



خستاره‌های تاریخی

نیکی تاریخ نگاری

محمد نوکی حلوشی

استاد نیکی کدی

تیره نوحیدی

ارمانشهرگرایی و ناامیدی

افشین متین حسگری

صیونیزم در ایران

ناهید پیرنظر

ابراهیم پورداود و پارسیمان

افشین مرعشی

نخستین تعاملات ایران و روسیه

مازیار بهروز

مطالعات زنان

شهرزاد مطهره ویراستار مهتاب

دولت و رشته مطالعات زنان

شهرزاد مجاب

مزا حجت جنسی

سیما حسین زاده

بینگورن ایران نیکی

سینار شین و ناهید خدیجه

حمودرت مردانگی پروانه

مهشوقه جلیلیان فردا

دانش قبضه‌بسته انقلاب

مریم جباریان

گزیده‌ها

نگاهی کنزرا به زندگی و افکارم

نیکی کدی

مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران

نیکی کدی

یادبود

تاریخ نگاری وستانی یار نیکی

حسین نامدانی

نقد کتاب

بخش‌های انگلیسی

فهرست ادبیات . نامر

فصل نامه ایران شناسی

سال ۳۰، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴/۲۰۱۵

ارج نامه استاد نیکی کدی

جستارها

- ۴ نیکی تاریخ‌نگاری
محمد توکلی طرقي
- ۶ استاد نیکی کدی
نیره توحیدی
- ۲۴ آرمان‌شهرگرایی و ناامیدی در ادبیات مدرن فارسی
افشین متین‌عسگری
- ۵۴ صیونیزم در ایران: چشم‌انداز تاریخی، ۱۹۱۷-۱۹۷۹
ناهید پیرنظر
- ۸۶ کتاب‌های بمبئی: ابراهیم پورداود و پارسیان
افشین مرعشی
- ۹۸ از خودباوری تا نگرانی: نخستین تعاملات ایران و روسیه
مازیار بهروز

مطالعات زنان

شهرزاد مجاب، ویراستار مهمان

- ۱۲۴ دولت و رشته مطالعات زنان: اسلامی-بومی‌سازی فمینیسم‌ستیزی
شهرزاد مجاب
- ۱۶۲ مزاحمت جنسی: تجربه زنان تهران در فضاهای عمومی
سیما حسین‌زاده
- ۱۸۴ پیکار زن ایرانی برای دستیابی به حق رأی، ۱۳۲۰-۱۳۲۵
مهناز متین و ناصر مهاجر

۲۳۰ معایب الرجال و ضرورت مردانگی پژوهی در مطالعات زنان ایران
مصطفی عابدینی فرد

۲۸۴ دانش فمینیسم انقلابی در هشت مارس و عصیان
مریم جزایری

گزیده‌ها

۲۹۲ نگاهی گذرا به زندگی و افکارم
نیکی کدی

۳۰۸ مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران
نیکی کدی

یادبود

۳۳۰ تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری باستانی پاریزی
حسین آبادیان

۳۵۲ عمر پُر بار: یادى از عزت‌ملک ملک (سودآور)
فاطمه سودآور فرمانفرمایان

نقد کتاب

۳۷۰ گفت‌وگو در مه: فلسفه تطبیقی در زمین مه‌آلود ایده‌ها و نور گفت‌وگو
احمد هاشمی

بخش انگلیسی

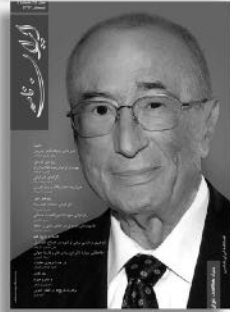
IV از جن به میکروب: تبارشناسی اسلام پاستوریزه
محمد توکلی طرفی

XX اجتهاد در اصول فقه: اصلاح اندیشه اسلامی در چارچوب اجتهاد
محسن کدیور

XXVIII بازاندیشی مناظره سیدجمال‌الدین افغانی و ارنست رنان
مونیکا رینگر و هالی شیسلر

XLVI ریشه‌های اصلاحات مذهبی در دوره پهلوی اول
ژانت آفاری

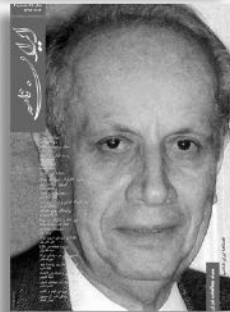
LXXXVIII بازی‌های زبانی ویتگنشتاینی در گفت‌وگوهای هندوفارسی ادیان جهان
خوان کول



فصلنامه ایران شناسی

ایران نامه

سر دبیر محمد توکلی طرقي

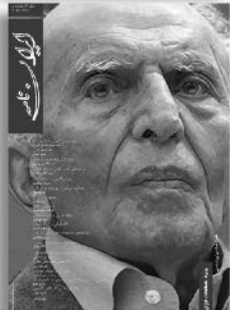
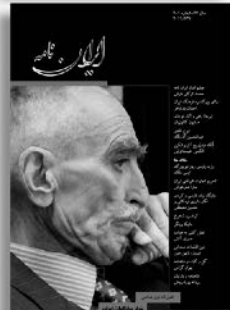


*It is easy to
subscribe!*



Please visit: www.irannameh.org
Join Iran Nameh on facebook:
www.facebook.com/Irannameh

Foundation for Iranian Studies
Department of Near & Middle Eastern Civilization
University of Toronto
4 Bancroft Avenue
Toronto, Ontario M5S 1C1, Canada.
Phone: 1.416.978-2413 | Fax: 1.416.978.3305



نیکی تاریخ‌نگاری

محمد توکلی طرقي

استاد نیکی کدی تاریخ‌نگار برجسته ایران مدرن است. ایشان نه تنها کتاب‌ها و مقاله‌های مهمی درباره تاریخ دوره قاجار و پهلوی نوشته است، بلکه دانشجویان ممتازی را آموزش داده که از چهره‌های فعال و تأثیرگذار ایران‌شناسی معاصرند. این ویژه‌نامه را به پاس خدمات پژوهشی و آموزشی استاد نیکی کدی به ایشان تقدیم می‌کنیم.

نیکی کدی در ۱۹۳۰ در بروکلین نیویورک متولد شد و در همانجا به دبستان و دبیرستان رفت. پس از پایان دوره دبیرستان، به رادکلیف (Radcliffe)، دانشکده ویژه زنان در دانشگاه هاروارد (Harvard University)، راه یافت و پایان‌نامه دوره کارشناسی‌اش را درباره حزب سوسیالیست ایتالیا نوشت. کارشناسی ارشد را در دانشگاه استنفورد (Stanford University) در رشته تاریخ به پایان برد و پایان‌نامه‌اش را درباره فیلسوف و مورخ ایتالیایی جووانی باتیستا ویکو (Giovanni Battista Vico, 1668-1744) نگاشت. تحصیلات دوره دکتری‌اش را، که هم‌زمان با جنبش ملی شدن صنعت نفت در ایران بود، در دانشگاه برکلی ادامه داد. به علت این هم‌زمانی، به تاریخ و فرهنگ ایران علاقه‌مند شد و از رساله‌اش درباره "تأثیر غرب بر تاریخ اجتماعی ایران مدرن" (The Impact of the West on Modern Iranian Social History) در سال ۱۹۵۵ دفاع کرد. پس از چند سال کار و تدریس در دانشگاه آریزونا (University of Arizona) و کالج اسکریپس (Scripps College)، در سال ۱۹۶۱ در مقام استادیار مهمان به دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس (UCLA) رفت و در سال ۱۹۶۳ به استادیاری آن دانشگاه برگزیده شد.

استاد کدی کتاب‌های مهمی درباره تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران نوشته است. کتاب نخست‌اش، مذهب و شورش در ایران: جنبش تنباکو، ۱۸۹۱-۱۸۹۲ (*Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-92*)، را در ۱۹۶۶ به چاپ رساند. دو سال بعد، پاسخ اسلامی به امپریالیسم (*An Islamic Response to Imperialism*) را منتشر کرد. در ۱۹۷۲، کتاب مشهورش، سیدجمال‌الدین الافغانی: یک زندگی‌نامه سیاسی (*Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani": A Political Biography*) را به چاپ رساند. به واسطه آشنایی با جنبش اسلامی، استاد کدی از چهره‌های شاخص تاریخ‌نگاری انقلاب ایران شد. یک سال پس از انقلاب، ایران: دین، سیاست و جامعه (*Iran: Religion, Politics and Society*) را به چاپ رساند و در سال ۱۹۸۱، ریشه‌های انقلاب: تاریخ تفسیری ایران مدرن (*Iran Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*) را منتشر کرد. این کتاب کدی را در ردیف مورخان ممتاز انقلاب و تاریخ معاصر ایران قرار داد. در کنار مقالات تحلیلی و تاریخ‌شناسانه، استاد کدی بیس از ۱۰ کتاب با همکاری دانشجویانش، که از نام‌آوران ایران‌شناسی معاصرند، نوشته است. برخی از این کتاب‌ها بدین قرارند: ایران و دنیای مجاورش (*Iran and the Surrounding World*) با همکاری رودلف مته؛ انقلاب ایران و جمهوری اسلامی (*The Iranian Revolution and the Islamic Republic*) با همکاری اریک هوگلند؛ شیعی‌گری و جنبش اعتراضی (*Shi'ism and Social Protest*) با همکاری خوان کول؛ دین و سیاست در ایران (*Religion and Politics in Iran*) و ایران مدرن (*Modern Iran*) با همکاری مایکل بنین. در "نگاهی به زندگی و افکارم"، که در این ویژه‌نامه چاپ شده است، استاد کدی به شرح زندگی پژوهشی‌اش پرداخته است. نیره توحیدی نیز در "استاد نیکی کدی" به شرح دستاوردهای این زندگی پربار می‌پردازد.

استاد کدی از پیش‌تازان مطالعات زنان در خاورمیانه است. با همکاری لوئیس بک، زنان در جهان اسلام (*Women in the Muslim World*) را برای نخستین بار در ۱۹۷۸ منتشر و با مساعدت بت بارون، مرزهای سکس و جنسیت (*Boundries in Sex and Gender*) را در ۱۹۹۱ چاپ کرد. بخش مطالعات زنان در این شماره، که به همت و ویراستاری دکتر شهرزاد مجاب تهیه و تنظیم شده است، به پاس این پیش‌تازی به استاد کدی تقدیم می‌شود. مقالات فارسی و انگلیسی این شماره را نیز غالباً دانشجویان سابق و همکاران استاد کدی به پاس خدمات ایشان تهیه کرده‌اند.

استاد نیکي کدی^۱

نیره توحیدی

استاد و مدیر برنامه مطالعات خاورمیانه و اسلام، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا

نیکي کدی و آثارش

آثار نیکي کدی شامل ۹ کتاب به قلم خودش و ۱۰ کتاب تألیفی با همکاری دیگران و بیش از ۱۰۰ مقاله است که اغلب آنها درباره ایران و دنیای اسلام است. علاوه بر نوشته‌های آکادمیک در مجلات و کتب تخصصی، برخی مقالاتش در روزنامه‌هایی چون لوموند، لوس آنجلس تایمز، گاردین و هرالڈ تریبون به چاپ رسیده است. کدی پایه‌گذار و سردبیر مجله *Contention* بود که از ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۶ منتشر می‌شد و به درج مباحث و مناظرات نظری مرتبط با جامعه، فرهنگ و علوم می‌پرداخت. او در عکاسی، تهیه اسناد تاریخ شفاهی و ضبط صدا و تصویر نیز تبحر دارد. بخش‌هایی از عکس‌های او از یمن و عشایر قشقایی ایران به نمایشگاه‌ها راه یافته است. چند مقاله از او همراه با عکس‌هایش از آثار تاریخی اصفهان و پرسپولیس و نیز درباره فرش و صنایع دستی ایران در کیهان اینترنشنال چاپ ایران در ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش به چاپ رسیده است.

نیره توحیدی استاد مطالعات جنسیت و زنان در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا و در حال حاضر، مدیر مطالعات اسلامی و خاورمیانه در این دانشگاه است. در کنار مقالات علمی متعدد، ویراستار کتاب‌های جهانی‌شدن، جنسیت و دین: سیاست حقوق زنان در بافتارهای اسلامی و کاتولیک، زنان در جوامع مسلمان: نکر در عین وحدت بوده و فمینیسم، دموکراسی و اسلام‌گرایی در ایران از آثار تألیفی اوست. ایشان همچنین در زمینه‌های مرتبط با جنسیت و توسعه، زنان، و ایجاد جامعه مدنی در خاورمیانه و کشورهای اوراسیایی پسا شوروی به سازمان ملل متحد مشاوره می‌دهد.

Nayereh Tohidi <nayereh.tohidi@csun.edu>

^۱پیش از این صورت دیگری از این نوشته منتشر شده است. بنگرید به نیره توحیدی، "به بهانه یک کنفرانس: کلیشه‌زدایی از زنان غرب، معرفی یک چهره"، در جنس

تاکنون ۳ کتاب از آثار نیکو کدی به فارسی ترجمه شده و در ایران به چاپ رسیده‌اند که عبارت‌اند از مذهب و شورش در ایران: نهضت تنباکو ۱۸۹۱-۱۸۹۲، که در واقع اولین کتاب اوست که در ۱۹۶۶ در اروپا و آمریکا به چاپ رسید؛^۲ ریشه‌های انقلاب: تاریخ تفسیری ایران مدرن که در سال ۱۹۸۱ش در آمریکا منتشر شد؛^۳ و ایران دوره قاجار و برآمدن رضاخان: ۱۱۷۵-۱۳۰۴ چاپ ۱۹۹۹ آمریکا.^۴ از اصیل‌ترین کارهای کدی دو کتاب او درباره سیدجمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) است. کدی از نادر دانشمندان برجسته و شناخته‌شده دانشگاهی است که ضمن اشتغال در زمینه‌های تاریخ عمومی و اجتماعی و سیاسی خاورمیانه، در زمینه تاریخ زنان جوامع مسلمان نیز نوشته‌های متعدد و بالارزشی دارد که کمتر به فارسی ترجمه شده‌اند. چهار مجموعه مهم در زمینه زنان و مسایل جنسیتی که تنظیم، تدوین و ویرایش کرده است عبارت‌اند از زنان در جهان اسلام، با همکاری لوئیس بک (۱۹۷۸)؛ زنان در تاریخ خاورمیانه، با همکاری بت بارون (۱۹۹۲)؛ مناظره در اطراف جنسیت و جنس (۱۹۹۶)؛ و زنان در خاورمیانه: گذشته و حال (۲۰۰۷).

این نوشته را بر اساس منابعی تهیه کرده‌ام که خود پروفسور کدی در اختیارم گذارده است. از آن جمله است مصاحبه‌ای که دو تن از همکاران گرامی‌ام، فرزانه میلانی از دانشگاه ویرجینیا و نانسی گلیگر از دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا، چند سال پیش به زبان انگلیسی با او صورت دادند که بخش‌هایی از آن را نقل می‌کنم.^۵ طرح نظرات کدی لزوماً به معنای پذیرش یا موافقت با همه دیدگاه‌های او نیست، بلکه هدف اصلی کمک به شناخت چگونگی شکل‌گیری، عملکرد، نگرش به خود و چالش‌ها، موانع و امکاناتی است که یک زن فرهیخته در جامعه آمریکا تجربه کرده است. جنبه جالب دیگر این معرفی، شناخت برداشت‌های یک زن پژوهشگر آمریکایی از ایران و نظر به یافته‌های او در طول پژوهش‌هایش درباره ایران است. در کنار طرح نکات بالارزش علمی و دانشگاهی، سخنان کدی حاوی درس‌های جالب و نکات ظریفی از چالش‌ها و تجربیات یک زن غربی در مقابله با جنسیت‌گرایی و تبعیضات مردسالارانه در دهه‌های نه چندان دور در جامعه مدرن آمریکاست؛ زنی که هم نسبت به بی‌عدالتی‌ها و حق‌کشی‌های جامعه خود منتقد

ققنوس، ۱۳۸۱).

برای متن کامل مصاحبه بنگرید به

Nancy Gallagher (ed.), *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians* (UK: Ithaca Press, 1994).

نیکو کدی، تحریم تنباکو در ایران، ترجمه شاهرخ

قائم‌مقامی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶).

نیکو کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: قلم، ۱۳۶۹).

نیکو کدی، ایران دوره قاجار و برآمدن رضاخان: ۱۱۷۵-۱۳۰۴، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه (تهران:

و معترض است و هم نسبت به مردسالاری و حق‌کشی در جوامع موضوع پژوهشش و به‌ویژه ایران.

نیکی کدی، تجربه‌ها و دیدگاه‌هایش

نیکی کدی در ۱۹۳۰ در بروکلین نیویورک و در خانواده‌های نسبتاً مرفه، فرهنگ‌دوست، روشنفکر و سیاسی متولد شد و پرورش یافت. پدرش مدیر کارگاه نساجی و اهل مطالعه بود. مادرش در ۲۰ سالگی از مولداوی به امریکا مهاجرت کرده بود. کدی می‌گوید:

مادرم به دانشگاه ویسکانسین رفت تا مهندسی بخواند، اما در آن زمان در امریکا زنان حق نداشتند مهندس شوند. در حالی که در روسیه، حتی پیش از انقلاب بلشویکی، زن‌ها می‌توانستند مهندسی بخوانند. مادرم به ناچار در رشته ریاضیات فارغ‌التحصیل شد، ولی از آن رشته استفاده حرفه‌ای نکرد. گه‌گاه بیرون از خانه کار می‌کرد و معمولاً به مترجمی از روسی به انگلیسی می‌پرداخت. او اولین جلد تاریخ مهم واسیلیف را درباره امپراتوری بیزانس ترجمه کرد . . . پدر و مادرم هرگز برای درس و مطالعه من پافشاری نمی‌کردند. من از دوران کودکی‌ام بیشتر رفتن به تئاتر، خواندن کتاب‌های کمدی، گوش دادن به رادیو و خوردن بستنی و شیرکائو را به یاد دارم و این شاید نشانه آن باشد که اگر کودک در محیط فکری و فرهنگی غنی پرورش یابد، خودبه‌خود به آموزش و درس‌گرایش پیدا می‌کند و نیاز به هیچ نوع فشاری احساس نمی‌شود . . . از سال‌های اول دبیرستان بود که مطالعه شعر و داستان را آغاز کردم و سپس شدیداً به ادبیات روسی علاقه‌مند شدم. به یاد دارم وقتی ۱۱ ساله بودم، تصمیم گرفتم برای تکلیف مدرسه گزارشی تهیه کنم درباره نقطه دیگری از دنیا که غیر از غرب و اروپا باشد. در آن هنگام مغول‌ها را انتخاب و از یگانه کتاب موجود در کتابخانه مدرسه درباره مغول‌ها و چنگیزخان استفاده کردم. از همان زمان به آشنایی با دنیای بیرون از غرب و کنکاش درباره آن علاقه‌مند شدم.

نیکی کدی پایه استوار و نیرومند تحصیلات خود را مدیون نظام آموزشی دبستان و دبیرستان خیلی خوبی می‌داند که در آنها تحصیل کرد و نیز معلمانی که به روش یادگیری فعال دانش‌آموزان اعتقاد داشتند. دانش‌آموزان بیشتر دروس را از طریق پروژه‌های عملی و گاه حتی با اجرای نمایشنامه یاد می‌گرفتند. کدی و برادرش—که سه سال از او بزرگ‌تر بود—در چند نمایشنامه درباره تاریخ قدیم و حوادث تاریخی ایفای

نقش کرده بودند و این بازی‌ها باعث شده بود که این حوادث تاریخی در ذهن و حافظه آنان ثبت شود.

در حادثه طغیان دهقانان انگلیس، من نقش پادشاه ریچارد دوم را بازی کردم. برادرم در نمایش دیگری نقش نهرو را بازی کرد. همکلاسانم نمایشنامه‌ای درباره چین اجرا کردند و ماجراهای جنگ جهانی دوم... باری، آموزگار از این طریق ما را نه فقط با تاریخ و سیاست آشنا می‌ساخت، بلکه توجه ما را به مناطق بیرون از غرب جلب کرد.

کدی در ۱۹۴۷ وارد کالج رادکلیف شد. این کالج وابسته به دانشگاه هاروارد و در آغاز برای زنان ایجاد شده بود، اما در زمان تحصیل کدی دیگر بسیاری از کلاس‌هایش مختلط بودند و دانشجویان دختر و پسر در کنار یکدیگر درس می‌خواندند. با این همه، هنوز هویت این کالج جدای از دانشگاه هاروارد دانسته می‌شد. کدی کارشناسی خود را در رشته ادبیات و تاریخ گرفت و پایان‌نامه‌اش را درباره حزب سوسیالیست ایتالیا نوشت. او از دوره دبیرستان و بعدها هم در دانشگاه هاروارد در فعالیت‌های سیاسی دانشجویی شرکت داشت و به گفته خودش، الگوی او در این زمینه‌ها مادرش بود.

اگر دوران ابتدایی تحصیلاتم با بستنی و رادیو گوش دادن همراه بود، دوره دانشگاه مملو بود از فعالیت‌های سیاسی در جبهه چپ. در آن زمان، چپ‌ها پیشرو طرح مسایلی بودند که چندین سال بعد به مسایل و گفتمان ملی و جهانی دهه ۱۹۶۰ بدل شد. ما برای استخدام تعداد بیشتری دانشجو و استاد سیاه‌پوست در دانشگاه‌ها و بهبود شرایط کاری و شغلی آنها و احقاق حقوق زنان مبارزه می‌کردیم. گرچه بعدها جبهه چپ بسیار سرزنش شد، اما بسیاری از فعالیت‌ها و اهداف ما ربطی به شوروی یا حمایت از آن نداشت. بیشتر تلاش‌های ما در راه صلح، حقوق مدنی و شهروندی و حقوق زنان بود.

برای مثال، کدی از مبارزات خود و همکلاسانش و نیز نقش رهبری‌اش در گشودن درهای کتابخانه لامونت دانشگاه هاروارد به روی دانشجویان دختر سخن می‌گوید. جالب است که در بزرگ‌ترین و قدیمی‌ترین مرکز علمی و دانشگاهی امریکا، ۶۵ سال پیش، چنین تبعیض‌های آشکار جنسی علیه زنان وجود داشته است. مدت‌ها طول کشید که دانشگاه درهای خود را به روی دانشجویان زن گشود و بعدها درهای بسته دیگر نیز بر اثر مبارزه و مقاومت یک‌به‌یک گشوده شدند. استفاده دانشجویان زن و مرد از کتابخانه بزرگ و قدیمی‌تر

هاروارد، وایدنر، آزاد بود، ولی کتابخانه جدید لامونت که به دوره کارشناسی اختصاص داشت و بیشتر مشتمل بر گنجینه کتاب‌های درسی برای استفاده روزمره دانشجویان بود، به روی دانشجویان دختر بسته بود. "بهانه آنها این بود که وقتی دانشجوی زن و مرد در کتابخانه هستند، سر و صدا تولید می‌کنند یا دست به کارهای ناجور می‌زنند." چند سال بعد از دوره کدی این مبارزات به سرانجامی موفق رسید.

کدی در ۱۹ سالگی، در همان سال‌های دانشجویی، ازدواج می‌کند و با همسرش که کاری در زمینه تدریس در دانشگاه استنفورد گرفته بود، به کالیفرنیا می‌رود و دوره کارشناسی ارشد خود را در همان دانشگاه می‌گذراند.

از استنفورد خوشم نیامد. البته حالا وضع آکادمیک بسیار متفاوت و بهتری دارد، اما در آن موقع تاریخدانان و مسئولان آنجا مرا چون دانشجویی درجه دوم تلقی می‌کردند که توان گذراندن سطوح عالی تحصیلی را ندارم. آنها هیچ نوع بورس و کمک‌هزینه هم به من اختصاص ندادند، زیرا همسرم در آنجا تدریس می‌کرد. همسرم فقط ۳۲۰۰ دلار در سال حقوق می‌گرفت! از این رو، به دانشگاه برکلی رفتم، زیرا به سبب کار همسرم که در استنفورد تاریخ تمدن غرب تدریس می‌کرد، نمی‌توانستم کالیفرنیا را ترک کنم. به علاوه، برکلی را خیلی می‌پسندیدم، اگرچه فردی را که متخصص رشته مورد علاقه من باشد نداشتند. تنها مراکزی که رشته مورد علاقه من (مطالعات خاورمیانه) را تدریس می‌کردند دانشگاه‌های پرینستون و میشیگان بودند که البته پرینستون در آن زمان به زنان پذیرش نمی‌داد.

ادامه تحصیلات عالی و گرفتن دکترا برای کدی، همچون بسیاری از زنان دانشگاهی دیگر، با تناقضات و تضادهایی با علایق و عواطف شخصی و خانوادگی همراه بود. او برای ادامه تحصیل باید هر روز چهار ساعت وقت صرف رفت‌وآمد با ماشین، اتوبوس و قطار می‌کرد. برخی کلاس‌ها که بعدازظهر برگزار می‌شد فرصت بازگشت شبانه به خانه را نمی‌داد و لذا ناچار بود که چند روز از هفته را دور از همسر و خانه در شهر برکلی بماند.

اگرچه شوهرم با ادامه تحصیلات من در برکلی موافق بود، اما این فاصله‌ها و نیز مسایل دیگر ما را از هم دور کرد و ازدواجمان را به جدایی کشاند. پس از جدایی، من دیگر در برکلی مستقر و بلافاصله با مرد دیگری آشنا شدم که به یک ازدواج عجولانه منجر شد؛ ازدواجی جبرانی. هنگامی که انسان بسیار جوان است، عموماً تحت تاثیر عواطف، هیجانات و هورمون‌هایش قدرت تشخیص درست را از دست

می‌دهد... من تا سال ۱۹۵۷ در برکلی ماندم و دکترای خودم را خیلی زود، یعنی در ۲۵ سالگی، گرفتم.

وقتی از کدی می‌پرسند که به چه علت به ایران و ایران‌شناسی علاقه‌مند شده است، چنین پاسخ می‌گویند:

من هیچ ارتباط و وابستگی قبلی با ایران نداشتم که خوب، به نظر همه عجیب می‌رسد. در آن زمان، ایران دوران مصدق را از سر می‌گذراند که بسیار دوره جالبی بود. ایران برای من به مثابه کشوری با تمدن و تاریخ کهن، مانند ایتالیا، و بسیار جذاب بود. دستاوردهای باستانی، هنری و ادبی و نیز اوضاع جالب سیاسی آن مرا به سوی خود جذب کرد... نکته غیرعادی و عجیب دیگر آنکه در آن موقع هیچ استادی در برکلی نبود که در زمینه ایران کار کرده باشد. بنابراین، من بیشتر با مرحوم جوزف لونسون، که متخصص تاریخ چین بود، کار می‌کردم... دانشمندان مهم و متعددی درباره تاریخ چین و ژاپن کار می‌کردند. متوجه شدم که بیشتر افراد لایق و باهوش درباره آن کشورها کار می‌کنند و اگر من هم در آن زمینه کار می‌کردم، به‌ویژه با توجه به زن بودنم، شانس کمی برای رقابت در بازار کار می‌داشتم. در ثانی یاد گرفتن زبان چینی برایم مشکل‌تر بود.

کدی درباره انتخاب موضوع پایان‌نامه دکتریش نکات جالبی را مطرح می‌کند که میزان تحول شرایط ایران‌شناسی در آمریکا را نشان می‌دهد:

حتی اگر زبان فارسی را در آن موقع به خوبی می‌دانستم، امکان نوشتن یک تک‌نگاری را نداشتم، زیرا منابع بسیار بسیار محدودی به زبان فارسی در دسترس ما بود. مثلاً من کتاب تاریخ مشروطه کسروی را از رضائی قرض گرفتم. در ثانی، من ممنوع‌الخروج بودم و دولت آمریکا به دلایل سیاسی به من گذرنامه نمی‌داد. از این رو، یک موضوع خیلی کلی، یعنی "تاثیر غرب بر روی تاریخ اجتماعی ایران مدرن"، را برگزیدم. مطمئنم که اگر حالا آن را بخوانم خجالت خواهم کشید. البته هنوز برخی از آن استفاده می‌کنند. می‌دانستم که آن پایان‌نامه به کتاب خوبی تبدیل نخواهد شد، اما در پس ذهنم این فکر بود که ۲۵ سال بعد می‌توانم از بسیاری از اطلاعات و نکات مندرج در آن برای نوشتن یک کتاب عمومی سود جویم و همین‌طور هم شد. یکی از دلایلی که توانستم به سرعت در ۱۹۸۲ کتاب ریشه‌های انقلاب ایران را بنویسم، همین پشتوانه کاری در دوران دکترایم بود.

موانع و چالش‌های ناشی از زن بودن

نیکی کدی پس از اخذ دکترا کلاس‌های فشرده‌ی زبان عربی و فارسی را گذراند و در سفر به ایران نیز معلم خصوصی داشت. در نتیجه، علاوه بر انگلیسی و فرانسه، زبان عربی و فارسی را نیز آموخته است. اما هوش و استعداد فوق‌العاده، تحصیلات عالی، مدرک دکترا و دانستن چند زبان نتوانستند به راحتی درهای دانشگاه‌های بزرگ را برای تدریس به روی او بگشایند. الزامات خانوادگی نیز به محدودیت‌های شغلی او می‌افزود. پس از پایان دوره‌ی دکتری، به خاطر همسر دومش که شغلی در نزدیکی برکلی داشت، در همان شهر ماند و دوره‌ی آموزش تربیت معلم را گذراند و در دبیرستان نیز به تدریس علوم اجتماعی و ادبیات پرداخت. مدت کوتاهی منشی یک دفتر بنگاه معاملاتی شد و مدتی نیز همراه همسرش مدیریت آشپزی اردوی تابستانی پارک معروف یوسمتی (Yosemite) را به عهده گرفت و چنان که خود می‌گوید، در آشپزی نیز مهارت زیادی از خود نشان داد. تا اینکه شوهرش به دنبال جراحی بدنی در حین کار، راضی شد برکلی را ترک گفته به شهر توسان در ایالت آریزونا بروند تا در شرکت پدرش کاری مناسب با وضع بدنی‌اش پیدا کند. درآمد شوهر اما مکفی نبود و لذا کدی در جستجوی کار برآمد. مناسب‌ترین کار موجود در آنجا کار نیمه‌وقت منشی‌گری رئیس دانشکده در بخش کارشناسی ارشد دانشگاه آریزونا بود. در آن سال‌ها به ندرت اتفاق می‌افتاد که محل زندگی و سکونت یک زوج بر اساس شغل و توانایی‌های حرفه‌ای زن تعیین شود، زیرا مبنای تعیین محل سکونت همچنان اولویت‌ها و امکانات شغلی شوهر بود.

سرانجام تصادف نیکی کدی را در جایگاه شغلی‌ای قرار داد که سزاوار آن بود. یکی از اساتید تاریخ دانشکده‌ای که کدی منشی‌اش بود، ناگهان بر اثر سکته قلبی درگذشت. نیاز فوری به استادی بود که کلاس‌های ناتمام آن ترم را اداره کند و به اتمام برساند. نیکی کدی این جای خالی را پر کرد و ۱۲ ساعت در هفته تدریس کلاس‌های تاریخ اروپا و علوم سیاسی را به عهده گرفت.

این گشایش بزرگی در سرنوشت شغلی من بود. در آن روزها مرتب به دانشگاه‌های مختلف درخواست‌نامه برای کار می‌فرستادم . . . ۷۵ نامه فرستاده بودم. اما آن زمان باید استادان، به خصوص استاد راهنمای تز دکترا، با نوشتن توصیه‌نامه برای فرد کار پیدا می‌کرد، زیرا هنوز رسم آگهی کردن کرسی استادی در روزنامه باب نشده بود . . . حال که کار موقتی تدریس را به دست آورده بودم، شانس بیشتری برای ادامه این کار یافتم. سرانجام، چهار پیشنهاد کار به من شد که سه تای آنها را

استادانی که مرا می‌شناختند پیشنهاد کرده بودند. کاری را که در کالج اسکریپس در کلرمونت پیشنهاد شد پذیرفتم. به‌خصوص که همسرم نیز به فکر ادامهٔ تحصیل و گرفتن درجهٔ دکترای خود در اقتصاد افتاده بود و توانست در کلرمونت به این هدف نایل شود. لذا در پاییز ۱۹۵۷ به کالیفرنیا و کلرمونت رفتیم.

کدی در مدت تدریس در این کالج چند مقالهٔ تحقیقی دربارهٔ "مسایل کارگران در پاکستان" و نیز در زمینهٔ "گرایش‌های متفاوت روشنفکری در آسیا" منتشر کرد که دومی در مجلهٔ یونسکو به چاپ رسید. در این زمان، به دنبال تصویب قانونی در دادگاه عالی آمریکا در سال ۱۹۵۸، دولت آمریکا دیگر نمی‌توانست به علل سیاسی به کسی گذرنامه ندهد. از این رو کدی از فرصت پیش‌آمده استفاده کرد و در سال ۱۹۵۹، همراه همسرش، به ایران سفر کرد.

طی سال‌های ۱۹۵۹-۱۹۶۰، جز چند باستان‌شناس، هیچ پژوهشگر دیگر آمریکایی را در ایران نیافتیم که در مقایسه با دههٔ ۱۹۷۰ به طرز عجیبی فرق می‌کرد، زیرا در آن زمان بسیاری از محققان آمریکایی در همه‌جای ایران مشغول به کار بودند.

کدی می‌گوید که هدف اولیهٔ او از سفر به ایران تحقیق دربارهٔ تاریخ جنبش مشروطیت بود، اما از آنجا که دامنهٔ این موضوع بسیار وسیع و لازم‌اش کار تحقیقی چندین ساله بود، کار خود را به تدریج از مطالعهٔ جنبش تنباکو آغاز کرد و اولین کتابش را نیز در همین زمینه نوشت.

خیلی جالب و ماجراجویانه بود که در آن سال‌ها به ایران سفر کنی. من و همسرم جزو گروه کوچکی بودیم که به "آمریکایی‌های بی‌امتياز" معروف شده بودیم، زیرا تقریباً همهٔ آمریکایی‌های دیگر حق آوردن کالاها و مواد مصرفی معاف از تعرفه را از اروپا داشتند. ما پول اندکی داشتیم و بسیار سخت بود که با عادات آمریکایی به امکانات بازار داخلی ایران تکیه کنیم، زیرا در آن سال‌ها غذای کنسرو شده و مواد خوراکی تمیز و آماده بسیار نایاب بود. گوشت سالم، حتی پس از پختن، کمتر وجود داشت. نمی‌توانم بگویم که زنی جوان و آمریکایی بودن در ایران سخت‌تر بود یا در آمریکا، زیرا در هر دو جامعه به سختی مرا جدی می‌گرفتند. هنگامی که در ایران کارت ویزیت خود را به کسی می‌دادم، از آنجا که بر روی آن نوشته شده بود استادیار (Assistant Professor) دائماً تصور می‌کردند من دستیار استادی هستم و می‌پرسیدند که "شما دستیار کدام استاد هستید؟" باید عنوان خود را بر روی کارت

استاد دانشگاه ذکر می‌کردم. چندین ماه طول کشید تا مرحوم سیدحسن تقی‌زاده حاضر شد با من ملاقات کند. اما وقتی مرا دید پذیرایم شد و مصاحبه‌های خوبی با او صورت دادم. در واقع، تقی‌زاده بود که به من فهماند بسیاری از روشنفکران ایرانی که تظاهر به مذهبی بودن می‌کنند، در واقع مذهبی نیستند. او اطلاعات زیادی دربارهٔ شخصیت‌های درگیر در نهضت مشروطه در اختیار من گذاشت. زن بودن من البته کار را قدری دشوارتر می‌کرد، اما این وضع در امریکا هم چندان بهتر نبود. مثلاً وقتی در تابستان ۱۹۵۸ در هاروارد بودم، به من توصیه می‌کردند که باید مرد پژوهشگری را که چند سال از من بزرگ‌تر بود ببینم، زیرا او مدتی در ایران بوده است. من که درجه دکترا را داشتم و چند مقاله هم منتشر کرده بودم، وقتی به او گفتم می‌خواهم برای بورس شورای تحقیقات علوم اجتماعی (SSRC) اقدام و درخواست کنم، با ذکر این مطلب که این بورس فقط به افراد مهم تعلق می‌گیرد مرا هراسان کرد، در حالی که خود از آن بورس استفاده کرده بود. فقط استادان و پژوهشگران واقعاً بزرگ و جاافتاده، نظیر وان گرانباوم در دانشگاه کالیفرنیا، گیب در هاروارد، ولادیمیر مینورسکی، ماکسیم رودنسون، کلاد کاهن، آلبرت هورانی و برنارد لوئیس که من از ۱۹۵۹ به بعد با آنها آشنا و دوست شدم، مرا جدی می‌گرفتند. آنان که فقط چند سالی از من بزرگ‌تر بودند یا از نظر علمی جایگاه محکم و امنی نیافته بودند، با من رفتار خوبی نداشتند. در ایران هم افرادی چون تقی‌زاده ابتدا مرا جدی نگرفتند، ولی به تدریج همه با من به خوبی رفتار کردند، جز یک مرد پیر که طرز لباس پوشیدن مرا مورد شماتت قرار داد. وقتی در دسامبر ۱۹۵۹م/ دی ۱۳۳۷ش وارد تهران شدیم، زنان متعددی را می‌دیدم که با موهای میزاملی و لانه‌زنبوری دامن‌های کوتاه بالای زانو و کفش‌های بسیار پاشنه‌بلند پوشیده‌اند که برایم غیرمنتظره بود. در واقع، اولین بار بود که چنان دامن‌های کوتاهی می‌دیدم و تصور کردم که رسم محلی است، اما بعد متوجه شدم نوعی الگوبرداری از طرح‌های یک طراح مشهور فرانسوی بود که به محض ارائه در پاریس، هفته بعد همان مدل در تهران مشاهده می‌شد. اما من که دامن بسیار بلند پوشیده بودم، به صرف پوشیدن بلوز بدون آستین که در تابستان تهران معمول بود، مورد شماتت واقع شدم... اوایل ورود از ایران خوشم نیامد، اما به تدریج واقعاً به این کشور علاقمند شدم. بخشی به سبب عجیب بودن و در نتیجه جالب بودن ایران بود.

”مطمئنم که زندگی خیلی‌ها به شانس بستگی دارد و احتمالاً این امر در خصوص زنان بیشتر صادق است.“ شانس دوم کدی آشنایی با پرفسور گوستاو وان گرانباوم (Gustave)

1972-1909), E. von Grunebaum, استاد مشهور خاورمیانه و پایه‌گذار این رشته و نیز مرکز مطالعات خاور نزدیک در یوسی‌ال‌ای، بود که برای ایراد سخنرانی به کلمونت آمده بود.

گرانباوم انسان فوق‌العاده‌ای بود و در تشخیص افراد و قابلیت‌های آنها مهارت داشت. او قضاوت خود را بر مبنای رنگ پوست، ملیت و جنسیت فرد نمی‌گذاشت. . . . در روز سخنرانی‌اش با او صحبت کردم. او قبلاً مقاله‌ای را از من در مجله مطالعات تطبیقی جامعه و تاریخ، که سردبیرش بود، به چاپ رسانده بود. . . . اگر او مرا به کار در یوسی‌ال‌ای دعوت نمی‌کرد، شانس یافتن کار در دانشگاهی بزرگ برای من بسیار کم بود، زیرا من کسی را در رشته مطالعات خاورمیانه نداشتم که برایم توصیه‌نامه بنویسد. . . . درست در زمانی که در کالج اسکریپس خاتمه خدمتم را به من ابلاغ کردند و دچار بحران شغلی شدم، پرفسور گرانباوم زنگ زد و کار یک‌ساله‌ای در دانشگاه لوس‌آنجلس به من پیشنهاد کرد. چنین تصادف و هم‌زمانی کمتر برای آدمی رخ می‌دهد، اما گاه یک بدشانسی با یک خوش‌شانسی جبران می‌شود. پیش از من یک استاد دیگر زن نیز با نام مری بویس در دپارتمان تاریخ دانشگاه لوس‌آنجلس کار می‌کرد. با این همه، عده‌ای از استادان جداً مخالف حضور استاد زن در این دپارتمان بودند، عده‌ای آشکارا و عده‌ای پنهان. مثلاً انجمنی با نام "انجمن تاریخ" وجود داشت که همه تاریخدانان و تاریخ‌نگاران جنوب کالیفرنیا عضو آن بودند. زنان اجازه نداشتند عضو این انجمن شوند تا اینکه دکتر مری بویس درخواست عضویت کرد و پس از کلی مباحثه و جدل، انجمن سیاست خود را تغییر داد و در را به روی زنان گشود. من نیز، که هنوز در کلمونت بودم، کارت دعوت برای شرکت در انجمن را دریافت کردم. وقتی در جلسه‌ای شرکت کردم که در کلمونت تشکیل شده بود و به یکی از استادان یوسی‌ال‌ای که در آن جلسه حضور داشت اطلاع دادم قرار است به زودی مشغول تدریس در دپارتمان آنجا شوم، به من گفت: "فکر نمی‌کنم جای زنان در آکادمی باشد. آنها فقط می‌توانند در مهمانی‌های ما شرکت کنند. من از زمانی که این انجمن اجازه داده است زنان نیز عضو آن باشند، آن را ترک گفته‌ام و حالا دارم دوباره به جلسات آن می‌آیم تا ببینم چه می‌توان کرد." باری، در محیط دانشگاهی وقتی تعداد زنان زیاد نباشد، زنان شاغل تا حدی منزوی می‌شوند. اما از طرف دیگر، من با تعداد فراوانی تاریخدان آشنا شده بودم؛ عمدتاً به این سبب که در کنفرانس‌های بین‌المللی شرکت می‌کردم و چون تعداد زنان کم بود، مردم بیشتر متوجه حضور من می‌شدند.

دغدغه‌های پژوهشی

حاصل سفر اول کدی به ایران کتاب مذهب و شورش در ایران، درباره تاریخ نهضت تنباکو، بود که بیشتر شیوه نقلی و توصیفی داشت. بعدها در کتابی که درباره سیدجمال‌الدین افغانی نوشت، روشی تحلیلی‌تر به کار برد و بیشتر کتب و مقالاتش هم حاوی تحلیل‌های اجتماعی درباره سلطه غرب در مقابل ارزش‌های غربی، مذهب و لامذهبی در ناسیونالیسم اولیه ایران و نماد و اخلاص در اسلام است و کمتر به توصیف و نقل پرداخته است. او می‌گوید در بیشتر نوشته‌هایش به دنبال یافتن پاسخ به پرسش‌های نظری مهم تاریخی، مانند رابطه اسلام و سیاست، است.

من یکی از نخستین کسانی بودم که پرسیدم چرا طبقه مذهبی ایران، یعنی علما و روحانیون، برخلاف نقاط دیگر دنیا خود را در کنار مخالفین شاهان و حاکمان قرار دادند و فعالانه در انقلابی بر ضد حکومت شرکت کردند؟ البته من درباره وضعیت کنونی صحبت نمی‌کنم، بلکه منظورم دوره مشروطه و سال‌های قبل از ۱۹۱۳م است. این امر پدیده‌ای بی‌نظیر بود. در مقاله "ریشه‌های قدرت علما در ایران مدرن"، دلایلی را برای موقعیت ویژه روحانیان ایران پیشنهاد کرده‌ام. به سبب طرح چنین پرسش‌هایی بود که چهره‌هایی چون سیدجمال‌الدین افغانی را مطالعه کردم و در تلاش برای توضیح نقش و موقعیت چنین چهره‌هایی به این واقعیت پی بردم که بسیاری از افراد درگیر در نهضت‌های رادیکال، علی‌رغم شهرتشان به مذهبی و اسلامی بودن، در واقع چندان مذهبی نبودند.

نه فقط سیدجمال‌الدین افغانی، بلکه یکی دو تن از فعالان شاخه رادیکال نهضت بابی هم به احتمالی آزاداندیش بودند، ولی خود را در کنار مخالفان مذهبی قرار داده بودند. افغانی خودش چهره بسیار پیچیده‌ای است. مسلماً او مذهبی سنتی نبود. شاید نوعی خداپاور طبیعی (deist) و عقلانی بود. فلسفه ارسطویی یا فلسفه متأثر از افلاطون و ارسطو در ایران بسیار دیرتر از نقاط دیگر خاورمیانه اهمیت یافت. افغانی در چنین سنت و فضایی بزرگ شده بود و متأثر از چند نهضت رادیکال مذهبی در ایران بود. این نهضت‌ها زمینه نوعی سنتز و تلفیق جدید را فراهم آورد که میان دین و عقاید خردگرایانه پیوند ایجاد می‌کرد و حاصل آن را با مبارزات سیاسی در هم می‌آمیخت. باید بگویم افغانی و افرادی از نوع او که بعدها در چهره‌هایی چون علی شریعتی ظاهر شدند که از این سنت و زمینه فکری برخاستند، از سوی دیگر، سعی کرده‌ام عوامل اقتصادی و نیروهای اجتماعی را که

به این چهره‌ها شکل داده‌اند از نظر دور ندارم. شیوه و رویکرد من به افغانی قبلاً در کارهای پژوهشگرانی چون آلبرت هورانی، الی کدوری و هما پاکدامن [ناطق] طرح شده بود، اما کار من گسترده‌تر بود و با ایده‌هایی جدید همراه شد. . . . من سعی کرده‌ام روش‌های جدید تاریخ‌نویسی را در تاریخ‌شناسی ایران به کار بندم و از روش‌های سنتی نسخه‌شناسی یا نقل و توصیف صرف دوری گزینم. مثلاً هدف من فقط تلخیص گفته‌ی روشنفکران گوناگون یا عوامل مؤثر بر اندیشه‌ی آنان نیست. بلکه سعی کرده‌ام فرد را در زمینه و بستر تاریخی و سیاسی او بشناسم و بشناسانم. افغانی را به این روش از ۱۹۶۳ تا ۱۹۷۱ بررسی کردم تا توانستم کتابی درباره‌ی او منتشر کنم. . . . یکی از مهارت‌های اصلی من تألیف و ویرایش مجموعه مقالات است و . . . بخش عمده‌ای از کار من بررسی تاریخ اجتماعی است که با گروه‌های اجتماعی متفاوتی مانند کارگران، دهقانان، عشایر، روحانیان، زنان و گروه‌های قومی سر و کار دارد. به زندگی ایلات و عشایر و تأثیرات متقابل میان عشایر و سایر گروه‌های اجتماعی هم بسیار دقت کرده‌ام. عشایر یکی از ویژگی‌های تاریخی خاورمیانه محسوب می‌شوند که بسیاری از تاریخ‌نگاران علاقه ندارند درباره‌ی آنها بنویسند، زیرا پروا دارند تاریخ‌شناسی آنها با تاریخ‌شناسی غربی متفاوت باشد و کم‌اهمیت‌تر به نظر برسد. در حالی که معتقدم حضور و وجود عشایر، ایل و قبایل مخصوصاً از قرن یازدهم میلادی از اهمیت بسیاری برخوردار است. فکر می‌کنم حتی پیش از قرن یازدهم میلادی و هجوم قبایل تُرک، خاک سرزمین‌های آنان در نتیجه خشکی، کم‌آبی، فرسایش و شور شدن حاصلخیزی خود را تقریباً از دست داده بود. این امر یکی از دلایل از رونق افتادن کشاورزی و کاهش تعداد کشاورزان ساکن بود که در نتیجه، تسخیر و تصرف زمین‌های خالی از کشاورزان را برای دودمان‌های مهاجم ساده‌تر گرداند.

معتقدم نمی‌توان بدون در نظر گرفتن عامل ایلات و عشایر و عوامل جغرافیایی و اقلیمی، نظیر کاهش میزان حاصلخیزی خاک، به این پرسش بزرگ پاسخ گفت که چرا در این منطقه رشد اقتصادی صورت نگرفت یا چرا افت و افول اقتصادی پدید آمد. در مقاله‌ای متذکر شده‌ام که در مطالعات خاورمیانه به نقش جغرافیا و تکنولوژی توجه لازم نشده است. تاریخ‌نویسان و پژوهشگران دنیا در کل و به‌ویژه در خصوص خاورمیانه گرایش دارند به مسایلی توجه کنند که با آنها در زندگی شخصی خود آشنایی دارند، مانند روشنفکران و سیاستمداران. اخیراً مسایلی نظیر قومیت و زنان هم به اینها افزوده شده است. از این رو، اهمیت تکنولوژی،

بوم‌شناسی و جغرافیا کمتر حس می‌شود. در حالی که همین عوامل توضیح‌دهنده این واقعیت تاریخی‌اند که چرا خاورمیانه مرکز و خاستگاه تمدن‌های اولیه بوده است. تمدن بین‌النهرین (میان‌رودان) و تمدن مصر در سایه رودخانه‌ها و دره‌ها و سهولت نسبی کشاورزی پدید آمد. در دوره‌های بعدی، وقتی اروپای شمالی به گاوآهن و خیش پیشرفته دست یافت و جنگل‌ها را با وسایل آهنی صاف کرد، در زمینه کشاورزی و تولید بسیار پیش افتاد.

کدی در پاسخ به این پرسش که آیا تحت تأثیر مارکسیسم بوده است و این تأثیر در نوشته‌هایش چگونه انعکاس یافته می‌گوید:

مارکسیسم، که البته برداشتها و تعبیر متفاوتی از آن شده است، شیوه‌ای تحلیلی پیش می‌نهد که هم در بر گیرنده عوامل ساختاری و هم عوامل تاریخی است و بر توضیح چرایی تحولات و تغییرات تأکید می‌گذارد. اینها همه جنبه‌های محل توجه و علاقه تاریخدانان است. همچنین، مارکسیسم در اصل جهان‌شمول، غیرنژادپرستانه و غیرجنسیت‌گرا است، گرچه خود مارکس و بسیاری از طرفدارانش اغلب هم نژادگرا و هم جنسیت‌گرا بودند. اما مارکسیسم بر نقش شرایط و عوامل محیطی تأکید می‌گذارد و نه بر برتری‌های فطری یا فروتری‌های ذاتی. از این رو، پیشرفت گروه‌های اجتماعی یا ملل پیشرفته را نه ناشی از برتری ذاتی و نژادی آنها، بلکه ناشی از عوامل اقتصادی می‌داند. همین رویکرد مارکسیسم را در دید بسیاری از روشنفکران جهان سوم جذاب کرده بود: مارکسیست‌ها در واقع به دست‌کم گرفتن تفاوت‌ها در میان جوامع و فرهنگ‌ها گرایش دارند که یکی از دلایل چرخش روشنفکران بسیاری به سوی دیدگاه‌های ظریف‌تر و فرهنگ‌مدارتر است. بسیاری دیگر نیز با مشاهده شکست‌های سیاسی یا جنایات بعضی رژیم‌های مدعی مارکسیسم، از این مکتب دل‌سرد و ناامید شدند. با این همه، ایده اصلی مارکسیسم، یعنی اهمیت رابطه متقابل گروه‌های مردم با محیط و تکنولوژی و ایدئولوژی‌های در حال تغییر و توسعه، همچنان برای درک تاریخ مهم است.

بسیاری از افکار و برداشتها خود من متأثر از آموخته‌های فراوانی است که از سفر و زندگی در نقاط مختلف دنیا کسب کرده‌ام. علاوه بر مجموعاً سه سال زندگی در ایران و چندین ماه در کشورهای مسلمان دیگر، مدت زیادی را نیز در اروپا گذرانده‌ام. مخصوصاً لندن را جای بسیار مناسبی برای تحقیق یافته‌ام. مدتی

استاد مدعو دانشگاه سوربن و پاریس ۳ بودم. با ایران‌شناسان مهم فرانسوی در تماس بوده‌ام و بسیاری از دانشمندان عرب‌شناس و دوستان عرب و پاکستانی فراوانی نظیر عصما جیلانی، رهبر تریبون حرکت زنان پاکستان، و عایده حسین، که سفیر پاکستان در امریکا شد، و بسیاری دوستان ایرانی را که بسیاری از آنها اکنون در امریکا هستند، می‌شناسم.

از نیکی کدی پرسیده شد که از چه زمانی و چرا به تاریخ زنان علاقه‌مند شده است. او می‌گوید:

در سال‌های ۱۹۶۹ و ۱۹۷۰، وقتی مقالات مرتبط با کتاب حکما، قدیسین و صوفیان را جمع‌آوری می‌کردم، یک‌باره متوجه شدم که در کل کتاب حتی یک مقاله درباره زنان نیست. بلافاصله با الیزابت فرنی (Elizabeth W. Fernea, 1927-2008) تماس گرفتم و از او خواستم که مقاله‌ای در زمینه تاریخ زنان بنویسد و او پذیرفت همراه همسرش مقاله‌ای بنویسد.^۶ علاقه و توجه من در آن زمان انعکاسی از فضای حاکم بر زمانه بود. در آن سال‌ها، کتاب مادران رابرت بریفالت (Robert S. Briffault, 1876-1948) درباره مادرسالاری را خوانده بودم که دیگر کسی این روزها آن را نمی‌خواند و احتمالاً غالب مطالب آن نادرست است. همچنین، جنس دوم سیمون دوبووار را خوانده بودم و نیز از کتاب راز و رمز زنانه بتی فریدن (Betty Friedan, 1921-2006) خوشم آمده بود. با وجود این همه خواندن، هنوز بحث‌های مرتبط با زنان را به نوشته‌ها و کارهایم وارد نکرده بودم تا اینکه دیگران نیز به این مباحث علاقه‌مند شدند، زیرا من نیز چون بسیاری زنان پژوهشگر دیگر احساس می‌کردم اگر زنی درباره زنان بنویسد، به دانشمند درجه دوم تبدیل می‌شود. برای مثال، یکی از استادانی که در برکلی می‌شناختم تصور کرده بود که من تز دکترای خود را درباره مسایل زنان خواهم نوشت و من از این حرف او خیلی برآشفته شدم. البته برآشفته‌گی من کاملاً بیهوده و بی‌جهت نبود. واقعیت این بود که نوشتن درباره زنان و تاریخ‌شناسی زنان کاری درجه دوم محسوب می‌شد که قاعدتاً باید فقط پژوهشگران درجه دو صورت می‌دادند. در کنفرانسی، وقتی نکته‌ای درباره زنان طرح کردم، مردی گفت: "اوه می‌توانم بفهمم چرا شما این موضوع را مطرح کردید." لذا خیلی‌ها از وارد شدن به موضوع زنان خودداری می‌کردند تا اینکه

الیزابت رابرت فرنی (Robert Fernea) زوجی انسان‌شناس و متخصص خاورمیانه در دانشگاه تگزاس بودند.

تعداد علاقه‌مندان زیاد شد و گروهی به میان آمدند که حاضر بودند علیه موانع فشار بیاورند و بر این امر پافشاری کنند که "زنان مهم‌اند." خوب، البته تعداد زنان تاریخدان زیاد نبود. در چنین فضایی در اوایل دهه ۱۹۷۰ بود که متقاعد شدم باید به موضوع زنان توجه کرد. به دنبال مشاهده این‌که چه مقالات خوبی در کنفرانس‌ها—مثلاً کنفرانس‌های سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه—ارائه می‌شود، دریافتم که زمان آن فرا رسیده است که مجموعه‌ای درباره تاریخ زنان در جوامع مسلمان تألیف و تدوین کنم. لوئیس بک هم همین ایده را داشت. برای همین، با هم اولین مجموعه را جمع‌آوری، ویرایش و منتشر کردیم. من مدت‌هاست که به موضوع خاورمیانه علاقه‌مند شده و به آن پرداخته‌ام، ولی هیچ‌گاه تحقیقی سترگ و بنیادی درباره آن صورت نداده‌ام. بیشتر از مهارت اصلی خودم، که تألیف و ویرایش است، استفاده کرده‌ام و مطالب کلی و ایده‌های عمومی را در این زمینه طرح کرده‌ام که خیلی‌ها آن را سودمند یافته‌اند.

کدی در پاسخ به این پرسش که آیا خیزش جنبش‌های اسلام‌گرا بر کار او تأثیر گذاشته است، می‌گوید:

در یکی از مقالات اولیه‌ام، یعنی "ریشه‌های قدرت علما در ایران مدرن"، پیش‌بینی کرده بودم که قدرت علما رو به کاهش است. این پیش‌بینی خلق‌الساعه نبود. تقریباً از اولین مقاله‌هایم به سیاست و دین پرداخته‌ام و لذا، سابقه و زمینه و آمادگی تحلیل عوامل اجتماعی، سیاسی و روان‌شناختی منجر به ظهور جنبش‌های جدید اسلامی را داشته‌ام. . . . در یکی از پروژه‌های اخیر به مقایسه تاریخی نهضت‌های اسلام‌گرا از قرن هجدهم تاکنون پرداخته‌ام و برای این کار سفرهای متعددی به اقصا نقاط جهان اسلام، از سنگال تا سوماترا، کرده‌ام. کتابی نیز با عنوان چرا ایران انقلابی شد در دست تهیه دارم.

کدی درباره مباحث و مجادلات شرق‌شناسی نیز نکات درخور توجهی طرح می‌کند:

فکر می‌کنم شرق‌شناسی ادوارد سعید کتاب مهمی بود که محور مباحث مهمی قرار گرفت و مناظره‌هایی را پیش آورد که مردم را درباره مسایل و اشکالات موجود در رویکرد و شیوه برخورد غربی‌ها نسبت به خاورمیانه به فکر واداشت. حائز اهمیت است که گفته شود بسیاری از پژوهشگران غربی که از کشورهای استعمارگر برخاسته بودند، گرایش به برخوردهای تعصب‌آمیز، مغرضانه یا سوگیرانه نسبت به

شرقی‌ها و بسیاری ملل دیگر جهان داشتند. کتاب سعید در این زمینه بسیار خوب نوشته شده است. اما این کتاب چند عارضه ناخوشایند نیز در پی داشته است و آن پیدایش گرایش است در رشته مطالعات خاورمیانه که کلمه شرق‌شناسی را به یک معنای تعمیم‌یافته دشنام‌گونه به کار می‌گیرد و هر کسی را که در هر زمینه‌ای موضع غلط دارد شرق‌شناس می‌نامند، اعم از آنها که طرف نامطلوبی را در جنگ اعراب و اسرائیل می‌گیرند تا آنها که خیلی محافظه‌کار به شمار می‌آیند. در نتیجه، با برجسب شرق‌شناس، فرصت هر نوع بحث و غور در آن زمینه را از بین می‌برند که برای رشد تفکر زیان‌آور است و فکر نمی‌کنم خود سعید چنین منظور و استفاده شعارگونه‌ای از این مفهوم را بپذیرد.

نکته دیگر نقد جالبی است که بعضی منتقدان چپ عرب، مانند صادق جلال‌العظم و دیگران، از کتاب ادوارد سعید کرده‌اند و آن اینکه سعید از شرق‌شناسی غرب موجودی یکپارچه، همگون و ایستا ساخته است که گویی به شکل ذات‌گرایانه‌ای هرگز تلافی از آن دیده نشده است. این منتقدان می‌گویند سعید در عین حال که به درستی کلیشه‌سازی‌ها و تصویرپردازی‌های ذات‌گرایانه شرق‌شناسان غربی را نسبت به مردم شرق نقد می‌کند، خود با شرق‌شناسی غربی برخوردی ذات‌گرایانه دارد. گویی از دوران یونانی‌ها تاکنون یک نوع شرق‌شناسی وجود داشته است. فکر می‌کنم این نقد مهم است. کتاب سعید بسیار مهم و آگاهی‌بخش و مثبت است، اما می‌توان آن را به صورت مضر و خطرناکی نیز به کار برد. می‌تواند عده‌ای را تشویق کند که بگویند شما غربی‌ها نمی‌توانید تاریخ ما را به درستی مطالعه کنید، شما نباید تاریخ و جوامع ما را مطالعه کنید، چرا که ما یگانه کسانی هستیم که می‌توانیم تاریخ خود را به درستی بشناسیم. اگرچه سعید خود چنین موضعی نمی‌گیرد، اما این گرایش در بین روشنفکران خاورمیانه وجود دارد. کتاب سعید تأثیر بیشتری در میان سایر ملل آسیایی داشته است. آنها از مسایل مطرح در کتاب سعید بیشتر به هیجان می‌آیند. شاید به این سبب که مسایلی چون تضاد اعراب و اسرائیل، که باعث جناح‌بندی و قطب‌بندی در خاورمیانه است، برای سایر ملل آسیایی مطرح نیست.

در اینجا نوشته را با پرسشی که خود پس از خاتمه کنفرانسی در یوسی‌ال‌ای از نیکی کدی پرسیدم، به پایان می‌رسانم. از او پرسیدم: وضعیت زنان ایران و تلاش‌های حق‌خواهانه و آزادی‌طلبانه آنان را در سال‌های اخیر چگونه ارزیابی می‌کنید؟

اخیراً مقاله‌ای با نام "زنان ایران از ۱۹۷۹ تاکنون" نوشته‌ام که در اواخر تابستان سال ۲۰۰۰ در مجله علمی تحقیقات اجتماعی (شماره ویژه ایران) منتشر شد. در این مقاله، به تغییراتی که در وضعیت ناخوشایند و موقعیت فروتر سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۳ زنان صورت گرفته است اشاره کرده‌ام و به نقش بسیار مؤثر مطبوعات زنان در این راه پرداخته‌ام؛ نقشی که در تاریخ جهان کم‌نظیر است. اگرچه هنوز باید تغییرات بسیاری صورت پذیرد تا زنان در قوانین، در عمل و واقعیت به برابری با مردان برسند، اما چند اصلاح قابل توجه صورت گرفته است که حاصل اعتراضات و کوشش‌های آموزشی و آگاهی‌بخش بوده است. از آن جمله است تغییراتی در زمینه شروط ضمن عقد برای طلاق، موقعیت زنان در عرصه قضاوت و دادگستری و کار در سازمان‌های دولتی. من به اهمیت ورود زنان به بسیاری حرفه‌های جدید و نیز به سازمان‌های غیردولتی (NGOs) مرتبط با سازمان ملل اشاره کرده‌ام که به تدریج با معیارهای بین‌المللی هماهنگ شده‌اند. همچنین، آثار مثبت برخی برنامه‌های دولتی بر شرایط زنان را یادآور شده‌ام. از آن جمله است توسعه سریع سوادآموزی، به خصوص کلاس‌های سوادآموزی برای زنان و نیز برنامه‌های مهم و مؤثر کنترل موالید که اگرچه به انگیزه بهبود وضع زنان پایه‌ریزی نشده بود، اما به هر حال به بهبود موقعیت زنان کمک می‌کند. علاوه بر این، عوامل دیگری نیز به بهبود نسبی موقعیت زنان کمک کرده و خواهد کرد، مانند گسترش سریع شهرنشینی و ورود تعداد بیشتری از زنان به بازار کار که بیش از آن است آمار رسمی نشان می‌دهد. از دیگر عوامل، قدرت و ظرفیتی است که زنان در مبارزات انتخاباتی اخیر و انتخاب اصلاح‌طلبان نشان داده‌اند. اگرچه هنوز مشکلات و موانع جدی بسیاری وجود دارد، اصلاحات خیلی کند پیش می‌رود و علیه مطبوعات زنان و مطبوعات و فعالان اصلاح‌طلب حملاتی صورت می‌گیرد، اما مجموعه عوامل و دستاوردهای کنونی نوید آینده بهتری می‌دهند.



کتاب ایران‌نامه

زیر نظر

همایون کاتوزیان

دانشگاه آکسفورد

محمد توکلی طرقي

دانشگاه تورنتو

کتاب ایران‌نامه فرّوست علوم انسانی و اجتماعی است. در این سلسله انتشارات، کتاب‌هایی منتشر می‌شوند که سیر تاریخی این علوم و اندیشه اجتماعی در گستره ایران‌شناسی را نشان دهند.

۱ حکمت تمدنی: گزیده آثار استاد احسان یارشاطر

به کوشش و با پیشگفتار محمد توکلی طرقي

۲ آموزه‌های اقتصادی: گزیده آثار جهانگیر آموزگار

به کوشش محمد توکلی طرقي و با همکاری حسنعلی مهران

۳ طنز و طنزینه هدایت

همایون کاتوزیان

۴ آئین دانشجویان: نخستین نشریه دانشجویی دانشگاه تهران

به مدیریت رحیم متقی ابروانی و عباس اردوبادی

به کوشش و با پیشگفتار محمد توکلی طرقي

۵ تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ

محمد توکلی طرقي

۶ شگرف‌نامه ولایت: سفرنامه میرزا اعتصام‌الدین باجپوری

به ولایت انگلیس، ۱۷۶۶-۱۷۶۸

به کوشش محمد توکلی طرقي و با همکاری وحید طلوعی

آرمانشهرگرایی و ناامیدی در ادبیات مدرن فارسی*

افشین متین عسگری

گروه تاریخ، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا

من دائم در روح خودم بین این دو جنبه سرگردانم. یک جنبه این امید که شاید بشود خوبی را، عدالت را برقرار کرد؛ شاید بشود جامعه‌ای ساخت که بتوان در آن زندگی کرد. اما با این همه زندگی پوچ است. بی‌هدف است و به تمامی می‌رسد، اما معلوم نیست چرا؟

بهرام صادقی، ۱۳۴۹

آموزش احساسی

در بعد از ظهوری در اواخر دهه ۱۹۸۰ میلادی، در سمینار پژوهشی دانشگاه کالیفرنیا (UCLA) شرکت داشتم. سخنران مدعو با لهجه غلیظی سخت مشغول ارائه مطلب دشواری بود درباره اینکه پژوهشگر مدرن چگونه باید خانه به دوش بوده و همیشه از کاری به کار دیگر و از کشوری به کشوری دیگر در حرکت باشد. آزاده، دوستم، نیز مثل من خسته و بی‌تاب کنارم نشست. ما شروع کردیم به نوشتن جمله‌های کوتاهی برای یکدیگر و وانمود کردیم که در حال یادداشت‌برداری از سخنرانی هستیم. پس از رد و بدل شدن چند پیام کوتاه و نامربوط، من نوشتم: "در زندگی..." و منتظر پاسخ آزاده ماندم. در کمال تعجب من، او بلافاصله جمله را با همان چیزی که در ذهن من بود کامل کرد: "... زخم‌هایی هست

افشین متین عسگری دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس و استاد تاریخ خاورمیانه در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا است. حوزه تخصصی او ایران مدرن، خاورمیانه قرن بیستم و جنبش‌های سیاسی و اسلامی مدرن را در بر می‌گیرد. علاوه بر کتاب جنبش دانشجویی ضد شاه که با نام کنفدراسیون: تاریخ جنبش دانشجویان ایرانی در خارج از کشور به فارسی درآمده است، مقالات متعددی نیز در مجلات مطالعات ایرانی، بولتن آسیای جنوبی، کریتیک و دیگر نشریات علمی منتشر کرده است.

Afshin Matin-Asgari <amatina@exchange.calstatela.edu>

*این مقاله را عماد نقی‌پور برای ایران‌نامه ترجمه کرده است. ^۱به نقل از حسن عابدینی، صد سال داستان‌نویسی در ایران (تهران: تندر، ۱۳۶۶)، جلد ۱، ۲۵۱.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/24-53

که مثل خوره روح را آهسته و در انزوا می‌خورد و می‌تراشد. این جمله آغازین از بوف کور اثر صادق هدایت، از شاهکارهای ادبیات فارسی مدرن، است و احتمالاً یکی از مشهورترین جملات در ادبیات معاصر فارسی به شمار می‌آید.^۲ اما چرا این ترکیب دو کلمه‌ای به ظاهر خنثی آزاده را دقیقاً به همان ساختار معنایی مورد نظر من رساند؟ او هیچ سرنخی برای انتخاب از میان تعداد بی‌شمار جملاتی که با ”در زندگی“ آغاز می‌شوند نداشت و ما با هم گفت‌وگویی درباره هدایت، ادبیات، تنهایی و یا هیچ موضوع مشابه دیگری نداشتیم. آیا بوف کور تا این میزان تأثیرگذار بوده‌است؟ آیا کتاب‌های به‌خصوصی هستند که بر ذهنیت نسل‌های متمدنی خوانندگان تأثیر می‌گذارند؟ آیا گرایش‌های دلگیرانه من ریشه در فضای فکری ایران دارد؟^۳ آیا اینها تقصیر هدایت است؟ و اگر هست، به چه میزان؟ هر چه باشد، علی‌رغم هشدار همگان مبنی بر تأثیر منفی هدایت بر جوانان، من از دوران دبستان شروع به خواندن کارهای او کرده بودم.

اندیشه درباره قصور هدایت مرا یاد چند سطر از بینوایان ویکتور هوگو انداخت که هنگام بازخوانی‌اش در ۱۹۹۵م علامت‌گذاری کرده بودم: در حالی که گارد ملی گاوروش، پسر انقلابی فعال در ناآرامی‌های ۱۸۳۲م پاریس، را تیرباران می‌کردند، پیش از مرگش این کلمات از ترانه‌ای پرترفدار را بر زبان جاری ساخت:

افتادم رو زباله،

تقصیر ولتره،

افتادم تو گه،

تقصیر روسو.^۴

^۳Byron J. Good, Mary-Jo DelVecchio Good and Robert Moradi, "The Interpretation of Iranian Depressive Illness and Dysphoric Affect," in *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, eds. Arthur Kleinman and Byron Good (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), 369-428.

برای گفتار جدیدتری درباره نومییدی و نیهیلیسم پس از انقلاب بنگرید به V. S. Naipaul, "A Reporter at Large After the Revolution," *The New Yorker* (26 May 1997), 46-69.

^۴Victor Hugo, *Les Misérables*, trans., L. Fahnestock and N. MacAfee (New York: Signet, 1987), 1217.

^۲درباره قرابت فوق‌العاده این جمله در ادبیات فارسی مدرن بنگرید به

Michael Beard, *Hedayat's Blind Owl as a Western Novel* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 42.

بیرد (Beard) این نقل قول را از کتاب Sadeq Hedayat, *The Blind Owl*, trans., D. P. Costello (New York: Grove Press, Inc: 1957)

آورده و معتقد است که حذف گزاره نخست جمله یعنی ”در زندگی“ از ترجمه انگلیسی، ”ادعای جهان‌شمولیت“ ضمنی موجود در متن اصلی را نقض می‌کند. ”تجربه کلاسی“ من، که از آن یاد کرده‌ام، درستی این دیدگاه را تأیید می‌کند.

رمان بینوایان هوگو در قرن بیستم طرفداران بسیار زیادی در ایران پیدا کرد.^۵ حتی پیش از آنکه من به سن مناسب برای خواندن کتاب برسم، با خوانش احساسی پدرم از "داستان ژان والژان" تصویر گاوروش در ذهنم حک شده بود. سال‌ها بعد، با دیدن مردم دلیری که در جریان آشوب‌های انقلابی ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش در خیابان‌های تهران تیر می‌خوردند، گاوروش و ژان والژان از جمله قهرمانانی بودند که در ذهنم نقش می‌بستند.

هنگامی که درباره بینوایان تحقیق می‌کردم در متنی با عنوان "مرگ گاوروش کوچک" با عبارات نقل‌شده بالا روبه‌رو شدم. این متن جملات مذکور را نقطه عطفی در رمان دانسته و بینوایان را کامل‌ترین ترجمه آن به زبان فارسی امروزی می‌داند.^۶

انتخاب "تصادفی" دقیقاً همان بخش از این کتاب "فوق‌العاده" تأمل‌برانگیز است. آیا ممکن است این انتخاب مشترک نتیجه منطقی احساسات سیاسی و ادبی مشترک باشد؟ پس تنها "تقصیر" هدایت نبوده، بلکه هوگو، ولتر، روسو و بسیاری از نویسندگان تأثیرگذار بر محیطی که در آن بزرگ شده‌ام نیز مقصرند.

این سوال به ظاهر بد و ساده‌انگارانه که "آیا کتاب‌ها انقلاب به راه می‌اندازند؟" به اندازه انقلاب کبیر فرانسه قدیمی است، اما دایم تکرار می‌شود. پاسخ دانیل مورنه به این سوال در کتابش با عنوان ریشه‌های فکری انقلاب فرانسه، که به ردیابی دلایل گسترش اندیشه‌های رادیکال در متن‌های عصر روشنگری پرداخته و الهام‌بخش مطالعات بسیاری بود، مثبت است. همچنین، رابرت دارنتن در پژوهش اخیرش با بررسی نویسندگان، ناشران، شمار خوانندگان، محتویات، چاپ و توزیع کتاب‌های ممنوعه پرفروش و نیز واکنش دولت‌ها به آنها در قرن هجدهم، به این پرسش پاسخ می‌گوید. او که بر پژوهش‌های معاصر در زمینه انقلاب فرانسه و گرایش‌های مرتبط با آن در مطالعات تاریخی و فرهنگی تسلط کامل دارد نیز نتیجه می‌گیرد که ادبیات "عامل اصلی" برای "مشروعیت‌زدایی" از سلطنت استبدادی فرانسوی بود.^۷

توجه من در ادامه این بحث بیشتر از اینکه کدام کتاب‌ها یا اندیشه‌ها بر روند انقلاب ایران تأثیر گذار بوده‌اند، معطوف به بررسی پیوستگی‌های گسترده میان رویدادهای

^۵ بینوایان نام ترجمه دوم و پرطرفدار کتاب هوگو است که توسط حسینقلی مستعان برگردان شده. نخستین بار میرزایوسف‌خان اعتصام‌الملک آن را با عنوان تیره‌بختان ترجمه کرده بود. بنگرید به همانا ناطق، کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران (پاریس: خاوران، ۱۹۹۶)، ۵۷. ^۶ محمدعلی سپانلو، نویسندگان پیشرو ایران (تهران: کتاب زمان، ۱۹۸۳)، ۵۸-۶۰. گفته می‌شود بینوایان

کتاب مورد علاقه آیت‌الله خمینی نیز بود. ^۷ Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (New York & London: Norton, 1995), 197. برای پژوهش دارنتن درباره بحث‌های علمی مرتبط و نتیجه‌گیری‌های او به فصل‌های ۶ و ۷ رجوع کنید.

سیاسی و فرهنگی و انعکاس آنها در ادبیات خواهد بود. به طور دقیق‌تر و به منظور تشریح بحران فرهنگ سیاسی ایران در قرن بیستم، این پژوهش به بررسی تبارشناختی کشمکش میان آرمانشهرگرایی و سرخوردگی، که یکی از ویژگی‌های اصلی ادبیات مدرن است، می‌پردازد.

وجود این بحران شدید زمانی بر همگان آشکار شد که انقلاب ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م با اتخاذ حکومتی خداسالار ظاهراً باعث عقبگرد از رویکرد سکولار در فرهنگ متجدد ایران شد. کارشناسان دربارهٔ ماهیت و میزان این عقبگرد با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اما دربارهٔ یک چیز اتفاق نظر عمومی وجود دارد و آن این است که پیروزی ایدئولوژی اسلامی پاسخی به تناقض‌های انباشته‌شده در طی تشکیل فرهنگ سیاسی مدرن بود.^۸ پیش از انقلاب، کدی به شکاف عمیق میان “دو فرهنگ”، متعلق به نخبگان سکولار و طبقات سنتی و مذهبی اشاره کرده بود. بنا به گفتهٔ کاتوزیان، آنچه در ایران تحت سلطهٔ حکومت پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش/۱۹۲۵-۱۹۷۹م) اتفاق افتاد یک “شبه‌مدرنیزاسیون” و تقلید سطحی از روش‌های غربی همراه با رد کامل فرهنگ بومی بود. شاکری نیز دوران پهلوی را یک “پسرفت هول‌انگیز تاریخی” و “رشد ناقص” می‌داند. این در حالی است که شایگان و توکلی طرقی به وجود “شیزوفرنی” فرهنگی‌ای قائل‌اند که برخاسته از تقابل میان ملی‌گرایان سکولار و سنت‌های اسلامی است.^۹ هواداران ایدئولوژی اسلامی و پژوهشگران دیگر “بازگشت به اسلام” را واکنش ناگزیر به سکولاریسم “زوری” و “تصنعی” می‌دانند.^{۱۰}

از سوی دیگر، پژوهش‌های ادبی نیز با تضادی ماندگار میان دو گرایش مختلف در ادبیات مدرن روبروی‌اند: تعهد به طرفداری از ملی‌گرایی، سکولاریسم، و آرمانشهرگرایی اجتماعی /

Pre-Islamic History,” *Iranian Studies*, 29:1-2 (1996), 149-175; Daryush Shayegan, *Le Regard Mutile, schizophrénie culturelle: pays traditionnels face a la modernité* (Paris: Albin Michel, 1989); Daryush Shayegan, “Symposium: Iranian Cultural Identity,” *Iranian Studies*, 26:1-2 (1993), 139-168.

¹⁰Said Amir Arjomand, *The Turban for The Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988); Hamid Algar, *The Islamic Revolution in Iran* (London: Muslim Institute, 1980);

محمد مددپور، تجدد و دین‌زدایی (تهران: دانشگاه شاهد، ۱۳۷۳).

⁸Samieh K. Farsoun & Mehrdad Mashayekhi, *Iran: Political Culture in the Islamic Republic* (New York: Routledge, 1992).

⁹Nikki R. Keddie, “The Roots of the Ulama’s Power in Iran,” *Studia Islamica*, 29 (1969), 31-53; Katouzian, Homa, *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1979* (New York: New York University Press, 1981); Cosroe Chaqueri, *The Soviet Socialist Republic of Iran, 1920-1921: Birth of the Trauma* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995); Mohamad Tavakoli-Targhi “Contested Memories: Narrative Structures and Allegorical Meanings of Iran’s

سوسیالیستی، در مقابل تمایل شدید به اندوه، بدبینی، و بیگانگی.^{۱۱} در نخستین سال‌های پس از انقلاب، نه تنها متعصبان رژیم جدید اهمیت دیدگاه سکولار و ملی‌گرا را رد می‌کردند، بلکه این مهم در پژوهش‌های دانشگاهی خارج از ایران نیز نادیده گرفته می‌شد. برای نمونه، سردبیر نشریه ایران‌شناسی در ویژه‌نامهٔ مربوط به "ادبیات و جامعه در ایران" در ۱۹۸۲م، ادعا کرد که "ادبیات مدرن فارسی تا به امروز هیچ تأثیر اجتماعی مهمی نداشته است." او در این مقاله به این نتیجه رسید که "شکست جنبش ادبی مدرن بخش جدا نشدنی شکست مدرنیسم و مدرنیزاسیون به طور کل بود."^{۱۲} این یک ارزیابی رایج اما شتابزده از گرایش‌های سیاسی و ادبی بود. ولی دو دهه پس از انقلاب، جدایی دین از سیاست در حال پیشروی است، در حالی که بیشتر آثار ادبی و هنری پرطرفدار و مورد تأیید منتقدان (ادبیات داستانی، فیلم و موسیقی) همچنان بیشتر ماهیت سکولار دارند و نه "اسلامی." شاید این که هدایت تا اواسط دههٔ ۱۳۷۰ش/۱۹۹۰م همچنان مطرح‌ترین نویسندهٔ معاصر کشور بود گواه بر این مسئله باشد.^{۱۳} با توجه به این رویدادها و با نگاهی وسیع‌تر به تاریخ، پژوهش حاضر ریشهٔ این بحران در فرهنگ مدرن را در آثار ادبی اوایل قرن بیستم و نقطهٔ اوج آن یعنی کارهای صادق هدایت (۱۲۸۱-۱۳۳۰ش/۱۹۰۳-۱۹۵۱م) می‌یابد که الگوی ناهمسازی و بدبینی جهان‌بینی مدرن را برقرار کرد.

در باور کلی، دوران مدرن در جهان با پیدایش اقتصاد بازار، فرهنگ سکولار طبقات جدید متوسط شهرنشین (بورژوا)، سیاست‌های دولت-ملت و مطالبهٔ حقوق و آزادی توسط شهروندان به وجود آمد. پیدایش مدرنیسم پیش‌شرط‌هایی داشت که به گذشته‌های دورتر بازمی‌گردد، اما دگرذیسی مدرن اروپا با شروع انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم و با این اعتقاد فکری عصر روشنگری شکل گرفت که "عقل" و "ترقی" جهان‌شمول‌اند و جامعهٔ بشری را به سوی کمال رهنمون می‌گردانند.^{۱۴} اما روشنگری از

از فیلم‌سازان موفق و برجستهٔ ایران از جمله عباس کیارستمی، محسن مخملباف، داریوش مهرجویی و بهرام بیضایی طرفدار "سینمای اسلامی" نیستند. بنگرید به شمارهٔ ویژهٔ سینمای ایران در ایران‌نامه، سال ۱۴، شمارهٔ ۳ (بهار ۱۳۷۶). دربارهٔ موسیقی و سکولاریسم بنگرید به مددیور، تجدد و دین‌زدایی، فصل ۷؛ و مقالهٔ شهابی در آن کتاب.

^{۱۴}Jean Baechler, John A. Hall and Michael Mann, *Europe and the Rise of Capitalism* (Oxford and New York: Basil Blackwell, 1988); Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

^{۱۱} برای نمونه بنگرید به سال ۱۸، شماره‌های ۲ تا ۴ ایران‌شناسی در سال ۱۹۸۵، بخش ویژهٔ "Sociology of Iranian Writers" و

M. R. Ghanoonparvar, *Prophets of Doom* (New York: University Press of America, 1984).

^{۱۲}Michael C. Hillman, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact," *Iranian Studies*, 15:1-4 (1982), 7-29; quotes on 10, 23.

^{۱۳} دربارهٔ اهمیت پیوستهٔ هدایت بنگرید به کیان، سال ۶، شمارهٔ ۳۰ (۱۳۷۵)، ۵۱؛ و پیشگفتار محمد بهارلو بر صادق هدایت، مجموعه‌ای از آثار صادق هدایت (تهران: طرح نو، ۱۳۷۲). دربارهٔ کتاب‌ها و ادبیات پس از انقلاب بنگرید به گفتگو، شمارهٔ ۷ (۱۳۷۴). هیچ‌یک

همان آغاز با افکار محافظه کارانه و رمانتیکی مواجه بود که به اندیشه سکولار پیشرفت مظنون بودند و آن را برنمی تافتند. همچنین، روشنگری در ارائه جایگزین مناسب برای تمدن بورژوازی از طرف سوسیالیسم به چالش کشیده شد که خود به سوسیال دموکراسی که اصلاحاتی اساسی در نظام سرمایه داری پیشرفته صورت داد و کمونیسمی تفکیک شد که در شرایط پیش سرمایه داری (روسیه و کشورهای تابع آن) شکست خورد.

با افول سوسیالیسم و جهانی شدن اقتصاد بازار در دهه پایانی قرن بیستم، بحث‌های زیادی درباره چگونگی مرگ "ایدئولوژی" و "تاریخ" در دنیای "پست مدرن" شکل گرفت. پست مدرنیسم، طبق یکی از تعاریف شفافش، با بی اعتقادی نسبت به "فراروایت‌ها" یا ایدئولوژی‌های فراگیر مدرن مرتبط است.^{۱۵} اما برای بسیاری از منتقدانش، پست مدرنیسم همان ادامه فرهنگ مدرن بورژوازی است که مجذوب "بازی‌های زبانی" و "رژیم‌های حقیقت" شده و در آن، دانش، زیبایی‌شناسی و سیاست بیش از پیش توسط رسانه‌های جمعی و فناوری اطلاعات شکل می‌گیرند و زیر سلطه بازار به پیش رانده می‌شوند.^{۱۶}

مدرنیسم (تجدد) در ایران پروژه‌ای فرهنگی و سیاسی بود که آگاهانه توسط طبقه اجتماعی جدید روشنفکر در اوایل قرن بیستم دنبال می‌شد. متجددان ایرانی با آرمان‌گرایی و نگرش "تلسکوپیی"، خود را سردمدار و مروج دستاوردهای چند قرن تاریخ اروپا می‌پنداشتند، از جمله اومانیسم سکولار عصر رنسانس، رویکرد رواداری دینی پس از دوران دین‌پیری، عقل‌باوری و جهان‌روایی عصر روشنگری و اندیشه اجتماعی پوزیتیویسم در قرن نوزدهم. اما با برخورد موج‌های پرتلاطم ایدئالیسم و آرمانشهرگرایی مدرنیستی با واقعیت‌های تاریخ و جامعه ایرانی، به ثمر رساندن این پروژه بلندپروازانه در قرن بیستم به امری غیرممکن بدل شد. هم‌زمان، امپریالیسم، بربریت جنگ‌های

Religion (London & New York: Routledge, 1992); Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983); Fredric Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review*, 146 (1984), 53-92; و با تفصیل بیشتر در Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Massachusetts: The MIT press, 1993).

¹⁵Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (New York: Free Press, 1962); Francis Fukuyama, *Have We Reached the End of History?* (Santa Monica, CA: The Rand Corporation, 1989); Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992); Jean-Francois Lyotard, *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

¹⁶Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and*

جهانی و فاشیسم، شکست کمونیسم و نیز چرخش عمومی فرهنگ مدرنیستی در جهت گسست و سرخوردگی، بر تمدن غرب سایه می‌افکند.

انتظارات بزرگ: بیداری در رستاخیزی معاصر، از ۱۸۵۰ تا جنگ اول جهانی

اگر در هر ملتی ده تن دانا و فیلسوف پدید آید، از ده میلیون مردم نادان و مستضعف مر آن ملت را سودمندتر تواند بود.

میرزاآقاخان کرمانی، ۱۸۹۵^{۱۷}

در سال ۱۷۹۸، دولت عثمانی در اعلامیه‌ای رسمی در قبال وقوع انقلاب فرانسه که در آن "فیلولوف‌های" سده هجدهم و اندیشه‌هایشان را مقصر اصلی آن آشوب می‌دید چنین هشدار می‌داد:

بر هر عاقلی روشن است که حریق فتنه و آشوبی که چند سال پیش در فرانسه شعله‌ور شد و بارقه‌های شرارت و آشوب آن به هر سو پرتاب گشت، ناشی از افکار ملحدان ملعون در سالیان دور است. بی‌خدایان معلوم‌الحالی چون ولتر و روسو و دیگر مادیون، با کلام ساده و عامیانه و با زبان تمسخرآمیز، کتاب‌ها چاپ کردند که، نعوذ بالله، مملو از ناسزا و افترا به انبیاء اطهار و خلفای معظم بودند و با وعده شیرین مساوات و جمهوریت رأی به حذف و لغو ادیان می‌دادند. تازگی این متون بیشتر مردم را، خاصه شباب و نسوان، مفتون و مجذوب خود کرده و اینچنین کفر و شرارت را هم‌چون سفلیس در رگ و ریشه آنها تزریق کرد و اعتقادات آنها را تباه ساخت.^{۱۸}

به نوشته‌ی الکسی دو توکویل، اندیشه‌های انقلاب کبیر فرانسه همانند مسیحیت گرایش‌های آرمانی جهان‌گستر به وجود آورد. او همچنین انقلاب فرانسه را "مذهبی عجیب" می‌داند که "همچون اسلام، جهان را با همه فرستادگان، مبارزان و شهیدانش درنوردید." توکویل و مشاهدین روسیه بر آن بودند که "مذهب" انقلابی مدرن هنگامی

Nikki R. Keddie, *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution* (New York: New York University Press, 1995), 240.

به تفصیل بیشتر آورده شده است.

^{۱۷} میرزاآقاخان کرمانی در ریحان (۱۳۱۳)؛ به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزاآقاخان کرمانی (تهران: زر، ۱۹۷۸)، ۲۵۸.

^{۱۸} این بخشی از متن فوق‌العاده‌ای است که در

فراگسترده شد که کلیسا و حکومت خودکامه با تحولات دینی و سیاسی به مخالفت برخاستند.^{۱۹} در ایران نیز، ورود به دوران مدرن با تحولات شدید انقلابی همراه بود که از اندیشه‌های عصر روشنگری الهام می‌گرفت و با هجوم سیل‌آسای گرایش‌های رستاخیزی، آرمان‌گرایانه و سوسیالیستی همراه بود.

در ایران، جنبش‌های رستاخیزی مذهبی—سیاسی سابقه طولانی دارند. سلسله صفویه (۹۰۷-۱۳۵۰ق/۱۵۰۱-۱۷۲۲م) که چنین خاستگاهی داشت، مذهب شیعه را به وجهی شاخص از فرهنگ نخبه و عامه بدل ساخت. با این همه، سرکوب جنبش بابی در نیمه قرن نوزدهم امکان تحولات نوآورانه در مذهب شیعه را از میان برداشت. سپس، اعتقادات رستاخیزی دو شاخه شد: فرقه مبارز ازلی و مذهب غیر سیاسی بهایی که خواستار یک عصر جدید بود.^{۲۰} در نیمه دوم قرن نوزدهم، اندیشه‌ها و نهادهای مدرن ایران را تحت تأثیر مستقیم قرار دادند و پرچمدار این افکار گروه اجتماعی جدیدی بود موسوم به “روشنفکران آرمانی” (Intelligentsia). این گروه شامل افرادی با ارزش‌های مشترک برآمده از تمدن اروپا بود که ذهنیت آرمانی جدید داشتند و هدایت جامعه در دنیای مدرن را رسالت اخلاقی خود می‌دانستند. توصیف آیزایا برلین از روشنفکران آرمانی روسیه در مورد ایران نیز صدق می‌کند:

این افراد به دلیلی بیش از علاقه‌مندی مشترک به اندیشه‌ها به یکدیگر وابسته بودند. اینها خود را یک فرقه مؤمن و معتقد، چیزی شبیه به یک جامعه روحانیت

برای آشنایی با تاریخ جنبش‌های مذهبی—سیاسی در ایران بنگرید به

Manochehr Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran* (Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1990).

درباره جنبش‌های بابیه و بهائیه بنگرید به Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal, The Making of the Babi Movement in Iran: 1844-1850* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989),

به ویژه بخش پایانی کتاب و Juan R. I. Cole, “Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th century,” *International Journal of Middle East Studies*, 24:1 (1994), 1-26.

¹⁹Alexis de Tocquville, *The Old Regime and the French Revolution* (New York: Doubleday & Anchor, 1955), 5-9 and 12-13.

همچنین در

James Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of Revolutionary Faith* (New York: Basic Books, 1980), introduction and 4-9.

به نمونه مشابهی اشاره می‌شود.

^{۲۰}به‌طور کلی، گرایش‌های مدرن رستاخیزی—آرمانی در ایران الگویی مشابه با آنچه کارل مانهایم درباره تکامل “ذهنیت آرمانی” ترسیم کرده بود دارند که از جنبش‌های مذهبی هزاره‌باور در اروپای مدرن اولیه آغاز شده بودند و تا آرمانشهرگرایی لیبرال، محافظه‌کار و سوسیالیستی—کمونیستی پیش رفتند. بنگرید به Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, trans., L. Wirth and E. Shils (New York: Harcourt, Brace and company, 1936), chapter 4.

غیردینی، می‌انگاشتند و هدفشان ترویج یک برداشت خاص از زندگی یا تبلیغ نوعی رستگاری بود.^{۲۱}

در ایران نیز "جامعه روشنفکران خود را ناظر و عالم و ناجی می‌پنداشتند، و رهانیدن عوام از بند فقر، نادانی و استبداد را در تقدیر خود می‌دیدند."^{۲۲} روشنفکران آرمانی روسیه حاصل پروژه مدرن‌سازی آمرانه پتر کبیر بود که در ابتدای قرن هجدهم، با اعزام فرزندان اشراف و نجیب‌زادگان (بعضاً به اجبار) به خارج برای فراگیری رمز توسعه اروپا گسستی را میان نخبگان و "عوام جاهل" روسیه بوجود آورد.^{۲۳} ایران نیز با تشکیل گروهی کوچک اما روبه‌رشد از نخبگان تحصیل کرده در خارج، فرایندی مشابه را، هرچند با اعمال زور کمتر، طی کرد. فارغ‌التحصیلان دارالفنون و مراکز تحصیلی دیگری که بعدها با مدل غربی تأسیس شدند نیز بر تعداد آن روشنفکران آرمانی می‌افزودند. اینان نیز، همچون هم‌تایان روسشان، از لایه‌های مرفه جامعه برخاسته بودند که به این دلیل و نیز به سبب هم‌زمانی با گسترش جهانی نظام سرمایه‌داری، آنها را پدیده‌ای بورژوازی می‌نمایاند.^{۲۴} با وجود چنین خاستگاهی، روشنفکران آرمانی ایران نماینده دو گرایش متناقض در فرهنگ سیاسی کشور بودند: اولی حرکت‌های ملی‌گرایانه و اصلاح‌طلبانه سکولار (آزادی‌خواه یا قدرت‌خواه) و دیگری، شورش‌های رمانتیک، سوسیالیستی و نیهیلیستی علیه جامعه نوپای بورژوا. در اوایل قرن بیستم، این دو گرایش از خاستگاه فکری مشترکشان که "عصر روشنگری" اواخر قرن نوزدهم بود فاصله گرفتند.

اصلاح‌گران قرن نوزدهم ایران رهبران خودآگاه "نهضت بیداری" بودند. به همین سبب، عنوان "منورالفکر" و سپس "روشنفکر" برای چنین افرادی به کار برده می‌شد که معرفت سیاسی و فرهنگی بالایی داشته و آزاداندیش و متجدد بودند.^{۲۵} لایه‌های روبه‌رشد صاحب‌منصبان،

Peter the Great and the Emergence of Russia (New York: Collier Books, 1962).

درباره پتر به منزله الگویی برای اصلاح‌گران و دولتمردان قاجار بنگرید به

Maryam Ekhtiar, "An Encounter with the Russian Czar: The Image of Peter the Great in Early Qajar Historical Writings," *Iranian Studies*, 29 (1996), 57-70.

²⁴Dabashi, "Poetics of Politics," 160.

²⁵Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982), 61-62.

²¹آیزایا برلین، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱)، ۱۸۲-۱۸۳؛ نیز

Isaiah Berlin, *Russian Thinkers* (New York: The Viking Press, 1978), 117.

²²Hamid Dabashi, "The Poetics of Politics: Commitment in Modern Persian Literature," *Iranian Studies*, 18:2-4 (1985), 147-188 and 155; Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented triumph of Nativism* (Syracuse, N. Y.: The Syracuse University Press, 1996).

²³Berlin, *Russian Thinkers*, 117. B. H. Sumner,

تاجران، روزنامه‌نگاران و نویسندگان اجتماعی و سیاسی روز به روز بیشتر با فرهنگ‌ها و نهادهای اروپایی آشنا می‌شدند. در پایان قرن نوزدهم، برخی از این افراد به دنبال ایجاد تغییراتی فراتر از افزایش کارآمدی توان نظامی و اجرایی دولت بوده و مفاهیمی همچون اصلاحات سیاسی و اجتماعی، حکومت قانون و محدودسازی سلطنت مطلقه را از طریق گفتمان روشنگری یا بیداری وارد فرهنگ سیاسی ایران کردند.^{۲۶} این اندیشه‌ها سرانجام به اهداف جریان سیاسی‌ای بدل شدند که قانون اساسی (مشروطه) و مجلس شورای ملی ایران را به همراه داشت. انقلاب مشروطیت (۱۲۸۵-۱۲۹۰ش/۱۹۰۵-۱۹۱۱م) دارای پایگاه اجتماعی ناهمگون و متنوعی از جمله جناحی بانفوذ و وابسته به روحانیت بود. هرچند اهداف راهبردی انقلاب و نیروهای درگیر در جنگ داخلی که ناجی دولت مشروطه شدند، وابسته به روحانیت نبودند. در عین حال، پیروزی انقلاب مشروطه با سرعت بیشتری ایران را در مواجهه با فرهنگ اروپایی قرار داد.^{۲۷}

حامیان حکومت مشروطه نخستین آثار ادبی مدرن را با هدف نقد اجتماعی به رشته تحریر در آوردند. آنها که به دنبال مخاطبان بیشتری بودند، به جنبش ایجاد شده در نگارش نثر ساده فارسی—که از سبک فاخر و تخصصی وقایع‌نویسان دربار و دستورالعمل‌های دینی فاصله می‌گرفت—شتاب بیشتری بخشیدند.^{۲۸} نمونه‌های برجسته در این زمینه نامه‌های ادبی و سفرنامه‌هایی از جمله نامه‌های کمال‌الدوله و جلال‌الدوله—که نسخه اصلی آن به زبان ترکی در دهه ۱۲۳۰ش/۱۸۶۰م به چاپ رسید—به قلم فتحعلی آخوندزاده و سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ (در دهه ۱۲۵۰ش/۱۸۸۰م) اثر زین‌العابدین مراغه‌ای بودند. این دو اثر، فقر و ظلم و تعصب‌های مذهبی موجود را در تضاد با دیدگاه‌های آرمانشهرگرایانه‌ای می‌دیدند که آخوندزاده در امپراتوری پیشااسلامی ایران و مراغه‌ای در “فردوس” خیالی “ایران خانم” متصور می‌شد. از کتاب‌های تأثیرگذار دیگر می‌توان کتاب احمد (۱۲۷۲ش/۱۸۹۳م) و مسالک‌المحسنین (۱۲۸۴ش/۱۹۰۵م) را نام برد که اولی نوشته عبدالرحمان طالب‌زاده و

^{۲۷} آدمیت، ایدئولوژی مشروطیت، به‌ویژه فصل ۹؛ Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991);

به‌خصوص مقدمه آن.

^{۲۸} درباره جنبشی که در قرن نوزدهم برای ساده‌سازی و “پالایش” زبان فارسی به راه افتاد، بنگرید به Mohamad Tavakoli-Targhi, “Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution,” *Iranian Studies*, 23:1-4 (1990), 77-101.

^{۲۶} عنوان فصل اول تاریخ مشروطه ایران (تهران: ۱۳۱۹) نوشته احمد کسروی این است: “ایرانیان چگونه بیدار شدند؟” نیز بنگرید به محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان (تهران، بی‌نا، ۱۳۸۶ق) و فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران (تهران: پیام، ۱۳۵۳).

برای پژوهشی تازه در این زمینه بنگرید به Maryam B. Sanjabi, “Rereading the Enlightenment: Akhundzada and His Voltaire,” *Iranian studies*, 28:1-2 (1995), 39-60.

تحت تأثیر امیل اثر روسو بود، و دومی دربارهٔ یک مأموریت علمی تخیلی و با الگوبرداری از آخرین روز حکیم اثر سر همفری دیوی به نگارش درآمد.^{۲۹}

یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار بر شکل و مضمون ادبیات مدرن فارسی ترجمهٔ آثار داستانی اروپایی بود. برجسته‌ترین ترجمه‌ها در اوایل قرن بیستم عبارت‌اند از داستان‌های رمانتیک و پُرحادثه از جمله کنت مونت کریستو، سه تفنگدار، لویی چهاردهم و ملکه مارگو از الکساندر دوما؛ بینوایان نوشتهٔ ویکتور هوگو؛ دور دنیا در هشتاد روز و میشل استروگوف از ژول ورن؛ رایبسون کروزو اثر دانیل دفو. همچنین، رساله‌های تاریخی و سیاسی و نیز رمان‌هایی نظیر تاریخ پتر کبیر و تاریخ شارل دوازدهم از ولتر؛ تلماک اثر فرانسوا فنلون؛ بوسهٔ عذرا نوشتهٔ جورج رینولدز و تاریخ انقلاب روسیه از خلیل بی.^{۳۰} یکی از کتاب‌های پرفرودار که زبان و سبک طنز مدرن را به سبک استادان ادبیات کلاسیک همچون سعدی و عبید زاکانی پیوند می‌داد، ترجمهٔ آزاد سرگذشت حاجی بابای اصفهانی اثر جیمز موریه بود که میرزاحبیب اصفهانی آن را به فارسی برگرداند.^{۳۱}

انتخاب این ترجمه‌های اولیه با گونه‌های داستانی بومی ایرانی دربارهٔ ماجراجویی‌های قهرمانان شاهانه و محبوب (حسین کرد، امیر ارسلان، سمک عیار، اسکندرنامه و داراب‌نامه) مرتبط به نظر می‌رسد. یک نمونهٔ شاخص آن داستان امیر ارسلان است که در ۱۲۵۴ش/۱۸۷۵م و پس از تکمیل نقل شفاهی آن در دربار برای ناصرالدین‌شاه به نگارش درآمد. این اثر به سرعت با توجه خوانندگان و مخاطبانی روبه‌رو شد که در قهوه‌خانه‌ها به قرائت نقالان گوش می‌دادند. امیر ارسلان متعلق به گونهٔ عشقی ادبیات فارسی پیشامدرنی است که عموماً ماجراها و دشواری‌های زندگی یک قهرمان استثنایی، معمولاً شاهزاده‌ای جوان، را بازگو می‌کند که در سرزمین‌های واقعی و خیالی معشوقه‌اش را جستجو می‌کند. در پایان این داستان، قهرمان تجربهٔ عملی و بلوغ اخلاقی

^{۲۹}دوما آوازهٔ جهانی داشت، مثلاً کنت مونت کریستو بلافاصله پس از چاپ اولش در ۱۸۴۴-۱۸۴۶ به زبان‌های گوناگون اروپایی و نیز عربی برگردانده شده بود. از سال ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۰، بیش از ۳۰ ویراست انگلیسی و نزدیک به ۵۰ ویراست امریکایی از آن به چاپ رسید؛

Alexandre Dumas, *The Count of Monte Cristo*, ed. David Coward (Oxford & New York: Oxford University Press, 1990), xxii-xxiii.

^{۳۰}آرین‌پور، از صبا تا نیمه، جلد ۱، ۳۹۵-۴۰۰؛ سپانلو، نویسندگان پیشرو، ۳۰-۳۲.

^{۳۱}احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹)، جلد ۱، ۴۴-۴۶؛ جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشهٔ تجدد (تهران: فرزاد، ۱۳۷۵)، ۷۱؛ یحیی آرین‌پور، از صبا تا نیمه (تهران: جیبی، ۱۳۵۰)، جلد ۱، ۲۹۱-۲۹۵.

^{۳۰}آرین‌پور، از صبا تا نیمه، جلد ۱، ۲۶۰؛ سپانلو، نویسندگان پیشرو، ۲۵-۲۶؛ آدمیت، ایدئولوژی مشروطیت، ۵۵-۵۶ و ۷۶-۷۷؛

Christophe Balay and Michel Kuypers, *Aux sources de la nouvelle persane* (Paris: Institut d'Iranologie de Teheran, 1983), 27-31.

لازم برای رسیدن به مقام شاهی را کسب می‌کند.^{۳۲} از جمله داستان‌های عاشقانهٔ دیگر می‌توان به داستان‌های کلاسیکی چون ویس و رامین، خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، و هفت‌پیکر اشاره کرد که آمیزه‌ای از داستان‌های رمانتیک، افسانه‌ها، ماجراهای دراماتیک، تکامل شخصیت و درس‌های اخلاقی هستند.^{۳۳} در نثر نیز آثار کلاسیکی هستند که پیشاینده ادبیات داستانی مدرن به شمار می‌روند؛ از جمله کلیله و دمنه، هزارویک شب، حکایت‌های سعدی و جملات قصار زاکانی.^{۳۴}

ادوارد سعید در کتابش با عنوان سرآغازها: نیت و روش، که در ۱۹۷۵ منتشر شد، برای رمان مدرن عربی منشأ بومی قائل نیست. او در این کتاب، برخلاف استدلالی که در شرق‌شناسی علیه تفکیک همه‌چیز به دو گونهٔ «اسلامی» و «غربی»، آورده بود، می‌گوید: «باید توجه داشت که میل به ایجاد دنیایی دیگر از طریق نوشتن به منظور تعدیل یا افزودن بر دنیای واقعی—که یکی از انگیزه‌های بنیادین سنت رمان‌نویسی در غرب است—با جهان‌بینی اسلامی در تضاد است،» چرا که «اسلام جهان را به مثابه ظرفیتی اشباع‌شده می‌بیند که نه کاستی‌پذیر است و نه قابلیت افزوده شدن را دارد.»^{۳۵} این نتیجه‌گیری‌ها دست‌کم در مورد ایران صدق نمی‌کنند. برعکس، بالای و کاپیز میان گونه‌های ادبی نقادانهٔ فارسی و ترجمه و تألیف رمان‌های مدرن پیوستگی مشاهده می‌کنند. آراین‌پور یادآور می‌شود که ترجمه‌های قرن نوزدهم ترجمه‌های آزاد بوده‌اند، در مقابل ترجمهٔ لفظی، که غالباً داستان‌ها را به گونه‌ای تغییر می‌دادند که با سنت‌های ادبی فارسی مطابقت یابند. آدمیت نیز تصدیق می‌کند که ترجمه‌های اولیه به گونه‌ای انتخاب می‌شدند که با «ذائقهٔ» ایرانی سازگار باشند. ناطق بر این باور است که رمان‌هایی مانند سه تنگدار و کنت مونت کریستو در ایران به مثابه ادبیات انقلابی دانسته و خوانده می‌شدند، گویا که این آثار سرگذشت زندگی «مبارزان» سیاسی‌ای همچون مبارزان دوران مشروطیت ایران را بازگو می‌کردند.^{۳۶} اما این خوانش‌ها فقط به سبب «ذائقه» و استقبال ایرانی نبود. در انواع گرایش‌های گوناگون ادبیات رمانتیک در قرن نوزدهم یک

York: The Persian Heritage Foundation, 1988).

³⁴Beard, *Hedayat's Blind Owl*, 8.

³⁵این گفتهٔ سعید به نقل از

Beard, *Hedayat's Blind Owl*, 9-10

آورده شده است، هرچند ببرد به تناقض میان این دیدگاه‌ها و دیدگاه بنیادی سعید در کتاب شرق‌شناسی اشاره‌ای نمی‌کند.

³⁶ناطق، کارنامهٔ فرهنگی، ۵۵؛ آراین‌پور، از صبا تا نیمه، جلد ۱، ۳۴۲؛ آدمیت، میرزاآقاخان، ۱۵۳.

³²William Hanaway, "Dastan-Sara'ī," in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (Costa Mesa, CA: Mazda, 1994), vol. 7, Fascicle 1, 102-103; William Hanaway, "Amir arsalan and the Question of Genre," *Iranian Studies*, 24:1-4 (1991), 55-60.

³³J. C. Burgel, "The Romance;" and Peter Chelkowski, "Nezami: Master Dramatist," in *Persian Literature*, ed. Ehsan Yarshater (New

مؤلفه انقلابی وجود داشت. در رمان بینوایان اندیشه‌های رادیکال دموکراتیک و حتی سوسیالیستی نمایان است و حتی کنت مونت کریستو دارای پس‌نمایی سیاسی است که گرایشات جمهوری خواهانه و بناپارتیست دوما را نشان می‌دهد.^{۳۷}

از ایران شهر به ملت ایران: نوزایش و بازسازی

حیف به تو ای ایران. کو آن شوکت، کو آن قدرت، کو آن سعادت؟ عرب‌های برهنه و گرسنه به مدت یک‌هزار و دویست و هشتاد سال است که ترا بدبخت کرده‌اند. زمین تو را خراب و اهل تو نادان و از سیویلیزاسیون جهان بی‌خبر و از نعمت آزادی محروم و پادشاه تو دیسپوت است. آخوندزاده، مکتوبات^{۳۸}

ایران امروز به کوشش اساتید غربی زنده است. پورداود، دیباچه گات‌ها^{۳۹}

در اوایل قرن بیستم، اندیشمندان متجدد تفسیر خاصی از “رنسانس” ایران داشتند که آشنایی با دنیایی جدید را با احیای شوکت تاریخ کهن بومی مترادف می‌دید. عصر طلایی از دست رفته همان دوران پیشااسلامی هخامنشی-ساسانی بود که مانند همتای یونانی-رومی‌اش آمیزه‌ای از قدرت شاهنشاهی، درخشش فرهنگی و آیین باستانی (زرتشتی/مزداپی) را به نمایش می‌گذاشت.^{۴۰} با پیشگامی میرزافتحعلی آخوندزاده و میرزاآقاخان کرمانی، ملی‌گرایی ایرانی ماهیت قوی سکولاری گرفته بود و خود را از اسلام جدا کرده و آن را مذهب اعرابی “بی‌تمدن” می‌دانست که با نابودی حکومت ساسانیان باعث افول سنت بزرگ “ملی” ایران شده بودند.^{۴۱}

در آخرین تحلیل، گسترش ملی‌گرایی مدرن ایرانی فرایندی بومی بود که ریشه در پیوستگی‌های اقلیمی، زبانی، فرهنگی و سیاسی داشت. اما به‌طور قطع این فرایند همچنین تحت تأثیر الگوهای شرق‌شناسانه و ملی‌گرایانه اروپای قرن نوزدهم در زمینه‌های تاریخ، باستان‌شناسی، مردم‌شناسی، ادبیات و هنر نیز بود که سوگیری‌های یهودی‌ستیزانه و ضداسلامی داشت و

Holy Gathas (Bombay, 1927), 3.

^{۳۷} از اندیشه “رنسانس” ایرانی در

Beard, *Hedayat's Blind Owl*, 23

و همچنین مددپور، تجدد و دین‌زدایی، ۱۳۸، ذکر شده است.

^{۴۱} فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۳)؛ فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزاآقاخان کرمانی (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶).

^{۳۷} Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1962), chapt. 14.

درباره دوما بنگرید به

Dumas, *The Count of Monte Cristo*, x- xix.

^{۳۸} فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، به کوشش محمدجعفر محجوب (آلمان: مرد امروز، ۱۳۶۴)، ۲۰-۲۱؛ به نقل از Tavakoli-Targhi, “Refashioning Iran,” 82.

^{۳۹} Ebrahim Pouredavoud, *Introduction to the*

مملو از اسطوره‌های مرتبط با نژاد آریایی بود.^{۴۲} کتاب‌های تاریخ ایران (۱۸۱۵) اثر سر جان ملکم، ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی (۱۸۶۵) اثر جی. ای. کنت دو گوبینو، کتاب چند جلدی پادشاهان بزرگ شرقی (دهه ۱۸۷۰) نوشته جورج راولینسون، ایران‌شناسی (۱۸۸۳) نوشته جیمز دارمستر، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان (۱۸۷۹) و پژوهش‌های فارسی (۱۸۸۸ و ۱۸۹۲) نوشته تئودور نولدکه و شاید بیش از همه، تاریخ ادبی ایران (۱۹۰۲-۱۹۲۴) اثر ادوارد براون نقش بسزایی را در ایجاد هویت سکولار ملی از لحاظ پیوستگی‌های نژادی، زبانی و فرهنگی با تاریخ هخامنشی-ساسانی ایفا کردند. در اواسط قرن نوزدهم، سر هنری رالینسون، سفیر انگلیس، محمدشاه را با نخستین ترجمه کتیبه‌های هخامنشی در بیستون آشنا کرده و نشان شیر و خورشید را دریافت کرد. سپس، نوبت گوبینو بود که اثری ماندگار از خود برجای گذارد. او به اتکای خوانشی نژادگرایانه از کتاب انحطاط و سقوط امپراتوری روم اثر ادوارد گیبون، علت سقوط امپراتوری هخامنشیان و ساسانیان را تضعیف ریشه «تاب آریایی» آنان به سبب آمیختگی با «خون سامی» دانست. مرحله بعد، شناسایی شاهنامه فردوسی به منزله «حماسه ملی ایران» بود که شرق‌شناسان صورت دادند و تأیید اندیشمندان اصلاح‌طلب و دولت‌مردان قاجار را به دنبال داشت. در اوایل قرن بیستم، الگوی ملی و تاریخی سکولار ایران به اوج پختگی خود رسید که در آثار زیادی نمایان بود از جمله نامه خسروان (۱۲۴۷-۱۲۵۰ ش/۱۸۶۸-۱۸۷۱ م) نوشته جلال‌الدین میرزای قاجار، درالتیجان فی تاریخ بنی‌اشکان (۱۲۶۹-۱۲۷۱ ش/۱۸۹۰-۱۸۹۲ م) نوشته محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، تاریخ سلاطین ساسانی (۱۲۷۴-۱۲۷۶ ش/۱۸۹۵-۱۸۹۷ م) و تاریخ ایران (۱۲۸۰ ش/۱۹۰۱ م) به قلم محمدحسین فروغی، آیین سکندری (۱۲۸۵ ش/۱۹۰۶ م) اثر میرزاآقاخان کرمانی، ایران باستان (دهه ۱۳۰۰ ش/۱۹۲۰ م) اثر حسن پیرنیا، ترجمه‌های ابراهیم پورداود از اوستا (از سال ۱۳۰۵ ش/۱۹۲۶ م به بعد)، تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت (۱۳۱۲ ش/۱۹۳۳ م) نوشته عباس اقبال و نیز نشریه‌هایی همچون ایرانشهر (۱۳۰۱-۱۳۰۶ ش/۱۹۲۲-۱۹۲۷ م) به سردبیری حسین کاظم‌زاده و کوه (۱۲۹۵-۱۳۰۳ ش/۱۹۱۶-۱۹۲۴ م) به سردبیری حسن تقی‌زاده.^{۴۳}

^{۴۲} تئودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۷)؛ هانری ماسه، فردوسی و حماسه ملی، ترجمه مهدی روشن‌ضمیر (تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰)؛ شاهنامه هفت‌جلدی همراه با ترجمه فرانسوی (۱۸۳۷-۱۸۷۸) از ژول مول. بنگرید به Vaziri, *Iran as Imagined Nation*, 106-109 and 121; Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran," 80-84. درباره راولینسون بنگرید به آدمیت، اندیشه‌های میرزاآقاخان، ۱۵۲.

^{۴۳} Firoozeh Kashani-Sabet, "Fragile Frontiers: The Diminishing Domains of Qajar Iran," *International Journal of Middle East Studies*, 29 (1997), 205-234; مصطفی وزیر در *Iran as Imagined Nation* (New York, Paragon House, 1993) درباره ماهیت «عاریه‌ای» و «ساختگی» ملی‌گرایی ایرانی بزرگ‌نمایی می‌کند. بنگرید به نقد افشین متین‌عسگری درباره این کتاب در *Iranian Studies*, 28:3-5 (1995), 260-263.

ملی‌گرایی ایرانی هنگامی رونق دوچندان گرفت که انقلاب مشروطه دولت پارلمانی و احزاب مدرن را روی کار آورد. به دنبال آن، فعالیت‌های سیاسی به وسیلهٔ روزنامه‌نگاری، ادبیات و هنر به راه افتاده و اندیشهٔ تحول انقلابی در جامعه شکل گرفت که در عمل با تجربهٔ بسیج مردمی در جنگی داخلی محمدعلی‌شاه مستبد را وادار به کناره‌گیری از قدرت کرد. این رویدادها در ایجاد جریان‌های قوی ملی‌گرایی پوپولیستی (مردم‌باور) و رمانتیک نقش بسزایی داشتند. این تجربیات و مواجههٔ بیشتر با اندیشه‌های مدرن باعث شد که نسل برخاسته از انقلاب مشروطه از اصلاح‌طلبان خوش‌بین و محتاط قرن نوزدهم فراتر روند. با تألیفات یحیی دولت‌آبادی و محمد باقر ویجویه در اوایل قرن بیستم، و نیز کتاب‌های تاریخ بیداری ایرانیان (۱۲۸۹ش/۱۹۱۰م) نوشتهٔ محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ هجده‌سالهٔ آذربایجان (۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م) و تاریخ مشروطهٔ ایران (جلد اول، ۱۳۱۹ش/۱۹۴۰م)، به قلم احمد کسروی، و تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م) نوشتهٔ مهدی ملک‌زاده هشیاری تاریخی “مردم‌باور” جدیدی پدیدار شد. این کتاب‌ها در جایگزینی تاریخ‌نگاری شاهانهٔ سنتی با الگوهای مدرن مردم‌باور و ملی‌گرا مؤثر بودند؛ الگوهایی که به تمجید از تلاش‌های “توده/مردم” یا “ملت” در رویارویی با استبداد و ارتجاع می‌پرداختند. اما در همان زمان، روایت دیگری از مشروطیت گونه‌ای از “تاریخ سرخوردگی” رقم زد که شکست انقلاب مشروطیت را به دلیل عدم انسجام مردم—از نگاه ناظم‌الاسلام—و یا خیانت رهبران آن—از نگاه کسروی—توضیح می‌داد.^{۴۴}

یکی از دلایل سرخوردگی روشنفکران آرمانی، بیگانگی فزایندهٔ آنها از اسلام و فرهنگ دینی عوام بود. در اروپا، اندیشه‌های سکولار تنها با پیرایش مسیحیت (جنبش دین‌پیرایی) و پس از سده‌ها مبارزات تلخ و خونین علیه قدرت مذهبی و کلیسای یکپارچه مسلط شدند. اما متجددان ایرانی نمی‌توانستند چندین نسل برای دگرذیسی مشابهی در فرهنگ اسلامی انتظار بکشند. بدین ترتیب، روشنفکران گرایش‌های مذهبی خود را با باورهای نجات‌بخش سکولار ملی‌گرا و بعدها سوسیالیستی تعویض کردند و به دنبال پیشکسوتانی چون میرزا ملکم‌خان و جمال‌الدین اسدآبادی مصمم شدند از

⁴⁴Reza Afshari, “The Historians of the Constitutional Movement and the Making of the Iranian Populist Tradition,” *International Journal of Middle East Studies*, 25:3 (1993), 477-494; فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطهٔ ایران (تهران: پیام، ۱۳۵۳).

Kashani-Sabet, “Fragile Frontiers,” 225.

دربارهٔ نشریه‌های دههٔ ۱۹۲۰ بنگرید به نادر انتخابی، “ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت،” ایران‌نامه، سال ۱۱، شمارهٔ ۲ (بهار ۱۳۷۲)، ۱۸۵-۲۰۹.

روحانیان برای ترغیب اعتقادات مذهبی مردم به منظور اهداف سکولار استفاده کنند. در چنین مسیری، مشروطه‌خواهان خواستار تطابق قانون اساسی با مذهب شیعه شدند و در نیمه قرن بیستم، حزب کمونیست توده نیز در ظاهر به پیروی از اسلام پرداخت. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ش/۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م، مسلمانان رادیکال، و در رأس آنها علی شریعتی، و سازمان چریکی مجاهدین نیز این رویکرد ابزارگرایانه را حفظ کرده و مذهب شیعه را به مثابه نوعی ایدئولوژی ضد امپریالیستی مطرح ساختند.^{۴۵} نهایتاً اما شکست چندباره این تلاش‌ها بر سرخوردگی و ناامیدی روشنفکران سکولار می‌افزود. پس از استقرار جمهوری اسلامی بود که رویارویی مستقیم با سنت‌های شیعه به مثابه مسئله اساسی روشنفکران و سکولارها و متفکران دینی مطرح شد.^{۴۶}

وطن نیما، آرمان عشقی و ایران نورشاه

وقتی انقلاب‌کنندگان ملاحظه کردند که هیچ‌یک از تأسیسات آنها موافق دلخواه و آنچه که قبلاً در نظر گرفته بودند نشد، بی‌شبهه مایوس گردیده گمان خواهند داشت که اگر انقلاب نمی‌گردید بهتر بود! وقتی صاحب این عقیده شدند مرتجع‌اند. (تأکید از متن اصلی)

میرزاده عشقی، ۱۹۲۱^{۴۷}

ایرانی به میل آدم نخواهد شد و سعادت را بر ایران تحمیل باید کرد.

علی‌اکبر داور، ۱۹۲۲^{۴۸}

بحران فرهنگ مدرنیستی در پی انقلاب مشروطیت شکل گرفت. حکومت مشروطه با مشکلاتی همچون فقر و بی‌سوادی گسترده عوام، برجای ماندن امتیازها و زنجیره‌های

Mehrzaad Boroujerdi, "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger, and Popper" in *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Serif Mardin (Leiden: Brill, 1994), 236-59; Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush* (New York: Council on Foreign Relation, 1996); Yann Richard, "Clerics et intellectuels dans la Republique islamique d'Iran," in *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, eds. Gilles Kepel et Yann Richard (Paris: editions du seuil, 1990), 29-70.

^{۴۷} علی‌اکبر سلیمی، کلیات مصور عشقی (تهران: بی‌نا، ۱۳۲۴)، ۱۱۸.

^{۴۸} کاوه بیات، "اندیشه سیاسی داور و تأسیس دولت مدرن در ایران،" گفتگو، سال ۱، شماره ۲ (۱۳۷۲)، ۶۶-۱۳۳، نقل از ۱۲۵.

^{۴۵} Mangol Bayat, "The Cultural Implications of the Constitutional Revolution," in *Qajar Iran: Political, Social, and Cultural Change, 1800-1925*, eds. Edmond Bosworth and Carole Hillenbrand (Costa Mesa, CA: Mazda, 1992), 65-75; Afshari, "Historians of Constitutional Movement."

درباره حزب توده بنگرید به "What is the Tudeh Party's religion?" in *Rabbar* (1943).

به نقل از گروه جامی، گذشته چراغ راه آینده است (تهران: زبرجد، بی‌تا)، جلد ۱، ۱۳۶.

Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (New Haven: Yale University Press, 1989).

^{۴۶} Afshin Matin-asgari, "Abdolkarim Soroush and the Secularization of Islamic Thought in Iran," *Iranian Studies*, forthcoming;

قدرت گذشته، و گسست اصلاح‌طلبان به دسته‌های رادیکال و محافظه‌کار مواجه بود، که این امر منجر به کم‌رنگ شدن آرزوهای بزرگ برخاسته از انقلاب شد. با توجه به استقرار چارچوب قوانین مشروطه، همچنان احتمال مدرنیزاسیون تکاملی در مسیر خطوط دموکراتیک وجود داشت، اما با اضافه شدن موانع خارجی به مشکلات موجود در داخل، این گزینه نیز از میان برداشته شد. در ۱۲۹۰ش/۱۹۱۱م، ارتش روسیه بهانه‌ای برای اشغال شمال ایران یافت که عملاً به تعطیل نظام مشروطه منجر شد. سپس در جنگ اول جهانی و به دنبال ویرانی شدید و از دست رفتن کامل استقلال، کشور به تسخیر نیروهای روسیه و انگلیس در آمد. در سال‌های ۱۲۹۶ و ۱۲۹۷ش/۱۹۱۷ و ۱۹۱۸م، سقوط روسیه تزاری باعث آزادی قسمت‌های شمالی ایران شد و چند جنبش ملی‌گرا و مردمی از آنجا برخاست. اما دولت با پشتیبانی انگلیس همه این رقبا و از جمله سرسخت‌ترینشان را که مدت کوتاهی جمهوری شوروی سوسیالیستی را در استان گیلان (۱۲۹۹-۱۳۰۰ش/۱۹۲۰-۱۹۲۱م) تشکیل داده بود، از میان برداشت.^{۴۹}

در این میان، تأسیس اتحاد شوروی در همسایگی ایران چشم‌اندازهای رادیکال جدیدی را به روی روشنفکران آرمانی ایران گشود. در اواسط قرن بیستم، انقلاب بلشویکی با ایدئولوژی کمونیستی‌اش نهایت تأثیر را بر ایران گذاشت. اما اثر اولیه این انقلاب نیز حائز اهمیت است. مهار انقلاب بلشویکی و جلوگیری از "سرریز شدن" آن به آسیا اساسی‌ترین وجه سیاست استعماری بریتانیا بود و ایران در صف مقدم این خط دفاعی قرار داشت. بریتانیای خسته از جنگ که توانایی حضور مستقیم نظامی در منطقه را نداشت، به دنبال راهکارهای جایگزینی برای حفاظت از منافع استراتژیک خود در ایران (دسترسی به هند، کنترل صنعت نفت و مهار کمونیسم) می‌گشت. اینچنین بود که در سال ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م، با کودتایی که بریتانیا از آن پشتیبانی می‌کرد، دوران زندگی سیاسی رضاخان-سربازی گمنام که در عرض پنج سال به پادشاهی سلسله جدید پهلوی رسید-آغاز شد.^{۵۰}

جدا از دخالت‌های اولیه بریتانیا، دلیل قدرت گرفتن رضاخان و برآمد الگوی مشخص او در مدرن‌سازی کشور را باید در شرایط داخلی ایران جستجو کرد. در اوضاع پس از جنگ اول جهانی، مشروطیت، اصلاح‌گری و تجدد فرهنگی مفاهیمی انتزاعی بودند که

Michael P. Zirinski, "Imperial Power and Dictatorship: Britain and the Rise of Reza Shah, 1921-1926," *International Journal of Middle East Studies*, 24:4 (1992), 639-663.

⁴⁹ Cosroe Chaquèri, *The Soviet Socialist Republic of Iran, 1920-1921: birth of Trauma* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995).

^{۵۰} بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران (تهران: جیبی، ۱۳۵۶)؛

تنها با وجود دولتی پر قدرت معنا پیدا می‌کردند. بدین ترتیب، در میان روشنفکران آرمانی این اندیشه گسترش پیدا کرد که مدرنیزاسیون اجباری کشور فقط به دست یک "ناجی" و رئیس دولتی پر قدرت انجام‌پذیر است. در این برهه تاریخی نمونه‌های "موفق"، مانند مدرنیزاسیون اجباری ترکیه به دست مصطفی کمال و نیز گزینه‌های فاشیستی به جای لیبرال دموکراسی در اروپا، منبع الهام ملی‌گرایان ایرانی شد.^{۵۱} پژوهاک این تفکر جدید از سوی علی‌اکبر داور - تحصیل‌کرده سوئیس، پشتیبان سرسخت رضاخان و بعدها وزیر عدلیه رضاشاه - به وضوح شنیده می‌شد. در اوایل دهه ۱۳۰۰ ش/ ۱۹۲۰ م، داور روزنامه‌نگاری برجسته و رهبر حزب تجدد بود. این حزب که تأیید گروهی از بازماندگان جنبش مشروطیت را داشت، از رضاخان پشتیبانی می‌کرد. داور گرایش روشنفکری جدیدی را نمایندگی می‌کرد که شیفتگی نسل پیشین به تحصیلات، آزادی و روشنگری فرهنگ غربی را بر نمی‌تافت. داور بر آن بود که "ریشه تمدن غرب، مدارس و کتابخانه‌ها و علمای غرب نیست. این‌ها همه شاخ و برگ و میوه‌های تمدند. ریشه تمدن دنیای ازما بهتران همان راه‌آهن است."^{۵۲} او به صراحت می‌گفت: "باید کسی را پیدا کرد که به ضرب شلاق ایران را تربیت بکند. نسل هوچی را ورزیند. مردم را به کار وادارد. برای ایران راه‌آهن بکشد"^{۵۳} و این امر تنها زمانی ممکن بود که "اراده محکمی اداره امور ایران را به دست گیرد و اختلافات امروزه را با 'حکم می‌کنم' از بین بردارد."^{۵۴} رضاخان که با اتکا به چنین عقاید در میان احزاب گوناگون جولان می‌داد، خود را همان "مرد سرنوشتی" معرفی می‌کرد که اصلاح‌طلبان و ملی‌گرایان سرخورده، محافظه‌کاران و انگلیسی‌ها و دیگر طرفداران نظم و هراسندگان از بلشویسم به دنبال آن می‌گشتند.^{۵۵}

سلطنت رضاشاه فصل جدیدی را در مدرن‌سازی ایران رقم زد. دولت متمرکز و به شدت نظامی کشور را به مهار خود درآورد، مناطق و قبایل خودمختار را سر جای خود نشاند، زیرساخت راه‌ها و مخابرات و ادارات را مدرن و گسترده کرد و نظام آموزشی عمدتاً سکولاری را وضع کرد. اما هم‌زمان، مدرن‌سازی رفته‌رفته به وسیله‌ای برای خودکامگی شخص رضاشاه بدل و مشروطیت و میراث مردم‌سالار آن در عمل بی‌اعتبار شد. در اواخر سلطنت رضاشاه، خفقان فرهنگی به نهایت رسید. رسانه‌های دولتی و آموزش و پرورش به شدت این تفکر را تبلیغ می‌کردند که مدرنیزاسیون با "هویت ملی" ای مترادف است

^{۵۱} بیات، "اندیشه سیاسی"، ۱۲۲.

^{۵۲} بیات، "اندیشه سیاسی"، ۱۳۰.

^{۵۳} بیات، "اندیشه سیاسی"، ۱۲۵.

^{۵۴} Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 120-27.

^{۵۵} ملی‌گرایان برجسته زیادی از جمله محمدتقی بهار، حسن تقی‌زاده، سعید نفیسی، محمد فروغی و احمد کسروی به این تفکر جدید گرایش داشتند. بنگرید به شاهرخ مسکوب، داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع (تهران: فرزاد، ۱۳۷۳)، ۲۶-۳۰.

که با سلطنت مطلقه، شووینیسم فارس و تبوتاب شاهنشاهی کهن و پیشاسلامی گره خورده است. سپس این "هویت ایرانی" رسمی به گروه‌های گوناگون زبانی، قومی و قبیله‌ای تحمیل شد.^{۵۶} در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م، رژیم رضاشاه که به سمت آلمان نازی متمایل شده بود، در حالی سرنگون شد که ایران توسط ارتش‌های بریتانیا و شوروی به اشغال در آمد. پیامد این دوران، بنا به گفته یکی از شاهدان خارجی، "یک خفت اخلاقی بود. وقتی رضاشاه و به همراهش رژیم پوچی که ساخته بود رفتند، چیزی باقی نماند جز یک خلأ معنوی."^{۵۷} حس خیانت، ترس و حقارتی که روشنفکران آرمانی زیر سلطه رضاشاه تجربه کرده بودند در آثار برجسته مدرن ادبی، که آغازشان در دهه‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۱۰ش/۱۹۲۰ و ۱۹۳۰م با سلطنت رضاشاه تطابق زمانی داشت، به روشنی نمایان است.^{۵۸}

نخستین موج تمام و کمال ادبیات مدرنیستی در دهه ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م آغاز شد و به دنبال بحث‌هایی که از سال‌های ۱۲۹۵-۱۳۰۰ش/۱۹۱۶-۱۹۲۰م در نشریه‌ها و مجله‌های "مدرنیست" به راه افتاده بود. در تهران، نشریه‌های دانشکده و نوبهار به سردبیری محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا)، شاعر سنت‌گرای برجسته، نگاهی میانه‌رو به مسئله "تجدد ادبی" داشتند. اما در تبریز، تقی رفعت، سردبیر جوان روزنامه تجدد، با پشتیبانی صریح از سنت‌شکنی، آهنگ و راهی تازه یافت. تجدد با بلاغتی که مختص این نشریه بود، اعلام می‌کرد:

به ما جوانان مضطرب و اندیشه‌ناک این دوره انتباه، صحبت از سعدی و حافظ و فردوسی نکنید . . . روح ما را بال و پر و فکر ما را فروتاب بخشید . . . کابوس انحطاط را از پیش چشم ما بردارید.^{۵۹}

یا اینکه

ما این عقیده و بکتور هوگو، آن شاعر رمانتیک فرانسه، را که در فلسفه تاریخ

Press, 1991), vol. 7, 243.

^{۵۸} یکی از اسناد معاصر مهم درباره واکنش منفی جامعه روشنفکران نسبت به دوران سلطنت رضاشاه را می‌توان در *Proceedings of the First Congress of Iranian Authors* (Tehran: USSR Society, 1947)

یافت.

^{۵۹} به نقل از آراین‌پور، از صبا تا نیما (تهران: جیبی، ۱۳۵۰)، جلد ۲، ۴۴۰. نیز بنگرید به محمدعلی سیانلو، بهار (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴)، ۲۶-۳۱.

^{۵۶} Afshin Matin-asgari, "Iran: Religious Revolution or Structural Realignment in State Formation?" *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 15:1 (1995), 91-97.

^{۵۷} Ann K. S. Lambton, quoted in Gavin R. G. Hambly, "The Pahlavi Autocracy: Reza Shah, 1921-1941," in *The Cambridge History of Iran*, eds. Peter Avery, Gavin Hambly & Charles Melville (Cambridge: Cambridge University

ملل حاضره مصداق آن را مشاهده می‌نماییم همیشه در نظر داریم که می‌گوید قاطع‌ترین نتیجه مستقیم یک انقلاب سیاسی یک انقلاب ادبی است.^{۶۰}

رفعت در مقاله‌ای که «مانیفست تجدد» اوست، همقطاران‌ش را به مبارزه فرا خواند: «برادران عزیز. ما در سخت‌ترین هنگام یک انقلاب ادبی هستیم. آن چه ما می‌خواهیم کمتر از آن نیست که در عالم ادبیات. یعنی در عالم فکر و صنعت، یک عهد تجدد، به وجود بیاوریم.»^{۶۱}

رفعت که تحصیل‌کردهٔ استانبول بود، به زبان‌های فرانسوی، ترکی و فارسی شعر می‌گفت. او در ۱۹۲۰ با دولت خودمختار آذربایجان همراه شد و پس از در هم شکسته شدن آن توسط نیروهای پایتخت، در همان سال خودکشی کرد.^{۶۲}

بصیرت جسورانهٔ او در دههٔ ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م با انفجاری در شعر و نثر و تجربه‌های سبکی جدید که غالباً اندیشه‌های انقلابی را در پی داشتند به بار نشست. نخستین نشانه‌های شعر مدرن، برای نمونه، در افسانه (۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م) اثر نیما یوشیج (علی اسفندیاری) و اشعار نوآورانهٔ محمدرضا میرزاده عشقی دیده شد.^{۶۳} در افسانه نیما طبیعت از تقدس افتاده، اما پر ابهت و آرامش‌بخش و زیبا به مقابله با تصنع، فساد و استثمار زندگی جدید شهری می‌پردازد. «وطن» شاعر طبیعتی است که با دو اندیشهٔ دولت-ملت و «ایران نو» در تضاد است؛ اولی ایدئال اصلاح‌طلبان و دومی ایدئولوژی وطن‌پرستی پس از جنگ اول جهانی. نیما با پیش‌بینی روسویی‌اش از آنچه این عصر جدید به بار خواهد آورد، خود را به ورطهٔ آرمانشهری روستایی می‌سپارد:

از همه‌جا بهتر وطن من بود که با برادر و خواهرم در آنجا بزرگ شدم. دهکدهٔ کوهستانی خلوتی که بدبختانه از آن دورم و هنوز زنده‌ام . . . کلمهٔ وطن را من همه‌وقت برای همین نقطه استعمال کرده‌ام، چه در شعر، چه در هر چه نوشته‌ام.^{۶۴}

می‌زدند. نیما با پرورش استعدادش در گذر زمان به شهرت زیادی رسید، اما همکاری‌های سایر شاعران معاصر او از جمله رفعت و عشقی غالباً نادیده گرفته می‌شوند، چرا که آنها در جوانی و در جریان‌های خطرناک سیاسی دههٔ ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م جان خود را از دست دادند. بنگرید به مسکوب، داستان ادبیات، ۱-۳.^{۶۵} به نقل از مسکوب، داستان ادبیات، ۷۶. نیما در «در جوار سخت‌سر» (۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م)، حسرت جدایی از وطنش در جوار سواحل دریای خزر را می‌خورد.

^{۶۰} آربین‌پور، از صبا تا نیما، ۴۵۱.
^{۶۱} آربین‌پور، از صبا تا نیما، ۴۶۳-۴۶۴. مراد از «صنعت»، بنا به گفتهٔ آربین‌پور، همان هنری است که در این گونهٔ ادبی به‌کار می‌رود. بنگرید به آربین‌پور، از صبا تا نیما، ۴۵۲، پانویست شمارهٔ ۱.
^{۶۲} آربین‌پور، از صبا تا نیما، ۴۳۷-۴۵۲.
^{۶۳} معمولاً نیما را یگانه مؤسس شعر نو فارسی می‌دانند، در حالی که او متعلق به گروهی از شاعران بود که به تجربهٔ سبک‌های تازه و محتوای سنت‌شکنانه دست

در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م، روزنامه شفق سرخ که از رضاخان حمایت می‌کرد از "اندیشمندان" کشور برای انتشار "ایدئال" شان برای آینده ایران دعوت به عمل آورد. عشقی، دوست جوان نیما، در تضاد کامل با پاسخ‌های دیگران نمایشنامه منظوم خود، ایدئال، را که خواستار انقلابی همچون انقلاب بلشویکی به دست عوام ستم‌دیده بود به آن روزنامه فرستاد. عشقی در ایدئال به درون‌مایه دیگری در ادبیات مدرنیستی نیز پرداخت: زن چنان قربانی ستم اجتماعی و تصویر ملیت جدید ایران در بند اسارت.^{۶۵} مریم، قهرمان داستان، درست در شبی که سلطنت ایران مشروطه شد، در خانواده‌ای دهاتی به دنیا می‌آید. پدر و برادرش برای دفاع از رژیم جدید جنگیده بودند. اما تنها پدرش زنده مانده تا شاهد بازگشت بی‌عدالتی و تضاد طبقاتی در هیئت حکومت مشروطه باشد. مریم درست مانند ایدئال‌های انقلاب بی‌آبرو و جوان‌مرگ می‌شود؛ فریب پسری شهری و به ظاهر متجدد اما نابکار را می‌خورد، وانهاد می‌شود و خودکشی می‌کند. اینک پدر پیرش زنده مانده است تا با انقلابی دیگر انتقام بگیرد، این بار انقلابی لنینی.^{۶۶} عشقی که از رویدادهای پیش‌آمده به‌تنگ آمده بود، پیشنهاد عید خون را داد: جشن سالانه‌ای که در آن ستم‌دیدگان با انجام تشریفات شبیه دوران ترور در انقلاب فرانسه همه کسانی را که با سوءاستفاده از قدرت به جامعه خیانت کرده بودند، شقه‌شقه می‌کنند.^{۶۷} عشقی همچنین حجاب را نشانه ظلم بر زنان و تحقیر ملی می‌دانست. کفن سیاه، نمایش‌نامه کوتاه او، که از ویرانی وضعیت زنان و کشور حکایت دارد و در ویرانه‌های تیسفون، پایتخت ساسانیان، اتفاق می‌افتد، داستان مواجهه دردناک شاعر با شیخ شاهزادگان عزادار در کفن‌های سیاهی است که شمایل تاریکشان بر همه‌جای ایران سایه افکنده است.^{۶۸} این اثر با یکی از به‌یادماندنی‌ترین سطرهای عشقی به پایان می‌رسد:

بنیادین به شمار می‌آید. بنگرید به Janet Afary, "On the Origins of Feminism in Early 20th-Century Iran," *Journal of Women's History*, 1:2 (Fall 1989), 65-87; Afsaneh Najmabadi, "Zanha-yi millat: Women Or Wives of the Nation?" *Iranian Studies*, 26:1-2 (Winter-Spring 1993), 51-71.

^{۶۶} سلیمی، عشقی، ۲۰۴-۲۳۹.

^{۶۷} سلیمی، عشقی، ۹۰-۱۰۵.

^{۶۸} سلیمی، عشقی، ۳-۲۰۳؛ مسکوب، داستان ادبیات، فصل ۳.

بنگرید به محمد حقوقی، شعر نو (تهران: جیبی، ۱۳۵۰)، ۷۰-۸۱. به گفته آل‌احمد، "پیرمرد تا آخر عمر، یک دهاتی غربت‌زده در جنجال شهر باقی ماند. یک دهاتی به اعجاب آمده و ترسیده و انگشت به دهان!" بنگرید به جلال آل‌احمد، "پیرمرد چشم ما بود،" دفترهای زمانه (تایستان ۱۳۴۹)، ۲۹-۳۸؛ نقل از ۳۶؛ نیز بنگرید به سیروس طاهباز، "عقاب جوان: نیما در سال‌های ۱۲۷۶-۱۳۰۶،" نگاه نو، شماره ۲۹ (۱۳۷۵)، ۸۳-۹۴.

^{۶۵} این اثر در جامعه‌ای که به شدت پدرسالارانه بود و حتی دولت مشروطه به مسئله منزلت اجتماعی و حقوق سیاسی زن نپرداخته بود، یک هنجارشکنی

ورنه تا زن به کفن سر برده،
نیمی از ملت ایران مرده.

زندگی عشقی، همان‌طور که خود پیش‌بینی کرده بود، طی یک ترور سیاسی در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م به پایان رسید. آن شاعر و روزنامه‌نگار انقلابی که به صراحت و تندی ترفندهای رضاخان برای تبدیل شدن به "مرد قدرتمند" کشور را به باد انتقاد گرفته بود، طبق شواهد، به دست عوامل رضاخان کشته شد.^{۶۹}

"تهران مخوف" در اوایل دورهٔ مدرنیسم: از دههٔ ۱۹۲۰ تا دههٔ ۱۹۳۰

از آتش آه خلق مظلوم،
وز شعلهٔ کيفر خداوند،
ابری بفرست بر سر ری،
بارانش ز هول و بیم و آفند
بهار، "دماوندیه"، ۱۹۲۱.

بهار، شاعر برجستهٔ سنت‌گرا، ویرانی تهران را چنین خشمگینانه به تصویر می‌کشد: با فوران سهمگین قلۀ دماوند، آتشفشان خاموشی که پایتخت کشور در کوهپایه‌اش قرار گرفته است. حتی بهار نیز، علی‌رغم میانه‌روی در سبک هنری و سیاست، گه‌گاه در مقابل پلیدی‌ها و فسادِ زندگی مدرن شهری از کوره در می‌رفت.^{۷۰}

در بیشتر آثار پدید آمده در اوایل دورهٔ مدرنیسم، موضوعاتی همچون رنجش حاصل از شکست انقلاب، افکار ملی‌گرایانه، احساس حقارت ملی و نگرانی در مورد تأثیرات منفی زندگی جدید شهری به‌ویژه بر زنان دیده می‌شوند. نوآوری‌های سبکی و موضوعی در نثر مدرن کمتر به چشم می‌آیند، چرا که مسیر تکاملی نثر از پیش، در دورهٔ قاجار، طی شده بود. با این حال در دههٔ ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م، با پیدایش رمان‌های تاریخی و اجتماعی به صورت گونه‌های ادبی مجزا، در زمینهٔ نثر نیز تحولات چشم‌گیری ایجاد شد. رمان تاریخی اولین‌بار در آثاری همچون شمس و طغرا (۱۲۸۹ش/۱۹۱۰م)، نوشتهٔ محمدباقر میرزا خسروی، دیده شد که داستان حماسی طولانی و مملو از اشخاص و ماجراهای رنگارنگ است و سبک الکساندر دوما را با داستان‌های عاشقانهٔ فارسی کهن در

University Press, 1991), vol. 7, 843-44.

^{۷۰}عشقی نیز در "دیدنی چه خبر بود؟" که پس از پایان مجلس چهارم در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م نوشته بود، آرزوی ویرانی تهران با فوران آتشفشان را داشت. بنگرید به سلیمی، عشقی، ۴۰۲.

^{۶۹}سلیمی، عشقی، ۱۷-۳۱؛

Peter Avery, "Printing, the Press and Literature in Modern Iran," in *The Cambridge History of Iran*, eds. William Bayne Fisher, P. Avery, G. R. G. Hambly, C. Melville (Cambridge: Cambridge

هم می‌آمیزد. این اثر داستانی سنتی به شمار می‌آید، چرا که در آن شاهزادگان قصه در تقابل با خداوندگاران مغول هستند و این درون‌مایه با مشکلات معاصر جامعه بی‌ارتباط است. در مقابل، دامگستران یا انتقام‌خواهان مزدک (۱۲۹۹-۱۳۰۴ ش/۱۹۲۰-۱۹۲۵ م)، اثر عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی، شاهنشاهی رو به انحطاط ساسانی را به تصویر می‌کشد تا فرایینی با اوضاع اجتماعی و سیاسی معاصر بیابد. صنعتی‌زاده کرمانی همچنین اولین رسالهٔ آرمانشهر‌گرایانهٔ فارسی، مجمع دیوانگان (۱۳۰۳ ش/۱۹۲۴ م)، را به رشتهٔ تحریر درآورد که در مورد دیوانگانی است که به شکل معجزه‌آسایی به آینده سفر کرده و به «کشور خرد» می‌رسند: بهشتی واقعی که ساکنانش در آنجا در سازگاری، خوشبختی و آسایش زندگی می‌کنند. رمان‌های تاریخی به سرعت محبوب خوانندگان جوان شدند؛ خوانندگانی که با آموزش و پرورش مدرن در حال فراگیری ایدئولوژی ملی‌گرایی سکولار-سور افتخار‌آمیز پیشااسلامی و تعصب‌های عرب‌ستیزانه‌اش—بودند. این تعصب‌های شووینیستی بیشتر ریشه در یک گرایش فراگیرتر فرهنگی داشتند تا اینکه نتیجهٔ صرف تبلیغات دولتی باشند. چنین احساساتی در داستان‌های تاریخی اولیهٔ صادق هدایت از جمله پروین دختر ساسان (۱۳۰۸ ش/۱۹۲۹ م)، «سایهٔ مغول» (۱۳۰۹ ش/۱۹۳۰ م) و مازیار (۱۳۱۱ ش/۱۹۳۲ م)، و نیز داستان بزرگ علوی با نام دیو (۱۳۰۹ ش/۱۹۳۰ م)—که به واقع عرب‌ها را دیو می‌انگارده‌دیده می‌شوند. بنابراین در ایران نیز، همانند جاهای دیگر، بازنمایی تصاویر شوکت و شکوه گذشته، که عموماً علت نابودی‌اش «خارجیان» (عرب‌ها، مغولان، ترک‌ها) دانسته می‌شوند، نقش بسزایی در ساخت خودآگاهی ملی مدرن داشت. همچنین، در زمانی که شرایط موجود به قدری دشوار باشد که نتوان با آن مقابله کرد، از آن حرفی به میان آورد و یا تغییرش داد، دلبستگی شدید به گذشته نشان‌دهندهٔ واقع‌گریزی فرهنگی و فرار به دنیاهای دیگر است.^{۷۱}

یکی از آثار داستانی جریان‌ساز و محبوب این دوران تهران مخوف (۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳ م) است که نخستین رمان اجتماعی ایران به شمار می‌رود. مرتضی مشفق کاظمی، معلم دبیرستان و روزنامه‌نگار جوانی بود که این داستان را در ۱۳۰۰ ش/۱۹۲۱ م به صورت دنباله‌دار در روزنامهٔ ستارهٔ ایران به چاپ رساند. این کتاب از فصل‌های کوتاهی تشکیل شده است که در آن فراز و نشیب‌های زندگی چند شخصیت اصلی دنبال می‌شود. کاظمی نیز، مانند نویسندگان رمان‌های تاریخی، از نویسندگان رمانتیک فرانسه تبعیت می‌کرد. اما او نوآوری بیشتری را به کار بست، چرا که با اضافه کردن ویژگی‌های

^{۷۱} آرتین پور، از صبا تا نیمه، جلد ۲، ۲۷۴-۲۷۷؛ عابدینی، صد سال داستان‌نویسی، جلد ۱، ۲۶-۳۰ و ۶۳-۶۴.

رنالیستی-ناتورالیستی، به پرداخت دقیق‌تر زشتی‌ها و تباهی‌های محیط جدید اجتماعی تهران و ارتباطات میان مردمش دست یازید.^{۷۲} این داستان که به حفظ سنت‌ها نیز پایبند است، به مشقت‌های بی‌پایان و هیجان‌انگیز قهرمان استثنایی آن در مقابله با شرایط ناممکن برای رسیدن به معشوقه‌اش می‌پردازد. اما تفاوت‌های بارزی با الگوهای گذشته در اینجا به چشم می‌خورد: ۱. فرخ، قهرمان جوان داستان، شاهزاده نیست، بلکه مردی است از طبقات پایین‌تر اجتماعی، با زندگی متوسط شهری؛ ۲. زمان و مکان داستان دور و غریب نیستند، بلکه بر تهران معاصر دلالت می‌کنند؛ ۳. کتاب، علاوه بر جنبه سرگرمی، سعی دارد مشکلات واقعی اجتماعی و سیاسی را «ثبت» و آنها را محکوم کند؛ ۴. هشیاری بسیاری نسبت به تنش میان سنت و تجدد وجود دارد، به‌ویژه به چگونگی ارتباط این مسئله با اوضاع زنان؛ ۵. مبارزه قهرمان داستان علیه جامعه سرکوبگر، کشش دراماتیک لازم را ایجاد می‌کند، اما بر خلاف داستان‌های عاشقانه کلاسیک، شکست قهرمان داستان در نهایت منجر به بدبینی خواننده نسبت به زندگی مدرن و قهرمان‌هایش می‌گردد.^{۷۳}

تهران مخوف معضلات زیادی را آماج انتقادات خود قرار می‌دهد: فاصله شدید طبقاتی در جامعه، بی‌رحمی ثروتمندان و بدبختی و قربانی شدن فقرا، فساد مراجع مذهبی و سکولار و نیز حکومت مشروطه و از همه بیشتر، ظلم بر زنان.^{۷۴} قهرمان زن داستان مهین نام دارد که قربانتش با کلمه مهین بر معنای ضمنی مشخصی (مام میهن) دلالت می‌کند. مهین را مادری جاهل و پدری که مال‌پرستی‌اش حد و مرز ندارد، به نابودی می‌کشاند. آموزش و پرورش مدرن از او یک عصیانگر ساخته اما نافرمانی او از خانواده و جامعه برای رسیدن به فرخ، پسردایی و عاشقش، محکوم به شکست است. فرخ که به سبب داشتن جایگاه اجتماعی پایین‌تر مهین را از دست داده است می‌خواهد «با نیروی پول که همواره در دنیا فاتح و پیروزمند (است) ستیزه کند.» با لحنی که بازتاب میرزاده عشقی است، فریاد می‌زند: «فقط سیلاب خون می‌تواند آثار شوم فجایی را که نسبت به ضعف و بینواییان شده و می‌شود از دنیا بشوید.»^{۷۵} در پایان داستان، مهین می‌میرد و فرخ تبعید می‌شود. در جلد دوم این کتاب، یادگار یک شب (۱۳۰۴/ش ۱۹۲۵م)، فرخ

^{۷۲} کاظمی و جمعی از دوستان جوانش با سود جستن از نوشته‌های هوگو، فلور، آلفرد دو وینی و تئوفیل گوتیه بحث‌های داغی را در زمینه وضعیت زنان با یکدیگر داشتند. بنگرید به کاظمی، روزگار و اندیشه‌ها، جلد ۱، ۱۳۲-۱۳۳.

^{۷۳} کاظمی، تهران مخوف، ۱۵۲، ۲۲۶.

^{۷۴} مرتضی مشفق کاظمی، تهران مخوف (تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۰). کاظمی در جوانی کتاب‌های حسین کرد، امیر ارسلان، اسکندرنامه، و نیز ترجمه آثار داستانی اروپایی را خوانده بود. بنگرید به مرتضی مشفق کاشانی، روزگار و اندیشه‌ها (تهران: ابن‌سینا، ۱۳۵۲)، جلد ۱، ۵۸؛ برای شرح نوشتن تهران مخوف بنگرید به ۱۳۹-۱۴۴.

^{۷۵} آربن‌پور، از صبا تا نیما، جلد ۲، ۲۵۸-۲۶۳.

برای انتقام‌گیری از طریق سیاست بازمی‌گردد. نخست، تا پیش از شکست انقلابی‌های چپ‌روی گیلان با آنها همراهی کرده و سپس جهت‌گیری خود را تغییر می‌دهد تا به عضویت قزاق‌ها در آید و در فتح تهران شرکت کند. در نهایت، فرخ متوجه می‌شود که دشمنانش نیز قربانیان نگون‌بخت ساختار اجتماعی مستحکمی‌اند که حتی با رویدادهایی چون کودتای ۱۲۹۹ش/۱۹۲۱م نیز دستخوش تغییر نمی‌شود. او به همین سبب از مبارزه دست می‌کشد.^{۷۶}

یکی از ویژگی‌های تهران مخوف، توجه خاص به زنان و به‌ویژه روسپیان به منزلهٔ قربانیان اصلی آسیب‌های اجتماعی است، موضوعی که در نشریه‌های پرتعداد و نیز رمان‌های اخلاقی آن زمان به کرات بدان پرداخته شد از جمله کتاب‌های عباس خلیلی مانند روزگار سیاه (۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م)، انتقام (۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م) و اسرار شب، شهرناز (۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م) اثر یحیی دولت‌آبادی، جنایات بشر (۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م) اثر ربیع انصاری، زیبا (۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م) نوشتهٔ محمد حجازی و سه‌گانهٔ محمد مسعود که در دههٔ ۱۳۲۰ش/۱۹۳۰م به نگارش درآمدند و نخستین بخش آن تفریحات شب (۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م) نام داشت.^{۷۷} مشفق کاظمی رمان دیگری از این دست نیز با عنوان گل پژمرده (حدود ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م) نوشت که توفیق کمتری یافت. کاظمی علت شکست این اثر را فضای محافظه‌کارانهٔ جدیدی می‌دانست که مانع آزادی بیان، آن‌گونه که در تهران مخوف در جریان بود، شد.^{۷۸}

بوف کور و ویرانشهرگرایی مدرن

اینجا وطن دزدها و قاچاق‌چی‌ها و زندان مردمانش است. هر چه این مادرمردهٔ میهن را بزک کنند و سرخاب و سفیداب بمانند و توی بغل یک آکابین بیندازند دیگر فایده ندارد، چون علایم تجزیه و تعفن از سر و رویش می‌بارد.

^{۷۹} هدایت، حاجی‌آقا، ۱۹۴۳

عنوان پیش‌گویانهٔ تهران مخوف، زندگی مدرن را مرکز زشتی‌ها و پلیدی‌ها می‌داند. در داستان مدرنیستی، شهر به سرعت با هویت‌باختگی، سرکوب و وحشت هم‌معنی می‌شود؛ یک ویرانشهر مدرن. در اوایل قرن بیستم، تهران به سرعت در حال توسعه و

^{۷۶} مرتضی مشفق کاظمی، یادگار یک شب (تهران: ابن‌سینا، ۱۹۶۱). دربارهٔ سرخوردگی‌های زندگی شخصی و سیاسی کاظمی در آن زمان بنگرید به کاظمی، روزگار و اندیشه‌ها، جلد ۱، ۱۱۵-۱۱۸، ۱۲۸-۱۲۹.

^{۷۷} عابدینی، صد سال داستان‌نویسی، جلد ۱، ۳۸-۴۵.

^{۷۸} کاظمی، روزگار و اندیشه‌ها، جلد ۱، ۲۷۶-۲۷۷.

^{۷۹} به نقل از م. ف. فرزانه، آشنایی با صادق هدایت (تهران: مرکز، ۱۳۷۲)، ۳۲۵.

دگرگونی بود. جمعیت آن از ۲۱۰ هزار نفر در سال ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م به ۸۸۰ هزار نفر در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م، و از دهه ۱۳۴۰ش/۱۹۶۰م تا ۱۳۶۰ش/۱۹۸۰م با رشدی مضاعف از مرز ۱۰ میلیون نفری رسید. از دهه ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م تا ۱۳۱۰ش/۱۹۳۰م، با احداث راه‌ها، ساختمان‌ها و خیابان‌های جدید، شکل ظاهری تهران تغییرات بزرگی را به خود دید.^{۸۰} برنامه‌ریزی مدرن شهری در تهران تحت تأثیر سبک نوکلاسیک قرن نوزدهم انجام می‌شد تا اینکه در اوایل دهه ۱۳۱۰ش/۱۹۳۰م، این برنامه‌ریزی از سبک‌های کاربردگرای جهانی در معماری پیروی کرد که از صورت‌ها و طرح‌های ساده هندسی سود می‌جست. در عرض یک قرن، ساختار و محتوای سنتی شهر به کل دگرگون شد. تهران از دارالخلافه دوره قاجار با خیابان‌های پر پیچ و خم و کوچه‌های محصور در خندق‌ها و دروازه‌های حفاظتی به پایتختی مدرن تبدیل شد که بلوارهای راست و عریض آن به همه جهت‌ها گسترش پیدا کرده و نمادی از حاکمیت شکست‌ناپذیر دولت بر سراسر کشور بودند.^{۸۱} با این همه، شهر جدید تهران همچنان در ادبیات به صورت نسخه‌ای ترسناک و تصنعی ترسیم می‌شد که در آن تار و پود درهم‌تنیده گذشته ایران شکافته شده اما درعین حال شبیه شهرهای اروپایی نیز نشده بود.^{۸۲} برای نمونه، چشم‌هایش، اثر برجسته بزرگ علوی و یک نسل بعد از تهران مخوف، با چنین بینشی آغاز می‌شود:

شهر تهران خفقان گرفته بود، هیچ کس نفسش در نمی‌آمد، همه از هم می‌ترسیدند، خانواده‌ها از کسانشان می‌ترسیدند، بچه‌ها از معلمینشان، معلمین از فراش‌ها، و فراش‌ها از سلمانی و دلاک؛ همه از خودشان می‌ترسیدند، از سایه‌شان باک داشتند.

مقصود از این متن القای فشار سنگین استبداد رضاشاه در دهه ۱۳۲۰ش/۱۹۳۰م بود. به لحاظ پیوستگی ادبی، این رمان سبکی شناخته شده دارد و دقیقاً با همان فضای خفقان

^{۸۰} معماری و شهرسازی ایران، گفتگو، شماره ۱۰ (۱۳۷۴)، ۵۷-۷۱؛

Donald N. Wilber, "Architecture, vii; Pahlavi, Before World War II," in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (Routledge and Kegan Paul: London & New York, 1987), vol. 2, 349-351.

^{۸۲} درباره اظهار تأسف بهار از تخریب بی‌فکرانه تهران قدیم و خفقان شهر زیر سلطه رضاشاه بنگرید به سپانلو، بهار، ۷۴-۷۵. برای آرای مشابه کاظمی خارج از آثار داستانی او بنگرید به کاظمی، روزگار و اندیشه‌ها، جلد ۱، ۲۴۲.

^{۸۱} در نیمه دوم قرن نوزدهم، جمعیت تهران ناگهان به رشد سه تا چهار برابری و عدد ۱۵۵ هزار نفر رسید. در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م، این رقم به ۲۱۰ هزار نفر، در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م به ۸۸۰ هزار نفر، و در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م به ۲ میلیون و ۷۰۰ هزار افزایش یافت. سرشماری سال ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م، جمعیت تهران را بالای ۶ میلیون نفر نشان می‌دهد که این رقم در اواسط دهه ۱۳۷۰ش/۱۹۹۰م دو برابر شد. بنگرید به

Tehran at a glance (Tehran: Public Relations Office and International Affairs Department of the Tehran Municipality, 1995), 9-13.

^{۸۱} علی‌اکبر صارمی، "مدرنیته و رهاوردهای آن در

و دلهره تهران مخوف آغاز می‌شود. همچنین، اشاره به ترس از “خود” و “سایه‌های خود” مضمونی آشناست که هدایت در بوف کور و دیگر کارهایش از آن بهره می‌جوید. در ادامه صفحه نخست چشم‌هایش، راوی از تخریب و بازسازی تهران ابراز تأسف می‌کند:

خیابان‌های شهر تهران را آفتاب سوزانی غیرقابل تحمل کرده بود. معلوم نیست کی به شهرداری گفته بود که خیابان‌های فرنگ درخت ندارد، تیشه و اره به دست گرفته و درخت‌های کهن را می‌انداختند. کوچه‌های تنگ را خراب می‌کردند. بنیان محله‌ها را برمی‌انداختند، مردم را بی‌خانمان می‌کردند و سال‌ها طول می‌کشید تا در این برّ برهوت خانه‌ای ساخته بشود. آنچه هم ساخته می‌شد، توسری خورده و بی‌قواره بود.

نکوهش محیط شهری و خیال‌پردازی درباره جایگزین‌های نوستالژیک و رمانتیک گذشته و آینده به اصلی‌ترین ویژگی‌های مدرنیسم در ادبیات و سیاست تبدیل شدند. به‌رغم اینکه از اواسط قرن بیستم، آینده روشنی برای نمونه‌های مختلفی از آرمانشهرگرایی دیده می‌شوند، اما نگاهی تاریک و سوگانگیز به زندگی مدرن همواره در زیر سطح نمایان است و این همان میراث دوره میان دو جنگ است که قوی‌ترین شکل آن را در آثار ادبی دهه ۱۳۲۰ش/۱۹۳۰م صادق هدایت می‌توان یافت. داستان کوتاه نقطه قوت هدایت بود که به سبب تأثیرگذاری شدیدش به محبوب‌ترین گونه ادبیات داستانی مدرن بدل شد. یکی بود یکی نبود (۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م)، اثر محمدعلی جمالزاده، موفقیت بزرگی را در این سبک رقم زد. این اثر از نثری پیراسته و طنزی ملایم برخوردار بوده و هدفش به تصویر کشیدن سنخ‌های “واقعی” اجتماعی است: فرهیخته تحصیل کرده در خارج، روحانی خودخواه و رعیت ستم‌دیده که همگی در بهت فرهنگی دوران پس از مشروطیت گرفتار شده‌اند.^{۸۳} جمالزاده از یکی بود یکی نبود فراتر نرفت، اما در دهه ۱۳۲۰ش/۱۹۳۰م، هدایت دست به انتشار مجموعه داستان کوتاه‌هایی از جمله زنده به گور (۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م)، سه قطره خون (۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م) و سایه روشن (۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م) زد. این آثار زمینه‌ساز انتشار بوف کور (۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م) بودند که نخستین رمان کوتاه مدرن فارسی با معیارهای ادبی جهانی به شمار می‌آید.^{۸۴}

تک‌گفتار درونی وهم‌انگیز و روایت فشرده‌ای که در بوف کور دیده می‌شوند، پیش‌تر در داستان‌های کوتاه “زنده به گور” و “سه قطره خون” به کار گرفته شده بودند. اما بوف

^{۸۳} محمدعلی همایون کاتوزیان، “روان‌داستان‌های صادق هدایت”، ایران‌نامه، سال ۱۰، شماره ۳ (تابستان ۱۳۷۲)، ۵۵۳-۵۸۲.

^{۸۴} جمالزاده فرانسوا ویون و ژان ریشپن را الگوهای خود معرفی کرده بود. بنگرید به Beard, *Hedayat's Blind Owl*, 11.

کور به سبب استفاده از زبان شاعرانه، نمادپردازی‌های فراوان و تصاویر متنوع از ساختار پیراسته‌تر و پیچیده‌تری برخوردار است. اثرگذاری ماندگار و امکان‌بخشی تفسیرهای جدید همچنان نظر خوانندگان و منتقدان بوف کور را جلب می‌کند که عموماً آن را تحت تأثیر مکتب‌های سورئالیسم، سمبولیسم، اکسپرسیونیسم، نظریه‌های روان‌کاوانه، سنت‌های هندو، بودایی و پیشااسلامی دانسته و آن را با کارهای دانته، ریلکه، نروال، پو، بودلر و دیگران مقایسه می‌کنند.^{۸۵} در اینجا اما تمرکز بحث ما بر بوف کور به مثابه یک "نماد ملی" یا مانیفست "ویرانشهری" در قبال وعده‌های شکست‌خوردهٔ تجدد و ملی‌گرایی—است.^{۸۶} راوی بوف کور نیز همانند راویان "زنده به گور" و "سه قطره خون" فردی فرهیخته و بسیار حساس است که از مشکلات روحی فراوان رنج می‌برد و در دارالمجانینی از کابوس، وهم و تشویش محبوس است. او به شکل بنیادین از جامعه گسیخته و توانایی ایجاد ارتباط با انسان‌های "معمولی" را ندارد، چرا که آنها را خوار می‌پندارد و در عین حال از اینکه نیندیشیده به دنبال دلخوشی‌های سطحی هستند، بر آنها رشک می‌ورزد. بوف کور نیز هم‌راستا با گرایش‌های مدرنیستی به محوری زنانه معطوف است، اما در اینجا زن نماد مظلومیت و امیال آرمان‌گرایانه‌ای است که به پدیده‌ای پیچیده‌تر و خطرناک‌تر تبدیل می‌شوند. نام این زن لکاته است: کانون شیفتگی جنون‌آمیز و وسواس‌گونهٔ راوی برای ارضای هم‌زمان نیازهای شهوانی، عاطفی و زیبایی‌شناسانه. این زن در قطب منفی دوگانهٔ فرشته/فاحشه جای گرفته و مطلقاً دست‌نیافتنی است. لکاته همسر راوی است، اما راوی نه می‌تواند او را داشته باشد، نه می‌تواند دل او را به دست آورد و نه تحمل زندگی بی او را دارد. سرانجام، راوی در هیئت معشوق پیر و پلید لکاته، در یک لحظهٔ آمیزش پرشور جسمانی، زن را ناخواسته به قتل می‌رساند. این فرایند تکامل مسخ خویشتن راوی به پیرمردی است که به شدت از او متنفر و بیمناک است و در عین حال به او غبطه می‌خورد، پیرمردی که مظهر شخصیت رذل اما قدرتمند مردانه (پدر، عمو، اوباش) است. بدین گونه، معبود دست‌نیافتنی (زن آرمانی) به دست عاشق—شوهر (خویشتن خوددرگیر) شکست خورده و از بین می‌رود؛ خودی که سپس در تصویری منفور ولی قدرتمند از مردانگی (دیگری سرکوبگر) تحلیل می‌رود.

^{۸۶}بیرد گذرا و بدون ارائهٔ جزییات به این مسئله اشاره می‌کند که می‌توان خوانشی از بوف کور به مثابه یک "نماد ملی" داشت. بنگرید به Beard, *Hedayat's Blind Owl*, 236.

^{۸۵}Beard, *Hedayat's Blind Owl*; Michael C. Hillmann (ed.), *Hedayat's The Blind Owl' Forty Years After* (Austin: University of Texas Press, 1978);

فرزانه، آشنایی با هدایت.

تفسیرهای اجتماعی—سیاسی بوف کور را بازتاب افسردگی و همناک نسلی از روشنفکران می‌بینند که مذبحخانه “تجاوز” رضاشاه و “پدر ستمکار مملکت” به تجدد آرمانی‌شان را نظاره‌گر بودند.^{۸۷} اگر این‌گونه تفسیرها را دنبال کنیم، با سرگذشت فروپاشی خودآگاهی مدرن نوظهوری روبه‌رو می‌شویم که در “جهانی مملو از بدبختی و فقر” و لامذهبی‌گفتار شده و از پاسبان‌های مست و اشباح ولگرد در خیابان‌های شهری بی‌زمان هراسان است. “فاحشه” ستمکار—معشوقه، همسر، دخترعمه، خواهر ناتنی و مادر—که برای شوهر/برادر/فرزند خود غیرقابل دسترسی است و همواره به چنگ پست‌ترین رقیبان می‌افتد، نامی ندارد. اما هدایت بر چهرهٔ ترکمنی این لکاته تأکید می‌ورزد که ویژگی نشان‌دهندهٔ زیبایی جسمانی آرمانی در هنر سنتی ایرانی است. در مقابل، مردی که بر آن زن چیره شده کهن‌الگویی است از یک “نیمچه خدا” که قاری پیر قرآن بوده و آیه‌های عربی را از لابه‌لای دندان‌های چرکینش—که اثر گازگرفتگی‌شان بر صورت زیبای زن نقش بسته—زیر لب زمزمه می‌کند. با چنین خوانشی می‌توانیم نام این زن را هم “ایران” تصور کنیم.^{۸۸}

درونمایهٔ بوف کور، یعنی بحران عمیق هویتی که منجر به از دست دادن یا تخریب معبود آرمانی می‌شود، به کرات در داستان‌های کوتاه هدایت یافت می‌شود: کیمیاگر پیر در “گجسته دژ” محکوم است که ندانسته دختر خود را قربانی کند؛ در “عروسک پشت پرده”، مهرداد نامزدش (دخترعمویش) را که خود را به شکل یک مجسمهٔ فرانسوی که نماد جذابیت‌های گذرای اروپاست در آورده، با تیر می‌زند و در “بن‌بست”، روح آسیب‌پذیر شریف دو بار تخریب می‌شود. یک بار وقتی که شاهد غرق شدن دوست صمیمی‌اش است، و دیگر بار هنگامی که پسر همان دوست که به اعتقاد شریف روح او در پسرش حلول کرده بود غرق می‌شود، نابه‌جایی در زمان و مکان همواره در “شهر منحوسی” که بر بیشتر نوشته‌های هدایت سایه افکنده است دیده می‌شود. زمان و مکان در بوف کور سیال هستند، اما داستان ما را در چار دیواری‌هایی بسته در نزدیکی “شهر قدیم ری” با مدرسه‌ها، مساجد، کاروانسراها و باغ‌هایش محبوس می‌کند. در کنار این جلوه‌ها، تصاویر عجیب از چشم‌اندازهای شهری دیگری با “خانه‌های خاکستری‌رنگ به اشکال سه گوشه، مکعب و منشور و با پنجره‌های کوتاه و تاریک بدون شیشه . . . [شبیه به] به چشم‌های گیج کسی که تب هذیانی داشته باشد” دیده می‌شوند که یادآور

^{۸۸}فرزانه، آشنایی با هدایت، ۳۲۵؛ ماشاءالله آجودانی، “هدایت و ناسیونالیسم”، ایران‌نامه، سال ۱۰، شمارهٔ ۳ (تابستان ۱۳۷۱)، ۴۷۳-۵۰۴.

^{۸۷}آغازگر این‌گونه تفسیرها جلال آل‌احمد در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م با مقالهٔ “هدایت بوف کور” بود. بنگرید به

Hillman, *Hedayat's 'The Blind Owl' Forty Years After*, 27-42.

صحنه‌هایی از سینمای اکسپرسیونیستی اوایل قرن بیستم‌اند.^{۸۹} بدین ترتیب، تهران در اغلب داستان‌های هدایت بیش از یک پس‌زمینه طبیعی عمل می‌کند. تهران بر یک حضور فراتاریخی دلالت دارد: حتی جنگل میمون-انسان‌ها در "پدران آدم" و شهر آینده‌گرایانه "س.گ.ل.ل"، هر دو در کوهپایه دماوند قرار دارند، جایی که محکوم به نابودی به دست بلاای طبیعی و انسانی‌اند. آنچه بر جای می‌ماند، تصویر متافیزیکی فراموش‌نشده‌ی و بی‌زمانی است که بازتاب‌دهنده آرمانشهر مدرن وارون‌شده است. با این همه، نویسنده بوف کور و داستان‌های تاریک دهه ۱۳۲۰ش/۱۹۳۰م، پس از سقوط رضاشاه دست به آفرینش آثار داستانی به شدت سیاسی‌ای همچون حاجی آقا (۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م)، "فردا" (۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م)، و توپ مرواری (۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م) زد. دهه ۱۳۳۰ش/۱۹۴۰م دورانی هیجان‌بخش بود و با به دوران رسیدن نسل جدیدی از روشنفکران ملی‌گرا و مارکسیست، انتظارات بزرگ از نو زنده شدند. هدایت نیز به چپ متمایل شد و در نوشته‌هایش بارقه‌های امید و مبارزه‌جویی نمایان شد، اما این خیزش زود افول کرد و هدایت از حزب توده، به سبب حمایتش از شوروی که تا سال‌های ۱۳۲۴-۱۳۲۵ش/۱۹۴۵-۱۹۴۶م به اشغال ایران ادامه داد، منزجر شد.^{۹۰}

نسل ملی‌گرا و چپ‌گرا بعدها در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ش/۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م شکست‌های تاریخی خود را به سوگ نشستند، اما هدایت در اواخر دهه ۱۳۲۰ش/۱۹۴۰م این امر را تجربه کرد و با سقوط در ورطه‌ای تاریک‌تر به زندگی خود خاتمه داد. بدین ترتیب، زندگی و آثار هدایت می‌تواند انعکاسی از تجربه دوران مدرنیسم متقدم تلقی شود؛ شور و اشتیاق بازسازی ملی و مدرن‌سازی فرهنگی در دهه ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م، سرخوردگی و تحقیر تحت استبداد رضاشاهی در دهه ۱۳۱۰ش/۱۹۳۰م، دوران کوتاه خوشبینی و آرمانشهرگرایی در دهه ۱۳۲۰ش/۱۹۴۰م، و سرانجام سرخوردگی مطلق از پروژه تجدد و بحرانی که زمینه‌ساز احیای احساسات بومی‌گرایانه و مذهبی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ش/۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م شد.

^{۸۹} فرزانه، آشنایی با هدایت، ۳۰۶.
^{۹۰} درباره طرفداری هدایت از حزب توده‌یی‌آنکه عضو آن باشد و فاصله‌گیری او از حزب بنگرید به نامه‌های او

به شهیدنورانی در دفتر هنر، سال ۳، شماره ۶ (۱۳۷۵)،
 ۶۱۳-۶۱۵؛ فرزانه، آشنایی با هدایت، ۳۳۵-۳۴۶.

سیونیزم در ایران: چشم‌انداز تاریخی، ۱۹۱۷-۱۹۷۹

ناهید پیرنظر^۱
از دانشگاه یوسی‌ال‌ای

هدف از این مقاله تحقیقی بازنگری تأثیر پدیدهٔ سیونیزم بر یهودیان ایرانی از دیدگاه اجتماعی-فرهنگی و تاریخی است.^۲ برای درک برخی از مفاهیم و سوابق تاریخی نیمهٔ اول قرن بیستم، که هم‌زمان با وقایع مرتبط با این مقاله است، مقدمتاً شرح کوتاهی از صورت‌های گوناگون سیونیزم و اوضاع تاریخی منطقه عرضه و تاریخ یهودیان ایران نیز بررسی می‌شود.

ناهید پیرنظر (دانش‌آموختهٔ دکتری ایران‌شناسی دانشگاه یوسی‌ال‌ای، ۲۰۰۴). حوزهٔ تخصصی‌اش ادبیات فارسیهود و تاریخ یهودیان ایران است و آنها را در دانشگاه یوسی‌ال‌ای تدریس می‌کند. در ۲۰۰۶ استاد مدعو دانشگاه یشیوای نیویورک بود و از ۲۰۱۴ پژوهشگر مهمان دانشگاه عبری اورشلیم است. مقالات پژوهشی او در کنفرانس‌های بین‌المللی عرضه و در دانشنامهٔ ایرانیکا، دانشنامهٔ یهودیان در سرزمین‌های اسلامی و مجلات ایران‌شناسی و ایران‌نامه منتشر شده‌اند. صورتجلسات انجمن سیونیست ایران با ویرایش ایشان به زودی منتشر خواهد شد. پیرنظر بنیادگذار خانهٔ اسناد و نسخ فارسیهود و رئیس آن است.

Nahid Pirnazar <Oberman01@aol.com>

در نوشته‌های پیش‌کسوتان تاریخ معاصر یهودیان ایرانی نیز شواهدی برای کاربرد لغت صیون یافت. از آن جمله است استفاده از این واژه در جلد سوم تاریخ یهود ایران حبیب لوی، تاریخ یهود در عصر جدید و جلد سوم یادآوند، هر دو از تألیفات آمنون نتصر و همچنین در یادنامه و میراث کورش مئیر عزری که همگی از مراجع اصلی این پژوهش‌اند. عمرانی، شاعر فارسیهود، در فتح‌نامه (کتاب دوم شمول، باب پنجم، آیات: ۱۱-۱۲) چنین سروده است: چو شد داود سردار جهانگیر / نبود یک زمان بی‌فکر و تدبیر / گهی در قلعهٔ صیون نشست / گهی در ملک صیون تخت بست.

^۱ این مقاله را که پیش از این، در آوریل ۲۰۱۱، در مجموعه سخنرانی‌های کرسی ایران‌شناسی جهانگیر و الینور آموزگار دانشگاه یوسی‌ال‌ای کالیفرنیا در لوس‌آنجلس عرضه شده است، به استاد گرامی‌ام پرفسور حسین ضیایی تقدیم می‌کنم که مرا به تکمیل یادداشت‌های آن سخنرانی و چاپ این مقاله تشویق کرد. ^۲ واژهٔ مدرن سیونیزم برگرفته از واژهٔ عبری صیون (به عربی: صهیون) به تپهٔ جنوبی اورشلیم اشاره دارد. یهودیان ایرانی همواره در نوشته‌های فارسی خود این واژه را با تلفظ و شکل عبری آن به کار برده‌اند. در این خصوص می‌توان علاوه بر ادبیات فارسیهود در گذشته،

صیونیزم و صورت‌های گوناگون آن

برای مطالعه تأثیر صیونیزم در ایران، ابتدا نظری به مفهوم صیونیزم و صورت‌های گوناگون آن می‌اندازیم. آرمان‌های صیونیستی، به منزله جنبشی اروپایی، متأثر از جنبش‌های مردمی، اجتماعی و فرهنگی در زمان‌های متفاوت در زادگاه‌های اندیشمندان و روشنفکران آن در طول زمان رفته‌رفته تکامل یافت و رنگ‌های گوناگونی به خود گرفت. واژه صیونیزم از ریشه صیون، تپه‌ای در اورشلیم، گرفته شده و نام مکانی است که حضرت سلیمان معبد خود را در آنجا بنا کرد. این واژه را برای اولین بار در سال ۱۸۹۱ ناشری اتریشی با نام ناتان بیرن‌باوم (Nathan Birnbaum, 1864-1937) برای تشریح این اصل ابداع کرد که «یهودیان مانند یک ملت و یک قوم» باید در یک سرزمین گرد هم جمع شوند.^۳ در میان صورت‌های گوناگون صیونیزم، صیونیزم فرهنگی اعتقاد دارد که استقرار موفقیت‌آمیز دولت یهود نیازمند تقویت بنیادی فرهنگ یهود و زبان عبری است، در حالی که صیونیزم سوسیالیستی یا صیونیزم کار کوشیده است برای ایجاد دولت یهود صیونیزم، را با سوسیالیزم ترکیب کند. صیونیزم مذهبی، که گروهی از یهودیان اصول‌گرا (Orthodox) از آن حمایت می‌کنند، تلاش‌های صیونیست‌ها را ابزار و وسیله‌ای برای ساختن دولت یهود آینده «بر اساس یهودیت در کتاب مقدس» دانسته، توجیه می‌کند. صورت دیگر صیونیزم، با نام صیونیزم مسیحی، بر این باور است که بازگشت یهودیان به سرزمین مقدس و تشکیل دولت یهود رجعت حضرت مسیح را تسریع می‌کند. با این همه، آنچه از میان صورت‌های گوناگون صیونیزم تحقق یافت صیونیزم سیاسی بود. این جنبه از صیونیزم، که آن را نخستین بار تئودور هرترصل معرفی کرد، از استقلال و آزادی مردم یهود در یک کشور مستقل یهودی حمایت می‌کند.^۴ صیونیزم سیاسی که در این مقاله مورد بحث است، واکنشی بود که در برابر امواج یهودستیزی در مطبوعات فرانسه پس از ماجرای دریفوس آغاز شد.^۵ صیونیزم جنبشی مذهبی نیست، اگرچه مطمئناً دین یهود را هم شامل می‌شود. در مقام ناظری غیریهودی، بنیادگذاران و رهبران این جنبش به صیونیزم بیشتر به مثابه مسئله‌ای ملی توجه داشتند تا مسئله‌ای مذهبی. آنها در نظر داشتند سرزمینی ملی برای یهودیان دنیا در سرزمین مقدس ایجاد کنند. همچنین، باید

Moshe Maor, "Israel Studies an Anthology: The History of Zionism," *Jewish Virtual Library*, in www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/isdf/text/maor.html/.

^۳S. Ettinger, "The Modern Period," in *Jewish People*, ed. Haiym H. Ben-Sasson (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 878-880.

آبرای نمونه‌هایی از خیزش صیونیزم در دوره معاصر بنگرید به

Michael A. Myers, *Jewish Identity in the Modern World* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 59-82.

^۴برای بررسی صورت‌های متفاوت صیونیزم بنگرید به

به خاطر داشت که همهٔ صیونیست‌ها لزوماً یهودی و همهٔ یهودیان هم ضرورتاً صیونیست نیستند. عامل مشترک میان همهٔ آنها توجه به تأثیر جهانی یهودستیزی و نقش کشور اسرائیل به منزلهٔ پناهگاه امن یهودیان ساکن در هرکجای جهان است.^۶

تأثیر جنگ جهانی اول بر سرزمین فلسطین

متفکین سرزمین فلسطین را در جریان جنگ جهانی اول از امپراتوری عثمانی جدا کردند و تا سال ۱۹۲۰ ارتش انگلیس آن را اداره می‌کرد. در ژوئیه ۱۹۲۰، سر هربرت ساموئل (Sir Herbert Samuel) در مقام اولین فرماندار عالی فلسطین—که شامل ناحیهٔ شرق رود اردن هم می‌شد—ادارهٔ حکومتی غیرنظامی را در این ناحیه آغاز کرد.

از لابه‌لای مکاتبات شریف حسین، فرماندار مشترک عثمانی در مکه، و سر هانری مک ماهون (Sir Henry McMahon, 1862-1949)، کمیسر ارشد انگلیسی در مصر و سودان، برمی‌آید که انگلیسی‌ها در سال‌های آخر جنگ از ایجاد یک دولت مستقل عرب تحت حکومت خاندان هاشمی حمایت می‌کردند. از سوی دیگر و هم‌زمان با این امر، در ۲ نوامبر ۱۹۱۷، نامه‌ای در خصوص تلاش‌های سازمان صیونیزم جهانی از سوی لرد آرتور جیمز بالفور (Lord Arthur James Balfour, 1848-1930)، نخست‌وزیر اسبق و وزیر خارجه وقت انگلستان، به لرد روچیلد (Lord Rothschild) ارسال می‌شود. در این نامه که به اعلامیهٔ بالفور (Balfour Declaration) معروف شده است، دولت انگلیس نظر موافق خود را “با ایجاد میهنی ملی برای مردم یهودی در سرزمین فلسطین” اعلام می‌دارد.^۷ صدور این اعلامیه جهان یهود را شادمان ساخت و آن را تکان داد. به دنبال آن، در آوریل ۱۹۲۰ و طی کنفرانسی بین‌المللی پس از جنگ جهانی اول، شورای عالی متفکین در سان ریمو (San Remo) در ایتالیا طی عهدنامه‌ای سرزمین فلسطین را میان دو ملت، یعنی یهودیان صیونیست از یک طرف و فلسطینی‌های مسلمان و اعراب مسیحی از طرف دیگر، تقسیم کرد و قیمومت ناحیه غربی رود اردن، که در این مقاله از این پس فلسطین خوانده می‌شود، به عهدهٔ انگلستان واگذار شد. در ۳۰ ژوئن ۱۹۲۰، سر هربرت ساموئل (Sir Herbert Samuel, 1870-1963) در مقام نخستین حاکم انگلیسی دولت قیم به سرزمین فلسطین وارد شد و تا ۱۹۲۵ در این سمت باقی ماند.

York: McGraw Hill, 2011), 378, 447- 448; S. Ettinger, “The Modern Period,” 991, 995; “Balfour Declaration 1917,” in www.avalon.law.yale.edu/20th_century/balfour.asp/.

^۶Michael A. Meyer, *Jewish Identity in the Modern World* (Washington: University of Washington Press, 1990), 62-65.

^۷William Ochsenswald and Sydeny Nettleton Fisher, *Middle East: a History* (7th ed.; New

هم‌زمان، چنان که از پیش “وعده داده شده بود،” اداره زمین‌های شرقی رود اردن، که به ماورای اردن (Transjordan) معروف بود، در ۱۹۲۱ به شاهزاده عبدالله، پسر شریف حسین حاکم مکه، واگذار شد و بر همین اساس هم جامعه ملل در ۱۹۲۲ قیم فلسطین را، به‌رغم آنچه در اعلامیه بالفور آمده بود، از نظارت و اداره ماورای اردن معاف کرد. با این حال، انگلیس از هر نظر کنترل خود را بر ناحیه حفظ کرد.^۸ نه صیونیست‌ها و نه ناسیونالیست‌های پان‌عرب از جدایی ماورای اردن یا اردن هاشمی استقبال نکردند؛ صیونیست‌ها به این علت که بخشی از ماورای اردن را طبق اعلامیه بالفور سهم کشور ملی یهودیان می‌دانستند و ناسیونالیست‌های عرب هم به این علت که آرزوی ایجاد دولت عرب گسترده‌تری را در سر می‌پروراندند.^۹

جامعه ملل بالاخره قیمومت فلسطین را در ۲۴ ژوئن ۱۹۲۲ تصویب کرد که بعد از تأیید دولت ترکیه در ۲۹ سپتامبر ۱۹۲۴ به مرحله اجرا گذاشته شد.^{۱۰} علاوه بر این دو گروه، زمانی که فرانسه کنترل سوریه را به دست گرفت، عرب‌های فلسطینی که در ابتدا از لحاظ تاریخی سرزمین خود را بخشی از سوریه تلقی می‌کردند، به آرمان تشکیل یک دولت ملی عرب پیوستند. از آن پس، آنان خود را صدا و سخنگوی مردم مسلمان و مسیحی عرب در فلسطین شمردند و با “اضافه کردن جنبه مهین‌پرستی محلی به ناسیونالیسم پان‌عرب” پیوستند. در پی کنگره بزرگ اعراب در دسامبر ۱۹۲۰، اتحادیه کشورهای عرب متولد و هیئت اجرایی آن تعیین شد.

اولین رئیس این هیئت موسی کاظم‌الحسینی (Musa Kazim al-Husayni, 1853-1934)، شهردار سابق اورشلیم (۱۹۲۰-۱۹۱۸)، بود. اگرچه هدف ملی این گروه مقابله با فعالیت‌های صیونیست‌ها بود، تشکیلات آنان امکانات و قوه اجرایی صیونیست‌ها را نداشت.^{۱۱} قیمومت فلسطین وظیفه بزرگی بود که با اختلافات فراوانی میان ملت‌ها در زمینه مذهب، ملیت و آرمان‌های سیاسی-اجتماعی و عقیدتی مواجه شد. به همین سبب، ارنست بوین (Ernest Bevin, 1881-1951)، وزیر امور خارجه انگلستان، در ۱۴ فوریه ۱۹۴۷ اعلام کرد که “انگلستان نمی‌تواند میان منافع گوناگون مردمی که در سرزمین فلسطین ساکن‌اند تفاهم برقرار کند، لذا تصمیم گرفته است مشکلات را به سازمان ملل متحد ارجاع دهد.” در نوامبر

^۹Ochsenwalrd et al, *Middle East*, 448.

^{۱۰}“League of Nations Mandate for Palestine with Note re Trans-Jordan, Dec 1922,” in <http://israeltruthweek.org/original-two-state-solution/>.

^{۱۱}Ochsenwalrd et al, *Middle East*, 448-449, 379.

^۸William Ochsenwald and Sydney Nettleton Fisher, *The Middle East* (New York: McGraw Hill, 2010), 453; *Middle East Research and Information Project*, “The British Mandate in Palestine,” in www.merip.org/palestine-israel_primer/brit-mandate-pal-isr-prime.html/.



هیئت مدیره انجمن صیونیست ایران، تهران، ۱۹۱۹
با سپاس از بنیاد فرهنگی حبیب لوی

۱۹۴۷، مجمع عمومی سازمان ملل تقسیم سرزمین فلسطین به دو دولت را با اکثریت ۳۳ رأی موافق، ۱۳ رأی مخالف و ۱۱ رأی ممتنع تصویب کرد. بر اساس این مصوبه، انگلستان می‌بایست نیروهای خود را در اول اوت ۱۹۴۸ از آن سرزمین خارج می‌کرد. به دنبال این رأی، داوید بن‌گوریون (David Ben-Gurion, 1886-1973) و یاران صیونیست او در ۱۴ مه ۱۹۴۸ تولد کشور اسرائیل را اعلام کردند و روز بعد از آن، ۱۵ مه ۱۹۴۸، اتحادیه کشورهای عرب بنا بر اعلامیه‌های قبلی خود مبنی بر عدم شناسایی کشور فلسطین و به طرفداری از فلسطین با اسرائیل وارد جنگ شد.^{۱۲}

نگاهی به تاریخ زندگی یهودیان در ایران

ریشه‌های کهن یهودیت در ایران به ۲۷۰۰ سال قبل و رابطه میان پادشاهی ایران و یهودیان، طبق شواهد مذهبی در تورات و نشانه‌هایی تاریخی همچون کتیبه کوروش، به آغاز دوران هخامنشی می‌رسد. آزادی مذهب و اندیشه در دوران هخامنشیان و تلاش آنان برای بازسازی معبد مقدس و شهر اورشلیم باعث شده است که این دوران (۵۵۹-۳۳۱ پم) را در تاریخ یهود دوره پارسیان (Persian Period) بنامند.^{۱۳} همکاری و حمایت

Hayiam Ben-Sasson (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 166-172; Jon D. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 48-65.

^{۱۲}Ettinger, "The Modern Period," 1052; Ochsenswalrd et al, *Middle East*, 449-450 and 537-539.

^{۱۳}Hayim Tadmor, "The Babylonian Exile and the Restoration," in *History of Jewish People*, ed.

امپراتوری هخامنشی و روابط متقابل آنان با قوم یهود در دوران اشکانیان طی مقابله با یونانیان و در دوران ساسانیان در نبرد علیه رومی‌ها در مسیر دیگری ادامه یافت.^{۱۴} رابطه دوستانه ساسانیان (۲۲۵-۶۵۲م) و یهودیان تا نیمه اول دوره حکومت این سلسله ادامه داشت. نتیجه این روابط دوستانه تدوین تلمود بابلی در آکادمی‌های یهودیان واقع در خاک ایران بود؛ تلمودی که در واقع باید تلمود ایرانی نامیده می‌شد. همکاری یهودیان با خسرو پرویز در برابر رومی‌ها به هنگام فتح اورشلیم (۶۱۴-۶۲۸م) جزو آخرین همکاری‌های میان ایرانیان و یهود بود و نشانه دوره دیگری از مهاجرت یهودیان به ایران بنا به دعوت خسرو پرویز است.^{۱۵} در دوران اسلامی ایران تا آغاز قرن بیستم، یهودیان بنا بر قرارداد "عهد عمر"، که مسلمین در زمان عمر بن خطاب با مسیحیان و سپس با سایر یکتا پرستان "اهل کتاب" بستند، در "حمایت" حکومت اسلام، با پرداخت "خراج" سالیانه زندگی می‌کردند.^{۱۶} مانند دیگر یهودیان مقیم خارج از سرزمین مقدس، رابطه آنان با آن سرزمین بیشتر معنوی و روحانی بود. در آغاز قرن بیستم، قانون اساسی ایران (۱۹۰۶-۱۹۰۹) برای اقلیت‌های مذهبی و از جمله یهودیان حقوق شهروندی و امنیت مدنی به ارمان آورد؛ حقی که پیروان آیین بهائی از آن محروم ماندند. کسب حقوق شهروندی بر اساس قانون اساسی به آنان حق داد نماینده‌ای به مجلس شورای ملی بفرستند.^{۱۷} تصویب قانون اساسی مشروطه برگ تازه‌ای در تاریخ یهودیان ایرانی را ورق زد و آنان از مزایای بیشتری در زندگی اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی برخوردار شدند.

در همان حال که مفهوم "نجاست" هنوز بر ذهن بسیاری از ایرانیان شیعه‌مذهب و به‌ویژه ساکنان شهرستان‌ها مسلط بود، شرایط اجتماعی-اقتصادی ایرانیان یهودی رو به بهبودی نهاد.^{۱۸} یهودیان که تا آن زمان عمدتاً بازرگان و دستفروش بودند، مشاغل در دستگاه‌های دولتی به دست آوردند و رفته‌رفته تصویر کلیشه‌ای یهودیان و حتی تصور آنها از خودشان تغییر پیدا کرد. کشش جوانان یهودی به مشاغل و سمت‌های دولتی و

¹⁴Amnon Netzer, "Tarikh-e Yahud-e Iran," in *Padyavand*, 28, 35-36.

¹⁶Sorour Soroudi, "Jews in Islamic Iran," *Jerusalem Quarterly*, 21 (Fall 1981), 101.

¹⁷Habib Levy, *Comprehensive History of the Jews of Iran* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999), 448-494.

¹⁸Sorour Soroudi, "The Concept of Jewish Impurity and its Reflection in Persian and Judeo-Persian Traditions," in *Irano-Judica*, eds. Shaul Shaked and Amnon Netzer (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1996), vol. 3, 143.

¹⁴Amnon Netzer, "Tarikh-e Yahud-e Iran," *Padyavand*, ed. Amnon Netzer (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1966), vol. 1, 17; Ehsan Yarshater, "The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods," in *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), vol. 3/2, 912.

¹⁵S. Stern, "The Jewish Diaspora in the Second Temple Era," in *History of Jewish People*, ed. Hayim H. Ben-Sasson (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 281; Netzer,

علاقه به تحصیلات عالی در مؤسسات آموزشی غیریهودی، مانند دارالفنون که مدرسهٔ پلی‌تکنیک آن زمان به حساب می‌آمد و کاملاً نقش دانشگاه را ایفا می‌کرد، افزایش یافت.^{۱۹} برخی از نوجوانان یهودی که توانایی مالی داشتند حتی به اروپا مسافرت کردند تا با کشورهای خارجی ارتباط بازرگانی برقرار کنند یا در دانشگاه‌ها، اکثراً در شاخه‌های پزشکی، کسب دانش کنند.^{۲۰} افراد همین گروه بودند که پس از بازگشت به ایران طبقهٔ متجدد و فعالان صیونیست را شکل دادند. از جملهٔ این گروه می‌باید به دکتر حبیب لوی در رشتهٔ دندانپزشکی و دکتر مرتضی یهودایان (معلم) در رشتهٔ پزشکی اشاره کرد. فرصت‌های اجتماعی-فرهنگی، بنا به گفتهٔ دکتر حبیب لوی، برای یهودیان عموماً دو راه آورد دیگر هم داشت که عبارت بودند از سکولار شدن گروهی از افراد جامعه و کاهش گروه داوطلبانه به مذاهب دیگر برای گروهی دیگر.^{۲۱} آغاز جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴ بحران‌های اقتصادی بسیاری در برداشت. در این دوران، آلیانس اسرائیلیت (Alliance Israelite)، که از ۱۸۹۸ مدارس فرانسوی اتحاد را در ایران تأسیس کرده بود، سهم بسزایی داشت. آلیانس اسرائیلیت با حمایت گستردهٔ خود در سال‌های جنگ این مدارس را بر پا نگاه داشت و در پیشرفت فرهنگی ایرانیان یهودی و غیریهودی نقش مهمی بازی



روزنامهٔ شالم اولین روزنامهٔ فارسیه‌بود، طلوع روشنگری در جامعهٔ یهودی ایران
(توروز ۱۲۹۳ش/۲۲ مارس ۱۹۱۵م)
برگرفته از مجموعهٔ خانوادگی گراس (Gross)، موزهٔ دیاسپورا، تل‌آویو

²¹Levy, *Comprehensive*, 490.

¹⁹Levy, *Comprehensive*, 489.

²⁰Levy, *Comprehensive*, 489-490.

کرد.^{۲۲} یکی از پیامدهای این دوره پیشرفت فرهنگی یهودیان ایرانی در روزنامه‌نگاری و کتاب‌نویسی در سه دوره متوالی ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۵، ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۳ و ۱۹۵۳ تا ۱۹۷۸ بود. انتشار روزنامه‌های شالم با مدیریت مردخای مراد و با نوشته‌هایی از برادرش، آشر مراد، در مارس ۱۹۱۵ نخستین گام این پیشرفت‌ها بود.^{۲۳}

صیونیزم و آرمان‌های صیونیستی در ایران

در ۱۹۱۷، جنبه سیاسی صیونیزم، که نمودار نوعی جنبش فرهنگی غربی است، از طریق اعلامیه بالفور به ایران معرفی شد. این رویداد جنبش روشنگری ایرانیان یهودی را که با تأسیس مدارس آلیانس و کسب نسبی حقوق اجتماعی، به علت برپایی قوانین مشروطه آغاز شده بود، پیگیری کرده، پیوستگی بیشتر روشنفکران و آگاهی اجتماعی نوجوانان را در بر داشت.^{۲۴} اعلامیه بالفور در ۲ نوامبر ۱۹۱۷ از ایجاد یک سرزمین ملی یهودی در فلسطین حمایت می‌کرد و پس از قرن‌ها سرکوب احساس غرور و اعتمادبه‌نفس را در میان ایرانیان یهودی تقویت کرد.^{۲۵} نخستین هدف جامعه روشنگرای یهودی ترویج دانش زبان عبری و احیای هویت یهودی بود؛ هویتی که با گذشت زمان، جز برای گروهی از دینداران، برای افراد عامه جامعه کم‌کم رنگ باخته بود. نخستین گردهمایی رهبران شاخص و روشنفکران یهودی در ۱۸ دسامبر ۱۹۱۷ برگزار شد. سازمانی که در پی این گردهمایی تشکیل شد «انجمن تقویت زبان عبری» نام گرفت و احیای هویت جامعه یهودی از طریق آموزش زبان عبری نخستین گام در این راه بود.^{۲۶} با این همه، این گروه پس از یک سال نام خود را به سبب امکان برقراری روابط نزدیک‌تر و تماس مستقیم با جامعه جهانی یهودیان و گسترش اهداف خود به «انجمن صیونیست ایران» تغییر داد.^{۲۷} بنا به اسناد، این انجمن در قالب جنبشی مخفی شکل نگرفت، بلکه برای اثبات شفافیت کاری‌اش از دولت ایران مجوز تشکیل و ادامه فعالیت نیز دریافت کرد.^{۲۸} تشکیل کلاس‌های زبان عبری و انتشار نخستین کتاب درسی زبان عبری، ترجمه فارسی جزوه تئودور هرترسل با نام دولت یهود (*The Jewish State*) در ۱۹۱۹ و تاریخ جنبش

Iranian Jewish Oral History, 2000), vol. 4, 13-37.

²⁴Levy, *Comprehensive*, 510.

²⁵Levy, *Comprehensive*, 510.

²⁶Levy, *Comprehensive*, 510-511.

²⁷Levy, *Comprehensive*, 513.

²⁸Amnon Netzer, "Zionist Activity in Iran in the Years 1920-26," *Miqqedem Umiyyam* (Haifa: n.d., 1986), vol. 2, 237-250; Levy, *Comprehensive*, 518.

²²Levy, *Comprehensive*, 451-452.

²³Levy, *Comprehensive*, 492; Amnon Netzer, "Shalom, Nakhostin Nashrieh-ye Farsi-hud," in *Padyavand*, ed. Amnon Netzer (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1966), vol. 1, 299-309; Jaleh Pirnazar, "Iranian Jews, National Identity and Journalism: 1915-1979," in *The History of Contemporary Iranian Jews*, eds. Homa Sarshar and Houman Sarshar (Beverly Hills: Center for

صیونیزم (*History of the Zionist Movement*) که به فارسی‌یهود (Judeo-Persian) نوشته شده بود، از جمله نخستین فعالیت‌های این انجمن بود. کتاب تاریخچه صیونیزم تألیف عزیزالله بن یونا نعیم در ۱۹۲۰ گزارشی درباره جنبش صیونیزم و سازمان‌ها و شعبات آن در فلسطین به دست می‌داد. در این کتاب استنادات بسیاری به کتاب مقدس، مخصوصاً کتاب‌های اشعیا (Isaiah) و امثال سلیمان (Psalms)، شده بود که نشان‌دهنده میزان الحاق هویت مذهبی و مسیحایی به مفهوم صیونیزم در بین یهودیان ایران بود.^{۲۹} هفته‌نامه‌ها گئولاه (Ha-Geulah) به معنی رستگاری و به خط فارسی‌یهود از انتشارات دیگر این انجمن بود که از دسامبر ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳ منتشر شد. این نشریه نخستین پیوندها را میان رویدادهای جامعه جهانی یهود و یهودیان ایران برقرار ساخت.^{۳۰} ایجاد انجمن‌های صیونیستی زنان در همدان و تهران از گسترش آرمان‌های صیونیستی در میان زنان یهودی ایرانی خبر می‌دهد. انجمن زنان صیونیست همدان با نام "انجمن حداساه" (Hadassah) شناخته می‌شد و با مدیریت خانم کوخایی، معروف به عروس خانم، مستقلاً در ۱۹۲۰ بنیاد گذاشته شده بود. این انجمن فعالیت‌های فرهنگی هفتگی خود را برای زنان برگزار می‌کرد.^{۳۱} در تهران هم "انجمن صیونیست نسوان یهودی ایران" در پاییز ۱۹۲۱ تحت مدیریت افتخاری حاجیه صنوبر (Hajieh Senobar) تشکیل شد. این گروه تحت نظارت و راهنمایی یکی از مردان عضو هیئت مدیره انجمن صیونیست ایران، راب عزیزالله نعیم، فعالیت می‌کرد.^{۳۲} انجمن صیونیست ایران از ۱۹۲۲ شعبه‌هایی در شهرهای دیگر تأسیس و منشور جدیدی برای اتحاد شعبه‌های تازه تهیه کرد.^{۳۳} انجمن صیونیست ایران از روز تأسیس در تهران و شهرستان‌ها به دنبال رفع مشکلات هر کسی بود که برای کمک‌های شخصی یا اجتماعی، به‌ویژه در زمینه تماس با مقامات دولتی، به آنان مراجعه می‌کرد. یکی از نمونه‌های تقاضای کمک در ۲۸ ژوئن ۱۹۲۲ در تبریز و در جریان حمله به یهودیان در صائین قلعه (Sa'en Qleh) واقع شد.^{۳۴} انجمن صیونیست ایران به قدری در فکر بهبود سطح زندگی و تحصیلات افراد جامعه خود بود که پیوسته اجرای اهداف صیونیستی‌اش به پرسش گرفته می‌شد. با این همه، انجمن از ادامه

1966), report. Kopolovitch, Jewish Agency; Hana Shasha, "Zionist Archive," interviewed by Nina Aharoni Springer, 2010.

³²Levy, *Comprehensive*, 518.

³³Levy, *Comprehensive*, 519.

³⁴Pirnazar, "Minutes," samples: 5 August 1921, 19 May 1922, 28 June 1922, 14, July 1922; "Minutes," 29 May 1922; Levy, *Comprehensive*, 505-507, 530.

²⁹Walter Fischel, "Jews of Persian: 1795-1940: The Revival in Tehran," *Jewish Social studies*, 12:2 (1950), 159.

³⁰Amnon Netzer, "Iran," in *Zionism in Transition*, ed. Moshe Davis (New York: Amo Press, 1980), 225-232.

³¹Nina Aharoni Springer, "Early Zionist Activities in Iran: Women Zionist Associations in Hamedan and Tehran" (Zionist Archive: 1924-

فعالیت‌های خود برای ایجاد روابط خارجی و انتشار صیونیزم نیز رویگردان نبود.^{۳۵} یکی از فعالیت‌های صیونیستی آنان که جامه عمل پوشید، بزرگداشت قطعنامه سن ریمو بود که در پی کنفرانس بین‌المللی سن ریمو از جانب متفقین و با پشتیبانی ایالات متحد پس از جنگ جهانی اول تصویب شده بود.^{۳۶} نخستین واکنش انجمن صیونیست ایران پس از دریافت اخبار این کنفرانس فرستادن نامه قدرانی در ۱۵ می ۱۹۲۲ به سناتور هانری کابوت لوج (Henry Cabot Lodge)، رئیس کمیته روابط خارجی امریکا، و تشکر از او و رئیس جمهور ایالات متحد، وارن هاردینگ (Warren Harding, 1856-1923)، برای حمایت از اعلامیه بالفور بود. این نامه در تهران به سفیر امریکا در تهران، ژوزف کُرن فیلد (Joseph Kornfeld)، تسلیم شد. او که دوره سفارتش از ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۴ به طول انجامید، یک راب یهودی و از جمله دوستان رئیس جمهور هاردینگ بود. همچنین، گزارش شده است که کمیته زنان صیونیست تهران هم دست به ارسال چنین نامه‌ای زده بودند. سرانجام پس از تصویب نهایی حکم قیمومت فلسطین در ۲۴ ژوئن ۱۹۲۲ در شورای جامعه ملل، پیشنهاد حمایت از این قطعنامه در کنگره امریکا تصویب شد و در ۱۱ سپتامبر ۱۹۲۲ به امضای پرزیدنت هاردینگ رسید.^{۳۷} به‌رغم دریافت تقاضای لندن در خصوص یک هفته بزرگداشت قطعنامه در همه شهرها، در ابتدا اعضای هیئت مدیره انجمن زمان و شرایط را آماده برگزاری چنین بزرگداشتی نمی‌دانستند و رأی به تعویق آن دادند. اما بنا به پیشنهاد دکتر لقمان نه‌ورای (Loghman Nehoray)، نماینده وقت یهودیان در مجلس شورای ملی، مجوز لازم برای بزرگداشت از احمد قوام، نخست‌وزیر وقت، درخواست و کسب شد.^{۳۸} صورتجلسات انجمن صیونیست نشان می‌دهد که در این خصوص دو مراسم بزرگداشت جداگانه برگزار شد. نخستین رویداد جشنی محلی بود که در ۲۶ ژوئیه ۱۹۲۲/م ۱/ آو ۵۶۸۲ عبری در خانه شخصی رئیس انجمن، سلیمان کهن صدق (Soleyman Kohan Sedegh)، برگزار شد. در این مراسم، رئیس انجمن از برگزاری جشن یهودیان در سراسر کشور خبر داد که برای اوت ۱۹۲۲ برنامه‌ریزی شده بود.^{۳۹} دومین رویداد برقراری دو شب جشن در ۹ و ۱۰ اوت ۱۹۲۲/م ۱۵/ و ۱۶ و آو ۵۶۸۲ عبری در محل مدرسه آلیانس اسرائیلیت (اتحاد) بود که همراه با اجرای موسیقی یک ارکستر نظامی برگزار شد. دعوت‌نامه‌های رسمی شب نخست برای گروه ویژه‌ای از میهمانان

³⁵Nahid Pirnazar, "Minutes of Zionist Organization," 28 April, 1920: During Ahmad Qavam's second term of service as Prime Minister (11 June-1922 – 30 January 1923).

³⁹Levy, *Comprehensive*, 530-531.

این تاریخ به اشتباه ۱۹ اوت ۱۹۲۱ گزارش شده است.

³⁵Pirnazar, "Minutes," 19 July 1919.

³⁶Walter Laqueur (ed.), *The Israel-Arab Reader* (New York: Bantam Books, 1976), 34-42

³⁷"League of Nations Mandate for Palestine," in <http://israeltruthweek.org/original-two-state-solution/>.

و از جمله اعضای کابینه، نمایندگان مجلس، سفرای خارجی، بازرگانان سرشناس، روزنامه‌نگاران و روحانیان مسلمان فرستاده شد. همچنین، نام رضاخان سردارسپه، وزیر دفاع، در فهرست مهمانان در مقام نماینده نخست‌وزیر احمد قوام آمده بود. بر اساس گزارش حبیب لوی، عضو فعال انجمن صیونیست، رضاخان در مراسم شرکت کرد. در این مراسم، چند تن از مقامات دولتی و شخصیت‌های مشهور ایرانی سخنانی در حمایت از آن رویداد ایراد کردند. شب دوم ویژه‌اعضای جامعه یهودیان بود.^{۴۰}

در دهه ۱۹۲۰، بزرگ‌ترین مشکل انجمن صیونیست در تهران مواجهه با سازمان جهانی صیونیست در زمینه کمبود ارتباطات عمومی بود. اسناد آشکار می‌سازند که نخستین هدف مراکز صیونیست لندن و اورشلیم در آن زمان الحاق جامعه یهودیان ایران در فعالیت‌های سازمان جهانی صیونیست بود. یکی از این فعالیت‌ها فروش اوراق قرضه صیونیستی (Zionist Shekels) برای حضور در سازمان جهانی بود.^{۴۱} اما فروش اوراق قرضه و حضور رسمی و مرتب در کنفرانس‌های جهانی برای جامعه ایرانیان یهودی به سبب مشکلات مسافرت، هزینه‌های آن و نداشتن نماینده واجد شرایط امکان‌پذیر نبود.^{۴۲} انتظار دیگری که از این انجمن می‌رفت فراهم آوردن امکان مهاجرت داوطلبانه به سرزمین مقدس بود. در آن زمان، انگیزه اغلب مهاجران فرار از شرایط سخت اقتصادی، اجتماعی و وضعیت حقوقی ایران بود، در حالی که انجمن جهانی صیونیسم فقط به صاحبان حرفه و فن در بخش‌های هنر و صنعت اجازه مهاجرت به اورشلیم می‌داد. محدودیت‌های مهاجرت حتی صاحبان مشاغلی چون بازرگانان، خیاطان، کفاشان و نجاران را نیز در بر می‌گرفت. لذا فقط تعداد اندکی از ایرانیان یهودی با معیارهای سازمان صیونیست جهانی امکان مسافرت و مهاجرت به اورشلیم را پیدا می‌کردند.^{۴۳} با این همه، گزارش شده است که تعداد مهاجران از ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۵ تقریباً ۱۵۰۰ تن بوده است. برخی از روزنامه‌های محلی در تهران، مانند شفق سرخ، مقالات تندی علیه مهاجرت یهودیان نوشتند که چندان مؤثر واقع نشد.^{۴۴} بسیاری از مهاجرین هم چند سال بعد به سبب تظاهرات فلسطینیان بر علیه قطعنامه سن ریمو به ایران بازگشتند. تظاهرات بر علیه مهاجران یهودی منجر به کشته شدن یهودیان در ۱۹۲۹ در شهر حبرون (الخلیل) شد. علت این کشتار آن بود که مقامات انگلیسی اداره‌کننده فلسطین امنیت را چنان که

⁴²Netzer, "Zionist Activity in Iran," 237-250; Levy, *Comprehensive*, 519.

⁴³Netzer, "Zionist Activity in Iran," 237-250.

⁴⁴Levy, *Comprehensive*, 521.

⁴⁰Levy, *Comprehensive*, 531-532.

^{۴۱}استفاده از واژه شکل برای اوراق قرضه انجمن صیونیست اشاره به واحد پول در عهد قدیم است. تعداد نمایندگان شرکت‌کننده در کنفرانس‌های بین‌المللی صیونیسم بستگی به مقدار فروش این اوراق قرضه داشت.

باید حفظ نکردند.^{۴۵} گزارش‌ها نشان می‌دهند که ارتباط جامعه یهودیان ایران با سازمان جهانی صیونیزم فقط به انجمن مرکزی در تهران محدود نمی‌شد و افرادی بودند که با سازمان از طریق ارسال حق عضویت یا اشتراک نشریه ماهانه سازمان جهانی صیونیست مستقیماً ارتباط برقرار کرده بودند.^{۴۶}

دوران رضاشاه پهلوی: محدودیت صیونیزم در ایران

ظهور سلسله پهلوی در ۱۹۲۵ باعث ممنوعیت ارتباط و فعالیت همه احزاب متشکل سیاسی با سازمان‌های خارجی شد. گرچه هدف اصلی رضاشاه کمونیست‌ها و مخالفان سلطنت خودش بود، فعالیت‌های صیونیستی هم شامل این ممنوعیت‌ها شدند.^{۴۷} در نتیجه، انجمن صیونیست ایران نتوانست فعالیت‌های خود را دنبال و ارتباط با سازمان جهانی صیونیست را به‌رغم شور و شوق اولیه‌اش حفظ کند. این جدایی و شکست نخست به سبب سیاست داخلی رضاشاه و متعاقب آن به علت پیدایی شکاف میان اعضای جامعه درباره پنجمین دوره انتخابات مجلس و رقابت میان دو کاندیدای یهودی، دکتر لقمان نهروی از تهران و مستر شموئیل حییم از کرمانشاه، پدید آمد.^{۴۸} ممنوعیت فعالیت‌های اجتماعی باعث از میان رفتن فعالیت‌های روشنفکرانه در سطح محلی شد. در همین دوران بود که به دنبال آزادی مدنی و اقتصادی، دوران روشنگری برای گروهی از یهودیان آغاز شد که از آن جمله‌اند یهودیان سرشناسی چون سلیمان حییم (۱۸۷۹-۱۹۶۹)، یکی از بنیان‌گذاران انجمن صیونیست و مؤلف مجموعه فرهنگ‌های لغت انگلیسی، فرانسه و عبری؛ ربیع مشفق همدانی (۱۹۱۲-۲۰۰۰)، مترجم، روزنامه‌نگار و مؤسس مجله کاویان و حبیب لوی (۱۸۹۶-۱۹۸۴)، دندان‌پزشک رضاشاه، افسر ارتش و مؤلف سه جلد تاریخ یهود ایران.

دوران محمدرضاشاه پهلوی

نیاز متفقین به ارسال کمک به ارتش شوروی در دهه ۱۹۴۰ موجب اشغال ایران شد که علت آن وجود خط آهن سراسری ایران به منزله کوتاه‌ترین مسیر اتصال خلیج فارس به اتحاد جماهیر شوروی بود. اشغال ایران به دست متفقین در سپتامبر ۱۹۴۱ با تبعید رضاشاه به ژوهانسبورگ و برقراری سلطنت پسرش، محمدرضا پهلوی، پایان

⁴⁷Netzer, "Zionism in Iran," 227.

⁴⁸Netzer, "Zionist Activity in Iran," 237-250; Levy, *Comprehensive*, 529.

⁴⁵Habib Levy, *Khaterat-e Man* (Los Angeles: Habib Levy Cultural Foundation, 2002), 1999.

⁴⁶Nina Aharoni Springer, "Biography of Moshe Cohen Yazdi-Haroni" (Jerusalem, 2010).



رهبران جامعه یهودیان ایران، از راست به چپ، یوسف کهن، نماینده وقت یهودیان در مجلس شورای ملی، حاخام یدیدیا شوفط و حاخام اوریل داویدی در مراسم سلام نوروزی در فروردین ۱۳۵۷ش/ مارس ۱۹۷۸م، طبق سنت همه‌ساله، به حضور محمدرضا شاه رسیدند.

یافت.^{۴۹} در این دوران، فعالیت‌های صیونیستی منحصر به تشکیل آژانس ملی یهود یا سُخنوت (Sokhnut) بود که به یهودیان لهستانی و از جمله کودکان یهودی کمک کرد تا از لهستان اشغال‌شده به دست نازی‌ها فرار کنند و از طریق ایران راهی اسرائیل شوند. این پناهندگان به “بچه‌های تهران” معروف شدند. یکی از کسانی که می‌باید در مقام نجات‌دهندگان دوران هولوکاست از آنها قدردانی شود، عبدالحسین سرداری قاجار است. او دیپلمات ایرانی مستقر در پاریس بود که جان حدود ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ یهودی و غیریهودی ایرانی و غیرایرانی را با صدور پاسپورت ایرانی برای آنها نجات داد.^{۵۰}

در ۱۹۴۳، گروهی از جوانان روشنفکر شامل دانش‌آموزان دبیرستانی و صاحبان مشاغل آزاد به سرکردگی موسی کرمانیان “کانون جوانان یهود ایران” را تشکیل دادند. در همان سال، بنیاد جامعه فرزندان صیون با نام “باشگاه برادران” و بعد از آن “باشگاه خواهران” برای اعضای زن این بنیاد تشکیل شد. این باشگاه‌ها سمینارهایی برگزار

⁵⁰Fariborz Mokhtari, *In the Lion's Shadow: Sardari the Iranian Schindler* (United Kingdom: The History Press, 2011).

⁴⁹Elton L. Daniel, *The History of Iran* (Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 2001), 141-148.

می‌کردند و فعالیت‌هایی محلی را برای نوجوانان یهودی ترتیب می‌دادند.^{۵۱} بعد از سال‌های نخست سلطنت محمدرضا شاه پهلوی، مفهوم مساوات و آرمان‌های کمونیستی گروهی از نوجوانان یهودی را که در فعالیت‌های صیونیستی شرکت نداشتند به خود جذب کرد. این گرایش می‌توانست تأثیری منفی بر گسترش صیونیزم در ایران بگذارد. از سوی دیگر، به علت مخالفت دولت با گسترش کمونیسم، جامعه یهودی توجهی پیدا کرد تا بتواند مجوزی برای تجدید فعالیت‌های صیونیستی، تحت عنوان خالوتص (Ha Khalutz) به معنی پیشاهنگ، دریافت کند. به دنبال این امر، افرادی مانند ژاکوب ملامد (Jacob Melamed) در ابتدای سال ۱۹۴۴ سازمان خالوتص جوانان را بنیاد گذاشتند. با وجود آنکه این جنبش‌ها و بخش‌هایی از جنبش‌های دیگر در ابتدای ۱۹۴۵ تحت عنوان “جنبش جوانان یهودی” متحد شده بودند، هرگز موفق نشدند تأثیر چندانی بر جوانان مورد نظر خود بگذارند.^{۵۲} ایجاد کشور اسرائیل در ۱۹۴۸ الهام‌بخش سازمان خالوتص جوانان و هزاران جوان یهودی دیگر برای برگزاری مجموعه‌ای از کنفرانس‌ها و فعالیت‌های دیگر شد. از جمله مهم‌ترین فعالیت‌های این جوانان برگزاری سومین کنفرانس ملی در ۱۹۴۹ بود که ۱۲۷ نماینده متساوی‌الرأی از تهران و شهرهای دیگر همراه با ۳۰۰ مهمان در مراسم افتتاحیه آن شرکت داشتند.^{۵۳} باید توجه داشت که صیونیزم مطرح در ۱۹۱۷ نزد ایرانیان یهودی بیشتر جنبشی مذهبی و فرهنگی تلقی می‌شد، در حالی که در دهه ۱۹۴۰ که هم کشور و هم جامعه بیشتر سکولار شده بود، مفهوم صیونیزم بیشتر جنبه‌ای سیاسی پیدا کرده بود. چنین تغییری در واکنش نسبت به صیونیزم، انعکاس آموزش مدرن و غیرمذهبی در مدارس آلیانس اسرائیلیت و مبتنی بر پایه‌های سکولاریسم و ملی‌گرایی پهلوی‌ها بود. لذا گرایش به صیونیزم در میان جوانان یهودی ایرانی آرام‌آرام فروکش کرد. این امر در نوسازی سریع ایران و همچنین سیاست دولت برای عدم دامن زدن به آتش میان ایرانیان و روحانیان مسلمان عرب ریشه داشت که با مهاجرت ایرانیان یهودی به فلسطین مخالف بودند.^{۵۴} بر اساس نوشته نماینده آژانس ملی یهود، نمایندگان یهودی مجلس شورای ملی ایران در دهه ۱۹۴۰ بیشتر نگران شرایط زندگی ایرانیان یهودی بودند تا دولت اسرائیل یا کمک به مهاجرت به فلسطین.^{۵۵} از دهه ۱۹۵۰ روابط قوی‌تر و مشارکت عمیق‌تری میان نمایندگان جامعه

⁵²Ezri, *Legacy*, 48-49.

⁵³Ezri, *Legacy*, 52-53.

⁵⁴Moshe Yishy, “An Envoy without Title,” in ed. Amnon Netzer ed., *Padyavand* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999), vol. 3, 127.

⁵⁵Yishy, “An Envoy without Title,” 127.

⁵¹Heshmatollah Kermanshahchi, *Iranian Jewish Community, Social Developments in the Twentieth Century* (Los Angeles: Ketab Co., 2007), 134-13; Meir Ezri, *The Legacy of Cyrus, My Iranian Mission*, trans. Philip Simpson (Jerusalem: Meir Ezri, 2011), 48.



تأیید ترومن در به رسمیت شناختن اسرائیل و تهدید حمله مصر به تل آویو

ایرانیان یهودی و دولت اسرائیل مشاهده می‌شود. این روابط دوجانبه بین اسرائیل و جامعه یهودی ایرانی و همچنین دولت ایران با به رسمیت شناختن دولت اسرائیل به صورت دوفاکتو (به صورت عملی و در حد کنسولگری) از جانب ایران در ۱۹۵۰ به اوج خود رسید. این دوره از روابط ایران و اسرائیل را مئیر عزری (Meir Ezri) رهبری کرد. او که یک اسرائیلی ایرانی‌تبار بود، نخست در ۱۹۵۸ در کسوت روزنامه‌نگار و سپس در ۱۹۶۰ در مقام سرکنسول اسرائیل به ایران آمد.^{۵۶} در این دوران درجه چگونگی روابط دوستانه میان دو دولت، به سبب مخالفت روحانیان و گروهی از مردم با استقلال کشور اسرائیل، رسماً به آگاهی عموم مردم ایران نمی‌رسید.

دوران استقلال کشور اسرائیل

در ۲۷ آوریل ۱۹۴۷، کمیته ویژه سازمان ملل درباره سرنوشت فلسطین (UNSCOP) شکل گرفت. این کمیته از یازده عضو تشکیل شده بود که در میان آنان نماینده ایران، نصرالله انتظام، نیز شرکت داشت.^{۵۷} در گزارش منتشرشده در اوت ۱۹۴۷، کمیته ویژه بر

General Assembly on July 1947 in <http://tinyurl.com/lptb9qt/>.

⁵⁶Ezri, *Legacy*, 79-81 and 117.

⁵⁷Official records of the second session of the



میخائیل کومی، دیپلمات اسرائیلی، و نصرالله انتظام، نماینده ایران در سازمان ملل متحد، تهران برگرفته از Ezri, Legacy

اساس قطعنامه‌های قبلی کنفرانس سن ریمو و شورای جامعه ملل که یک بار سرزمین فلسطین را به دو کشور فلسطین و ماورای اردن تقسیم کرده بودند، این بار فلسطین باقی مانده را به دو کشور یهودی و عرب تقسیم کردند. داوید بن گوریون (David Ben Gurion) و همکارانش از این فرصت استقبال کردند و پیشنهاد کمیته ویژه را پذیرفتند و در ۱۴ مه ۱۹۴۸، استقلال دولت یهود را با نام کشور اسرائیل اعلام کردند.^{۵۸} پس از این تاریخ، که فلسطینی‌ها آن را فاجعه یا "نکبت" می‌نامند، مصر، اردن، سوریه،

لبنان و عراق بلافاصله علیه اسرائیل اعلان جنگ کردند. در این جنگ، گروهی از فلسطینی‌های محلی به انتخاب شخصی خودشان در محل ماندند، در حالی که بقیه با امید به بازگشت سریع پس از شکست اسرائیل به دست همسایگان عربش تصمیم گرفتند اسرائیل را ترک کنند و به کشوری دیگر پناهنده شوند. گرچه ایران نه کشوری عرب بود و نه همسایه اسرائیل که با آن مقابله کند، اعلام استقلال اسرائیل در آن زمان در داخل ایران سروصدای بسیاری به پا کرد. مطبوعات ایران به "دولت پوشالی" اسرائیل با رنگ و لعابی اسلامی و به حمایت از کشورهای عربی حمله کردند. در نماز جمعه ۲۱ مه ۱۹۴۸ در مسجد شاه تهران، آیت‌الله کاشانی خطبه‌ای علیه قطعنامه سازمان ملل ایراد و ایرانیان را تشویق کرد در کنار برادران مسلمان خود بایستند و به آنها کمک مالی کنند.^{۵۹} با دخالت مقامات دولتی ایران، گروهی از روحانیان مسلمان و دیپلماسی مراد اریه، نماینده وقت یهودیان در مجلس شورای ملی، سروصداها فروکش کرد.^{۶۰} در مارس ۱۹۴۹، کابینه محمد ساعد نماینده‌ای به اسرائیل فرستاد تا به "شکایات ملکی ایرانیان ساکن فلسطین" رسیدگی کند و یک سال بعد به صورت دوفاکتو آن کشور را به رسمیت شناخت، اما نپذیرفت که هیئتی از اسرائیل به ایران بیاید، چون انتظار می‌رفت

Islam," special flier published as attachment. No date is seen on the attached flier, but the content reports of the event dated May 21, 1948.

⁶⁰Levy, *Comprehensive*, 549.

⁵⁸"Teaching With Documents Lesson Plan: The U.S. Recognition of the State of Israel," in www.archives.gov/education/lessons/us-israel/.

⁵⁹Abu al-Qasem Maraashi (ed.), "Donyay-e



قطعنامه آیت الله کاشانی بر علیه تشکیل دولت اسرائیل
 دنیای اسلام (اردیبهشت ۱۳۲۷/می ۱۹۴۸)، برگرفته از آرشیو حبیب لوی

برخی از گروه‌های ایرانی با این امر مخالفت کنند. محمد مصدق، نخست‌وزیر وقت، در ژوئیه ۱۹۵۱ و با امید جلب حمایت کشورهای عربی در مسئله ملی کردن صنعت نفت، نماینده ایران در اسرائیل را فراخواند. او در این خصوص همچنین از فرقه‌گرایان داخلی که در آن زمان دوباره وارد صحنه سیاسی شده بودند تقاضای حمایت کرد. اما شکست ایران در زمینه جلب حمایت کشورهای عربی برای مبارزه با انگلستان و سرکوب فعالان مصری ضد ایرانی در خلیج فارس باعث شد دولت ایران بعدها در روابط خود با اسرائیل تجدید نظر کند.^{۶۱} با این حال، ایران به سبب ترس از کشورهای عربی و برخی ایرانیان، نه فقط از برقراری روابط کامل دیپلماتیک با اسرائیل خودداری کرد، بلکه جزییات روابط دیپلماتیکش نیز پنهان نگه داشته شد.^{۶۲} در تابستان ۱۹۵۶، دکتر صوی دوریل (Dr. Zvi Doriel) در مقام نماینده رسمی دفتر بازرگانی تل‌آویو به تهران فرستاده شد تا هم زمینه‌های روابط تجاری با ایران را فراهم آورد و هم چشم‌انداز تقویت روابط دیپلماتیک با ایران را ارزیابی کند و در عین حال، به آرامی تضمینی برای تأمین نفت اسرائیل از ایران بگیرد.^{۶۳}

Service of Israel (3rd ed.; Tehran: PSRI, 2008), 148.
⁶³Ezri, *Legacy*, 78, 81.

⁶¹Levy, *Comprehensive*, 550.

⁶²Abdolrahman Ahmadi, *Savak and Intelligence*

مئیر عزری برای نخستین مأموریت دیپلماتیک خود در آوریل ۱۹۵۸ با عنوان سردبیر روزنامه‌ای فارسی‌زبان در اسرائیل با نام ستاره شرق به ایران آمد تا خبرهایی از ایرانیان مهاجر و سیاست‌های دولت اسرائیل را به ایران برسد.^{۶۴} وسیله دیگر برای ایجاد رابطه و تأثیر بر افکار عمومی ایرانیان و به‌ویژه گروه‌های تحصیل کرده ایجاد رادیو فارسی صدای اسرائیل در اورشلیم بود که در آوریل ۱۹۵۶ آغاز به کار کرد.^{۶۵}

در خصوص ارتباط میان ساواک (سازمان امنیت و اطلاعات کشور) و موساد، سازمان اطلاعات و وظایف ویژه اسرائیل (The Supreme Institution for Intelligence and Special Assignment)، باید به یاد داشت که نخستین تماس به درخواست ایران صورت گرفت. این رابطه مدت‌ها پیش از برقراری روابط سیاسی و اقتصادی بین دو کشور شروع شده بود. در سپتامبر ۱۹۵۹، بنا به تقاضای تیمسار تیمور بختیار، در سفری به پاریس ملاقاتی با یاکوو زور (Yaakov Zur)، سفیر اسرائیل در فرانسه، صورت پذیرفت.^{۶۶} تقاضای ملاقات با یاکوو زور را دکتر محمد صدریه، دبیر اول سفارت ایران در پاریس که بعدها دیپلمات ایران در اسرائیل شد، فرستاد.^{۶۷} با توجه به تبحری که نیروی دفاع اسرائیل (Israel Defense Forces) در جنگ سوئز سال ۱۹۵۶ از خود نشان داده بود، تیمور بختیار از طرف شاه صورتی از همکاری برای مبادله اطلاعات و تحلیل‌های مرتبط با ناصریم در منطقه و تهدیدات شوروی را به اسرائیلی‌ها پیشنهاد کرد.^{۶۸} بر اساس گزارش مئیر عزری و اطلاعات آرشیوهای ساواک، این پیشنهاد برای اسرائیل نیز فرصت مناسبی بود تا با یکی از مهم‌ترین کشورهای غیرعرب خاورمیانه و تأمین‌کننده بیشترین نفت اسرائیل همکاری کند.^{۶۹} در اکتبر ۱۹۵۷، ملاقاتی در رم بین تیمسار تیمور بختیار و ایسر هرتل (Issar Harel)، رئیس موساد از ۱۹۵۳ تا ۱۹۶۲، و نیز یاکوو کاروز (Yaakov Karuz) ممکن شد و پیرو آن کاروز برای نخستین بار در دسامبر ۱۹۵۷ از تهران دیدار کرد. در این ملاقات پایه‌های عملی همکاری استراتژیک میان دو کشور بنا گذاشته شد.^{۷۰} تیمور بختیار و ایسر هرتل و جانشینان بعدی آنها رابطه کاری بسیار نزدیکی را حفظ کردند و برنامه‌ها را از طریق دیدارهای متقابل دنبال می‌کردند. مهم‌ترین زمینه همکاری آنان طبعاً تبادل اطلاعات و ارزیابی‌هایی بود که تا زمان سقوط سلطنت ادامه داشت.^{۷۱}

470-471).

⁶⁹Ezri, *Legacy*, 90; Ahmadi, *Savak*, 379.

⁷⁰Ezri, *Legacy*, 90-91.

⁷¹Ezri, *Legacy*, 90-91; Ahmadi, *Savak*, 149

(original, 470-471).

⁶⁴Ezri, *Legacy*, 75-76.

⁶⁵Ezri, *Legacy*, 77.

⁶⁶Ezri, *Legacy*, 90; Ahmadi, *Savak*, 149 (original, 470-471).

⁶⁷Ezri, *Legacy*, 90.

⁶⁸Ezri, *Legacy*, 90; Ahmadi, *Savak*, 149 (original,

در سال‌های ۱۹۵۶ و ۱۹۵۷، بسیاری از روزنامه‌نگاران ایرانی، آموزگاران و چهره‌های شاخصی از جمله عبدالله والا، سردبیر هفته‌نامه تهران مصور، پروفیسور منصور اختیار، از استادان دانشگاه تهران و عباس شاهنده، سردبیر روزنامه فرمان، به منظور توسعه روابط متقابل میان ایران و اسرائیل از آن کشور دیدار کردند.^{۷۲} عبدالرحمن فرامرزی، سردبیر روزنامه کیهان، در میان روزنامه‌نگاران مخالف اسرائیل بود و در مقالات خود از اسرائیل با عنوان خدمت‌گزار امپریالیزم و ایالات متحد انتقاد می‌کرد.^{۷۳}

بر اساس گزارش‌های آرشیو ساواک، در دیدار تیمسار تیمور بختیار، یاکو زور، تیمسار سرلشکر حسن پاکروان و تیمسار علوی‌کیا در ۱۵ اوت ۱۹۶۰، برنامه کار و هدف‌های همکاری میان دو دولت به بحث گذاشته و نهایی شد. در این توافقنامه است که ایسر هرئل در خصوص ارزش منافع مشترک دو کشور سخن گفته و به علت موقعیت ایران در منطقه، خاطر نشان می‌سازد که از این رابطه هیچ نوع عمل متقابل یا برقراری روابط کامل دیپلماتیک میان ایران و اسرائیل انتظار نمی‌رود.^{۷۴} پس از برقراری روابط امنیتی میان دو دولت، تیمسار سپهبد حاجعلی کیا، رئیس رکن دو ارتش، همکاری میان ایران و اسرائیل را ایجاد کرده، به دنبال آن این همکاری با تیمسار سپهبد مهدیقلی علوی مقدم، رئیس کل شهربانی، ادامه می‌یابد.^{۷۵} روابط میان دو کشور در طول سال‌ها در بخش‌های اطلاعات و امنیت، رسانه‌ها، مبارزه با بی‌سوادی، کمک‌های پزشکی، نوسازی کشاورزی،^{۷۶} جهانگردی، مبارزه با اعتیاد، همکاری در تحقیقات گیاه‌شناسی و توسعه زیرساخت‌ها گسترش یافت. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این فعالیت‌ها بازسازی بخشی از شهر قزوین پس از زلزله سپتامبر ۱۹۶۲ بوئین‌زهرا بود.^{۷۷} در نوامبر ۱۹۶۶، تیمسار ارتشبد حسن طوفانیان، یکی از خلبانان نیروی هوایی و مأمور خرید صنایع نظامی ایران، همراه با تیمسار فریدون جم، رئیس ستاد ارتش، از اسرائیل بازدید کردند. هر دو با استقبال گرم روبه‌رو شدند و با ژنرال اسحق رابین، رئیس وقت ستاد ارتش اسرائیل، ملاقات کردند.^{۷۸} تیمسار نعمت‌الله نصیری، رئیس ساواک،^{۷۹} تیمسار عزیزالله پالیزبان، رئیس اداره سیاسی ارتش، و کاپیتان علی‌پور از دیگر مقاماتی بودند که در آن دوره از اسرائیل دیدن کردند. در ۱۹۶۶، همکاری میان ساواک و موساد در زمینه اطلاعات مرتبط با عراق، سوریه و مصر با عنوان "عملیات کریستال" توسعه یافت.^{۸۰}

⁷⁶Ezri, *Legacy*, 408-426; Levy, *Comprehensive*, 550.

⁷⁷Ezri, *Legacy*, 395-407.

⁷⁸Ezri, *Legacy*, 156.

⁷⁹Ezri, *Legacy*, 134.

⁸⁰Ahmadi, *Savak*, 157-192 (original, 472-480).

⁷²Ezri, *Legacy*, 78.

⁷³Ezri, *Legacy*, 211.

⁷⁴Ahmadi, *Savak*, 150-156 (original, 469-471).

⁷⁵Ezri, *Legacy*, 140-169; Ahmadi, *Savak*, 60-61 (original, 472-480).



تیمسار فریدون جم، خانم تیمسار اویسی و مئیر عزری در سفارت اسرائیل در ایران
برگرفته از Ezri, *Legacy*

نخستین معاملهٔ سلاح‌های نظامی ایران و اسرائیل با خرید تفنگ‌های عوزی (یوزی، uzi) از اسرائیل برای نیروی پلیس ایران در مارس ۱۹۶۵ آغاز شد. این معامله به‌رغم هراس گلدمایر از دسترسی نیروهای مخالف به سلاح‌های اسرائیلی، در صورت تغییر رژیم ایران، صورت گرفت.^{۸۱} بعد از آن، همکاری بین دو کشور در بخش‌های نظامی، پلیسی و امنیتی گسترش یافت.^{۸۲} طی همین روابط بود که داریوش همایون، سردبیر روزنامهٔ آیندگان، در ۱۹۶۷ و در جریان جنگ‌های شش‌روزه از اسرائیل دیدار کرد،^{۸۳} پروژهٔ مرودشت در شیراز تحت نظارت تکنسین‌های اسرائیلی به آغازی برای نوآوری در بخش کشاورزی ایران بدل شد^{۸۴} و شرکت هواپیمایی ملی اسرائیل، ال‌آل (El-Al)، پروازهای روزانهٔ خود را به تهران برقرار کرد.^{۸۵} دیگر پروژه‌های اجراشده در ایران به دست متخصصان اسرائیلی عبارت بودند از سیستم آبیاری کشاورزی برای مزارع پنبه در خوزستان، احداث سد تاریک بر روی سفیدرود در نزدیکی شهر فومن،^{۸۶} کانال‌های حفاری سیستم فاضلاب اصفهان و خشک کردن فاضلاب،^{۸۷} و در ۱۹۷۱ احداث سد داریوش بر روی رودخانهٔ کُر در مرودشت شیراز.^{۸۸}

⁸⁵Levy, *Comprehensive*, 548-550.

⁸⁶Ezri, *Legacy*, 435-436.

⁸⁷Ezri, *Legacy*, 435-36.

⁸⁸Ezri, *Legacy*, 435-436.

⁸¹Meir Ezri, *Yadnameh* (Jerusalem: Meir Ezri, 2000), vol. 1, 132-133.

⁸²Ahmadi, *Savak*, 467 (original, 467).

⁸³Ahmadi, *Savak*, 53 (original, 458-459).

⁸⁴Ezri, *Legacy*, 408-426.

گروهی از افسران ارشد ارتش ایران با دولت اسرائیل روابط نزدیک داشتند و برخی هم از اسرائیل دیدن کرده بودند. از جمله این گروه تیمسار ارتشبد محمد خاتمی، فرمانده نیروی هوایی ایران و شوهرخواهر شاه بود که ژنرال هرزوغ (Herzog)، رئیس ارتش امنیتی اسرائیل، در مراسم عروسی‌اش شرکت کرد. تیمسار فریدون جم، رئیس ستاد ارتش،^{۸۹} و جانشینش، ارتشبد غلامرضا ازهری، که بعدها برای مدت کوتاهی در ۱۹۷۸ نخست‌وزیر شد، نیز از جمله افراد این گروه بودند.^{۹۰} شخصیت‌های ممتاز دیگری که به عنوان میهمان دولت اسرائیل از آن کشور بازدید کردند شامل استادان دانشگاه‌ها، روشنفکران، روزنامه‌نگاران و موسیقی‌دانان می‌شدند. در فهرست بازدیدکنندگان نام استاد سعید نفیسی، محقق و نویسنده و کتابشناس نامدار ایرانی در ۱۹۵۷؛ استاد عبدالحسین هشترودی، رئیس دانشکده علوم دانشگاه تهران در ۱۹۵۸؛^{۹۱} استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، محقق و زبان‌شناس ممتاز فرهنگ و ادبیات فارسی در ۱۹۵۸؛^{۹۲} استاد ابراهیم پورداوود، متخصص زبان‌های ایرانی پیش از اسلام و ادیب و مورخ در پاییز ۱۹۵۸^{۹۳} و دکتر علی‌اصغر آزاد، رئیس بخش علوم هسته‌ای دانشگاه تهران نیز دیده می‌شود. دکتر علی‌اصغر آزاد ریاست هیئت نمایندگی دانشمندان ایرانی را در بازدید از اسرائیل بر عهده داشت که وزارت خارجه اسرائیل آن را ترتیب داده بود.^{۹۴} در میان کسانی که در سال‌های بعد از اسرائیل دیدار کردند می‌شود به این افراد اشاره کرد: مهندس عبدالله ریاضی که بعدها رئیس مجلس شورای ملی شد؛^{۹۵} پروفیسور داود بهنام، رئیس دانشکده ادبیات و تاریخ دانشگاه تهران در ۱۹۶۲؛^{۹۶} دکتر احمد فرهاد، رئیس دانشگاه تهران در ۱۹۶۳؛^{۹۷} پروفیسور فرهنگ مهر، رئیس دانشگاه پهلوی شیراز در ۱۹۶۴^{۹۸} و پروفیسور سجادی از دانشکده پزشکی دانشگاه تهران در ژوئیه ۱۹۶۷ و بلافاصله پس از جنگ شش‌روزه.^{۹۹} از میان مقامات عالی‌رتبه، علاوه بر رؤسای موساد، برخی از اعضای هیئت دولت و حتی رؤسای دولت اسرائیل از ایران دیدار کردند یا می‌خواستند که به ایران سفر کنند. این سفرها، به استثنای نخستین سفر موشه دایان که علنی بود، به اطلاع عموم مردم نمی‌رسید. موشه دایان دو بار به ایران سفر و با شاه ملاقات کرد؛ نخست در مقام وزیر کشاورزی در سفری علنی در ۱۹۵۵ برای تنظیم اصول روابط دیپلماتیک و دومین بار در ۱۹۷۸، با همراهی ژنرال خوفی (Khofi)، رئیس موساد،

^{۹۵}Ezri, *Legacy*, 309.

^{۹۶}Ezri, *Legacy*, 309.

^{۹۷}Ezri, *Legacy*, 310.

^{۹۸}Ezri, *Legacy*, 311.

^{۹۹}Ezri, *Legacy*, 315.

^{۸۹}Ezri, *Legacy*, vol. 1, 136-138.

^{۹۰}Ezri, *Legacy*, 156-157.

^{۹۱}Ezri, *Legacy*, 308.

^{۹۲}Ezri, *Legacy*, 308.

^{۹۳}Ezri, *Legacy*, 308-310.

^{۹۴}Ezri, *Legacy*, 309.

برای ۲۴ ساعت در تهران توقف کرد.^{۱۰۰} گلدایر، نخست‌وزیر اسرائیل، در مه ۱۹۷۲ برای دیداری چند ساعته به تهران پرواز کرد و تیمسار نصیری و مئیر عزری از او در هواپیمای ویژه‌اش استقبال کردند. او سپس با شاه در پایون میهمانان رسمی فرودگاه مهرآباد ملاقات کرد و به مدت چند ساعت دربارهٔ "روابط شرق و غرب" و مشکلات منطقه گفت‌وگو کرد. بر اساس گزارش‌های عزری، شاه از گلدایر خواست تا در برابر انور سادات، رئیس‌جمهور مصر که با او روابط بسیار دوستانه‌ای داشت، نرمش و مدارا نشان دهد.^{۱۰۱} اسحق رابین در مقام نخست‌وزیر اسرائیل در ۱۹۷۶ از ایران دیدار کرد. او در نامهٔ تشکری که به شاه نوشت، به تشریح اوضاع خاورمیانه و مخصوصاً تأثیر دخالت سوریه در جنگ داخلی لبنان پرداخت. در این نامه او از شاه خواست در ملاقات آینده‌اش با انور سادات در ایران اوضاع را بررسی کند.^{۱۰۲} اوری لوبرانی (Uri Lubrani)، رئیس هیئت دیپلماتیک اسرائیل و در مقام سفارت در ایران (۱۹۷۳-۱۹۷۸)، در آخرین ملاقات خود با شاه، یوسف هارملین (Yossef Harmelin) را به جانشینی خود معرفی کرد. در این ملاقات او دو پیام مناخم بگین را که در ۱۶ و ۱۸ سپتامبر ۱۹۷۸ از کمپ دیوید فرستاده بود به شاه داد. نخستین پیام دربارهٔ اغتشاشات تهران و دومین پیام ابراز همدردی دربارهٔ وقوع زلزله در شرق ایران بود.^{۱۰۳} در ۲۷ سپتامبر ۱۹۷۸، مناخم بگین از طریق هیئت دیپلماتیک خود درخواست کرد تاریخی برای ملاقات خصوصی با شاه تعیین شود تا گزارش مذاکرات کمپ دیوید را به اطلاع او برساند. پاسخ به این درخواست به علت تحولات ایران چنین داده شده بود که "تاریخ بعداً اعلام می‌شود."^{۱۰۴} با همهٔ اتهامات تبلیغاتی در زمینهٔ ماهیت همکاری میان موساد و ساواک، به گفتهٔ مئیر عزری موساد هرگز ایرانی‌ها را برای روش‌های بازجویی و شکنجه آموزش نداد. در کیفرخواست‌های علیه بسیاری از مأموران ساواک که از ۱۹۷۸ منتشر شده‌اند و در همهٔ اسناد فعالیت‌های ساواک هنوز نشانه‌ای از آموزش‌های اسرائیلی‌ها به ساواک پیدا نشده است.^{۱۰۵} همچنین، در آرشیوی از ساواک که عبدالرحمن احمدی تدوین کرده است، طی سال‌های همکاری "هیچ نشانه‌ای از فعالیت ضد ایرانی توسط موساد گزارش نشده است."^{۱۰۶} شناسایی اسرائیل از جانب دولت ایران به صورت دوفاکتو در ۱۹۴۸ موجب تشویق بسیاری از ایرانیان یهودی طبقات متوسط و پایین مقیم شهرستان‌ها برای مهاجرت به اسرائیل شد. از ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱، ۳۰ هزار ایرانی یهودی داوطلبانه به اسرائیل مهاجرت کردند

¹⁰³Ahmadi, *Savak*, 395-396 (original, 550).

¹⁰⁰Ahmadi, *Savak*, 386-392, 529 (originals, 456-457, 548).

¹⁰⁴Ahmadi, *Savak*, 391-392 (original, 551).

¹⁰¹Ezri, *Legacy*, 137.

¹⁰⁵Ezri, *Legacy*, 93.

¹⁰⁶Ahmadi, *Savak*, 423 (original, 531-532).

¹⁰²Ahmadi, *Savak*, 393-395 (original, 542-543).

و تخمین زده می‌شود ۴۷ هزار یهودی عراقی از طریق ایران به اسرائیل مهاجرت کرده باشند.^{۱۰۷} در میان این موج مهاجران، خانواده‌های موشه کتساو (Moshe Katsav)، رئیس جمهور سابق اسرائیل؛ مئیر عزری (Meir Ezri)، سفیر اسرائیل در ایران؛ آمنون نتصر (Amnon Netzer)، استاد دانشگاه عبری اورشلیم؛ داوید منشری (David Menasheeri)، استاد سابق دانشگاه تل‌آویو و رئیس کنونی مرکز علمی حقوق و اقتصاد در ناحیه رَمَت گان (Ramat Gan)؛ ژنرال شائول موفاز (Shaul Mofaz)، شاغل پست‌های وزارت دفاع، معاونت نخست‌وزیری و وزارت امور حمل و نقل و امنیت جاده‌ها؛ ایتان بن‌الیاهو (Eytan Ben Eliahou)، ژنرال نیروهای دفاعی اسرائیل؛ منشه امیر (Menashe Amir)، مفسر سیاسی و داوید داویدی متخلص به مسرور کرمانشاهی (Masroor Kermanshahi)، شاعر معاصر، قرار داشتند. در هر صورت، از ۱۹۵۰ تا اواخر دهه ۱۹۷۰، به سبب تأثیر خروج سرمایه‌های یهودیان بر اقتصاد ایران، بهبود روابط دیپلماتیک میان دو کشور و رشد ناگهانی موقعیت اجتماعی-اقتصادی یهودیان ایرانی سرعت مهاجرت کاهش یافت.

وضعیت جامعه ایرانیان یهودی در سال‌های بعد از ۱۹۴۸

در حالی که جامعه یهودیان در دهه ۱۹۲۰ مسئولیت برگزاری مراسم بزرگداشت صیونیزم در ایران را به عهده گرفته بود، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ این مسئولیت به کنسولگری اسرائیل و دیپلمات‌های آن واگذار شد. مراسم استقلال دولت اسرائیل در کنسولگری این کشور در تهران با شرکت مقامات شاخص سیاسی، روزنامه‌نگاران و دانشگاهیان و مقامات نظامی و اعضای دولت برگزار می‌شد.^{۱۰۸} برخلاف یهودیانی که در آغاز قرن بیستم از محله‌های یهودی‌نشین تهران برخاسته بودند و از یهودیت و صیونیزم حمایت می‌کردند، برخی از نخبگان و یهودیان متجدد آرام‌آرام از نسل یهودیان قدیمی فاصله می‌گرفتند. از آغاز دهه ۱۹۵۰، یهودیان و نظرگاه‌های آنان نسبت به صیونیزم به سه گروه متفاوت تقسیم شد: گروه اول اکثریتی بودند که از این مفهوم برداشتی مذهبی داشتند، گروه دوم صیونیست‌های روشنفکری بودند که ماهیت سیاسی صیونیزم توجهشان را بر می‌انگیخت و گروه سوم روشنفکران یهودی چپ‌گرایی بودند که جنبه‌های سوسیالیستی و مارکسیستی صیونیزم برایشان جذاب بود. بعد از ممنوعیت فعالیت حزب کمونیستی توده در پایان دهه ۱۹۴۰، بسیاری از ایرانیان یهودی که

^{۱۰۸} تصاویر و گزارش‌های متعدد در یادنامه و میراث کورش عزری نشان از روابط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و نیز زمینه‌های همکاری‌های متخصصان اسرائیلی در کشاورزی، خدمات زیرساختی و طراحی دارد.

^{۱۰۷} Ezri, *Legacy*, 71; David Yerushalmi, *Light and Shadows, The story of Iran and the Jews* (Tel Aviv: The museum of the Jewish People, 2010), 207.

گرایش‌های کمونیستی داشتند مانند دیگر ایرانیان به زندان افتادند. در این زمان شفاعت مؤثر مراد اریه، نماینده وقت مجلس شورای ملی همراه با کمک مقامات دولتی، زمینه آزادی ایرانیان یهودی چپ‌گرا از زندان را فراهم آورد.^{۱۰۹} از آغاز دهه ۱۹۵۰، فعالیت‌های سیاسی جامعه ایرانیان یهودی به مدت یک دهه کاهش یافت. منافع اقتصادی، فرهنگی، مدنی و مزایای اجتماعی یهودیان ایران در پایان دهه ۱۹۵۰ نه فقط انگیزه کمی برای مهاجرت به اسرائیل باقی گذاشت، بلکه باعث بازگشت گروهی از مهاجران به ایران نیز شد. همچنین، زندگی در سال‌های نخست تشکیل دولت اسرائیل در آن سرزمین آسان نبود و برای تهیه امکانات زندگی برای مهاجران جدید تلاش بسیار لازم بود. اما در ایران شرایط بهتری برای رشد اقتصادی-اجتماعی وجود داشت و در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، یهودیان نقش سازنده‌ای در زمینه نوسازی ایران و پیشرفت در بخش‌های بازرگانی داخلی و خارجی، صنعت و ایجاد زیرساخت‌ها داشتند.

جنبه دیگر شکوفایی جامعه یهودی در آن زمان وابستگی به هویت ملی ایرانی بود. هرچند به‌رغم آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی امکان برخورداری از همه امتیازات شهروندی برای یهودیان، از جمله انتصاب در مقامات بالای نظامی، قضایی و مناصب سیاسی وجود نداشت، ایرانیان یهودی خود را در اغلب اوقات با دیگران در کسب موقعیت‌های مدنی، اجتماعی، آکادمیک و فرهنگی برابر می‌دیدند. گاه حتی با وجود برخی محدودیت‌ها برای یهودیان، استثنائاً بعضی مقام‌های مهم دولتی یا ارتشی هم به آنها سپرده می‌شد. از آن جمله باید از دکتر حبیب لوی، دکتر شکرالله امینی و دکتر ارسلان بهجو در ارتش نام برد. حبیب لوی افسر ارتش و دندان‌پزشک شخص رضاشاه بود و شکرالله امینی، پزشکی بود که بعد از فراغت از تحصیل در دانشکده افسری ایران، با درجه سرتیپی که بالاترین درجه‌ای بود که در ارتش به یک اقلیت مذهبی داده می‌شد، به ریاست بیمارستان‌های ارتش در نقاط گوناگون ایران رسید.^{۱۱۰} ارسلان بهجو نیز که درجه پزشکی خود را از دانشگاه تهران کسب کرده بود، با درجه سرتیپی ریاست بیمارستان ارتش را در شهرستان کرمانشاه بر عهده داشت. تأثیر سریع تحولات فرهنگی (acculturation) بر هویت ایرانی، مخصوصاً بر جوانان، از جمله دانشجویان دانشگاه، صاحب‌کاران جوان و روشنفکران، باعث ایجاد حس همبستگی اجتماعی و همدلی در مرام مشترک میان یهودیان و روشنفکران ایرانی غیریهودی شد. از جمله

¹¹⁰Elias Eshaghian, *Hamrah ba farhang*, edited by Goel Cohen (Los Angeles: Sinai Publication, 2008), 288-289.

¹⁰⁹Nahid Pirnazar, "Moral Aryeh" in *Jewish Communities of Iran*, ed. Houman M. Sarshar (New York: Columbia University, 2011), 392.

این نوع مرام‌های مشترک علاقه‌گروهی از یهودیان متجدد به مرام دکتر محمد مصدق و حزب جبهه ملی او بود. گسترش ناسیونالیسم ایرانی چنان بود که از ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ بسیاری از ایرانیان یهودی نام‌های یهودی خود را به نام‌های اصیل ایرانی بدل کردند تا خود را با جامعه اکثریت ایرانی هم‌رنگ‌تر سازند. برای مثال، نام خانوادگی یهودی کوهن به کهن تغییر می‌یافت و یا پسوند کلیمی، که دنباله بسیاری از نام‌های خانوادگی بود، به حکیمی بدل می‌شد. در همین زمان بود که رفته‌رفته احساسات ضد صیونیستی در میان برخی از اعضای نسل جوان یهودی رشد کرد. در عمل، ضد شاه و ضد صیونیست بودن یا عضویت در گروه‌های چپ ایرانی، ژستی روشنفکرانه‌تر از شرکت در گروه‌های اجتماعی و فعالیت‌های یهودی شناخته می‌شد. با این همه، به دنبال دستگیری هواداران کمونیست در سراسر کشور پس از سقوط محمد مصدق در ۱۹۵۳، برای نخستین بار تعداد محدودی از نوجوانان یهودی ایرانی به گرایش‌های سیاسی صیونیستی جلب شدند و فعالیت نوجوانان پیشاهنگ (خالوتص) بر مهاجرت به اسرائیل تمرکز یافت.

در میان نخستین نسل روشنفکرانی که از ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ به مخالفت با دولت پرداختند، ربیع مشفق همدانی در صف نخست بود. او علاوه بر مخالفتش با دولت در مقام روزنامه‌نگار، مترجم اخبار روز برای رضاشاه در زمان جنگ جهانی دوم، مؤسس روزنامه کوه و به مدت ۷ سال سردبیر آن بود. مشفق همدانی سپس علاوه بر تصدی مقام سردبیری روزنامه کیهان، ناشر و صاحب انتشارات صفی‌علیشاه و مترجم آثار ادبی کلاسیک غرب مانند آثار فنودور داستایوسکی، لئو تولستوی و لارنس لوکهارت بود.^{۱۱۱} در ۱۹۵۳، مشفق همدانی به اتهام طرفداری از محمد مصدق تبعیدگونه به ایتالیا رفت. در سال‌های اقامتش در آنجا ایتالیایی آموخت و به ترجمه آثار ادبی و فیلم‌های ایتالیایی به زبان فارسی مشغول شد. در ۱۹۷۹ به لوس‌آنجلس مهاجرت کرد و در ۲۰۰۹ چشم از جهان فرو بست.^{۱۱۲}

از نیمه اول دهه ۱۹۶۰، نسل جدیدی از دانشجویان دانشگاه تهران انجمنی دانشجویی تشکیل دادند. انجمنی که بدون داشتن هیچ‌گونه رابطه سازمان‌یافته با فعالان ناسیونالیست یا افراد ضد رژیم، خواستار دولتی دموکراتیک بوده، هیچ تناقضی بین تعلقات صیونیستی و ناسیونالیسم ایرانی خود نمی‌دید. این انجمن، با نام "سازمان دانشجویان یهود ایران"، که بسیاری از اعضای زن و مرد آن دانشجویان دانشگاه تهران

^{۱۱۲} "Biography of Rabi' Moshfegh-e Hamedani," in www.7dorim.com/cultures/hamedany.asp/.

^{۱۱۱} لارنس لوکهارت پژوهشگر و عکاس ایران بود که برای شرکت نفت ایران و انگلیس کار می‌کرد. بنگرید به www.iranicaonline.org/articles/lockhart-laurence/.

یا مؤسسات آموزش عالی دیگر بودند، رسماً در ۱۹۶۳ به عنوان سازمانی غیرسیاسی با کمیته‌های آموزشی، ادبی، علمی و مطالعات یهودی به ثبت رسید.^{۱۱۳} در میان این گروه، برخی از دانشجویان چپ‌گرا نیز حضور داشتند که از آن جمله پرویز (هارون) یشایایی را می‌توان نام برد. او که دانشجوی رشته فلسفه و علوم تربیتی دانشگاه تهران بود، بعدها در شمار یکی از تهیه‌کنندگان موفق فیلم‌های فارسی سینمایی و تبلیغی درآمد و هم‌اکنون یکی از رهبران جامعه یهودی مقیم ایران به شمار می‌رود.^{۱۱۴} عزیزالله دانش‌راد فعال دیگر این گروه بود که بعدها استاد دانشگاه پلی‌تکنیک (امیرکبیر) شد. او همچنین در زمان ساخت کارخانه ذوب آهن اصفهان در مقام ریاست هیئت اجرایی آن خدمت کرد.^{۱۱۵} کانون پیشبرد، مرکز پیشبرد ایرانیان یهودی، شاخه‌ای از انجمن دانشجویان یهودی ایران بود که در نیمه دهه ۱۹۷۰ شکل گرفت. این گروه جدید در میان طبقه فرادست‌تر شمال تهران و از نسل جوان‌تری از دانشجویان دانشگاه، مانند حمید صبی، فرزند موسی صبی، یکی از وکلای پیشگام و صاحب‌نام یهودی ایرانی و آلبرت دردشتی بنیاد یافت. گرایش‌های این گروه جنبه‌های اجتماعی و سکولار بیشتری را در بر می‌گرفت. بنابراین، تصمیم گرفتند مستقل بمانند و به سازمان‌های قدیمی جامعه وابسته نشوند.^{۱۱۶}

برگزاری مسابقات فوتبال جام ملت‌های آسیا در ۱۹۶۸ در تهران نقطه عطف تاریخ مدرن یهودیان ایران بود. تظاهرات عمومی و شعارهایی که ایرانیان میزبان در خیابان‌های تهران طی مسابقات پایانی بر علیه تیم بازنده اسرائیل سر دادند، نشانه احساسات یهودستیزانه پنهان در طبقات پایین و متوسط جامعه غیر یهودی بود. این رویداد را که در پی جنگ شش‌روزه و در ماه ژوئن ۱۹۶۷ اتفاق افتاد، می‌شود ناشی از سرخوردگی بسیاری از ایرانیان مسلمان از نتیجه شکست جنگ و تا حدی به سبب عدم قبول و تحمل اقلیت‌ها دانست.^{۱۱۷} هیجان و واکنش جمعیت بعد از قطعی شدن نتیجه مسابقه فوتبال هشدار داد برای یهودیان ایرانی بود. این رویداد که با سایر عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی همراه شده بود، موجب شد گروهی از یهودیان به جستجوی کشور دیگری برای زندگی

Iranian Jews," interview by Pirnazar (April 2012).

^{۱۱۷} برای بررسی جزئیات جنگ شش‌روزه در ژوئن ۱۹۶۷ بنگرید به

Isi Leibler, *The Case for Israel* (Australia: Collingwood, 1972), 18, 60, 18, 60.

برای جزئیات کامل این جنگ بنگرید به

www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/History/67_War.html/.

^{۱۱۳}Faramarz Naim and Kamran Broukhim, "The Center for Advancement of Iranian Jews," interview by Nahid Pirnazar (March, 2010).

^{۱۱۴} پس از انقلاب اسلامی پرویز یشایایی نام یهودی‌اش، هارون، را برای معرفی خود در رسانه و نیز در نوشته‌هایش به کار برد.

^{۱۱۵}"Biography of 'Azizollah Daneshrad," in www.7dorim.com/tasavir/daneshrad.asp

^{۱۱۶}Hamid Sabi, "The Center for Advancement of

بیفتند، کشوری که لزوماً اسرائیل نبود. با این حال، مجموع خانواده‌هایی که در آن زمان داوطلبانه ایران را ترک کردند از چند صد خانواده بیشتر نشد. بسیاری از روشنفکران و ثروتمندان یهودی و از جمله پزشکان، صاحبان مشاغل و صنایع بزرگ و بازرگانان برای نخستین بار به فکر رفتن افتادند. آنان تصمیم گرفتند دارایی‌های خود را نقد کرده، از ایران خارج شوند. بسیاری به اروپا و آمریکا رفتند و ۲ یا ۳ درصد آنها هم به اسرائیل نقل مکان کردند. گروهی دیگر سهام تجاری خود را به شرکت‌های خارجی فروختند و املاکی در خارج از ایران خریدند. آنان حساب‌هایی بانکی در کشورهای اروپایی یا آمریکایی باز کرده، خود را برای روزی که به زور مجبور به ترک ایران شوند آماده ساختند. علت مهاجرت آنان این بار صیونیزم نبود، بلکه در وهله اول ترس از آینده‌ای نامعلوم و آمیخته با تعصب و از دست دادن امنیت زندگی‌شان بود. برای گروهی دیگر، علت نبودن آزادی‌های سیاسی در مملکت بود. با این حال، شرایط اقتصادی رو به رشد و زندگی مرفه در ایران، بیشتر خانواده‌هایی را که علایق تجاری داشتند متقاعد ساخت. نیمی از زندگی‌شان را در ایران و نیمی را در کشور دیگری بگذرانند. فهرست بلند اشخاصی که طی سال‌های قبل و بعد از ۱۹۷۹ ایران را ترک کردند شامل استادان و روشنفکران نیز می‌شود که از آن جمله باید از پروفیسور موسی بروخیم، استاد و رئیس بخش زبان فرانسه دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران و سردبیر روزنامه فرانسه‌زبان ژورنال دو تهران، نام برد. در بخش علوم و رشته‌های پزشکی این فهرست نام‌هایی چون پروفیسور شموئل رهبر را در بر می‌گیرد. او به هنگام ترک ایران دارای درجه فوق تخصص ایمنی‌شناسی و استاد و رئیس بخش زیست‌شناسی کاربردی دانشکده پزشکی دانشگاه تهران بود. پرفیسور رهبر، کاشف جهانی هموگلوبین‌های بسیار، خصوصاً در حوزه دیابت، همچنین عضو آکادمی سلطنتی بود. نمونه دیگر پروفیسور ایرج لاله‌زاری، رئیس دانشکده داروسازی دانشگاه تهران است که به عنوان پژوهشگری در تراز جهانی، در حوزه داروشناسی و داروهای گیاهی شناخته شده است.^{۱۱۸} پرفیسور یعقوب آینه‌چی ریاست بخش داروشناسی دانشکده داروسازی دانشگاه تهران، پروفیسور ایرج طبیب‌زاده، مدیرعامل برنامه ریشه‌کنی مالاریا در وزارت بهداشت، پروفیسور هوشنگ امینی، رئیس دانشکده دندانپزشکی و دکتر ایرک نورمحمودی، رئیس بخش صنایع نساجی دانشگاه پلی‌تکنیک (امیرکبیر) از جمله نام‌هایی هستند که در فهرست طولانی شخصیت‌های علمی یهودیان ایرانی دیده می‌شوند. در خصوص پست‌های عالی‌رتبه دولتی و کشوری، می‌توان از اشخاصی مانند مهندس رحمت‌الله کهن (کیانفر)، رئیس کارخانه کود شیمیائی

¹¹⁸“Hamadan viii. Jewish Community,” in *Encyclopaedia Iranica*.

شیراز؛ مهندس عزیزالله دانش‌راد، رئیس واحد ذوب آهن در اصفهان؛ مهندس عزیز کهن، مسئول قسمت طراحی ذوب آهن؛ داود شبتای رئیس کارگزینی شرکت نفت آبادان؛^{۱۱۹} فریدون نصرتی در مقام یکی از معاونین عالی‌رتبه سازمان برنامه، معاونت مالی و اداری و بودجه آن سازمان و دکتر شکرالله بر آوریان، معاون و خزانه‌دار بانک توسعه صنعتی و معدنی نام برد.

روابط نزدیک و پیشرفته با اسرائیل در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در زمینه‌های اقتصادی، کشاورزی، امنیتی و فرهنگی موجب تحکیم رشته‌های دوستی میان ایرانیان یهودی و مسلمانان در زمینه‌های گوناگون شد. برخورداری از فرصت‌های برابر آموزشی و اجتماعی، به‌ویژه پس از سال‌های ۱۹۶۰، باعث شد که نسل‌های جوان‌تر ایرانیان یهودی با آسودگی در فعالیت‌های غیرسنّتی اجتماعی و سیاسی شرکت کنند. این روابط دوستانه تحمل عقاید مذهبی یکدیگر و رفاقت را میان یهودیان و غیریهودیان در طبقات گوناگون بازرگانان، کارمندان دولت و دانشگاهیان گسترش داد. روابط میان همکلاس‌ها و اعضای برخی حرفه‌ها و حتی گاه ازدواج بین یهودیان و غیریهودیان نتیجه فراهم شدن این فضا بود. همین همبستگی به صورتی محدودتر میان برخی از دانشجویان مسلمان و غیرمسلمان مخالف دولت که خواستار رژیم دموکرات‌تری بودند نیز دیده می‌شد. این فعالیت‌ها موجب زندانی شدن پرویز یشایایی شد. او در سال‌های نخست دهه ۱۹۶۰ با برخی مخالفان مسلمان ضد رژیم و از جمله آیت‌الله طالقانی در زندان بود. همراهی با دوستانی که برخی از آنان رهبران سال‌های بعدی کشور شدند، در سرنوشت جامعه ایرانیان یهودی به صورت عام و نیز در خصوص افراد مشخصی به صورت خاص، نقش مهمی ایفا کرد. یکی از علل مهم وحدت و دوستی میان ایرانیان یهودی و برخی همکاران مسلمانان در ۱۹۷۸ نقش بیمارستان کورش کبیر بود. این بیمارستان را کانون خیرخواه در ۱۹۴۹ بنیان نهاده بود، انجمن خیریه‌ای که عمدتاً بودجه آن را جامعه ایرانیان یهودی و کمیته جوینت یهودیان امریکایی (American Jewish Joint Distribution Committee) فراهم می‌کرد.^{۱۲۰} دکتر کامران بروخیم در ۱۹۷۶ مدیریت بیمارستان کورش کبیر را هم‌زمان با پست اجرایی پزشکی پیشگیری در ذوب آهن اصفهان به عهده داشت. او بیمارستان را با استفاده از وام دولتی و کمک مالی برخی افراد ثروتمند جامعه یهودی کاملاً نوسازی کرد. پرویز یشایایی در میان کسانی بود که در سرمایه‌گذاری این پروژه نوسازی شرکت داشته، پروژه‌های که به مجهز ساختن بیمارستان با امکانات مدرن، از جمله اتاق‌های عمل، کمک کرد. در مه

^{۱۱۹}Ahmadi, Savak, 6-2-63. ^{۱۲۰} این کمیته سازمانی جهانی بود که در ۱۹۱۴ بنیان نهاده شده و مرکز آن در نیویورک بود.

۱۹۷۸، هنگامی که یکی از طلاب در قم مقابل خانه آیت‌الله شریعتمداری کشته شد، چند تن از مجروحان به بیمارستان کوروش کبیر فرستاده شدند که هویت آنان به مقامات دولتی گزارش نشد. این امر نوعی فضای اعتماد و حسن نیت میان بیمارستان و مخالفان حکومت ایجاد کرد.^{۱۲۱} بلافاصله پس از تغییر رژیم، در آغاز ۱۹۷۹، انقلابیون درخواست کردند نام بیمارستان که اسم امپراتور باستانی ایران را بر خود داشت، به شهید خسرو گلسرخی، یکی از فعالان اعدام‌شده ضد شاه که شهید مخالفان لقب گرفته بود، تغییر یابد. به همت واکنش سریع اعضای کانون خیرخواه، نام بیمارستان شبانه به نام دکتر روح‌الله سپهر، یکی از پزشکان بنیان‌گذار بیمارستان که جانش را هنگام معالجه جمعی از بیماران مبتلا به تیفوئید از دست داده بود، نام‌گذاری شد.^{۱۲۲} از طریق دفتر آیت‌الله طالقانی و براساس رابطه دوستی قدیمی ایشان در زندان با پرویز یشاییی که هنوز همان افکار ضد دولتی را داشت، بیمارستان سپهر به بهشت امنی برای درمان افراد مجروحی تبدیل شد که مایل نبودند هویتشان برای دولت مشخص شود. در ۱۵ سپتامبر ۱۹۷۸، معروف به جمعه سیاه، چهار اتاق عمل بیمارستان سپهر و کارکنان پزشکی در خدمت مجروحان قرار داشتند. بیمارستان توانست جان همه مجروحانی را که از سوی مخالفان دولت به آنجا فرستاده می‌شدند نجات دهد. دفتر آیت‌الله طالقانی در حالی که خود هنوز در زندان بود، سبد گل بزرگی برای تقدیر به بیمارستان فرستاد. از آن به بعد، روابط میان دفتر آیت‌الله طالقانی و برخی رفقای یهودی محکم‌تر شد. افراد دیگری از جمله آقایان احمدعلی بابایی؛ طاهر احمدزاده، نخستین استاندار خراسان پس از انقلاب؛ حاج‌آقا شانه‌چی و برخی از اعضای خانواده طالقانی مثل مهدی طالقانی و دختر ایشان اعظم طالقانی، که داروساز بودند، رابطه با جامعه یهودیان را گسترش دادند.^{۱۲۳} از دسامبر ۱۹۷۸ تا فوریه ۱۹۷۹، بسیاری از ایرانیان یهودی مانند ایرانیان دیگری که از آینده نامعلوم در هراس بودند، موقتاً کشور را ترک کردند. برای نخستین بار پس از استقلال اسرائیل و مهاجرت وسیع قشرهای پایین اقتصادی، هزاران خانواده یهودی ایرانی به رایگان با خطوط هوایی آل‌آل به اسرائیل پرواز کردند. از آنجا که بسیاری از اعضای جامعه یهودیان تهران کشور را ترک کرده بودند، رهبری گروه از اکتبر ۱۹۷۹ به دست دکتر عزیزالله دانش‌راد در مقام ریاست انجمن کلیمیان و دکتر حشمت‌الله کرمانشاهی، یکی از اعضای سالمند هیئت مدیره، فعال سیاسی-اجتماعی و از فعالان صیونیست سال‌های ۱۹۴۰، افتاد. دکتر عزیزالله

¹²²Kamran Broukhim, "Name change of Hospital," interview by Pirnazar (April 2012).

¹²³Kamran Broukhim, "Relations with Taleghani's supporters," interview by Pirnazar (April 2012).

¹²¹Kamran Broukhim, "Kurosh Kabir hospital," interview by Pirnazar (April 2012); Joseph Cohen, *Reports and Memories* (Los Angeles: Joseph Cohen Found, 1993), 312.

دانش‌راد در کسوت نمایندهٔ یهودیان در مجلس خبرگان به هنگام تدوین قانون اساسی با مشورت‌های خصوصی با حاخام یدیدیا شوفط توانست قوانین و سنت‌های یهودی را در خصوص یهودیان ایرانی در قانون اساسی بگنجانند. گروه رهبری جامعهٔ یهودی در تهران مرتباً دربارهٔ مشکلات فوری با هم مشورت می‌کردند. پس از مدتی، حمید صبی که وکیلی موفق بود و موکلین او عموماً دیپلمات‌ها و افراد خارجی بودند، به این گروه رهبری پیوست. حمید صبی به واسطهٔ دانش حقوقی و تسلط بسیارش به زبان انگلیسی تبدیل به یکی از سخنگویان گروه در برابر رسانه‌های خارجی شد.^{۱۲۴} از نظر خط مشی جامعه، رهبران این گروه همواره از مشورت با حاخام یدیدیا شوفط و راب اوریل داویدی بهره می‌بردند.^{۱۲۵} در نیمهٔ نوامبر، دفتر آیت‌الله طالقانی از طریق احمدعلی بابایی از پرویز یشایایی خواست تا جامعهٔ یهودیان را تشویق کند به صورت جمعی در تظاهراتی بر ضد شاه شرکت کند. به محض آزادی آیت‌الله طالقانی از زندان، برخی از مخالفان دولت به سرکردگی پرویز یشایایی و همراهی دکتر کامران بروخیم و دکتر هوشنگ ملامد به دیدار او رفتند. آیت‌الله طالقانی در این ملاقات قدردانی خود را به خاطر همکاری بیمارستان سپهر ابراز کرد.^{۱۲۶} همچنین، دفتر آیت‌الله طالقانی از جامعهٔ یهودیان خواست در تظاهرات هواداران آیت‌الله خمینی طی مراسم عاشورا در ۱۱ دسامبر ۱۹۷۸ شرکت کند. رهبری جامعهٔ یهودیان می‌دانست که بدون شرکت حاخام یدیدیا شوفط تعداد زیادی از مردم مایل به شرکت در تظاهرات نخواهند بود. لذا این درخواست به حاخام یدیدیا شوفط انتقال داده شد و او تصمیم در این باره را دشوار دانست. با این حال، به سبب حفظ امنیت جامعه و به‌رغم حس وفاداری خود و فرزندش، راب داوید شوفط، نسبت به شاه با شرکت در تظاهرات عاشورا، به شرط نبودن هیچ نوع بیرق یا شعار ضد صیونیستی موافقت کرد. به علت شرکت خانواده شوفط حدود ۲ هزار تن از یهودیان در فاصله ۲۴ ساعت برای حضور در تظاهرات گرد آمدند. راهپیمایی از کنیسای ابریشمی در خیابان کاخ شمالی آغاز شد و از طریق بلوار الیزابت و خیابان سهیل به تظاهرات اصلی در خیابان شاهرضا پیوست و تا میدان شهید (آزادی کنونی) ادامه یافت. بر روی بیرق‌های آنان نوشته شده بود "پیوند ما با نهضت ملت ایران ناگسستنی است." حضور یهودیان از سوی سایر تظاهرکنندگان با خوشحالی استقبال شد، آنان را در اول صف تظاهرکنندگان قرار دادند

and Hamid Sabi, "Visit with Taleghani," interview by Pirnazar (April 2012).

¹²⁶Kermanshahchi, Kamran Broukhim, Melamed, and Hamid Sabi, "Visit with Taleghani," interview by Pirnazar (April 2012).

¹²³Hamid Sabi, Kamran Broukhim and Hushang Melamed, "Relations with the new leadership," interview by Pirnazar (April 2012).

¹²⁴Kermanshahchi, "Consultation with Rabbis," interview by Pirnazar (March 2010).

¹²⁵Kermanshahchi, Kamran Broukhim, Melamed,

و شعار سر دادند که ”یهودی، مسلمان، پیوندتان مبارک.“^{۱۲۷} با وساطت پرویز یشایایی از طرف جامعه یهودیان و محسن رضایی و دیگران از طرف مخالفان حکومت، ارتباط شخصی نزدیکی میان حاخام یدیدیا شوفط و آیت‌الله طالقانی ایجاد شد. گسترش این رابطه تا آنجا بود که حاخام یدیدیا شوفط در مراسم یادبود مرگ همسر آیت‌الله طالقانی در مسجد شرکت و همدردی خود را شخصاً ابراز کرد.^{۱۲۸} رابطه دواستانه آنها بعد از آن به حدی گسترش یافت که یک‌بار حاخام یدیدیا شوفط پیش از خطبه نماز جمعه در دانشگاه تهران به دیدار آیت‌الله طالقانی رفت و از او خواست مردم را برضد صیونیزم تهییج نکند. روحانی دیگری که همراهی خود را نسبت به یهودیان علناً نشان می‌داد آیت‌الله مکارم شیرازی بود. حاخام یدیدیا شوفط یک‌بار هم با او در نماز جمعه دانشگاه تهران دیدار کرد و از او درباره امنیت جامعه یهودیان ایران طلب اطمینان خاطر کرد.^{۱۲۹} به هنگام ورود آیت‌الله خمینی به تهران، نمایندگان یهودیان، متشکل از حاخام یدیدیا شوفط، راب اوریل داویدی، راب داوید شوفط، حق نظر فرح‌نیک، دکتر کامران بروخیم، پرویز یشایایی و حمید صبی، همه در صف اول خوش‌آمدگویان در فرودگاه مهرآباد بودند. دو روز پس از ورود آیت‌الله خمینی به ایران در پنجشنبه ۱ فوریه ۱۹۷۹، تظاهرات آرام ۱۰ هزار نفری یهودیان در مسیر راه‌پیمایی عاشورا برگزار شد. از این تاریخ به بعد شعار ”مرگ بر اسرائیل“ نقطه عطفی در تاریخ صیونیزم در ایران شد.

نتیجه‌گیری

انجمن صیونیست ایران بنا به شواهد تاریخی از ۱۹۱۷ سازمانی علنی و آشکار شناخته شده بود. با این حال، در طول زمان و به دلایل مذهبی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی-اجتماعی، این سازمان نه از طرف ایرانیان یهودی و نه از سوی سایر ایرانیان و وابستگان دولت پذیرفته نشد. با استقرار جمهوری اسلامی، ایرانیان یهودی ناچار شدند میان صیونیزم و ملیت ایرانی یکی را انتخاب کنند؛ انتخابی که پیش از آن هرگز مسئله آنها نبود. این انتخاب به حدی بین دو گروه جدایی افکند که امروز، آنان که در ایران زندگی می‌کنند از هر فرصتی استفاده می‌کنند تا خود را از اسرائیل و صیونیزم متمایز سازند. برای اکثر کسانی که پس از سال ۱۹۷۸ ایران را به مقصد اسرائیل ترک کردند، علت بیشتر ترس از آینده‌ای نامعلوم بود تا گرایش‌های صیونیستی. تاریخ نشان داده است که نه اعلامیه بالفور در ۱۹۱۷ و نه استقلال اسرائیل در ۱۹۴۸ انگیزه‌ای قوی برای هجرت ایرانیان یهودی نبوده است. در

¹²⁸Interview: Shofet, 2012.

¹²⁹Ezri, *Legacy*, 307.

¹²⁷Rabbi David Shofet, Hamid Sabi, Kamran Broukhim and Melamed, "Participation in demonstrations," interview by Pirnazar (2012).

طول مناسبات دیپلماتیک میان ایران و اسرائیل، به‌رغم مخالفت روحانیان و بعضی ایرانیان، بسیاری از پژوهشگران غیریهودی ایرانی روابط را ستودنی، بارز و مفید برای دو کشور می‌دانستند. در میان این پژوهشگران و روشنفکران، افرادی چون سعید نفیسی، استاد مشهور دانشگاه تهران و رئیس دانشکده علوم انسانی و شاعر و نویسنده هم بودند. سعید نفیسی در ۱۹۵۷ و در جریان دیدارش از اورشلیم دربارهٔ «پایا بودن روابط ایران و سرزمین اسرائیل» سخن گفت.^{۱۳۰} پروفسور فرهنگ مهر، رئیس دانشگاه پهلوی شیراز، در ۱۹۶۴ در یکی از سخنرانی‌های خود برای یافتن سرمشق و وسیله‌ای برای توسعه و نوسازی ایران اظهار داشت: «چه وسیله‌ای بهتر از اسرائیل می‌تواند باشد؟»^{۱۳۱} این روابط دوستانه اگرچه احتمالاً از حمایت همهٔ ایرانیان برخوردار نبود، ولی در میان دو دولت، بر پایهٔ احترام متقابل و منافع مشترک استوار بود. نمونه‌های این منافع مشترک در بخش‌های کشاورزی، آبیاری، زیرساخت‌ها، سوادآموزی و فروش تجهیزات نظامی مشهود بود. تبادل اطلاعات امنیتی بین دو کشور، که ابتکار آن از سوی ایرانیان بود، سد محکمی در مقابل مخالفان خارجی ایران بود که علاوه بر اتحاد جماهیر شوروی عبارت بودند از رژیم‌های هوادار شوروی، از جمله رژیم ناصر در مصر و رژیم‌های سوریه و عراق در غرب ایران. آنچه در این میان هنوز دست‌نخورده باقی مانده است روابط ایرانیان یهودی، چه ساکنان ایران و چه ساکنان خارج، با ایران و ایرانیان است، روابطی که ۲۷۰۰ سال ریشه دارد و بر پایه‌های هویت ایرانی و میراث ناشی از تاریخ، زبان و فرهنگ مشترک استوار است.

¹³⁰Ezri, *Legacy*, 311.

¹³¹Ezri, *Legacy*, 311.

کتاب‌های بمبئی: ابراهیم پورداود و پارسیان*

افشین مرعشی

دانشیار مطالعات ایران، دانشگاه اوکلاهما

درآمد

در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، جامعه زرتشتیان بمبئی نقش فعال و روبه‌رشدی را در حیات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ایران ایفا کرد. پارسیان هند پس از سده‌ها روابط پراکنده و محدود با جوامع زرتشتی ایران، به ازسرگیری رابطه با هم‌کیشان ایرانی خویش و سرزمینی که خاستگاه هجرتشان از زمان تسخیرش به دست اعراب مسلمان بود پرداختند. این روابط در قرن نوزدهم میلادی شکل گرفته بود، اما در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تأثیر جامعه پارسیان هند بر ایران به حد بی‌سابقه‌ای رسید.

در این دوره، نفوذ روزافزون پارسیان هند در ایران، از جمله حمایتشان از برنامه ملت‌سازی دولت تازه‌تأسیس پهلوی، چند علت داشت. اولاً، در اوایل قرن بیستم، رنسانس فکری پرشتاب پارسیان بمبئی این آگاهی تاریخی را در زرتشتیان هندی ایجاد کرد که ایران سرزمین آبا و اجدادی پارسیان است.^۱ ثانیاً، پارسیان به سبب رشد اقتصادی قابل توجه

افشین مرعشی (دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه یوسی‌ال‌ای، ۲۰۰۳) دانشیار مطالعات ایرانی کرسی خانواده فرزانه در دپارتمان مطالعات بین‌المللی و منطقه‌ای دانشگاه اوکلاهماست و همچنین، مدیریت برنامه مطالعات ایرانی این دانشگاه را به عهده دارد. مقالاتش در مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، مطالعات ایران، و مجله جوامع فارسی‌زبان منتشر شده است و کتاب‌های ملت‌سازی در ایران: فرهنگ، قدرت و دولت از ۱۸۷۰ تا ۱۹۴۰ و نیز بازاندیشی ناسیونالیسم و مدرنیته ایرانی، به همراه کامران آقایی، را به چاپ سپرده است و هم‌اکنون، پژوهش تکنگرانه تبعید و پادشاهی: جامعه پارسیان هند و برآمدن ناسیونالیسم ایرانی مدرن را در دست کار دارد.

(Afshin Marashi <amarashi@ou.edu>

University Press, 2011), 142-162; Mary Boyce, *Zoroastrianism: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1979), 196-204.

^۱ این مقاله را عماد نقی‌پور برای ایران‌نامه ترجمه کرده است. درباره رنسانس فکری پارسیان در قرن نوزدهم بنگرید به Monica M. Ringer, *Pious Citizens: Reforming Zoroastrianism in India and Iran* (Syracuse: Syracuse

و موفقیتشان در تجارت و صنایع نساجی در بمبئی استعماری، منابع بی‌شماری را برای انجام کارهای بشردوستانه و نیز سرمایه‌گذاری در اختیار داشتند.^۲ در آخر، پیشرفت‌های تکنولوژیک در اوایل قرن بیستم افزایش روابط پارسیان هند با ایران را ممکن ساخته بود. در دهه ۱۹۲۰، حمل‌ونقل و سفرهای دریایی به وسیله کشتی بخار از بمبئی به شهرهای حاشیه‌ای خلیج فارس امری متداول شده بود.^۳ احداث راه‌آهن، جاده‌سازی و تأمین امنیت راه که از ارکان برنامه ملت‌سازی حکومت پهلوی بود، پیوندهای تجاری میان شهرهای بندری ایران در جنوب و شهرهای مرکزی آن را مستحکم‌تر ساخت.^۴ این تغییرات فرهنگی، فکری، اقتصادی، فنی و زیرساختی در اوایل قرن بیستم بسترهای رشد روابط و همکاری جامعه پارسیان بمبئی با برنامه ملت‌سازی ایران را در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ را فراهم کرد.

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های افزایش این مراودات برنامه جامعه پارسیان هند برای انتشار کتاب‌های فارسی‌زبان در بمبئی با موضوع آیین زرتشتی و صدورشان به ایران بود. در دهه ۱۹۲۰، دولت تازه‌تأسیس پهلوی پیشینه باستانی ایران و از جمله میراث زرتشتی آن را اساس ملی‌گرایی رسمی نوین خود قرار داد. یکی از نخستین سیاست‌های فرهنگی دوره رضاشاه ترویج هویتی ملی و رسمی بود که بر این میراث باستانی تأکید می‌ورزید. بنیادهای خیریه بمبئی به همراه پژوهشگران، روشنفکران و رهبران جامعه پارسیان با خرسندی تمام از پذیرش میراث باستانی ایران به عنوان اساس هویت ملی مدرن توسط حکومت نوپای پهلوی استقبال کردند. لذا چاپ کتاب‌هایی با موضوع آیین زرتشتی و توزیع آنها در داخل ایران یکی از روش‌های اصلی پارسیان بمبئی برای نشان دادن

نیز بنگرید به

Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography* (New York: Palgrave, 2001).

درباره بنیادهای خیریه پارسیان در بمبئی بنگرید به Christine Dobbin, "The Parsi Panchayat in Bombay City in the Nineteenth Century," *Modern Asian Studies*, 4:2 (1970), 149-164; Christine Dobbin, "Bombay: Parsi-British Affinity 1661-1940," in *Asian Entrepreneurial Minorities: Conjoint Communities in the Making of the World-Economy, 1570-1940*, ed. Christine Dobbin (Richmond: Curzon Press, 1996), 77-104; John R. Hinnells, "The Flowering of Zoroastrian Benevolence: Parsi Charities in the 19th and

20th Centuries," in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, ed. Jacques Duchesne-Guillemin and Mary Boyce (Leiden: E. J. Brill, 1985), vol. 1, 282-286.

^۳Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 125.

^۴Patrick Clawson, "Knitting Iran Together: The Land Transport Revolution, 1920-1940," *Iranian Studies*, 26:3-4 (1993), 239-246; David Yaghoubian, "Shifting Gears in the Desert: Trucks, Guilds and National Development in Iran, 1921-1941," *Jusur: The UCLA Journal of Middle Eastern Studies*, 13 (1997), 1-36.

پشتیبانی خود از تغییرات فرهنگی ایجادشده در ایران رضاشاهی بود.^۵ در کنار تبلیغ‌های فزاینده حکومت پهلوی، کتاب‌های بمبئی به تقویت و اشاعه این پیام کمک می‌کردند که آیین زرتشتی رکن اصلی هویت ملی ایران محسوب می‌شود.

این کتاب‌ها با پشتیبانی پارسیان هند و تحت حمایت دو سازمان بانفوذ چاپ می‌شدند: انجمن ایران‌لیگ (Iran League) و انجمن زرتشتیان ایرانی (Iranian Zoroastrian Anjoman).^۶ این دو سازمان در بمبئی مستقر بودند و در فعالیت‌های خیرخواهانه گسترده‌ای مشارکت داشتند. ایران‌لیگ در سال ۱۹۲۲ تأسیس و جایگزین انجمن رفاه زرتشتیان ایران (Persian Zoroastrian Amelioration Fund) شد که خود در سال ۱۸۵۴ با هدف ارسال هدایای نیکوکاری به زرتشتیان کرمان و یزد برپا شده بود. از آن سو، انجمن زرتشتیان ایرانی که در ۱۹۱۷ تأسیس شده بود، توجه خود را معطوف به تدارک کمک‌های اجتماعی و مالی برای زرتشتیانی کرد که به صورت روزافزون از ایران به بمبئی مهاجرت می‌کردند. به‌رغم تفاوت در رویکرد، انجمن‌های ایران‌لیگ و انجمن زرتشتیان ایرانی هدف مشترکی داشتند و آن جمع‌آوری منابع مالی لازم برای انتشار کتاب‌های فارسی با موضوع آیین زرتشتی برای توزیع در ایران بود.

شاید همکاری ابراهیم پورداود (۱۲۶۴-۱۳۴۷ش/۱۸۸۵-۱۹۶۸م) با جامعه پارسیان بمبئی را بتوان مهم‌ترین مشارکت تألیفی در طول تاریخ تهیه کتاب با پشتیبانی پارسیان هند دانست. این همکاری در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ صورت گرفت که پربرترین دوره مرادوات بشردوستانه در خصوص ارسال کتاب به ایران به حساب می‌آید. در این زمان، کتاب‌هایی تألیف شدند که در جریان احیای تاریخ پیشاسلامی قرن بیستم کتاب‌هایی مرجع شمرده می‌شدند.

ابراهیم پورداود یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ مدرن ایران بود.^۷ او سال‌های قبل و بعد از جنگ اول جهانی را در بیروت، بغداد، پاریس و برلین سپری کرد و در این برهه

Ringer, *Pious Citizens*, 190-91; Kaikhusroo M. Jamaspasa, "Iran League," *Encyclopedia Iranica*, at www.iranicaonline.org

^۵ درباره زندگی و آثار ابراهیم پورداود بنگرید به یادنامه پورداود: مجموعه مقالات درباره فرهنگ و تمدن ایرانی، به اهتمام محمد معین (تهران: مهرگان، ۱۳۲۵)؛ علی‌اصغر مستفوی، *زمان و زندگی استاد پورداود* (تهران: علی‌اصغر مستفوی، ۱۳۷۲)؛ محمود نیکویه، *پورداود پژوهنده روزگار نخست* (رشت: انتشارات گیلان، ۱۳۷۸).

^۶ برای تاریخ فراگیری از چاپ و توزیع کتاب در بمبئی بنگرید به

Green, *Bombay Islam*, 118-154.

^۷ از دینیار پاتل برای در اختیار قرار دادن مقاله چاپ‌نشده‌اش درباره تاریخ ایران‌لیگ سپاس‌گزارم. Dinyar Patel "The Iran League of Bombay: Parsis, Iran, and the Appeal of Iranian Nationalism" (2008).

همچنین درباره ایران‌لیگ بنگرید به

بود که با سنت‌های شرق‌شناسی فرانسوی، آلمانی و انگلیسی آشنا گشت. همچنین، او یکی از اعضای "حلقهٔ برلین"، متشکل از روشنفکران و فعالان ایرانی تبعیدی، بود که در طرح‌ریزی روند سیاسی و فرهنگی نوین ملی‌گرایی ایران با آلمان‌ها در خلال جنگ همکاری می‌کردند.^۸ اعضای این گروه شخصیت‌های برجستهٔ دیگری در زمینهٔ تاریخ ملی‌گرایی ایران در اوایل قرن بیستم را نیز شامل می‌شد؛ از جمله سیدحسن تقی‌زاده، حسین کاظم‌زاده و محمدعلی جمالزاده که از سال‌های ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۷ نشریه‌هایی را در برلین و در حمایت از ملی‌گرایی نوین ایرانی به چاپ رساندند و نشریهٔ کاوه مشهورترین آنها بود.

با پایان جنگ، پورداود نیز مانند بسیاری دیگر از اعضای حلقهٔ برلین زندگی اجتماعی و دانشگاهی درخشانی را در ایران دنبال کرد. او تا پایان عمر ۸۳ ساله‌اش استاد رشتهٔ ایران‌شناسی دانشگاه تهران بود؛ رشته‌ای که خود آن را پایه‌گذاری کرده بود. او نسلی از دانش‌پژوهان در شاخه‌های زبان‌شناسی تاریخی ایران، مطالعات آیین زرتشتی و تاریخ پیشااسلامی ایران تربیت کرد. پورداود که یکی از پیشگامان ترویج فرهنگ پهلوی در نیمهٔ قرن بیستم به شمار می‌رفت، نویسنده‌ای پرکار بود که هم تألیف‌های دانشگاهی داشت و هم برای مخاطب عام کتاب‌هایی را به چاپ رسانده بود.^۹

اولین دورهٔ شاخص و پرکار زندگی حرفه‌ای پورداود پس از جنگ اول جهانی، در مدت اقامت او از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۷ در بمبئی و به دعوت انجمن ایران‌لیگ شکل گرفت.^{۱۰} جامعهٔ زرتشتیان در داخل ایران که به توانمندی‌های زبانی و پژوهشی پورداود به سبب فراگیری معلوماتش در فرانسه و آلمان واقف بودند، او را سزاوار دریافت بورس دانسته و برای تکمیل مطالعاتش به پاریس بامبئی پیشنهاد کردند.^{۱۱} با تلاش انجمن ایران‌لیگ،

^۸ دربارهٔ گروه تبعیدیان برلین بنگرید به جمشید بهنام، برلنی‌ها: اندیشمندان ایرانی در برلن (تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۹)؛

^{۱۰} پورداود سال تحصیلی ۱۹۳۴-۱۹۳۵ را نیز در هند سپری کرد. بنگرید به Afshin Marashi, "Imagining Hafez: Rabin-dranath Tagore in Iran, 1932," *Journal of Persianate Studies*, 3 (2010), 72.

^{۱۱} John R. Hinnells, *The Zoroastrian Diaspora: Religion and Migration* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 80.

پورداود از طریق معرفی محمد قزوینی با پارسیان آشنا شده بود. قزوینی مدت زیادی راه را، از ۱۹۰۴ تا ۱۹۳۹، به پژوهش در پاریس پرداخته بود و آپارتمانش در پاریس به محفلی برای آموشد پورداود و دیگرانی از جمله پارسیان هند بدل شده بود. همچنین، قزوینی و پورداود هر دو زمان جنگ را در برلین گذرانده و در انتشار نشریهٔ کاوه

Afshin Matin Asgari, "The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Counter Modernity," in *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity: Histories and Historiographies*, eds. Kamran Aghaie and Afshin Marashi (Austin: University of Texas Press, 2014); Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870-1940* (Seattle: University of Washington Press, 2008), 49-56 and 76-85.

^۹ برای فهرست کاملی از نوشته‌های پورداود بنگرید به مستوفی، زمان و زندگی استاد پورداود، ۳۸۷-۴۶۳.

و در رأس آن دینشاه ایرانی، شرایط سفر پوردادود به هند و آغاز همکاری‌های او با جامعه پژوهشی پارسیان بمبئی فراهم شد.^{۱۲} پوردادود اقامت دو سال و نیمه خود در بمبئی را به مطالعه در مراکز دینی و دانشگاهی به همراه پژوهشگران پارسی و نیز ایراد سخنرانی پیرامون مسایل مربوط به تمدن مشترک ایران و هند اختصاص داد.^{۱۳} ثمره اقامت پوردادود در هند و همکاری‌های او با انجمن ایران لیگ و انجمن زرتشتیان ایرانی، تألیف و انتشار مجموعه کتاب‌هایی بود که در ترویج پایه‌های فرهنگی ملی‌گرایی رسمی دولت پهلوی نقشی سازنده داشت.

از ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۳، پوردادود و پارسیان در بمبئی دست‌کم ۱۰ کتاب به زبان فارسی منتشر کردند. این کتاب‌ها هم در هند توزیع و هم برای خوانندگان روبه‌رشد ایران به آنجا صادر می‌شدند. اولین کتاب پوردادود رساله‌ای ۱۰۰ صفحه‌ای با عنوان ایرانشاه بود که در بمبئی و با پشتیبانی ایران لیگ و انجمن زرتشتیان ایرانی در ۱۹۲۶ به چاپ رسید.^{۱۴} کتاب ایرانشاه را می‌توان بازگویی جدیدی از قصه سنجان دانست که حاوی روایتی منظوم از افسانه تاریخی مهاجرت زرتشتیان به هند پس از تسخیر ایران به دست اعراب مسلمان در قرن هفتم میلادی بود. پوردادود در به پرسش گرفتن اصالت تاریخی قصه سنجان با بسیاری از محققان و از جمله پژوهشگران پارسی قرن نوزدهم هم عقیده بود. با این حال، او در کتاب ایرانشاه قصه سنجان را مبنایی برای نقل روایتی جدید از داستان هجرت پارسیان برای خوانندگان قرن بیستمی ایران قرار داد.^{۱۵}

نقل روایتی جدید از داستان هجرت پارسیان در کتابی با تیراژ گسترده امری ضروری به نظر می‌رسید. در دهه‌های نخست قرن بیستم، مردم عادی و حتی قشر متوسط و

¹⁴Ebrahim Purdavud, *Iranshab: Tarikhcheb-ye Mohajerat-e Zartoshtian be Hendustan* (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1926).

عنوان این کتاب اشاره به نام مکانی است که پارسیان به آتش مقدس بهرام در اودودا داده بودند. این مکان در مجاورت محل ورود زرتشتیانی بود که پس از تسخیر امپراتوری ساسانی به دست اعراب مسلمان در قرن هفتم میلادی به هند مهاجرت کرده بودند.

¹⁵ درباره قصه سنجان بنگرید به

Alan Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in the Indian Diaspora: Text, Translation, and Analysis of the 16th Century Qesse-ye Sanjan 'The Story of Sanjan'* (Leiden: Brill, 2009), 1-40.

با یکدیگر همکاری داشتند. دینشاه ایرانی در مقدمه ترجمه پوردادود از گات‌های نوبسید که قزوینی صلاحیت پوردادود برای دریافت کمک هزینه پارسیان را تأیید کرده بود. بنگرید به

¹²Ebrahim Pouredavoud, *Introduction to the Holy Gathas* (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1927).

¹³Hinnells, "Flowering of Zoroastrian Benevolence," 283;

درباره همکاری‌های دیگر پوردادود و ایرانی بنگرید به Afshin Marashi "Patron and Patriot: Dinshah Irani the Revival of Indo-Iranian Culture," *Iranian Studies*, 46:2 (2013), 185-206.

¹² مستوفی، زمان و زندگی استاد پوردادود، ۴۴-۵۳ و ۱۱۹-۱۲۵.

تحصیل کرده ایران آگاهی چندانی از میراث زرتشتی ایران نداشته و از وجود سنتی ایرانی-زرتشتی که در جامعه پارسیان هند در جریان بود بی‌خبر بودند. لذا هدف از تألیف ایرانشاه معرفی میراث فرهنگی مشترک هندی-ایرانی به مخاطبان عام ایرانی و ایجاد پیوندی میان جامعه پارسیان هند و ایران بود.

کتاب‌های دیگری نیز در مدت اقامت پورداد در بمبئی و نیز پس از آن به چاپ رسیدند و به مجموعه کتاب‌هایی که با ایرانشاه آغاز شده بود افزودند. از جمله این کتاب‌ها مجموعه‌ای از مقالات کوتاه و قابل‌دسترس بود که پورداد تحت عنوان خرمشاه، در بمبئی و با پشتیبانی مشترک انجمن ایران‌لیگ و انجمن زرتشتیان ایرانی نگاشته بود.^{۱۶} مقالات گردآوری شده در این کتاب حاصل سخنرانی‌های فارسی پورداد بود که برای کشیشان، پژوهشگران و مردم عادی در بمبئی، اودودا، پونا و دیگر مراکز آیین زرتشتی هند ارائه شده بود. برخی از این سخنرانی‌ها به صورت هم‌زمان به زبان گجراتی ترجمه می‌شدند و به کوشش انجمن ایران‌لیگ به صورت جداگانه در مجله‌های مرتبط با پارسیان بمبئی مانند جام جمشید و قیصر هند به چاپ می‌رسیدند.^{۱۷}

رسالت این تبادل کتاب، که با حمایت پارسیان انجام می‌شد، تنها توزیع کتاب‌های فارسی برای خوانندگان ایرانی نبود، بلکه آگاه‌سازی جامعه پارسیان بمبئی نسبت به فرهنگ نوکلاسیسم جدیدی بود که در ایران در حال شکل‌گیری بود. ترجمه و انتشار خرمشاه، مجموعه مقالات پورداد، در نشریه‌های محلی بمبئی بخشی از همین رسالت بود. انتشار متن‌های دوزبانه، به‌ویژه فارسی-انگلیسی که بسیار رایج شده بود، حاصل همکاری‌های ابراهیم پورداد با پارسیان هند بود. دوزبانه بودن این کتاب‌ها هم صادراتشان را آسان می‌کرد و هم در بسیاری از مواقع گردش و توزیع آنها را در داخل بمبئی برای خوانندگانی میسر می‌ساخت که زبان بومی‌شان فارسی نبود و محدود به زبان‌های انگلیسی و گجراتی بودند.

شاید مهم‌ترین کتاب دوزبانه‌ای که بین ایران و هند در گردش بود و باز هم در بمبئی و با مشارکت پورداد و پارسیان در ۱۹۲۸ منتشر شد، مجموعه‌ای از اشعار پورداد با

¹⁷Purdavud, *Khorranshab*, title page notation.

هفته‌نامه‌های جام جمشید در ۱۸۲۹ و قیصر هند در ۱۸۸۰ شروع به کار کردند. این دو نشریه اصلی‌ترین مجله‌های گجراتی بودند که برای جامعه پارسیان بمبئی به چاپ می‌رسیدند.

¹⁶Ebrahim Purdavud, *Khorranshab: Konfransha-ye Purdavud dar Hendustan Raj'ebe A'in va Tarikh va Loqat-e Iran-e Qadim* (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1927).

عنوان پوراندخت‌نامه بود.^{۱۸} پورداود علاوه بر توانمندی‌هایی که در پژوهش پیرامون تاریخ و زبان‌های پیشاسلامی ایران و مطالعات آیین زرتشتی داشت، شاعری چیره‌دست بود.^{۱۹} او در زمینه آفرینش شعر به اندازه دیگر شاعران فارسی‌زبان قرن بیستم پرکار نبود. با این حال، از کودکی دستی در شاعری داشت و سالیان دراز شعر سرودن را ادامه داد. خلاقیت‌های شاعرانه او شیفتگی‌اش را نسبت به تاریخ پیشاسلام و میراث زرتشتی ایران نشان می‌دهد و تاریخ باستانی از دست‌رفته ایران یکی از درون‌مایه‌های اصلی شعر او محسوب می‌شود.^{۲۰}

حامیان پورداود در بمبئی دقیقاً به سبب دست‌بازی او به همین نوکلاسیسم ایرانی بود که خواهان انتشار پوراندخت‌نامه در ۱۹۲۸ شدند. این کتاب در چاپ دوزبانه فارسی-انگلیسی در هند و ایران توزیع شد. ترجمه انگلیسی این دیوان را دینشاه ایرانی، رابط اصلی پورداود با پارسیان، بر عهده گرفت. هزینه مالی انتشار آن از سرمایه‌های متعلق به نیکوکار متوفای پارسی، پشتون جی پاتل (Pestonji Dhunjibhoy Patel)، تأمین شد. هدایای موقوفی پاتل این امکان را به انجمن ایران‌لیگ داد تا بتواند "مجموعه کتاب‌های ایرانی پاتل" را با هدف ترویج "پژوهش در زمینه‌های تاریخ، ادبیات و فلسفه ایران باستان و مدرن" برپا کند.^{۲۱}

تاریخچه چاپ پوراندخت‌نامه اطلاعات دقیقی درباره چگونگی توزیع کتاب‌های چاپ بمبئی در ایران به دست می‌دهد و از این بابت این کتاب از اهمیت بسیار برخوردار است. چنان که اشاره شد، با اختراع کشتی بخار در قرن نوزدهم و توسعه راه و راه‌آهن در دوره رضاشاه، روابط تجاری میان ایران و بمبئی دوچندان شد. توسعه زیرساخت‌ها در کنار گردش کالاها و اجناس تجاری افزایش توزیع کتاب میان هند و ایران را نیز به دنبال داشت. کسب اطلاعات دقیق درباره چگونگی توزیع کتاب در درون ایران امری دشوار است، اما از پوراندخت‌نامه اطلاعات خوبی در دست است که به این پرسش پاسخ می‌دهد. این اطلاعات از "یادگارنامه ابراهیم پورداود" به دست آمده است که پس از مرگش در ۱۹۶۸ به قلم تاریخدان ایرانی، ایرج افشار (۱۳۰۴-۱۳۸۹ ش/۱۹۲۵-)

^{۱۹} ادوارد براون در کتاب خود پورداود را در کنار بهار قرار می‌دهد:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia* (Los Angeles: Kalimat Press, 1983 [1914]), 289.

^{۲۰} پورداود یکی از پیروان اصلی شعر "پارسی ناب" و عاری از واژه‌های عربی بود.

^{۲۱} Purdavud, *Purandokht-nameh*, front matter.

^{۱۸} Ebrahim Purdavud, *Purandokht-nameh: Divan-e Purdavud* (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1928).

نام این مجموعه از نام پوراندخت، دختر پورداود، گرفته شده است.

۲۰۱۱م)، به چاپ رسید. این "یادگارنامه" شرحی است از دستاوردهای پژوهشی و ادبی عمر طولانی و پر بار پورداود. بخشی از آن که اکنون مد نظر است اطلاعاتی است که افشار دربارهٔ رویارویی‌اش با نوشته‌های پورداود به دست می‌دهد.^{۲۲} افشار می‌نویسد:

سی سال پیش که دورهٔ ابتدائی مدرسهٔ زردشتیان تهران را به پایان می‌بردم، مجموعهٔ اشعار پورداود به نام "پوراندهخت" و جلد اول "بیست مقالهٔ قزوینی" را، که پورداود در بمبئی چاپ کرده بود، انجمن زردشتیان به من دادند. نیت آنها در دادن جایزه این بود که شاگردان مدارس خود را با فرهنگ مزدیسنائی ایران باستان آشنا سازند. من نیز از این راه با آثار قلمی ابراهیم پورداود آشنایی یافتم. گاه‌به‌گاه شعرهای وطنی او را می‌خواندم. قسمت‌هایی از آن اشعار هنوز در خاطر من مانده است، مانند این بیت که شور وطن‌پرستی از آن جوش می‌زند:

اگر پرسی ز کیش پورداود
جوان پارسی ایران پرستد^{۲۳}

"انجمن زردشتیان" که افشار بدان اشاره دارد انجمنی است که هم‌زمان با پارسی‌پانچایت بمبئی (انجمن بزرگان پارسی) در میانهٔ قرن نوزدهم و با کمک نمایندگان پارسیان در ایران تأسیس شده بود.^{۲۴} در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، انجمن زرتشتیان در سطوح مختلف فرهنگی ایران از جمله تأسیس مدارس ابتدایی و دبیرستان در برخی شهرها فعالیت داشت. با اینکه این مدارس برای ارائهٔ خدمات به دانش‌آموزان برپا شده بودند، دانش‌پژوهانی با پیشینه‌های مذهبی متفاوت همچون افشار نیز پذیرفته می‌شدند. دبستان شاپور و دبیرستان فیروز بهرام در تهران از جمله مدارس بودند که با پشتیبانی مالی انجمن زرتشتیان بر پا شدند.^{۲۵} ایرج افشار در "یادگارنامهٔ پورداود" می‌گوید که در ابتدای نوجوانی‌اش در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ و وقتی که دانش‌آموز مدرسهٔ زرتشتی شاپور بود، با پوراندهخت‌نامهٔ پورداود آشنا شد؛ یعنی درست ۱۰ سال پس از اولین انتشار آن. این گفته شواهدی را دربارهٔ شرایط توزیع کتاب به دست می‌دهد و آن اینکه شبکهٔ

^{۲۲}Kasheff, *Anjoman-e Zartostiān: Tebran; Keik-bosrow Shahrokh, The Memoirs of Keikbosrow Shahrokh*, ed. Shahrokh Shahrokh and Rashna Writer (Lewiston: Edwin Mellen Press: 1994), 22-23.

^{۲۳}برای شکل کامل این یادگارنامه بنگرید به ایرج افشار، سواد و بیاض: مجموعهٔ مقالات (تهران: دهخدا، ۱۳۵۰)، جلد ۲، ۵۵۹-۵۷۰.

^{۲۴}افشار، سواد و بیاض، ۵۶۰.

^{۲۵}Ringer, *Pious Citizens*, 149; M. Kasheff, "Anjoman-e Zartostiān," *Encyclopedia Iranica*, at www.iranicaonline.org

ارتباطی پایداری میان جامعه زرتشتیان ایران و هند برقرار بود که شرایط را برای توزیع کتاب‌های بمبئی در داخل ایران میسر می‌ساخت. پوراندخت‌نامه ابراهیم پورداود، که از آیین زرتشتی الهام گرفته شده بود و افشار جوان در اواخر دهه ۱۹۳۰ آن را می‌خواند، بخشی از برنامه آموزشی مدرسه شاپور تهران محسوب می‌شد.

علاوه بر توزیع کتاب از طریق مدارس زرتشتی و انجمن‌های مذهبی، شواهدی مبنی بر وجود راه‌های دیگری برای توزیع کتاب‌های پورداود در ایران در دست است. این شواهد اهمیت رابطه کتاب‌های چاپ بمبئی را با تغییرات گسترده اجتماعی و فرهنگی اوایل قرن بیستم ایران نشان می‌دهد. به علاوه در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، میان بازار نوپای کتاب‌خوانی ایران و تغییرات پدیدآمده در شهرهای بزرگ آن ارتباط تنگاتنگی وجود داشت.

در دهه ۱۹۳۰، تدوین نظام آموزشی سراسری در ایران طیف گسترده و بی‌سابقه‌ای از خوانندگان را به دنبال داشت.^{۲۶} در نتیجه افزایش جمعیت خوانندگان و طبقه تحصیل‌کرده در ایران، مراکز توزیع کتاب در شهرهای گوناگون به منظور برآورده کردن سلیقه‌های جدید و متفاوت احداث شد. در عمل، تغییرات اجتماعی ایران در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به ساخت مکان‌های جدید خرید و فروش کتاب کمک کرد.^{۲۷} با تغییرات فزاینده شهری تهران مدرن، کتابفروشی‌های مدرن برای توزیع کتاب‌های تازه نیز از این بازار بکر سر برآوردند.

کتابفروشی‌های تازه تأسیس شهرهای بزرگ ایران خانه جدید کتاب‌هایی از بمبئی بودند که با همکاری ابراهیم پورداود و پارسیان به چاپ می‌رسیدند. تهران یکی از مراکز اصلی فروش کتاب‌های وارداتی از بمبئی محسوب می‌شد. برخی از این کتاب‌ها اطلاعاتی درباره مکان فروش آنها در ایران و هند نیز در اختیار خوانندگان قرار می‌دادند. برای نمونه، در چاپ اول مجموعه مقالات محمد قزوینی (۱۲۵۶-۱۳۲۸ش/۱۸۷۷-۱۹۴۹م) با عنوان بیست مقاله قزوینی که به ویرایش ابراهیم پورداود و به کوشش انجمن ایران‌لیگ

درباره تاریخ اجتماعی و فرهنگی طبقه جدید متوسط آن دوره بنگرید به
Cyrus Schayegh, *Who is Knowledgeable Is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950* (Berkeley: University of California Press, 2009).

²⁷ Afshin Marashi, "Print Culture and Its Publics: A Social History of Bookstores in Tehran, 1900-1950," *International Journal of Middle East Studies*, 47:1 (2015), 89-109.

²⁶ منابع بسیاری درباره اصلاحات آموزشی قرن بیستم ایران موجود است. برای شرح مختصری از آن بنگرید به Rudolph Mathee, "Transforming Dangerous Nomads in Useful Artisans: Education in the Reza Shah Period," *Iranian Studies*, 26:3-4 (1993), 333-34.

نیز بنگرید به

Farzin Vajdani, *Making History in Iran: Education, Nationalism, and Print Culture* (Stanford: Stanford University Press, 2015).

در بمبئی منتشر شد،^{۲۸} حاوی یک برگه آگهی است که محل فروش کتاب‌های تحت حمایت ایران لیگ و انجمن زرتشتیان ایرانی را نشان می‌دهد.^{۲۹} برای مثال، این برگه عنوان می‌کند که این کتاب‌ها را می‌توان در بمبئی از دفترهای ایران لیگ در خیابان کاما و نیز از مراکز انجمن زرتشتیان ایرانی در خیابان کاواسجی پاتل خریداری کرد.^{۳۰} همچنین، این آگهی برای محل فروش کتاب‌ها در ایران نشانی دو کتابفروشی تهران را می‌آورد: «کتابخانه تهران» در خیابان لاله‌زار و «کتابخانه کاوه» در خیابان ناصریه.^{۳۱} این دو فروشگاه در مناطق تجاری مرکز تهران، که از اواخر دهه ۱۹۲۰ به کانون رفت‌وآمد عابران بدل شده بود، واقع شده بودند. برجسته‌ترین آثار پورداود که تحت حمایت پارسیان و در دوران حضورش در بمبئی حروفچینی و چاپ شدند، یعنی ترجمه گات‌ها^{۳۲} (۱۹۲۶) و یشت‌ها^{۳۳} (۱۹۲۸)، نیز در کتاب‌های قابل دسترس در کتابفروشی‌های جدید تهران فهرست شده بودند.

آثار فارسی دیگری نیز با همکاری پورداود و پارسیان به کتابفروشی‌های ایران راه یافتند، از جمله کتاب‌های پرترفدار دینشاه ایرانی که نزدیک‌ترین همکار پورداود در بمبئی بود. پورداود که پیش از این با مشارکت دینشاه ایرانی توانسته بود مخاطبانی را در ایران برای خود دست و پا کند، اکنون تلاش می‌کرد همین کار را برای نوشته‌های ایرانی انجام دهد. کتاب‌هایی از دینشاه ایرانی به بازار ایران راه یافتند؛ از جمله پیک مزدیسنان^{۳۴} (۱۹۲۷)، اخلاق ایران باستان^{۳۵} (۱۹۲۸) که پس از فروش اولین چاپش در ۱۹۳۰ بازنشر

³⁰Qazvini, *Bist Maqaleh-ye Qazvini*, front matter.

³¹Qazvini, *Bist Maqaleh-ye Qazvini*, front matter. خیابان ناصریه تقریباً در همان دوره به خیابان ناصر خسرو تغییر نام پیدا کرد.

³²Qazvini, *Bist Maqaleh-ye Qazvini*, front matter.

³³Qazvini, *Bist Maqaleh-ye Qazvini*, front matter.

³⁴Dinshah Irani, *Peyk-e Mazdayasnān* (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1927).

درباره همکاری‌های پورداود با ایرانی بنگرید به Marashi, "Patron and Patriot," 198-202.

³⁵Dinshah Irani, *Akhlaq-e Iran-e Bastan* (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1928).

مقاله "شادروان دینشاه ایرانی"، اندیشه ماه سال ۱، شماره ۵ (۱۳۲۵)، ۵ تاریخچه‌ای از چاپ این کتاب به‌دست می‌دهد.

²⁸Muhammad Qazvini, *Bist Maqaleh-ye Qazvini: Maqalat-e Adabi va Tarikhi-ye Mirza Ahmad Khan bin Abdolwahab Qazvini*, ed. Ebrahim Purdavud (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1928), vol. 1.

ویراست‌های فراوان دیگری نیز از این کار در قرن بیستم منتشر شد. یک ویراست مفصل از آن در ۱۹۳۴، به کوشش مشترک عباس اقبال و ابراهیم پورداود، نیز در ایران به چاپ رسید که بعدها در اوایل دهه ۱۹۵۰ پس از فوت قزوینی بازنشر شد. از دهه ۱۹۸۰، نوشته‌های قزوینی در مجموعه‌های متفاوتی به چاپ رسیدند. چاپ اصلی این کتاب که در ۱۹۲۸ در بمبئی منتشر شده بود، شامل پیشگفتاری انگلیسی از دینشاه ایرانی بود که در ویراست‌های بعدی موجود نیست.

²⁹Qazvini, *Bist Maqaleh-ye Qazvini*.

از جمله کتاب‌های دیگر عنوان‌شده در صفحه آگهی می‌توان به ایران‌شاه، خرمن‌شاه، پوراوندخت‌نامه و کتاب‌های فراوان دیگری که تا ۱۹۲۸ به چاپ رسیده بودند اشاره کرد.

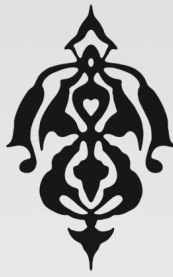
شد و فلسفه ایران باستان^{۳۶} (۱۹۳۳). این کتاب‌ها، که همگی به زبان انگلیسی یا گجراتی نگاشته شده بودند، به همت انجمن ایران‌لیگ به فارسی برگردانده شدند. به لطف شبکه گسترده زرتشتیان هند و ایران و کتابفروشی‌های مدرن روبه‌رشد در مراکز تجاری ایران، کتاب‌های دینشاه ایرانی نیز همانند تألیفات پورداود به گسترده‌گی در ایران انتشار یافتند.

نتیجه

مشارکت ابراهیم پورداود با پارسیان نقطه عطفی از زمان از سرگیری روابط پارسیان هند با سرزمین آبا و اجدادی‌شان محسوب می‌شود. این روابط در قرن نوزدهم با کمک‌های خیرخواهانه پارسیان ثروتمند و به منظور احداث مدرسه، بیمارستان و پرورشگاه برای هم‌کیشان زرتشتی‌شان در ایران برقرار شده بود، اما در دهه‌های نخست قرن بیستم این روابط شکل بلندپروازانه‌تری از لحاظ فرهنگی و فکری به خود گرفت.

کتاب‌هایی که با مشارکت پورداود و سازمان‌های زرتشتی واقع در بمبئی منتشر می‌شدند، نشان‌دهنده این دور جدید از مراودات میان پارسیان هند و ایرانیان بود. با افزایش آگاهی ایرانیان نسبت به گذشته زرتشتی ایران، که از نتایج برنامه ملت‌سازی دولت نوظهور پهلوی بود، بنیادهای خیریه پارسیان بمبئی نیز حضور خود در ایران را برای حمایت از این برنامه گسترش دادند که بارزترین نمونه آن انتشار کتاب‌های فارسی چاپ بمبئی با مشارکت ابراهیم پورداود بود. برخی از این کتاب‌ها ارزش پژوهشی زیادی داشتند، از جمله ترجمه مشهور گات‌ها و یشت‌ها که پورداود آنها را از اوستایی برگردانده بود. کتاب‌های دیگری که برای مخاطبان عام نگاشته می‌شدند نیز از اهمیت بالایی برخوردار بودند. این کتاب‌ها اطلاعاتی پایه‌ای درباره تاریخ باستانی کشور را در دسترس طبقه نوظهور جامعه ایران قرار می‌دادند، از جمله کتاب‌های ایرانشاه، خرمشاه، پوراندخت‌نامه و آثار عامه‌پسند دینشاه ایرانی که همگی در این زمینه به چاپ رسیدند. این کتاب‌ها به زبان فارسی و در چاپخانه‌های پارسیان واقع در بمبئی چاپ و در ایران توزیع می‌شدند. رشد نرخ باسوادی در میان ایرانیان و افزایش تعداد کتابفروشی‌ها در شهرهای بزرگ به گردش این کتاب‌ها در ایران کمک کرد. در نتیجه همه این تلاش‌ها، کتاب‌های منتشرشده با همکاری پورداود و پارسیان نسل جدیدی از ایرانیان دهه‌های نخست حکومت پهلوی را با میراث باستانی فرهنگی و زرتشتی خویش آشنا ساخت و بر جایگاه ویژه این میراث در هویت ملی ایران مدرن تأکید گذاشت.

³⁶Dinshah Irani, *Falsafe-ye Iran-e Bastan* (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, 1933).



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

مجموعه مقالات گیلان در دانشنامهٔ ایرانیکا زیر نظر کریستین برومبِرژه*

از چند سال پیش، به منظور تسهیل بهره‌گیری محققان از مقالات دانشنامهٔ ایرانیکا طرح تازه‌ای در مرکز ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا آغاز شده است و همهٔ مقالاتی که در یک زمینهٔ خاص -چه به صورت چاپی و چه به صورت الکترونیکی- منتشر شده‌اند، در یک مجموعه در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرند. نخستین جلد این مجموعه که به مقالات دانشنامهٔ ایرانیکا در زمینهٔ دانش پزشکی در ایران و سرزمین‌های ایرانی و همچنین شرح حال پزشکان نامدار ایرانی و سهم آنان در پیشرفت دانش پزشکی زمان اختصاص دارد در سال ۲۰۰۴ و جلد دوم آن، که مقالات مرتبط با یهودیان ایرانی از قدیم‌ترین دوره‌های تاریخی تا امروز، لهجه‌های گوناگون‌شان و نقش آنان در فرهنگ و هنر و موسیقی ایران را در بر می‌گیرد، در سال ۲۰۱۱ منتشر شده است.

سومین جلد این مجموعه کتابی است شامل ۵۴ مقاله تحقیقی مستند به منابع موثق که تا امروز در دانشنامهٔ ایرانیکا دربارهٔ گیلان منتشر شده است. این کتاب ۶۱۰ صفحه‌ای در چهار فصل تنظیم شده است.

- **فصل اول** شامل جغرافیه، تقسیمات اداری، جمعیت‌شناسی و ترکیب قومی و زبانی استان گیلان و ۲۱ شهر و ولایت استان است که در مقاله‌های جداگانه به آنها پرداخته شده است.
- **فصل دوم** به سرگذشت گیلان در طول تاریخ می‌پردازد و از حفاری‌های مارلیک تا یکایک دوره‌های تاریخی گیلان، اطلاعات سودمندی به دست می‌دهد. سپس، آثار تاریخی گیلان در مقاله‌های تفصیلی معرفی می‌شوند.
- **فصل سوم** شرح ساختارهای اقتصادی و اجتماعی استان، محصولاتی چون ابریشم و برنج و چای و زیتون، فرآورده‌های شیلات و تولید خاویار و نیز صنایع دستی و خانه‌سازی است.
- **فصل چهارم** شرح آداب و رسوم خاص گیلان، از جمله آداب ازدواج و فولکلور و بازی‌ها و پوشاک و خوراک و شیوه‌های طبخ غذای رایج در میان روستاییان و شهرنشینان گیلان است. این فصل با مقاله‌ای دربارهٔ هویت و خویشتن‌نگری اهالی گیلان پایان می‌یابد. فهرست تفصیلی اعلام و اماکن در پایان کتاب آمده است.

This volume is
published by the
Encyclopaedia
Iranica Foundation
& Institut Français
de Recherche en
Iran, 2013.

* پروفیسور کریستین برومبِرژه استاد دانشگاه پروانس در فرانسه و از مدیران شورای موزهٔ تمدن در اروپا و کشورهای ساحل مدیترانه و صاحب تألیفات متعدد دربارهٔ گیلان و فرهنگ آن است که نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از مقاله‌های مستند و مفصلی که به دعوت دانشنامهٔ ایرانیکا دربارهٔ فولکلور و آداب زیستی مردم گیلان تدوین کرده است که در این مجموعه هم گنجانده شده‌اند.

Encyclopaedia Iranica Foundation

450 Riverside Drive

New York, NY 10027 USA

(212)851-9161 ey4@columbia.edu

www.iranicaonline.org

از خودباوری تا نگرانی: نخستین تعاملات ایران و روسیه^۱

مازیار بهروز
دانشیار تاریخ، دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو

مقدمه

وحدت دوباره ایران در اواخر سده هجدهم میلادی تحت رهبری ایل قاجار و به دنبال تقریباً یک قرن جنگ داخلی و تفرقه ارضی صورت گرفت. همه گزارش‌ها حکایت از کاهش جمعیت و فروبستگی اقتصاد ایران در این دوران داشتند. آقامحمدخان با ۱۶ سال جنگ و جدال سخت موفق شد رقیبان خود را شکست داده و ایران را دگربار متحد سازد. زمانی که در ۱۱۷۵ش/۱۷۹۶م تاج‌گذاری کرد، وحدت دوباره "ممالک محروسه ایران" برقرار گشته، حدود آن تقریباً به دوران شاهنشاهی برافتاده صفوی در ۱۱۰۰ش/۱۷۲۲م بازگشته بود. وحدت ایران تحت سلطه قاجاریه و ورود آن به سده نوزدهم میلادی ویژگی‌های مشخص چندی داشت که می‌توان آنها را این‌گونه خلاصه کرد: نخست، وحدت کشور زمانی به دست آمد که ایران به تازگی و با اعاده وحدت

مازیار بهروز (دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس، ۱۹۹۳) دانشیار تاریخ دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو است. حوزه‌های تخصصی پژوهش ایشان شامل تاریخ دوره اسلامی خاورمیانه و ایران در قرن نوزدهم و بیستم است. همچنین، از تاریخ‌پژوهان جنبش چپ در ایران به شمار می‌رود و به پیشینه جریانات سیاسی چپ در ایران، نقش آنها در انقلاب ایران و روابط ایران و روسیه پرداخته است. پژوهش زیر بخشی از تحقیق جامع او درباره تاریخ ایران در اوایل قرن نوزدهم میلادی است.

Maziar Behrooz <mroozbeh@sfsu.edu>

pires and Revolutions since 1800, ed. Stephanie Cronin (New York: Routledge, 2013).

این مقاله ترجمه شهریار خواجیان است از
Maziar Behrooz, "From Confidence to Apprehension," in *Iranian-Russian Encounters: Em-*

سرزمینی و قدرت مرکزی خود در حال خروج از یک قرن دشوار بود؛ دوم، این اتفاق زمانی روی داد که دودمان قاجار در آغاز روند بازتعریف، مشروعیت‌بخشی و تبدیل هویت ایلی خود به هویتی دودمانی سلطنتی بود؛ و سوم، این مهم در زمانی شکل گرفت که ایران در آستانهٔ یورش‌های استعماری و تجاوزگرانه و همچنین دسیسه و دیپلماسی بین‌المللی بود.

در میان قدرت‌های استعماری‌ای که به مرزهای ایران نزدیک می‌شدند، روسیه نزدیک‌ترین همسایهٔ اروپایی ایران و متجاوزترین قدرت استعماری به حساب می‌آمد و کشوری بود که ایرانی‌ها طی قرون پیش‌بیشترین تعامل را با آن داشتند. روسیه بر خلاف ایران مجموعه‌ای از دگرگونی‌های مهم نظامی، اداری، آموزشی و تا اندازه‌ای اقتصادی را در قرن هجدهم تجربه کرده بود و بین دوران سلطنت پتر اول (م. ۱۷۲۵) و کاترین دوم (م. ۱۷۹۶)، به امپراتوری بسیار بزرگی با ارتشی قدرتمند تبدیل شده بود که همهٔ رقیبان سنتی خود یعنی سوئد، لهستان و امپراتوری عثمانی را شکست داده بود. روسیه در پایان قرن هجدهم ۱,۲۹۵,۰۰۰ کیلومتر مربع به قلمرو خود افزوده بود و جمعیتش به حدود ۳۶ تا ۴۰ میلیون نفر رسیده بود و ارتش نیرومند ۵۰۰ هزار نفری داشت.^۲ در این شرایط، در اواخر قرن هجدهم، منطقهٔ قفقاز شرقی در کانون جاه‌طلبی‌های امپریالیستی روسیه قرار گرفت و این امپراتوری به خطری عمده برای حکومت تازه‌تأسیس قاجار بدل شد.

در این مقاله به بررسی تصورات ایرانیان از امپراتوری روسیه در پی وحدت ایران زیر پرچم پادشاهان قاجار در زمانی می‌پردازم که تعارض نظامی بر سر کنترل قفقاز شرقی به واقعیتی ناگزیر تبدیل می‌شد. دوران مطالعه تقریباً از دههٔ ۱۶۰ش/۱۷۸۰م آغاز می‌شود و در دههٔ ۱۲۰ش/۱۸۲۰م پایان می‌گیرد و روسیه تحت حکمرانی تزارینا کاترین دوم و تزارها پل، الکساندر اول و نیکلای اول و ایران را در زمان سلطنت آقامحمدشاه و فتحعلی‌شاه بررسی می‌کنم. رویارویی ایران با روسیه نخستین تعامل حکومت قاجار با یک قدرت متجاوز اروپایی بود که ممالک محروسه را به خطر می‌انداخت.

بررسی این دوره نشان می‌دهد که هم پیش از اقدام وحدت‌بخش قاجارها و هم در اوایل قرن نوزدهم، نخبگان ایران و روسیه نگاهی تحقیرآمیز به دیگری داشتند. این برداشت‌های

(Oxford: Oxford University Press, 1997), 141.

برای قلمرو روسیه و نیز ابعاد قدرت نظامی آن بنگرید به Muriel Atkin, *Russian and Iran: 1740-1829* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), 99.

آبرای اطلاع از جمعیت روسیه بنگرید به

V. Riasanovsky, *A History of Russia* (4th ed.; New York: Oxford University Press, 1984), 276-277; Gary Marker, "The Age of Enlightenment: 1740-1801," in *Russia: A History*, ed. Gregory I. Freese

منفی موجب می‌شد که هر یک دیگری را نامتمدن و عقب مانده بداند و لذا نگاهی موهن به آن داشته باشد. با این حال، چنان که پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد، نخبگان قاجار برای پتر اول در مقام مصلحی قدرتمند و موفق تا اندازه‌ای احترام قائل بودند.^۲

برخوردهای اولیه قاجارها با روسیه در منطقه خزر جنوبی و در زمانی روی داد که آقامحمدخان درگیر مبارزه‌ای سخت برای چیرگی بر ایران بود. نخستین رویارویی‌ها در ۱۱۶۰ش/۱۷۸۱م در مازندران و در ۱۱۶۱ش/۱۷۸۲م در گیلان رخ داد. در هر دو مورد، آقامحمدخان موفق شد روس‌ها را وادار به عقب‌نشینی و ترک منطقه کند. در هر دو مورد، منافع کنسولی و تجاری روسیه و تلاش روس‌ها برای تحکیم حضور نظامی خود با تأسیس پایگاه‌های نظامی به هم گره خورده بود. در این شرایط، روس‌ها نیز در کشمکش‌های جاری دسته‌ها و گروه‌های گوناگون ایلی، از جمله قاجارها، برای چیرگی بر ایران دخالت می‌کردند، اما این برخوردها و درگیری‌ها ظاهراً به نخستین حکمران قاجار، آقامحمدخان، نوعی پیش‌آگاهی درباره‌ی جاه‌طلبی‌های روسیه در ایران داد که به نوبه‌ی خود نگرشی منفی در او ایجاد کرد و او را نسبت به روس‌ها در بقیه دوران زندگی خود بی‌اعتماد ساخت.^۳

سیاست روسیه نسبت به ایران و قفقاز شرقی در دوران زمامداری کاترین شکل گرفت و حفظ منافع نظامی و تجاری روس‌ها را نیز شامل می‌شد. روس‌ها به لحاظ نظامی علاقمند به سلطه بر این منطقه بودند تا برای رویارویی با عثمانی‌ها در قفقاز غربی در موقعیت بهتری قرار گیرند و به لحاظ تجاری هم این منطقه فرصتی بالقوه برای سلطه تجاری بر ایران و گسترش تجارت روسیه تا هند فراهم می‌کرد.^۴ تا آنجا که به قفقاز شرقی مربوط می‌شد، سیاست روسیه از همان آغاز بر این متمرکز بود که رودخانه گر یا در نهایت رودخانه ارس را مرز دو امپراتوری قرار دهد. در ۱۱۶۲ش/۱۷۸۳م، طبق قرارداد جیورجی‌وسک، ایراکلی (هراکلیوس)، والی یا شاه گرجستان (گرجستان شرقی)، رسماً روابط ۴۰۰ ساله قلمرو کوچکش با ایران را قطع کرد و خود را تحت‌الحمایه روسیه ساخت. ایراکلی، شاه گرجستان، به دودمان باگراتیان تعلق داشت که خراج‌گزار شاهان

جمشید کیانفر (تهران: ویسمن، ۱۳۷۰)، ۲۸-۳۴؛ Gavin Humbly, "Agha Muhammad Khan," in *Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), vol. 7, 115-116 and 119. ^۴خانک عشقی، سیاست نظامی روسیه در ایران: ۱۷۹۰-۱۸۱۵ (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۵۳)، ۲۹۹-۳۳۰.

^۳Maryam Ekhtiar, "An Encounter with the Russia Czar: The Image of Peter the Great in Early Qajar Historical Writing," *Iranian Studies*, 29:1-2 (Winter-Spring 1996), 75-70.

^۴محمدتقی لسان‌الملک سپهر، ناسخ‌التواریخ، به اهتمام جهانگیر قائم‌مقامی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷)، ۴۴-۴۵؛ علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه، اکسیرالتواریخ، ویراسته

ایران بودند و با عنوان والی یا فرماندار حکومت می‌کردند. با سقوط قدرت مرکزی در ایران در قرن هجدهم، ایراکلی تلاش‌های دیپلماتیک خود برای تغییر وابستگی سیاسی به سوی روسیه را آغاز کرد و قرارداد جیورجی‌وسک نقطهٔ اوج این تلاش‌ها بود.^۶ دیگر جوامع مسیحی قفقاز شرقی نیز علاقهٔ خود را برای درآمدن جزو اتباع حکومت روسیه نشان دادند و در همهٔ تعارضات ایران و روسیه به تلاش‌های نظامی روسیه یاری می‌رساندند.^۷

با این همه، نه قرارداد جیورجی‌وسک و نه منافع روسیه در قفقاز شرقی مانع آقامحمدخان نشدند. این امر نشان‌دهندهٔ اعتمادبه‌نفس او در رویارویی با روس‌ها بود، ویژگی‌ای که آن را در سراسر دورهٔ مواجهه‌اش با روس‌ها حفظ کرد. در ۱۷۴۱ش/۱۷۹۵م، آقامحمدخان آماده شد که قفقاز شرقی را به حاکمیت ایران بازگرداند و در تابستان آن سال، نیروی ۶۰ هزار نفری قدرتمندش، که بیشتر سواره‌نظام بودند، راهی منطقه شد.^۸ او ماه‌های اولیه را صرف آن کرد که حکام مسلمان منطقه را تسلیم خود سازد. سرکش‌ترین آنها ابراهیم خلیل‌خان جوانشیر، خان قره‌باغ، بود. در اینجا بود که فقدان توپخانهٔ مؤثر، دلهره‌انگیزترین کمبود ارتش قاجار، اثر خود را نشان داد. این مشکل تلاش‌های نظامی قاجاریه علیه روسیه را در سال‌های آتی کماکان بی‌اثر کرد.

بر طبق سنت عملیات نظامی در شرق، تأمین نیازهای مادی و دیگر حمایت‌های تدارکاتی نیروی نظامی بزرگ آقامحمدخان بر عهدهٔ مردم محلی بود. همچنین مطابق این سنت، کسانی که از حاکم قاجار سرپیچی و مقاومت می‌کردند در معرض غارت و بردگی یا هر دو قرار می‌گرفتند. در چنین اوضاعی، حرکت ارتش قاجار در منطقه با ویرانی و مشقت بسیار برای مردم مسلمان و مسیحیان منطقه همراه بود.

پیشروی سپاه قاجار با غارت ویرانگرانهٔ تفلیس در شهریور ۱۷۴۱ش/سپتامبر ۱۷۹۵م به اوج رسید.^۹ با این حال، آقامحمدخان نتوانست مواضع خود را تحکیم کند و به سوی دشت مغان، در نزدیکی دریای مازندران، عقب‌نشینی کرد و زمستان را در آنجا گذراند. اینکه رهبری نظامی چون آقامحمدخان نتوانست مواضع خود را تحکیم بخشد شگفت‌آور به نظر می‌رسد، اما غارت و هراس‌افکنی در سرزمین فتح‌شده، به جای استقرار پادگان در آن، سنت نظامی ترکمنی-مغولی بود که قاجارها از آن پیروی می‌کردند. بر پایهٔ این

^۶Atkin, *Russia and Iran*, 39;

اعتضادالسلطنه، اکسیرالتواریخ، ۴۶-۵۵.
^۸اعتضادالسلطنه، اکسیرالتواریخ، ۷۷.

عشقی، سیاست نظامی روسیه، ۲۲-۲۳؛

Atkin, *Russia and Iran*, 10-13.

عشقی، سیاست نظامی روسیه، ۲۴؛

Atkin, *Russia and Iran*, 13.

سنت، چنین اقداماتی برای جلوگیری از دردهای آینده کافی بود. افزون بر این، قشون عمدتاً چادرنشین قاجار نوعی ارتش فصلی بود و از حاکم انتظار می‌رفت که در فصل زمستان اکثر افراد را مرخص کند. در هر حال، به نظر می‌رسد که او نه نگران تلاش‌های روسیه برای دفاع از گرجستان و نه حمله متقابل بود. آقامحمدخان در دشت مغان آن‌قدر حمایت جلب کرد که خود را شاهنشاه ایران خواند و در اوایل ۱۱۷۵ش/۱۷۹۶م در تهران تاج‌گذاری کرد.

در خصوص ناکامی روس‌ها در حمایت از ایراکلی گرجستان دو نظریه وجود دارد. نظریه اول بر این باور است که ژنرال ایوان گودوویچ، فرمانده نیروهای روسیه در منطقه، آقامحمدخان و خطر حمله قریب‌الوقوع او را دست‌کم گرفت. مطابق این دیدگاه، فرمانده روس صرف حضور روسیه را در منطقه را برای جلوگیری از حمله قاجارها به اندازه کافی بازدارنده می‌دانست. نظریه دیگر بر آن است که نیروهای او در عملیات جنگی علیه عثمانی‌ها بسیار پراکنده بودند و لذا نتوانست بی‌درنگ واکنش نشان دهد.^{۱۰} هر چه بود، روس‌ها در ۱۱۷۵ش/۱۷۹۶م با حملات زمینی و دریایی گسترده واکنش نشان دادند.

در اردیبهشت ۱۱۷۵ش/مه ۱۷۹۶م، کاترین دوم ۵۰ هزار—یا بنا بر دیگر برآوردها ۳۰ یا ۴۰ هزار—نیرو را به فرماندهی والرین ژوبوف برای اشغال منطقه گسیل کرد، با این هدف که آقامحمدخان را سرنگون کنند و برادر ناتنی‌اش را که به روسیه پناهنده شده بود به جای او بنشانند. نیروهای روس به سرعت در بند و قبه را اشغال کردند و در میانه خرداد گنجه، شماخی، شیروان، شکی، قره‌باغ، تالش و بادکوبه (باکو) را به تسلیم واداشتند. دیگر خانات قفقاز شرقی، یعنی ایروان و نخجوان، در این مرحله از جنگ اشغال نشدند.^{۱۱}

آقامحمدخان در خراسان و درحال برنامه‌ریزی برای اشغال هرات و بخارا بود که خبر حمله روسیه به او رسید. او با شتاب به تهران بازگشت تا به تدارک سپاه برای ضد حمله بپردازد. در همین حال، کاترین در آبان ۱۱۷۵ش/نوامبر ۱۷۹۶م درگذشت و زمانی که شاه با نیرویی ۱۰ هزار نفری عازم منطقه شد، روس‌ها عقب‌نشینی کردند. آقامحمدخان نیز طی سوء قصدی در اردیبهشت ۱۱۷۶ش/مه ۱۷۹۷م کشته شد و رویارویی محتمل بین ایران و روسیه با مرگ سران دو کشور واقعیت نپذیرفت.^{۱۲}

سپهر، *ناسخ‌التواریخ*، ۸۲.
^{۱۰} برای اطلاع از شورش و قتل شاه بنگرید به سپهر، *ناسخ‌التواریخ*، ۸۳-۸۵؛ رضاقلی‌خان هدایت، *فهرست‌التواریخ* (تهران: بی‌جا، ۱۳۷۳)، ۳۲۳-۳۲۶.

^{۱۰}John Malcolm, *The History of Persia From the Early Period to the Present Time* (London, 1829), vol. 2, 197.

^{۱۱}Malcolm, *The History of Persia*, 198; Atkin, *Russia and Iran*, 39-41;

می‌شود ملاحظات جالبی دربارهٔ نگرش ایرانیان به روس‌ها در این مرحلهٔ آغازین در نظر آورد. آقامحمدخان که در رأس قدرت بود به روس‌ها اعتماد نداشت و مطمئن بود که می‌تواند در مقابل آنها بایستد. در حالی که تاریخ او را فاتحی بی‌رحم می‌شناسد، اما باید یادآور شد که او همچنین رهبر نظامی و سیاسی مصلحت‌گرا، محاسبه‌گر و زیرکی نیز بوده است. به گزارش مشهور ملکم به نقل از وزیر اعظمش، حاج‌ابراهیم‌خان کلانتر ملقب به اعتمادالدوله، او یقین داشت که توان رویارویی با روس‌ها را دارد. ثبت است که شاه پس از اینکه به سپاهیان‌ش گفت نیروی سواره‌نظامش در برابر متجاوزان روس پیروز خواهد شد، به حاج‌ابراهیم گفت:

آیا آدم خردمندی همچون تو گمان می‌کند که من سر خود را به دیوار پولادین بکوبم یا سپاه نامنظم خود را در معرض نابودی توسط توپخانه و نیروهای منضبط آنها قرار دهم؟ ... تیر آنها هرگز به من نخواهد رسید. اما آنها ورای بُرد تیرهایشان چیزی به دست نخواهند آورد. آنها نخواهند خوابید. بگذار هر جا می‌خواهند بروند، من آنها را در یک بیابان محاصره خواهم کرد.^{۱۳}

گفتار بالا چندین حقیقت جالب را دربارهٔ استراتژی نظامی آقامحمدخان در مقابل تجاوز روس‌ها آشکار می‌کند. نخست نشان می‌دهد که او حتی بدون آنکه برخورد عمده‌ای با قدرت نظامی روسیه داشته باشد، آگاهی تیزبینانه‌ای از قدرت دشمن و کاستی‌های خود به لحاظ نظامی داشت. شاید از رویارویی‌های کوتاه یک دهه پیش خود با روس‌ها در منطقهٔ خزر به اندازهٔ کافی تجربه اندوخته بود. دوم، به نظر می‌رسد که استراتژی شاه در مواجهه با روس‌ها پاسخ کلاسیک ایرانیان به دشمنی قوی‌تر، به‌ویژه دشمنی با توپخانهٔ مدرن، بوده باشد. ایرانیان این استراتژی را از زمان جنگ‌های شاهنشاهی اشکانیان (پارت‌ها) با روم تا نخستین جنگ‌های صفویان با امپراتوری عثمانی به کار گرفته بودند. این استراتژی شامل جنگ مستقیم نبود، بلکه مبتنی بر عقب‌نشینی و حملات چریکی (جنگ غیرمتعارف) در جایی بود که ارتش ایران برتری داشت. همچنین، استفاده از سیاست زمین سوخته (نابودسازی مراتع و منابع قابل استفادهٔ دشمن) برای ناتوان ساختن نیروی اشغالگر از ادامهٔ حضور در سرزمین‌های اشغالی جزئی از این استراتژی بود. همان‌گونه که گفته شد، نخستین پادشاه قاجار به لحاظ رهبری نظامی و مصلحت‌گرایی شهره بود و در گفتار بالا هر دوی این خصیصه‌ها نمایان است. شاه به ارتش خود متعهد و پایبند بود، بیشتر اوقات خود را با سربازانش می‌گذراند و اطمینان حاصل می‌کرد که به لحاظ جنگ‌افزار، تغذیه و دستمزد تأمین شده باشند و نظم و انضباطشان حفظ شود.

¹³Malcolm, *The History of Persia*, 201.

درک شاه از قدرت روس‌ها و توانش برای مقابله با آنها تا چه حد واقع‌بینانه بود؟ آیا راهبرد او می‌توانست کاربرد داشته باشد؟ امپراتوری روسیه برتری آشکاری بر ایران عهد قاجار به لحاظ جمعیت، قدرت نظامی، ثروت و منابع داشت و می‌توانست به جمعیت مسیحی منطقه برای کسب حمایت نیز اتکا کند. ارتش شاه قاجار در این برهه حدود ۶۰ تا ۷۰ هزار نیرو داشت که عمدتاً مشتمل بر نیروی سواره‌نظام ایلیاتی مجهز به زنبورک (نوعی توپخانهٔ سبک قدیمی که از روی شتر شلیک می‌شد) و شمار محدودی ادوات توپخانهٔ سنگین قدیمی بود که بیشتر برای محاصرهٔ دشمن به کار می‌رفت. قلمرو شاه، از جمله خانات قفقاز، فقط حدود ۵ تا ۶ میلیون جمعیت داشتند و روسیه، در مقابل، ارتشی ۵۰۰ هزار نفری و جمعیتی حدوداً ۴۰ میلیونی داشت.^{۱۴} در ۱۱۹۱ ش/۱۸۱۲ م، روسیه این منابع را وارد کارزار کرد و هم‌زمان ارتش قاجار و سپاه بزرگ ناپلئون را شکست داد. از سوی دیگر، برای اینکه استراتژی شاه کارآمد باشد، به متحدانی قابل اتکا در میان خانات قفقاز شرقی نیاز داشت و بسیاری از آنها به دفعات نشان داده بودند که برای قاجارها متحدانی ضعیف‌اند و بیشتر علاقه‌مند به حفظ استقلال خود. تحقیقی جالب دربارهٔ شخصیت خان‌های قفقاز نشان داده است که «عام‌ترین ویژگی خان‌ها تمایلشان به حفظ استقلال و حراست از حکومت خود بود و به این منظور دست به هر کاری می‌زدند.»^{۱۵} به هر حال، اگر ایرانیان می‌توانستند روس‌ها را خسته کنند و به آنها بیاوراند که کل ماجرا ارزش هزینه‌های آن را ندارد، شاید راهبردشان بخت موفقیت داشت. چنان که خواهیم دید، مسئله این‌گونه نبود و روس‌ها عزم بسیاری نشان دادند و مشکلات را با ثبات قدم پشت سر گذاشتند.

اشغال کوتاه‌مدت قفقاز به دست روس‌ها، کمتر از یک سال پس از فتح قفقاز به دست آقامحمدخان، با سرکوب و ویرانی کمتری از اشغال شاه قاجار و اشغال دوبارهٔ روسیه پس از ۱۸۰۴ همراه بود. در این شرایط، به نظر می‌رسد که روس‌ها تأثیر مثبتی بر اهالی گذاشتند. توانایی والرین ژوبوف در حفظ انضباط کامل نیروهایش حسی از عدالت را به اهالی القا می‌کرد. به نوشتهٔ ملکم، «[ارتش روس در] سرزمین‌هایی . . . که از آنها می‌گذشت رفتاری دوستانه داشت و فرماندهٔ آن [ژوبوف]، چنان انضباطی برقرار کرده بود که در ولایات اشغالی حسی از عدالت به جا گذاشته بود.»^{۱۶}

Iran: 1800-1914 (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 20.

^{۱۵}علیرضا راهور ليقوان و پرويز زارع شاهمرس، تاريخ قره‌باغ (تهران: مؤسسهٔ چاپ و نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶)، ۷۵.

^{۱۶}Malcolm, *The History of Persia*, 200.

^{۱۴}برای اطلاع از برآوردهای قدرت نظامی شاه بنگرید به رابرت گرانث واتسون، تاریخ ایران در دورهٔ قاجاریه، ترجمهٔ وحید مازندرانی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۴)، ۹۸؛ Malcolm, *The History of Persia*, 190-191.
برای برآوردی از جمعیت ایران در پایان قرن هجدهم بنگرید به Charles Issawi (ed.), *The Economic History of*

افزون بر آن، تجار منطقه نیز تعاملاتی با روس‌ها داشتند و نگرش مثبتی به آنها پیدا کرده بودند، به‌ویژه با توجه به این حقیقت که زنی که بر ایشان فرمان می‌راند در مقابل عثمانی‌ها به فاتحی موفق تبدیل شده بود.^{۱۷}

به دنبال دوران اولیهٔ رویارویی مستقیم، دوره‌ای از آرامش بین روسیه و ایران فرا رسید (۱۱۷۶-۱۱۸۲ش/۱۷۹۷-۱۸۰۳م). دوره‌ای که در آن دو حکمران جدید روی کار آمدند. سیاست تزار پل مبنی بر دوری از سیاست‌های مادرش کاترین و سیاست خارجی انگلیس‌ستیزتر و تلاشش برای سازش با فرانسه در اصل به معنی توجه کمتر روسیه به منطقهٔ قفقاز شرقی بود.^{۱۸} در ایران، این دوره هم‌زمان بود با وقتی که فتحعلی‌شاه تلاش می‌کرد قدرت خود را تحکیم بخشد و از این رو، تهران نیز توجه کمتری به این منطقهٔ مناقشه‌برانگیز داشت.^{۱۹} فتحعلی‌شاه در ۱۱۷۷ش/۱۷۹۸م پسر نه ساله‌اش، عباس‌میرزا، را به نیابت سلطنت تعیین کرد و عباس‌میرزا در ۱۱۸۳/۱۸۰۴م به اتفاق همراهان و ملازمانش در مقام والی وارد تبریز شد.^{۲۰} انتصاب عباس‌میرزا نقش مهمی در آیندهٔ روابط ایران و روسیه بازی کرد، زیرا فرماندهٔ اصلی نیروهای مسلح مدافع قفقاز شرقی شد. در این دوره، خانات قفقاز و از جمله گرجستان به سیاست قدیمی حفظ خودمختاری، ضمن رعایت ظاهر در مقابل روسیه و ایران، بازگشتند. بنابراین، این عوامل به دورانی از آرامش و بازگشت به خودمختاری نسبی خانات منطقه منجر شد.

می‌گویند پیش از ۱۱۸۳ش/۱۸۰۴م، طبقهٔ حاکم قاجار عزم روسیه به تسخیر آن مناطق را دست‌کم می‌گرفت و تجاوزات روسیه را یورش‌هایی موقتی و نه امکانی برای اشغال و جداسازی دایم آن مناطق در نظر می‌آورد.^{۲۱} این نتیجه‌گیری ظاهراً ناشی از فقدان آمادگی ایران برای دور جدیدی از رویارویی با روسیه بود. با این حال، دشوار می‌شود فهمید که چگونه شاه جدید می‌توانست در کنار دیگر مشکلات داخلی که با آنها درگیر بود، بیش از آنچه فراهم کرده بود، برای ارتش تدارک دیده باشد. در عین حال، با الحاق گرجستان به روسیه در ۱۱۸۰ش/۱۸۰۱م، سخت‌تر می‌شود دانست که چگونه قاجارها می‌توانستند قصد روسیه را چیزی جز تسخیر همیشگی منطقه تفسیر کرده باشند. با این همه، از دیدگاهی گسترده‌تر می‌شود گفت قاجارها آگاهی کاملی از تحولات روسیه نداشتند و احتمالاً درک آنها از قدرت و خوی تجاوزکارانهٔ روسیه حاصل رویارویی‌های

^{۱۷} Malcolm, *The History of Persia*, 200.

^{۲۱} Gavin Hambly, "Iran During the Reigns of Fath Ali Shah and Muhammad Shah," in *Cambridge History of Iran*, Vol. 7, 146.

^{۱۸} Riasanovsky, *A History of Russia*, 275.

^{۱۹} هدایت، فهرست‌التواریخ، ۳۲۵-۳۴۰؛ سپهر، ناسخ‌التواریخ، ۱۰۱-۱۱۷.

محدود آنها با روسیه پیش از آن بود. آنچه شاید درکش دشوارتر بود، منابع عظیم و بزرگی روسیه بود. لازم بود قاجارها برای رسیدن به چنان درکی هیئت‌های نمایندگی و دیپلمات‌ها و دیپلمات‌های هوشیاری به روسیه می‌فرستادند تا اطلاعاتی دربارهٔ جامعه و کشور روسیه گرد آورند. هیچ‌یک از این کارها در این برهه صورت نگرفته بود.

نمایندگی سیاسی بریتانیا در ایران ملاحظات جالبی دربارهٔ اطلاعات ایرانی‌ها از روسیه طی سال‌های ۱۱۸۷-۱۱۸۹ش/۱۸۰۸-۱۸۰۹م به دست داده است. دو عضو سفارت، هارفورد جونز سفیر و جیمز موریه از دبیران او، گزارش‌های مشروحی دربارهٔ اقامت خود در ایران نوشته‌اند. موریه از فقدان دانش عمومی ایرانیان نسبت به جهان خارج ابراز شگفتی کرد و نوشت: «با این همه، ایرانیان به کل در جهلی مرکب نسبت به هر کشور دیگر به سر می‌برند.» اما موریه ظاهراً چند استثنا برای ملاحظات عمومی خود قائل شد. موریه با ارزیابی شخصیت صدراعظم شاه، میرزا شفیق مازندرانی، نوشت که او «به اندازهٔ کافی با دربارهای گوناگون اروپایی آشنایی داشت» و نیز «زمانی که سفیر فرانسه و همراهان میهمان وی بودند، اطلاعاتی جغرافیایی به دست آورده بود.»^{۲۲} افزون بر این، موریه گزارش داد که عباس‌میرزا نایب‌السلطنه به تاریخ اروپا و نظام‌نامه‌های نظامی اروپا علاقه‌مند بود و «می‌خواست اطلاعات بیشتری دربارهٔ تاریخ انگلیس، فرانسه و روسیه به دست آورد تا به مقایسه آنها بپردازد.»^{۲۳}

همچنین، هارفورد جونز ملاحظات زیر را دربارهٔ عدم اطلاع دولتمردان ایرانی از روسیه گزارش داد. این ملاحظات پس از آن به عمل آمد که جونز در شورای سلطنتی شاه در حوالی تبریز در ۱۱۸۸ش/۱۸۰۹م حضور یافت:

اطلاعاتی که وزیران ایرانی دربارهٔ ماهیت و نیروی واقعی روسیه در آن سوی مرز داشتند، به‌ویژه دربارهٔ مواضعی که این نیرو—هرچه که بود—گرفته بود و توان تحرکش و تدارکات و ویژگی‌های آن، آن قدر مبهم و ناقص و از بسیاری جهات چنان متناقض بود که نه فقط سبب شگفتی، بلکه موجب نگرانی منطقی من شد که نتیجهٔ نهایی چنین جهل و غفلت غیرمسئولانه نسبت به عادی‌ترین قواعد نظامی چه می‌تواند باشد.^{۲۴}

بی‌اطلاعی آشکار دولتمردان قاجار از جهان در کل و مشخصاً از روسیه و تقلای آنها برای آشنایی بیشتر با هر دو را شاید بتوان با نگاهی به تحولات فرهنگی که ایران در اوایل

²⁴Sir Harford Jones Brydges, *An Account of the Transactions of His Majesty's Mission to the Court of Persia in the Years 1807-1811* (London, 1834), 253.

²²James Morrier, *A Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor to Constantinople in the Year 1808 and 1809* (Philadelphia, 1816), 195.

²³Morrier, *A Journey through Persia*, 279.

دهه ۱۱۸۰ش/۱۸۰۰م از سر می‌گذراند بهتر فهمید. همان‌گونه که گفته شد، دودمانی که در اواخر قرن هجدهم ایران را متحد ساخت اساساً خاندانی از ایلی بسیار بزرگ‌تر بود که با نام قاجار شناخته می‌شد. از این منظر، در حالی که این دودمان سعی داشت نوعی هویت سلطنتی برای خود ایجاد کند، بسیاری از عادات فرهنگ ایلی در آن باقی ماند و فرایند تغییر را کند کرد. پیوستن طبقه‌ای از دبیران کارگزار فارسی‌زبان این فرایند را تا اندازه‌ای بهبود بخشید، اما قطعاً کافی نبود. حتی کارگزاران و دیوان‌سالاران فارسی‌زبانی همچون میرزاشفیق، میرزا بزرگ‌فراهانی (قائم‌مقام اول)، و میرزا ابوالقاسم (قائم‌مقام دوم) درک محدودی از جهان داشتند. دولتمردان قاجار به دفعات روس‌ها را دست‌کم گرفتند و نتوانستند از منافع کشور در مقابل دیپلماسی بین‌المللی دفاع کنند.

مناسبات بین ایران و روسیه با به قدرت رسیدن الکساندر اول در ۱۱۸۰ش/۱۸۰۱م به شدت رو به وخامت گذاشت. تزار جدید در شهریور ۱۱۸۰ش/سپتامبر ۱۸۰۱م فرمان الحاق گرجستان به روسیه را صادر، دودمان باگراتیان را سرنگون و بیشتر افراد این خاندان را به روسیه تبعید کرد. قرارداد فاستیان (عهد با شیطان) ایراکلی با روسیه که به منظور بازداشتن ایران و حفاظت از استقلال گرجستان امضا شده بود منجر به از دست رفتن کامل استقلال گرجستان شد. تزار ژنرال تسیتسیانوف (Pavel Tsitsianov, 1754-1806) را فرماندار گرجستان کرد و سال بعد بازرس خط مرزی قفقاز قرار داد. نام این ژنرال معمولاً به فارسی سیسیانوف یا زیزیانوف تلفظ می‌شد، اما عنوان دومش، اینسپکتور (بازرس) در زبان ترکی آذری ایشپخدر گفته می‌شد و بیشتر ایرانیان معمولاً او را با این عنوان می‌خواندند.^{۲۵} سیسیانوف مجری دور جدیدی از تهاجمات تجاوز کارانه و بی‌رحمانه نظامی شد و نخستین جنگ روسیه و ایران طی سال‌های ۱۱۸۳-۱۱۹۲ش/۱۸۰۴-۱۸۱۳م را آغاز کرد. این ژنرال از تباری گرجی برآمده، اما در روسیه بزرگ شده و آموزش دیده بود. ظاهراً احساسات منفی شدیدی نسبت به کل مسلمانان و مخصوصاً "پارسی‌ها" - آن‌گونه که روس‌ها ایرانیان را می‌خواندند - داشت و هر چیز مرتبط با ایران را با دیده نفرت می‌نگریست. از این رو، دوران تصدی سیسیانوف در مقام فرمانده و فرماندار فصلی خشونت‌بار در دوره جدید تعارضات بود.^{۲۶} تصرف گنجه به دست او در اوایل ۱۱۸۳ش/۱۸۰۴م نمونه خوبی از این تاکتیک‌ها و نگرش‌هاست. حمله به گنجه کمتر از تاراج تغلیس به دست آقامحمدخان

^{۲۵} این خوانش اعوجاجی مودبیانه از این اصطلاح نیز بود. ایشپخدر از سه واژه ترکی تشکیل می‌شود: ایش به معنای کار یا شغل، پُخ به معنای کثافت یا گه و فعل دُر به معنای است و در مجموع به معنای کسی است که با گه سروکار دارد.

^{۲۶} برای اطلاع از دیدگاه سیسیانف درباره ایران بنگرید به John F. Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus* (London, 1908), 62-63; Atkin, *Russia and Iran*, 71-73.

در ۱۱۷۷ش/۱۷۹۵م بی‌رحمانه و جنایتکارانه نبود که شهر را ویران کرد و خان آنجا، جوادخان زیادآغلو قاجار، پسرش و بسیاری از مدافعان و جمعیت غیرنظامی را کشت.^{۲۷} این واقعه خاص و وحشیگری‌های بعدی و نگرش تحقیرآمیز این ایشپخدر نسبت به "پارسی"ها در نقطه مقابل لشگرکشی ژوبوف در ۱۱۷۸ش/۱۷۹۶م بود و سیسیانوف را به شخصیتی منفور و ترسناک بدل ساخت.

رویارویی بعدی این فرمانده روس با نیروهای عباس‌میرزا در ایروان و طی ماه‌های تیر تا شهریور ۱۱۸۳ش/ژوئیه تا سپتامبر ۱۸۰۴م واقع شد. در آنجا نیروی ۱۰ هزار نفری روس‌های مجهز به توپخانه سنگین سعی کرد ایروان را بگیرد،^{۲۸} شهری که پرجمعیت‌ترین و مهم‌ترین خانات قفقاز شرقی بود. این رویارویی در زمانی صورت گرفت که طرف ایرانی هنوز ارتش مدرن (نظام جدید) خود را به راه نینداخته بود و کماکان با ارتش سنتی سواره‌نظام سیار و توپخانه سبک خود می‌جنگید. پس از برخورد بی‌نتیجه در اوچ‌کلیسا (اچمیادزین)، روس‌ها ایروان را به محاصره درآوردند و دست به بمباران سنگینی زدند و نیروهای خان ایروان، محمدخان قاجار، را به عقب‌نشینی به سوی ارگ نظامی واداشتند.^{۲۹} به گفته بن‌تان، ارتش ایشپخدر نه فقط نسبت به مسلمانان محلی بی‌رحمانه عمل کرد، بلکه مراکز مذهبی آرامنه در اوچ‌کلیسا را نیز غارت کرد و به آنها شدیداً آسیب رساند.^{۳۰} بن‌تان رفتار روس‌ها را با برخورد محترمانه پادشاه قاجار با جمعیت مسیحی مقایسه کرده است. به هر حال، قشون بزرگ‌تر و ۲۰ هزار نفری عباس‌میرزا و شخص شاه نیروهای روسیه را به محاصره درآوردند، به آنها حمله بردند و راه تدارکاتی‌شان را قطع کردند و در نهایت، ایشپخدر مجبور به عقب‌نشینی شد. این واقعه اطمینان ایرانیان به توانایی خود در دفع روس‌ها را دوام بخشید.

طی سال‌های ۱۱۸۳-۱۱۸۴ش/۱۸۰۴-۱۸۰۵م، روس‌ها توانستند خان‌های منطقه را به تسلیم وادارند. مهم‌ترین آنها ابراهیم خلیل‌خان جوانشیر بود که تغییر رویه داد و تسلیم شد. ترور ایشپخدر نقطه اوج این رویارویی‌ها بود. این ژنرال در ۱ اسفند ۱۱۸۴ش/۲۰

بسیار اختلاف دارند. بنگرید به سپهر، *ناسخ‌التواریخ*، ۱۲۷-۱۲۹؛ هدایت، *فهرست‌التواریخ*، ۳۴۲-۳۴۴؛ Fasa'i, *History of Persia under Qajar Rule*, 107-109; Atkin, *Russia and Iran*, 76; Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, 69.

^{۲۸} آگوست بن‌تان، *سفرنامه آگوست بن‌تان*، ترجمه منصوره اتحادیه (تهران: بی‌جا، ۱۳۵۴)، ۵۶-۵۷.

^{۲۷} Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, 67; Atkin, *Russia and Iran*, 82; Hassan Fasa'i, *History of Persia under Qajar Rule*, trans. Herbert Busse (New York, 1971), 108;

سپهر، *ناسخ‌التواریخ*، ۱۲۴.
^{۲۸} شمار نیروهای روسیه بین ۳۵۰۰ تا ۲۰ هزار برآورد می‌شد.
^{۲۹} این اولین جنگ ایروان بود، اما منابع ایرانی و غیرایرانی در خصوص تعداد نیروهای درگیر روسیه

فوریه ۱۸۰۶م درحالی ترور شد که مشغول مذاکره و واداشتن خان بادکوبه (باکو) به تسلیم بود. این خان، حسینقلی خان بادکوبه، با نیرنگ ایشپخدر را به دیدار خود در محلی بی طرف در نزدیکی دیوار شهر کشاند و در آنجا، عموزاده خان، ابراهیم خان بادکوبه، ژنرال را با گلوله کشت.^{۳۱}

مرگ سیسیانوف به خروج موقت نیروهای روسیه از منطقه باکو منجر شد. خبر مرگ او پیروزی کوچک، اما روحیه بخشی برای ایرانیان بود و سر بریده او را با شتاب به تبریز و سپس تهران فرستادند.^{۳۲} با این همه، ترور فرمانده روس خللی در عزم روس ها ایجاد نکرد و روسیه در ۱۸۵۱ش/۱۸۰۶م سراسر خانات قفقاز شرقی، جز ایروان و نخجوان و تالش، را به اشغال خود درآورد. تلاش عباس میرزا برای بازپس گیری قره باغ شکست خورد و علت آن نداشتن امکانات محاصره مؤثر توپخانه ای و ترور ابراهیم خلیل خان جوانشیر به دست روس ها بود.^{۳۳} در اواخر سال ۱۸۱۸۶ش/۱۸۰۷م، عباس میرزا توانسته بود شماری از فراریان و اسرای روس و لهستانی را به کار گیرد تا ارتشش را مطابق مدل اروپایی آموزش دهند. این چند صد تن روس عمدتاً سربازان وظیفه ای بودند که آموزش های نظامی عالی ندیده بودند، اما آموزش هایشان تأثیر مثبتی بر ایرانیان گذاشت و بسیاری از آنها افسران وفادار ارتش نوپای عباس میرزا شدند.^{۳۴} استخدام روس ها همچنین حکایت از این دارد که ایده ضرورت تشکیل یک ارتش مدرن به واقع در تبریز شکل گرفته بود.

پس از این پیروزی ها بود که اعتماد به نفس قاجارها فروکش کرد و جای خود را به نگرانی داد. ژوبر در دیدار خود از ایران گزارش های جالبی از طرز فکر دولتمردان قاجار نسبت به روس ها به دست داده است. او نومییدی عباس میرزای ۱۷ ساله از جنگ با روس ها را از این گفته های شاهزاده دریافت: "همه تلاش ها و جانفشانی های من در مقابل با ارتش روسیه ناموفق بوده است. مردم موفقیت های مرا می ستایند، در حالی که فقط من هستم که از کمبودهای خود آگاهم."^{۳۵} ژوبر همچنین نشان می دهد که عباس میرزا کاملاً از قدرت آتش و نظم و انضباط توپخانه و پیاده نظام روس ها آگاه بود و عملاً به این نتیجه

^{۳۱} برای اطلاع از ترور سیسیانوف بنگرید به سپهر، نسخ التواریخ، ۱۴۰-۱۴۱؛ هدایت، فهرست التواریخ، ۳۴۸-۳۴۹.

^{۳۲} در خصوص محاصره شوشا و ترور جوانشیر بنگرید به راهور لیقوان و شاهمارس، تاریخ قره باغ، ۱۰۳-۱۰۶.

^{۳۳} Aleksandr Kibovskii, "Bagaderan'-Russian Deserters in the Persian Army, 1802-1839," *Tseikh-gauz*, 5 (1996), accessible at <http://marksrusianmilitaryhistory.info/Persdes2.html>

^{۳۴} پی بر آمده ژوبر، مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه علیقلی اعتمادمقدم (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷)، ۱۳۶.

^{۳۵} به سبب آنکه سر و دست های سیسیانوف شتابان به تبریز و تهران فرستاده شدند تا شناسایی و نشانه ای از پیروزی بزرگ قلمداد شوند، زبانزد فارسی "سر ایشپخدر آوردی؟" از آن زمان باب شد و تا میانه های قرن بیستم کاربرد داشت.

رسیده بود که نیاز به نیروی مشابهی برای دفاع از ایران در مقابل تهاجم روسیه دارد. اما شاید گفتنی‌ترین این مشاهدات ارزیابی بی‌پرده‌ای بود که میرزاشفیعی مازندرانی، صدراعظم فتحعلی‌شاه به دست داد:

روس‌ها که پیش‌تر آنان را به علت بری بودن کامل از لطافت طبع فرومایه می‌انگاشتیم، امروزه از بسیاری جهات برتر از ما هستند... روس‌ها حوزه نفوذ خود را از [رودخانه] نیمان تا دانوب، از ارس تا استپ‌های کریمه و کوهستان‌های گرجستان گسترش داده‌اند... سلطه تدریجی آنها تا اندازه‌ای به ما نشان می‌دهد که نیاز به چه کاری داریم. مقاومت در برابر این سیل بیهوده است. اگر مرزهای شمالی امپراتوری به ناچار عقب نشسته است، ما باید مرزهای شرقی خود را تا آن سوی قندهار گسترش دهیم.^{۳۶}

البته ایران قاجار سرانجام این راهبرد را پذیرفت، اما با برخورد به گسترش استعمار بریتانیا در جایی متوقف شد که امروز افغانستان است و به همان اندازه با نتایجی ناخوشایند روبه‌رو شد. میرزاشفیعی را در مقایسه با میرزاعیسی (میرزابزرگ) فراهانی (قائم‌مقام اول) و وزیر اول عباس‌میرزا، یا سلفش، حاج‌ابراهیم‌خان کلانتر ملقب به اعتمادالدوله، دولتمردی بزرگ به حساب نمی‌آورند، اما اظهارات ژوبر حکایت از آن دارد که دست‌کم برخی از کارگزاران غیرنظامی حکومت قاجار از این وضع دلزده و به واقع در پی راهی مصلحت‌گرایانه بودند تا واقعیت برتری روس‌ها و از دست دادن قلمرو خود را بپذیرند. طرز فکر میرزاشفیعی، در مقام دولتمرد مسئول اداره دارالخلافه تهران، در تقابل با دیدگاه‌های دربار تبریز (دارالسلطنه) به رهبری عباس‌میرزا و قائم‌مقام بود. عباس‌میرزا در زمانی که به نقل از او در ۱۱۹۱ ش/۱۸۱۲ م می‌گفتند که "با هر شکستی که روس‌ها به من وارد می‌کنند، ناخواسته به من درس می‌دهند و من از این درس‌ها بهره‌ها خواهم برد،"^{۳۷} کماکان اعتماد به نفس خود را نشان می‌داد. بین دولتمردان قاجار ساکن تهران و تبریز درباره چگونگی مقابله با روسیه به روشنی شکافی پدید آمده بود. در حالی که انتظار می‌رفت طرف تبریزی به لحاظ نزدیکی به روسیه مرددتر باشد، وضع کاملاً برعکس بود. در این مرحله از درگیری با روسیه، به نظر می‌رسید که دولتمردان قاجار در تهران شروع به توصیه به سازش و پذیرش واقعیت موضع برتر روسیه در قفقاز کرده بودند، اما دولتمردان تبریز ظاهراً بر این باور

^{۳۷} گاسپار دروویل، سفرنامه دروویل ۱۸۱۲-۱۸۱۳، ترجمه جواد محبی (تهران: گوتنبرگ، ۱۳۳۷)، ۱۷۵.

^{۳۶} ژوبر، مسافرت در ارمنستان و ایران، ۱۷۶.

بودند که روسیه در موقعیت ضعیفی است و اگر نیروی مدرنی آموزش داده شود، روند اوضاع ممکن است به سود ایران تغییر کند.

درمیان دولتمردان تبریز، قائم‌مقام اول تواناترین فرد هم در آذربایجان و هم در سراسر ایران بود.^{۳۸} شهرت داشت که او مقام بلندپایهٔ سرسختی است که پیگیرانه به مخالف با روسیه می‌پردازد و البته روابط نزدیکی هم با عباس‌میرزا داشت. بدین‌گونه، قائم‌مقام اول بی‌تردید نقش عمده‌ای در شکل‌گیری راهبرد سازش‌ناپذیر ضدیت با روسیه در دربار تبریز داشت.^{۳۹} اختلاف نظر دربارهٔ توانایی‌های ایران و توان نظامی روسیه تا پایان دومین جنگ با روسیه در ۱۲۰۷ش/۱۸۲۸م ادامه داشت.

فرماندهی نظامی روسیه در قفقاز بین سال‌های ۱۱۸۵ تا ۱۱۹۱ش/۱۸۰۶ تا ۱۸۱۲م چهار بار تغییر کرد: ایوان و. گودوویچ (Ivan V. Gudovitch) از ۱۱۸۵ تا ۱۱۸۹ش/۱۸۰۶-۱۸۰۹م، الکساندر پ. تورماسوف (Alexander P. Tormasov) از ۱۱۸۸ تا ۱۱۹۰ش/۱۸۰۹ تا ۱۸۱۰م، فیلیپ ا. پائولوچی (Philip O. Paulucci) و نیکولای اف. رتیشچف (Nikolai F. Rtishchev) مشترکاً از ۱۱۸۸ تا ۱۱۹۰ش/۱۸۰۹ تا ۱۸۱۱م و سرانجام رتیشچف به تنهایی از ۱۱۹۰ تا ۱۱۹۵ش/۱۸۱۱ تا ۱۸۱۶م. سال‌های ۱۱۸۵ تا ۱۱۹۰ش/۱۸۰۶ تا ۱۸۱۱م برای روسیه، با توجه به جنگ‌های طولانی آن کشور با امپراتوری عثمانی و فرانسه در دورهٔ ناپلئون و نیز شورش‌های ایلی در بخش‌های مختلف قفقاز شرقی، دورهٔ دشواری بود. بنابراین، فرماندهان تزار الکساندر در قفقاز دستور یافتند که درگیری با ایران را بدون دادن امتیازهای معنی‌دار پایان بخشند. گودوویچ و تورماسوف هر دو به عباس‌میرزا نامه نوشتند و پیشنهاد کردند که با تعیین رودخانهٔ ارس به عنوان مرز بین ایران و روسیه صلح برقرار شود، اما هر دو پیشنهاد رد شد. در واقع، شرایط صلح روس‌ها چیزی کمتر از تسلیم کامل طرف ایرانی نبود، آن هم زمانی که ایران هنوز شکست نخورده بود. افزون بر این، روس‌ها همچنان با نامیدن فتحعلی‌شاه با نام پیش از تاج‌گذاری‌اش، باباخان (جهانبانی)، وی را خوار می‌کردند. هر پاسخ ردی از سوی طرف ایرانی به گسترش درگیری با ارتش روسیه می‌انجامید که از آن جمله بود دومین محاصرهٔ ایروان به دست گودوویچ در ۱۱۸۷ش/۱۸۰۸م که در نهایت منجر به تلفات ۳ هزار نفری روسیه و عقب‌نشینی‌اش شد.^{۴۰}

sian Provinces on the Southern Bank of the Caspian Sea (London, 1826), 306-307.

⁴⁰Fasa'i, *History of Persia under Qajar Rule*, 124.

³⁸Morier, *A Journey through Persia*, 277; Brydges, *An Account*, 279-281.

³⁹James Fraser, *Travels and Adventures in the Per-*

به این ترتیب، سال‌های ۱۱۸۵-۱۱۹۱ش/۱۸۰۶-۱۸۱۲م دوره‌ای بود که ایران موقعیت نسبتاً خوبی در مواجهه با یک ارتش بسیار قوی‌تر داشت. دولتمردان ایرانی ظاهراً از این حقیقت و دشواری‌های رویاروی روسیه آگاه بودند. طی این دوره، روسیه زیر چنان فشاری بود که فقط می‌توانست ۱۰ هزار نیرو به عرصه جنگ با ایران گسیل کند، در حالی که شمار ارتش قاجار ۷ برابر این رقم بود. در این دوره، همچنین شاه تصمیم گرفت توصیه‌های مرتبط با بازسازی و نوسازی ارتش را بپذیرد و نظام جدید را در ۱۱۸۷ش/۱۸۰۸م برقرار ساخت.^{۴۱} در این زمان، به‌ویژه پس از شکست‌های ۱۱۸۵-۱۱۸۶ش/۱۸۰۶-۱۸۰۷م، روشن شده بود که بدون یک ارتش مدرن، به‌ویژه توپخانه و پیاده‌نظام مدرنی که مکمل ارتش سنتی شاه باشد، شکست روسیه ناممکن خواهد بود و در غیاب ارتش جدید، بیشترین امیدی که می‌شد در نبرد با دشمن داشت گونه‌ای جنگ دفاعی برای حفظ مناطقی بود که هنوز به اشغال روسیه درنیامده بودند. در این شرایط، وظیفه تشکیل نظام جدید به عباس‌میرزا، فرمانده واقعی کل ارتش در میدان نبرد، نخست به کمک فرانسوی‌ها و سپس با مساعدت انگلیسی‌ها سپرده شد. راهبرد آقامحمدخان در عقب‌نشینی و اعمال سیاست زمین سوخته و حملات چریکی موفقیت‌های محدودی در پی داشت. علت آن قدرت آتش روس‌ها و راهبردها در تحکیم و تقویت دژهای نظامی تسخیرشده و استفاده از آنها به عنوان سکوی پرش برای حملات بعدی بود. افزون بر این، مشکل عدم امکان اعتماد به خانات قفقاز بود که ثابت کرده بودند برای قاجارها متحدانی ناسازگارند. تا سال ۱۱۸۷ش/۱۸۰۸م، ایران به وضوح در موضع دفاعی قرار داشت و در حالی برای حفظ ایروان و نخجوان تقلا می‌کرد که فقط می‌توانست دست به یورش‌های عمقی محدود به سرزمین‌های تحت اشغال روسیه بزند، بی‌آنکه بتواند قلمروی را نگهدارد یا هر یک از شهرهایی را که به روسیه باخته بود دوباره به تصرف درآورد.

با این همه، از این دوره نیز قرائنی در دست است حاکی از آنکه ارزیابی ایران از تهدیدات روسیه در بهترین حالت مشکل‌آفرین بود. مشاهدات هارفورد جونز در پی دیدارش از اردوی (نظامی) همایون شاه در تابستان ۱۱۸۸ش/۱۸۰۹م بسیار گویاست. تا آن تابستان، اندکی بیش از یک سال و نیم از تشکیل نیروهای نظام جدید زیر نظر مشاوران فرانسوی گذشته بود. جونز با آنکه نظامی نبود، ارزیابی تحسین‌آمیزی از شرایط نیروهای نظام جدید نداشت و آموزش و فرماندهی آنان را ضعیف یافت. او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید نیروهای سنتی ایلی تحت فرمان محمدعلی‌میرزا دولت‌شاه، برادر

⁴¹Fasa'i, *History of Persia under Qajar Rule*, 122.

ناتنی عباس میرزا و رقیب عمده او، قابل اتکاتر از نیروهای ولیعهد بودند که آموزش اروپایی دیده بودند.^{۴۲} جونز در جایی دیگر و هنگام توقف اردوی همایون در چمن اوجان، در مجلسی با حضور عباس میرزا، قائم مقام اول، میرزاشفیق و دو تن دیگر از بزرگان قاجار گزارشی گویا آورده است. به گفته او، فتحعلی شاه آمادگی نیروهای نظام جدید و فراهم بودن امکانات در تبریز و ایروان را ستوده و به عباس میرزا دستور داده بود که راه بیفتد و به روس‌ها حمله کند و آنها را از گرجستان بیرون راند. زمانی که نظر هارفورد جونز خواسته شد، او به تفصیل درباره ارزش‌های جنگ دفاعی داد سخن داد و اظهار داشت که ایران همچنان طرف ضعیف‌تر است و توصیه کرد با استفاده از حائل‌های طبیعی (رودخانه‌ها و کوه‌ها) موضع تدافعی اتخاذ شود. او همچنین به فقدان ارزیابی واقع‌بینانه طرف ایرانی از توان روس‌ها اشاره و توصیه کرد که ایران با امپراتوری عثمانی در این برهه از جنگ بر علیه روس‌ها متحد شود.^{۴۳} سپس خطاب به شاه گفت:

با گفتن اینها تصور نشود که من دلاوری نیروهای شما را کم‌ارزش می‌دانم، بلکه فقط به‌طور نسبی می‌گویم که آنها درمقابل نیروهایی قرار دارند که مدت زمان طولانی‌تری تحت انضباط و نظم بوده و تجربه بیشتری در جنگ‌های مختلف داشته‌اند؛ [شرایطی] که ایرانی‌ها در حال حاضر چندان به آن خو نگرفته‌اند. روسیه ارتش بزرگی دارد... نمی‌توانم جنگی تهاجمی با این قدرت را از سوی ایران تصور کنم... اگر اعلیحضرت پیشنهاد حمله به روس‌ها را می‌دهد، به نظر من مهم‌ترین امر آشنایی با روس‌ها، تجهیزات، منابع، شمار و نوع ادوات آنهاست.^{۴۴}

گفته می‌شود که شاه متقاعد شد و رهبری جنگ را به نایب‌السلطنه سپرد که هرگونه مناسب می‌بیند عمل کند. این حقیقت که وظیفه متقاعد کردن شاه را سفیر بریتانیا به عهده گرفت، نشان‌دهنده سطح غیرواقع‌بینانه ارزیابی دربار از توان روسیه و سرشت ایلیاتی جنگیدن نیروهای ایرانی حتی پس از تشکیل نیروهایی با مدل اروپایی بود. نیروهای نظام جدید هرچند مجهز، یکپارچه بودند و به سبک اروپایی آموزش می‌دیدند، اما تا آن زمان فرماندهان نظامی ایلیاتی رهبری آنها را بر عهده داشتند.

در ۱۱۹۱ش/۱۸۱۲م، نیروهای نظام جدید سه سال بود که زیر نظر افسران انگلیسی آموزش دیده و تجربیاتی در نبردها نیز آموخته بودند. پیش از آن، زد و خورد بین ایران و روسیه ادامه داشت و گاهی هم مذاکره در دستور کار قرار می‌گرفت. در مقاطعی،

⁴⁴Brydges, *An Account*, 269-270.

⁴²Brydges, *An Account*, 255-256.

⁴³Brydges, *An Account*, 267-269.

نیروهای ایرانی دست به نفوذ عمقی در مناطق تحت اشغال روسیه می‌زدند و تا شمال و گنجه پیش می‌رفتند، اما نمی‌توانستند موقعیت خود را تثبیت کنند.

در اسفند ۱۱۹۰ش/مارس ۱۸۱۲م، نیروهای روسیه به مدت کوتاهی—که در عین با ناکامی همراه بود—از مرز رودخانه ارس گذشتند و بی‌رحمی‌شان طعم اشغال سرکوبگرانه را به اهالی محل چشانده.^{۴۵} این دست‌اندازی به دور تازه‌ای از جنگ‌های شدید بین دو طرف انجامید. در حالی که روس‌ها جنگ با فرانسه را پیش چشم می‌دیدند، بر آن شدند تا با امپراتوری عثمانی در اردیبهشت ۱۱۹۱ش/مه ۱۸۱۲ شتاب‌زده صلح کنند و همه سرزمین‌های متصرفه را به آنها بازگردانند. جنگ همه‌جانبه با ایران در تیر و مرداد ۱۱۹۱ش/ژوئیه ۱۸۱۲م در حالی از سر گرفته شد که ارتش بزرگ ناپلئون آماده حمله به روسیه می‌شد. با این حال، نخستین جنگ روسیه و ایران با شکست ایران در اصلاندوز در آبان ۱۱۹۱ش/اکتبر ۱۸۱۲م و لنکران در دی ۱۱۹۱ش/ژانویه ۱۸۱۳م پایان یافت.

زمانی که قرارداد گلستان در آبان ۱۱۹۲ش/اکتبر ۱۸۱۳م امضا شد، آشکارا شکافی بین تهران و تبریز در زمینه ارزیابی تهدید روسیه نمایان شده بود. دربار تهران حرف آخر را در پذیرش این قرارداد می‌زد. شاه با توجه به فشارها و وعده‌های بریتانیا، مشکلات مالی واقعی و چالش‌های نظامی در دیگر مناطق شکست را پذیرفت. به یقین، شاه به توصیه میرزاشفیق و دیگران، با اکراه قرار و مدارها را به این امید نسبتاً خام پذیرفت که بریتانیا برایش شرایط بهتری از تزار تأمین خواهد کرد. در تبریز، عباس میرزا ولیعهد و وزیر اولش، قائم‌مقام اول، مخالف امضای این قرارداد بودند و نسبت به توانایی ایران در تجدید قوا و ادامه جنگ ابراز اطمینان می‌کردند. اما شاه نظر درباریان تبریز را رد کرد.^{۴۶} عباس میرزا و قائم‌مقام اول رهبری تأسیس نیروهای نظامی مدرن را در دست داشتند، نیرویی که تحت فرماندهی عباس میرزا بود. او به‌رغم شکست در سال‌های ۱۱۹۱ و ۱۱۹۲ش/۱۸۱۲ و ۱۸۱۳م، ظاهراً از توانایی خود به ادامه جنگ مطمئن بود. تهران و تبریز هر دو از نتیجه جنگ ناخشنود بودند، اما ظاهراً نتیجه‌گیری‌هایشان بر دو ارزیابی متضاد از توانایی ایران به ادامه جنگ و مهم‌تر از آن در خصوص توان روسیه متکی بود.

دوران بین نخستین و دومین جنگ روسیه و ایران، ۱۱۹۲-۱۲۰۵ش/۱۸۱۳-۱۸۲۶م، فرصت بیشتری برای تعامل طرفین فراهم کرد، اما در حالی که به نظر می‌رسید دیدگاه

^{۴۶} دروویل، سفرنامه دروویل، ۱۸۱؛ عشقی، سیاست نظامی روسیه، ۱۲۴.

^{۴۵} عشقی، سیاست نظامی روسیه، ۱۶۱-۱۶۲.

روسیه نسبت به ایران کمتر تغییری کرده باشد، این دوران آغاز تجدید نظر نخبگان ایرانی نسبت به روسیه بود. نخستین فرصت ایران در عهد قاجار برای مشاهده جامعه روسیه از نزدیک و برای مدتی طولانی تر با مأموریت ایلچی فراهم شد. میرزا ابوالحسن خان شیرازی ایلچی ریاست هیئتی را برای امضای قرارداد گلستان و مذاکره برای بازگردان برخی مناطق از دست رفته به عهده داشت. این مأموریت تقریباً سه سال (۱۱۹۳-۱۱۹۶ ش/۱۸۱۴-۱۸۱۶ م) به درازا کشید که علت آن غیبت تزار الکساندر اول و دلمشغولی او با ناپلئون بود. وقایع مأموریت ایلچی را یکی از اعضای جوان هیئت با نام میرزا محمد هادی علوی شیرازی به قلم در آورد و نوشته‌اش مجال بررسی عینی تر روسیه را بیش از پیش برای نخبگان ایرانی فراهم کرد. این وقایع‌نگاری آمیزه‌ای از ثبت رویدادهای روزانه و عادی و مشاهده دقیق جامعه روسیه است و نگرش‌های متضادی را درباره روسیه به خواننده عرضه می‌کند که ممکن است به ادراکات متفاوت ایلچی و دستیار جوانش در روسیه مربوط باشد. ایلچی در مقام دیپلماتی مجرب و کسی که به نزدیکی و دوستی با بریتانیا شهرت داشت، در همه عمرش از روس‌ها متنفر بود. افزون بر این، مشاهده روسیه و روس‌ها طرز فکر نسل او را تأیید می‌کرد: روس‌ها خشن و نجس‌اند. وقایع‌نگاری مذکور مجموعه‌ای از ویژگی‌های روس‌ها را شاکیه بیان می‌کند؛ از بهداشت و طرز کار گرمابه‌های آن کشور تا موقعیت "مسلط" زنان روس در جامعه.^{۴۷} با این همه، نویسنده شیفتگی‌اش را نسبت به وضعیت شهرها، ابراهام، کارخانه‌ها و... در روسیه نیز نشان می‌دهد. موضوع اساسی در این سند شیفتگی نویسنده به "نظم امور" در جامعه روسیه و این حقیقت بود که همه چیز، از شهرها تا دستگاه‌های دولتی، به طرز مناسبی سازمان یافته بودند.^{۴۸}

دیگر مسافر به روسیه، مرد جوانی بود که برداشت مثبت‌تری از روسیه داشت. در ۱۱۹۴ ش/۱۸۱۵ م، میرزا صالح شیرازی بر سر راه خود به بریتانیا، در مقام عضوی از نخستین گروه دانشجویان اعزامی به خارج از سوی عباس میرزا، اوقاتی را در مسکو و سن پترزبورگ گذراند. گزارش میرزا صالح در کل تفصیل و دقت بیشتری از وقایع‌نگاری قبلی دارد و نشان‌دهنده رویکرد تیزبینانه نویسنده است. او وظیفه خود می‌دانست که شرح مفصلی از تاریخ، جامعه و سازمان اجتماعی روسیه در اختیار خواننده بگذارد. او همانندی‌هایی را بین شکل استبدادی دولت روسیه و نظام سیاسی ایران یافت، اما در کل تحت تأثیر کارآمدی روس‌ها قرار گرفت و ستایش فراوانی نثار پتر اول کرد.^{۴۹}

^{۴۷} میرزا محمد هادی علوی شیرازی، دلیل‌السفر: سفرنامه میرزا ابوالحسن خان شیرازی (ایلچی) به روسیه، ویراسته محمد گلین (تهران: نشر دنیای کتاب، ۱۳۶۳)، ۲۹.
^{۴۸} علوی شیرازی، دلیل‌السفر، ۸۵-۹۲.
^{۴۹} علوی شیرازی، دلیل‌السفر، ۲۰ و ۱۵۰؛ میرزا صالح شیرازی، سفرنامه، ویراسته اسماعیل رائین (تهران: روزن، ۱۳۴۷)، ۱۰۸-۱۱۲ و ۱۳۷-۱۳۸.

اما بیش از هر چیز، و همچون ایلچی، میرزا صالح تحت تاثیر "نظم" در سازمان مراکز آموزشی (دانشگاه و کتابخانه مسکو) و کارآمدی نیروی پلیس قرار گرفت.^{۵۰}

روابط ایران و روسیه پس از انتصاب ژنرال الکسیس پتروویچ یرمولوف به فرماندهی کل قوای گرجستان، که حوزه قدرتش سراسر قفقاز تحت اشغال روسیه را در بر می‌گرفت و همچنین سفیر فوق‌العاده این کشور در دربار تهران در ۱۹۵۱ش/۱۸۱۶م بود، رو به وخامت گذاشت. مسئولیت‌های او شامل فرماندهی سپاه مستقل گرجستان می‌شد و تا حد زیادی در خصوص چگونگی مقابله با اهالی محلی و ایرانیان آزادی عمل داشت. بنا به گزارش‌ها، یرمولوف یکی از افسران بی‌رحم مسئول قفقاز تحت اشغال روسیه و شاید مهم‌ترین شخصیت تأثیرگذار در وقوع دومین جنگ ایران و روسیه محسوب می‌شد. برای مثال، پوشکین نوشت که "سر فرود آر ای قفقاز و تسلیم شو! یرمولوف می‌آید."^{۵۱} او که بین محلی‌ها به "یرمول" معروف بود، آشکارا آرزوی خود را در به راه انداختن وحشت و ترور در منطقه برای رام کردن مردم بیان می‌کرد.^{۵۲} راهبرد اصلی او در آوردن کل قفقاز، هم مناطق عثمانی و هم ایرانی، زیر یوغ روسیه بود. یرمول در ۱۱۹۶ش/۱۸۱۷م به ایران سفر و از تبریز و تهران دیدار کرد. دیدارش از تبریز به برخورد با عباس میرزا و قائم‌مقام انجامید. اعضای هیئت همراهش، از جمله موریس دو کوتز بوئه، دیدگاهی منفی نسبت به قائم‌مقام اول داشتند.^{۵۳} حضور او در تبریز تأثیری منفی بجا گذاشت. یرمول از رعایت تشریفات دربار سر باز زد، رفتاری تحقیرآمیز با نایب‌السلطنه پیشه کرد و از شناسایی او به عنوان جانشین قانونی شاه خودداری کرد. در همان حال، با برادر ناتنی و رقیب اصلی او، محمدعلی میرزا دولتشاه، تماس برقرار ساخت. افزون بر آن، ژنرال روس با درخواست بازگرداندن فراریان روسیه، که در استخدام ارتش ایران بودند، تنش بیشتری ایجاد کرد.^{۵۴} هنگام دیدار با شاه در تهران، فقط از این حیث متفاوت عمل کرد که به فتحعلی‌شاه احترام گذاشت، اما "تکبر بی‌حدی" نسبت به دیگر مقامات دربار نشان داد و از رعایت مقررات دربار سر باز زد.^{۵۵} او از قبول خواست ساده‌انگاران شاه برای بازگرداندن بخشی از سرزمین‌های از دست

^{۵۰} میرزا صالح شیرازی، سفرنامه، ۱۲۳-۱۲۵.

جاویدان، (۱۳۴۸)، ۶۹ و ۱۱۱. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ مأموریت یرمولوف بنگرید به Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, 101; Atkin, *Russia and Iran*, 153-154.

^{۵۱} Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, 92.

^{۵۲} Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, 97.

^{۵۳} Kibovskii, "Bagaderan'-Russian Deserters," 2.
^{۵۴} Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, 101.

^{۵۴} موریس دو کوتز بوئه، مسافرت به ایران: دوران فتحعلی‌شاه قاجار ۱۸۱۷، ترجمهٔ محمود هدایت (تهران:

رفته به حاکمیت مجدد ایران خودداری کرد و فقط حاضر شد امتیازهایی جزئی بدهد. ژنرال با بر جا گذاشتن تأثیری بسیار منفی از روسیه در ایران، بقیه دوران تصدی خود تا ۱۲۰۶ش/۱۸۲۷م را صرف آرام کردن مردم سرزمین‌های اشغال شده و زمینه‌سازی برای الحاق بقیه قفقاز شرقی ساخت.

علت دیگر وخامت روابط ایران و روسیه تناقضات موجود در نشانه‌گذاری‌های ارضی در قرارداد گلستان بود؛ مشکلی که به مذاکرات آتی موکول شد. ایرانیان و روس‌ها هر دو از این قرارداد ناخشنود بودند: روس‌ها قرارداد گلستان را فقط به منزله ترتیباتی موقت پذیرفته بودند، چرا که طرح راهبردی آنها همواره تعیین رود ارس به عنوان مرز جدید با ایران قاجاری بود. از سوی دیگر، برای اینکه ارس مرز جدید دو کشور شود، دو ولایت باقیماندهٔ ایروان و نخجوان باید به روسیه ملحق می‌شدند. به نظر می‌رسد که یرمول از این مشاجرهٔ ارضی استفاده می‌کرد تا دور تازه‌ای از درگیری‌ها را آغاز کند، زیرا رویکرد تهاجمی‌اش کمکی به حل مسئله نکرد و مذاکرات طولانی نتیجه‌ای به بار نیاورد.

برخورد دیپلماتیک بعدی بین دو امپراتوری در ۱۱۹۷ش/۱۸۱۹م رخ داد که سمیون ی. مازاروویچ، فرستادهٔ دربار سن پترزبورگ، در رأس هیئتی با عنوان هیئت دائم دیپلماتیک در تهران مستقر شد. یکی از اعضای هیئت مازاروویچ شاعر جوان تازه‌دیپلماتی با نام الکساندر گریبایدوف بود که در تفلیس به هیئت پیوست.^{۵۶} وظیفهٔ هیئت مذاکره پیرامون این مسایل بود: اختلافات مرزی مربوط به قرارداد گلستان، بازگرداندن فراریان روس که در ارتش عباس‌میرزا گردانی تشکیل داده بودند، مشکل حمایت ایران از شاهزادهٔ گرجی الکساندر باگراتیان (اسکندر میرزا) و تجارت با ایران.^{۵۷} این هیئت بی‌نزاکتی هیئت برملوف را تکرار نکرد و از این لحاظ تأثیر بهتری بر تبریز و تهران به جا گذاشت. اما تنش بر سر بازگرداندن فراریان روس بین گریبایدوف و عباس‌میرزا بالا گرفت و مذاکرات مربوط به اختلافات مرزی نیز چندان پیش نرفت. مسئلهٔ روس‌های مقیم ایران و پافشاری گریبایدوف بر بازگرداندن آنها موجب مرگ او در زمانی نزدیک در تهران در ۱۲۰۸ش/۱۸۲۹م شد.

در دوران تصدی ژنرال یرمولف، فشار بر مسلمانان مناطق اشغالی قفقاز افزایش یافت. این فشار شامل اعمال مستقیم حاکمیت روسیه بر شماری از خان‌نشین‌ها با حذف خان‌های مستقل، جایگزینی قانون شریعت با قانون روسیه، تضعیف موقعیت علمای

to the Shah of Persia (London: I. B. Tauris, 2002). ⁵⁶Laurence Kelly, *Diplomacy and Murder in Tebran:*

⁵⁷Kelly, *Diplomacy and Murder in Tebran*, 58. *Alexander Griboyedov and Imperial Russia's Mission*

اسلام و سرانجام طرفداری از مسیحیان در مقابل مسلمانان منطقه بود.^{۵۸} آخرین اقدام تحریک‌آمیز او با اشغال ساحل شمالی دریاچه گوکچه (سیوان) در ۱۲۰۴ش/۱۸۲۵م پدید آمد. حتی هنری ویلاک (Henry Willock)، سرکنسول بریتانیا در تهران، رفتار متجاوزانه روس‌ها را در این خصوص تأیید کرد.^{۵۹}

چنان که پیش‌تر خاطرنشان شد، دربار تبریز از همان آغاز مخالف قرارداد گلستان بود. قائم‌مقام اول به ضدیت با روسیه شهرت داشت و به نظر می‌رسد که معمار راهبرد ایران در برابر روسیه طی سال‌های بین دو جنگ ایران و روس بوده باشد. بر پایه این راهبرد، ایران سیاست "صلح دشمنانه" نسبت به روسیه را حفظ می‌کرد تا بتواند از خود در برابر تجاوزات آتی روسیه دفاع کند. این راهبرد لزوماً مقام و موقعیت ولیعهد را در سلسله‌مراتب قدرت قاجار در مقام فرمانده واقعی نیروها در برابر روس‌ها حفظ و افزون بر آن، ادامه بی‌وقفه جریان پول از تهران را تضمین می‌کرد.^{۶۰} برخی ناظران این راهبرد را علت عمده وقوع جنگ دوم با روسیه دانسته‌اند. پ. و آوری با رد این عقیده وزیرمختار بریتانیا که ایران مسئول آغاز جنگ بود، این‌گونه اظهار نظر می‌کند:

با این گفته ویلاک مشکل دارم که او [عباس‌میرزا] احساسات مذهبی را با نگاهی به کشاندن فتح‌علی‌شاه به جنگ برانگیخت. او سعی می‌کرد موازنه ناپایدار بین صلح و جنگ را حفظ کند، البته [موازنه‌ای که] به جنگ نزدیک‌تر از صلح باشد. [اما] اوضاع از کنترلش خارج شد و موازنه از دست رفت.^{۶۱}

بنابراین، استدلال می‌شود که عباس‌میرزا با این راهبرد وضعیتی "نه جنگ، نه صلح" به وجود آورده بود و سرانجام نیز مهار امور را از دست داد. با این حال، ملاحظه بالا ظاهراً عملکرد تجاوزکارانه دستگاه اداری یرمولف در قفقاز و عزم او را به برانگیختن تعارضی دیگر با ایران و الحاق بقیه‌خانات قفقاز به روسیه را دست‌کم می‌گیرد. به عبارت دیگر، حاکمیت قاجار ظاهراً زمانی که با "عامل یرمول" سر و کار پیدا می‌کردند، با دو گزینه روبه‌رو بودند: یکی واگذاری بقیه‌ولایات بدون جنگ و دیگری جنگ برای حفظ آن مناطق. پویه‌های

man on European Expansion," *Journal of the American Oriental Society*, 13:1 (January-March 1993), 35-56; quote on 37.

⁶¹Peter W. Avery, "An Enquiry into the Outbreak of the Second Russo-Persian War, 1826-1828," in *Iran and Islam*, ed. Clifford E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 21.

⁵⁸Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, 135-151.

⁵⁹FO 95/591/2, Minutes of Conversation of Sir Henry Willcock's Presentation to the Emperor Nicholas (October 1827, St. Petersburg).

⁶⁰Abbas Amanat, "Russian Intrusion into the Guarded Domain: Reflections of a Qajar States-

داخلی ایران نیز در وقوع جنگ تا جایی نقش داشتند که به زمان‌بندی این تعارض مربوط می‌شد، اما به نظر نمی‌رسد که وجودشان چندان تفاوتی در وقوع احتمالی جنگ می‌داشت.

در این شرایط، یرمولف ظاهراً یگانه و مهم‌ترین عامل برانگیختن دومین جنگ ایران و روسیه بود. بنا به همه گزارش‌ها، یرمولف کارگزار و رهبر نظامی توانا، اما در عین حال بی‌رحم و خشن، به‌ویژه در برخورد با مردم محلی، بود. او با ایران نیز رفتار نخوت‌آمیزی داشت و به مسلمانان بی‌احترامی می‌کرد. خشونت کلامی عامدانه او نسبت به مقامات ایرانی در سفر به تبریز و تهران در ۱۱۹۶ش/۱۸۱۷م خاطرات تلخی در ذهن مقامات هر دو دربار بجا گذاشته بود. شاید مهم‌ترین میراث یرمولف قصدش برای زمینه‌سازی تصرف بقیه ولایات زیر سلطه ایران و تعیین رودخانه ارس به عنوان مرز جدید دو کشور بود که از همان آغاز در پی‌اش بود. یرمولف برای رسیدن به این مقصود ظاهراً پیرو سیاست سلف خود، ژنرال پاول سیسیانوف (ایشیخدر) در برانگیختن اختلافات با ایران و دنبال کردن آن با به کارگیری نیروی جنگی بود.

بدرفتاری یرمولف با مردم مسلمان زیر سلطه‌اش به نارضایتی و شورش در منطقه انجامید که با سرکوب خشن نیروهای روسیه روبه‌رو شد. در اوایل سال ۱۸۲۶م/بهمن ۱۲۰۴ش، یگان یرمولف در منطقه با خیزش‌هایی روبه‌رو شد، که مهم‌ترین آنها خیزش‌های عمده در شهرهای کوهستانی داغستان و چچن بودند. ارتش روسیه برای جلوگیری از این قیام‌ها با دشواری فراوان روبه‌رو شد.

یکی دیگر از اقدامات تحریک‌آمیز یرمولف اشغال ساحل شمالی گوکچه (سیوان) در ولایت ایروان در ۱۲۰۴ش/۱۸۲۵م بود. این اقدام که نقض آشکار قرارداد گلستان بود، مهم‌ترین اقدام تحریک‌آمیز طرف روس به شمار می‌رفت. در حالی که مذاکره با ولیعهد ظاهراً به قراردادی برای معاوضه زمین با این منطقه اشغالی منجر شده بود، شاه این قرارداد را امضا نکرد و آن را باطل و بی‌اعتبار اعلام کرد.^{۶۲} اما یرمولف بر آن بود که قرارداد الزام‌آور است و از عقب‌نشینی سر باز زد. اشغال دریاچه گوکچه به روشنی نشان داد که روسیه درگیری‌ها را آغاز و قرارداد گلستان را نقض کرد و ایران گزینه دیگری جز چاره‌جویی برای پاسخی مناسب در پیش نداشت.

همه عوامل بالا به دومین رویارویی عمده نظامی ایران و روسیه انجامید. دومین جنگ ایران و روسیه در ۱۲۰۵-۱۲۰۷ش/۱۸۲۶-۱۸۲۸م، به‌رغم پیروزی‌های اولیه ایران،

⁶²FO 60/27, Willock to Canning (March 31, 1826).

شکست عمده‌ای برای این کشور بود. راهبرد یرمولف در تحریک به رویارویی کارگر افتاد و روسیه ایروان، نخجوان و تالش را به خاک خود منضم ساخت. بحث‌های موافق و مخالف بسیاری دربارهٔ چگونگی آغاز دومین جنگ و مقصر آن صورت گرفته است. آنچه روشن است اینکه پس از امضای قرارداد ترکمنچای در ۱۲۰۷ش/۱۸۲۸م، نگرش ایران به روسیه تغییر کرد. اعتماد به نفس سال‌های پیش جای خود را به نگرانی کامل و حتی ترس از همسایهٔ شمالی داد. دیدگاه‌های تهران و تبریز با توجه به واقعیت از دست رفتن قفقاز بار دیگر همگرا شد.

مأموریت هیئت گریبایدوف در ۱۲۰۸ش/۱۸۲۹م و قتل عام متعاقب آن در تهران زمینهٔ مناسبی برای بررسی است. الکساندر گریبایدوف برای تحویل قرارداد ترکمنچای و رسیدگی به مسایل دیگر، از جمله غرامت جنگی، در رأس هیئتی به تهران آمد. پافشاری او بر بازگرداندن برخی کنیزان مسیحی که در ایران ازدواج کرده و به همسران و مادران ایرانی تبدیل شده بودند، شورشی را در تهران برانگیخت که به مرگ تقریباً همهٔ روس‌ها در ساختمان سفارت این کشور در تهران انجامید.^{۶۳} در این شرایط، واکنش عصبی ایرانیان گویا بود و نشان می‌داد که چقدر نگرش ایران به روسیه تغییر کرده بود. یکی از تاریخ‌نگاران قاجار واکنش ایرانیان را چنین جمع‌بندی می‌کند: ”زمانی که خبر واقعه به عباس‌میرزا ولیعهد رسید، به همهٔ سربازان و بزرگان دستور داد که به نشانهٔ سوگواری جامهٔ سیاه بپوشند، همهٔ بازارها به مدت سه روز تعطیل شوند و همه دست از کار بکشند.“^{۶۴}

شاه نیز با گسیل هیئتی دیپلماتیک به دربار تزار نیکلای اول مراتب تأسف عمیق خود را اعلام کرد. این هیئت بلندپایه را پسر عباس‌میرزا، شاهزاده خسرومیرزا، رهبری می‌کرد که در ۱۲۰۸ش/۱۸۲۹م وارد سن پترزبورگ شد. ثبت مشاهدات هیئت را یکی از مقامات رسمی همراه شاهزاده با نام میرزا مصطفی خان افشار، ملقب به بهاء‌الملک، به عهده داشت. افشار مانند پیشینیان خود مشاهدات جالبی دربارهٔ جامعهٔ روسیه به عمل آورد و تغییر نگرش بیشتری را در میان ایرانیان نشان داد. او هنگام دیدار از مدرسه‌ای نظامی در مسکو با اندوه از سطح بالای آموزش افسران روس در مقایسه با فقدان آموزش نزد افسران ایرانی نوشت. همچنین، تحت تأثیر این امر قرار گرفت که چگونه افسران روس می‌توانستند شمار بزرگی از سربازان را به شیوه‌ای منظم فرماندهی کنند و در همان حال توانایی‌های نیروهای خود و نقاط قوت و ضعف دشمن را بشناسند. افشار در ادامه

^{۶۳}Kelly, *Diplomacy and Murder in Tebran*, 187-195.

^{۶۴}Fasa'i, *History of Persia under Qajar Rule*, 189.

می‌نویسد: "حقیقت این است که نظامیان ما مدتی است زیر نظر انگلیسی‌ها آموزش دیده‌اند، اما جز تمرینات صوری [و بی‌فایده] نظامی چه آموخته‌اند؟"^{۶۵} سپس، از ژنرال ایوان ف. پاسکویچ، فاتح دومین جنگ ایران و روس، نقل قول می‌کند که به او گفته بود:

شما از این سربازان بهتر نمی‌توانید داشته باشید، زیرا آنها در نبرد گنجه خود را تا دهانه توپ‌های ما رساندند و موضع خود را حفظ کردند. آنها می‌توانند تا ۵ ورس [فرسنگ] راه بروند. . . اما شما رهبران [نظامی لایق] ندارید تا آنها را مطابق نیازهای زمانی و مکانی رهبری کنند.^{۶۶}

افشار نیز "نظم" روس‌ها را در اداره خود و سازماندهی جامعه تحسین کرد و ظاهراً از جمله نخستین مقامات ایرانی بود که این مسئله را درک کرد که صرف داشتن جنگ‌افزار و تمرین‌های مدرن برای داشتن ارتش مدرن کفایت نمی‌کند. او با لحنی اندوهناک چنین داوری کرد که "مایه تأسف است که ما آشکارا شاهد پیشرفت همسایه خود هستیم که در مدت کوتاهی به آن دست یافته است، اما به این نمی‌اندیشیم که همان‌گونه عمل کنیم تا همواره از همسایه خود شکست نخوریم."^{۶۷} افشار به عللی غیر از علل نظامی به چشم اصل پیشرفت روسیه اشاره می‌کند. در بقیه قرن نوزدهم، ایران قاجاری با ایده ضرورت اصلاحات گسترده‌تر و تجدید نظر در طرز فکر خود نسبت به روسیه کلنجار می‌رفت.

نتیجه‌گیری

حاکمیت ایران در عهد قاجار نخست با اعتمادبه‌نفسی ویژه دودمانی قبیله‌ای که به تازگی بر ممالک محروسه چیره شده بود به روسیه و تهدید روس‌ها می‌اندیشیدند. ایل قاجار و خاندان آقامحمدخان رنج بسیاری در سراسر قرن هجدهم متحمل شدند تا تاج‌گذاری او در ۱۱۷۵ ش/۱۷۹۶ م صورت گرفت. هم پدربزرگ و هم پدر این پادشاه در کشاکش جنگ قدرت کشته شده بودند و خود شاه نیز در کشمکش‌های مشابهی به شکل وحشیانه‌ای اخته شده بود. او که موفق شده بود ایران را با مشکلات فراوان و به‌رغم همه دشواری‌ها دوباره متحد گرداند، بی‌درنگ حس اعتمادبه‌نفس خود را علیه تهدید روس‌ها به کار گرفت. با اطمینان می‌توان گفت که درک و شناختش از میزان قدرت روسیه و پیشرفت جامعه آن محدود بود و چندان فراتر از برخوردهای معدودی نبود که در گذشته با آنها داشت. اما آقامحمدخان زمامداری زیرک بود و به نظر می‌رسد که

^{۶۵} میرزا مصطفی خان افشار بهاءالملک، سفرنامه خسر و میرزا، ۱۹۷-۱۹۸.
^{۶۶} بهاءالملک، سفرنامه خسر و میرزا، ۱۹۷-۱۹۸.
^{۶۷} بهاءالملک، سفرنامه خسر و میرزا، ۱۹۷-۱۹۸.
^{۶۸} انصاری (تهران: کتابخانه مستوفی، ۱۳۴۹)، ۱۹۷-۱۹۸.

از چالش‌های پیش روی خود آگاه بود. او راهبرد روشنی برای مواجهه با تهدید روسیه طراحی کرده بود، هرچند راهی برای شناخت قدرت دشمن رویاروی خود نداشت.

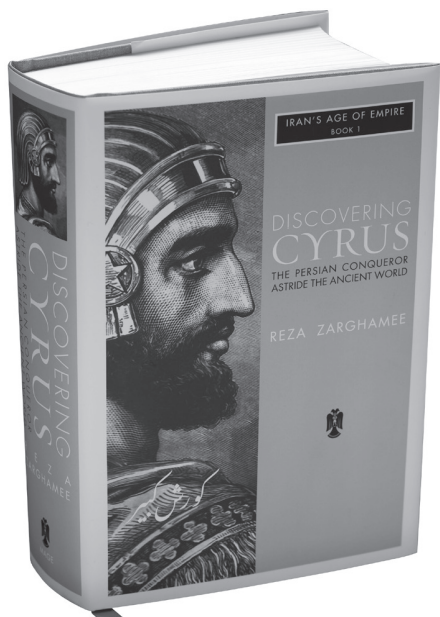
رسیدن فتحعلی‌شاه به تاج و تخت با فرا رسیدن قرن جدید، سیاست تهاجمی تر روسیه و اوضاع بین‌المللی همراه شد که در آن زمان تحت تأثیر پیامدهای انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه بود. زمانی که دربارهٔ پویه‌های درونی ایران در دوران طولانی سلطنت فتحعلی‌شاه (۱۱۷۶-۱۲۱۳ش/۱۷۹۷-۱۸۳۴م) بحث می‌کنیم، لازم است به دربار تبریز به منزلهٔ بخش اساسی آن توجه کنیم. عباس‌میرزا و دو قائم‌مقام نقشی محوری در شکل‌گیری سیاست‌های مربوط به روسیه ایفا کردند، هرچند تصمیم نهایی از حقوق ویژهٔ شاه بود. در دوران سلطنت فتحعلی‌شاه بود که زوال تدریجی خودباوری نسل پیشین به چشم آمد. شکاف بین تهران و تبریز دربارهٔ چگونگی برخورد با تجاوزات روسیه واقعیتی بود که در سراسر این رویارویی‌ها باقی ماند. فقط بر اثر شکست نظامی در میدان جنگ، تعامل گسترده با روسیه و سیاست تجاوزکارانه‌تر روسیه در دههٔ ۱۲۰۰ش/۱۸۲۰م بود که اعتمادبه‌نفس اولیه رنگ باخت. به یقین، قاجارها به سختی و برای مدتی طولانی با دشمنی به مراتب قوی‌تر از خود جنگیدند و این امر بدون اعتماد به توانایی‌شان برای ایستادگی و مقاومت امکان‌پذیر نبود.

یکی از نتایج فرعی تعامل و تعارض با روسیه پیدایش سیاست حفظ موازنه بین قدرت‌های قوی‌تر استعماری اروپا در ایران بود که ویژگی سیاست قاجارها در بقیهٔ سال‌های قرن نوزدهم به شمار می‌رود. زمانی که روشن شد رویارویی با روسیه نیاز به حمایت نظامی و مالی قدرتی دیگر دارد، "هنر" برانگیختن یک قدرت علیه دیگری برای حفظ موازنه، منفی یا مثبت، زاده شد.



MAGE PUBLISHERS

WWW.MAGE.COM



"HERE IT IS AT LAST, A THOROUGH, FLUENT, AND ENGAGING BIOGRAPHICAL STUDY OF CYRUS THE GREAT. STUDENTS WILL FIND THIS BOOK INDISPENSABLE FOR ITS CLEAR NARRATIVE AND SCHOLARS WILL PROFIT FROM ITS RICH SOURCE MATERIALS, WHILE CASUAL READERS WILL FIND MUCH TO ENJOY AS THEY SET ABOUT DISCOVERING THE GREAT KING'S LIFE AND WORLD. CYRUS II, ONE OF ANTIQUITY'S MOST IMPORTANT FIGURES, HAS LONG-DERIVED A READABLE MODERN BIOGRAPHY AND IN REZA ZARGHAMEE HE HAS FOUND A SCHOLARLY CHAMPION."

—**DR LLOYD LLEWELLYN-JONES, THE UNIVERSITY OF EDINBURGH**

"THIS IS THE MOST COMPREHENSIVE STUDY TO DATE OF THE LIFE AND TIMES OF CYRUS THE GREAT, AND IT WILL BE WELCOMED BY SCHOLARS AND THE GENERAL PUBLIC ALIKE."

—**DR JOHN CURTIS, OBE, FBA, KEEPER OF SPECIAL MIDDLE EAST PROJECTS, THE BRITISH MUSEUM.**



"THIS BOOK SHOULD BE REGARDED AS THE MOST DEFINITIVE STUDY NOT JUST ON CYRUS, BUT ON THE BEGINNING OF IRAN AND THE ACHAEMENID EMPIRE."

—**RICHARD FRYE, PROFESSOR EMERITUS OF IRANIAN STUDIES, HARVARD UNIVERSITY**

"REZA ZARGHAMEE HAS WRITTEN A DETAILED ACCOUNT OF ONE OF THE MOST IMPORTANT FIGURES IN IRANIAN AND INDEED WORLD HISTORY. CYRUS THE GREAT IS A SUBJECT OF ENDLESS FASCINATION AND MR. ZARGHAMEE HAS DONE ALL READERS A GREAT SERVICE THROUGH HIS CAREFUL ANALYSIS OF, IN PARTICULAR, THE GREEK SOURCES ON CYRUS AND THE EARLY PERSIAN EMPIRE. THE BOOK IS WELL-WRITTEN AND SHOULD APPEAL TO A WIDE READERSHIP."

—**DANIEL THOMAS POTTS, PROFESSOR OF ANCIENT NEAR EASTERN ARCHAEOLOGY AND HISTORY, NYU**

"REZA ZARGHAMEE HAS LEFT NO STONE UNTURNED IN HIS BIOGRAPHY OF CYRUS THE GREAT. ALL SOURCES AND RECORDS HAVE BEEN METICULOUSLY TREATED, AND THE WORK IS WELL-WRITTEN. THIS IS A GREAT BOOK FOR BOTH SCHOLARS AND MEMBERS OF THE EDUCATED PUBLIC INTERESTED IN KNOWING ABOUT ONE OF THE IMPORTANT PERSONAGES OF THE ANCIENT WORLD."

—**TOURAJ DARYAEI, HOWARD C. BASKERVILLE PROFESSOR IN THE HISTORY OF IRAN, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, IRVINE**

"WELL RESEARCHED AND THOROUGH...THE WORK IS FAIR, INCISIVE, AND DETAILED, AND MERITS THE ATTENTION OF A BROAD READERSHIP."

—**PUBLISHERS WEEKLY**

دولت و رشته مطالعات زنان: اسلامی-بومی سازی فمینیسم ستیزی

شهرزاد مجاب^۱

استاد دانشگاه تورنتو

تأسیس رشته مطالعات زنان در دانشگاه‌های ایران، مانند سایر کشورها، نه فقط نوعی تحول آموزشی، بلکه بیش از هر چیز مبارزه‌ای سیاسی بر سر روابط جنسیت (gender relations) بین زنان از یک طرف و نظام مردسالارانه منسجم در حکومت از طرف دیگر بود. در شرایط ویژه ایران که دولت سیاست و برنامه آموزشی را تعیین می‌کند، تضاد بین زنان و مردسالاری حاکم با تضاد بین جناح‌های رژیم، به ویژه اصول‌گرایان و اصلاح‌طلبان، گره خورده و مطالعات زنان به عرصه جدالی سیاسی، تبلیغاتی و عقیدتی درون دین‌سالاری (تئوکراسی) تبدیل شده است.^۲

شهرزاد مجاب استاد دانشگاه تورنتو و رئیس سابق دپارتمان مطالعات زنان و جنسیت دانشگاه تورنتو است. او در جنبش‌های اجتماعی چپ و زنان شرکت فعال داشته است و در سال‌های اخیر پروژه مطالعات مارکسیستی-فمینیستی و زنان و زندان در ایران، ترکیه و فلسطین را شروع کرده است. برخی از زمینه‌های تحقیق و تدریس او عبارت‌اند از آموزش و جنسیت، خشونت علیه زنان، زنان و انقلاب در خاورمیانه و زندانیان سیاسی زن در خاورمیانه. او کتاب‌ها و مقالات متعددی در این زمینه‌ها منتشر کرده و برخی از آثار او به زبان‌های کردی، فارسی، عربی، آلمانی و سوئدی ترجمه شده‌اند. آموزش از مارکس: نژاد، جنسیت و آموختن و زنان، جنگ، خشونت و یادگیری دو کتاب تازه به ویراستاری اوست. مارکسیسم و فمینیسم او نیز به زودی منتشر خواهد شد.

Shahrzad Mojab <shahrzad.mojab@utoronto.ca>

از سیما حسین‌زاده، شیرین حقیگو، سارا شمردانی و آجناح‌های تشکیل‌دهنده دین‌سالاری متعدد و همیشه گلنوش مهابادی برای کمک به این تحقیق سپاس‌گزارم، در حال تغییرند. با این همه، دو جناح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب، با نام‌های گوناگون، پابرجا تر بوده‌اند. اما مسئولیت هر کاستی بر عهده من است.

در این مقاله، مبارزه بر سر مطالعات زنان در بستر دو تضاد-یکی بین جناح‌های دین‌سالار و دیگری بین دین‌سالاری و زنان‌بررسی شده است و معنا و پیامدهای این مبارزات برای جنبش زنان ایران و تولید دانش فمینیستی توضیح داده می‌شود. داده‌ها و شواهد از نشریات حکومت اسلامی، نشریات زنان و بحث‌های مرتبط با این موضوع در مطبوعات و منابع اینترنتی ایران جمع‌آوری شده‌اند.

تأسیس رشته مطالعات زنان و تضاد جناح‌های حکومتی

آیت‌الله خمینی، بنیادگذار دین‌سالاری اسلامی در قالب ولایت (مطلقه) فقیه، اعلام کرد که زن مسلمان برتر از سایر زنان است و باید الگویی برای همه زنان دنیا بشود. طرفداران این نظر دانش فمینیستی و جنبش زنان و حتی ۸ مارس، روز بین‌المللی زنان، را پدیده‌های غیراسلامی یا ضد اسلامی به حساب می‌آورند و مقابله با فمینیسم و جنبش زنان شرق و غرب را در دستور کار خود قرار داده‌اند. بر مبنای این دیدگاه، آنان متون دینی از جمله قرآن و فقه و شرعیات و فتوای مجتهدین را برای درک مسئله زنان و تدوین سیاست جنسیتی اسلامی و ایجاد الگوی زن مسلمان و تبلیغ آن کافی می‌دانند و نیازی به تحقیق، به‌ویژه در حوزه مطالعات زنان، نمی‌بینند.

این دیدگاه اگرچه متکی بر اقتدار خمینی بود، نتوانست در شرایط ایران به آسانی پیاده شود. بعد از ۱۵ سال مقاومت زنان سراسر ایران در مقابل پروژه اسلامی کردن روابط جنسیت و به دنبال تضادها، مناقشات و صف‌آرایی‌های پی‌درپی جناح‌های شریک در قدرت سیاسی، رشته مطالعات زنان ایران در دومین سال دوره اول دولت اصلاح‌طلب سیدمحمد خاتمی (۱۳۷۶-۱۳۸۰ش/۱۹۹۷-۲۰۰۱م) به تصویب گروه علوم انسانی شورای عالی برنامه‌ریزی وزارت فرهنگ و آموزش عالی رسید و در سال تحصیلی ۱۳۸۰-۱۳۸۱ش به اجرا درآمد.^۳ این رشته با سه گرایش "زن و خانواده"، "حقوق زن در اسلام" و "تاریخ زنان" در سه دانشگاه علامه طباطبایی، الزهرا و تربیت مدرس و سپس در دانشگاه آزاد اسلامی و دانشگاه تهران آغاز به کار کرد. در ابتدا، کل ظرفیت پذیرش در مقطع کارشناسی ارشد ۲۴ دانشجوی بود. اعلام تأسیس دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان در ایران برای استادان، دانشجویان و حتی دست‌اندرکاران دولتی و دانشگاهی این طرح غیرمنتظره بود. مجله زنان در اولین سرمقاله‌اش در این باره با عنوان "درآمدی بر تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران" نوشت:

برای اطلاع بیشتر در خصوص جناح‌ها بنگرید به حمیدرضا ظریفی‌نیا، کالبدشناسی جناح‌های سیاسی ایران، ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۸ (تهران: انتشارات آزادی اندیشه، ۱۳۷۸).

آنگرید به "ضمیمه، مشخصات کلی دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان در ایران" در پایان همین مقاله.

چندی پیش مطلع شدیم که ایجاد رشته مطالعات زنان در ایران نیز به تصویب رسیده است. . . . خبر خوشحال‌کننده بود چون نشان از آن داشت که مسائل زنان در ایران به تدریج به رسمیت شناخته می‌شود و تلاش‌هایی در جهت عمق بخشیدن به جنبش زنان در حال شکل‌گیری است. پراکندگی مراکز تصمیم‌گیری، بی‌اطلاعی مسئولان امور از روند کار، و پاسخگو نبودن برخی دست‌اندرکاران در کنار تعطیلی تابستانی دانشگاه‌ها سبب شد که نتوانیم گزارش جامعی از چگونگی راه‌اندازی این رشته که گویا قرار است از ترم آینده دانشجو بپذیرد ارائه دهیم.^۴

تأسیس این رشته بحث‌های فراوانی بین منتقدان و استادان زن به راه انداخت. اولین سوالی که مطرح شد این بود که چرا حکومت اسلامی دست به چنین اقدامی زده است؟ ضرورت تأسیس این رشته چه بود؟ چرا دولت برای به راه انداختن این رشته چنین شتاب‌زده اقدام کرد؟ شهلا اعزازی، جامعه‌شناس و عضو سابق هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی، در اولین مقاله‌اش در این زمینه به سه علت احتمالی برای راه‌اندازی این رشته اشاره می‌کند:

۱. به رسمیت شناختن "مسئله زن در ایران" و امید به اینکه "بررسی نظریه‌های موجود و کاربرد روش‌های تحقیق علمی برای زنان به حل مسائل و مشکلات زنان مدد رساند."^۲
۲. برخلاف علت اول، "رشته مطالعات زنان نه در خدمت حل مشکلات و مسائل واقعی زنان که برای توجیه و طبیعی جلوه دادن وضعیت موجود تأسیس می‌شود" و بالاخره، سببی برای "قرار گرفتن در آمار سازمان‌های جهانی باشد."^۵ شهلا اعزازی در این مقاله به بررسی دروس "گرایش زن و خانواده" می‌پردازد و ضمن اشاره به کمبود منابع علمی و استادان متخصص مجدداً این سؤال را مطرح می‌کند که "به راستی چرا ضرورت دارد که رشته مطالعات زنان در ایران نیز پا بگیرد؟" پاسخ او چنین است: "به سختی می‌توان قبول کرد که دانشجوی رشته مطالعات زنان در ایران بتواند درک صحیحی از مسائل زنان پیدا کند، زیرا دروس این رشته صرفاً تلاشی است در جهت تفسیر و توجیه وضع موجود زنان در ایران. به دیگر سخن، محتوای این برنامه آموزشی در خدمت ایجاد دگرگونی در شرایط زندگی زنان ایران و بهبود این شرایط نیست."^۶

سوءظن و بدبینی به تأسیس این رشته موضوع مقالات مهمی در چند شماره متوالی مجله زنان شد.^۷ ناهید مطیع ضمن تکرار سوال ضرورت و هدف تأسیس این رشته به دو سوال دیگر می‌پردازد: "دانشجویان رشته مطالعات زنان با کدام پیشینه و معلومات

^۴ "درآمدی بر تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران"، زنان، شماره ۷۹ (۱۳۸۰)، ۳۸.
شماره ۷۹ (۱۳۸۰)، ۳۶.
^۵ شهلا اعزازی، "مطالعات زنان: امکانی برای تحکیم یا تغییر شرایط اجتماعی موجود"، زنان، شماره ۷۹ (۱۳۸۰)، ۳۸.
^۷ مجله زنان از شماره ۷۹ خود در سال ۱۳۸۰ بحث

می‌توانند یک‌باره به مقطع کارشناسی ارشد وارد شوند. از طرف دیگر باید پرسید صاحب نظران این رشته چه کسانی هستند. آیا توانایی علمی لازم را برای تدریس در این مقطع دارند؟^{۸۴} ناهید مطیع هم مانند شهلا اعزازی مقاله خود را با بدبینی و شک نسبت به تأسیس این رشته چنین به پایان می‌رساند:

در نهایت این نقص‌ها باعث می‌شود که رشته مطالعات زنان به صورت رشته تحصیلی بدون پشتوانه علمی لازم عرضه شود. گرچه این نیز در جامعه ما مسئله جدیدی نیست. اما نباید فراموش کنیم که خصوصاً در مورد زنان در ایران همواره دو جریان عمده در کنار هم حضور داشته است. اول، جریان رسمی و نمایشی که به سبب فشارهای بین‌المللی خواسته است موقعیت واقعی زنان را با تبلیغات و شعارهای گوناگون بهتر از آنچه هست نشان دهد. دوم، جریانی که با استفاده از تحقیقات و بررسی‌های علمی درصدد بوده شناخت واقعی موقعیت زنان را سر لوحه کار خود قرار دهد. جریان دوم البته هنوز نوپاست و راه درازی را برای اعتلای علمی موضوع زنان در پیش دارد. اما اگر راه‌اندازی این رشته بیش از آن که متأثر از جریان دوم باشد، به جریان اول یعنی جریانی نمایشی، غیرعلمی و حتی نامربوط متکی شود، شاهد تعلیق واقعیت حتی در محیط‌های دانشگاهی خواهیم بود.^۹

ناهید مطیع معتقد است که "در مورد زنان در ایران همواره دو جریان عمده در کنار هم حضور داشته‌اند،" اما مطمئن نیست که در "راه‌اندازی این رشته" کدام جریان یا جناح-یکی علمی و دیگری نمایشی و غیرعلمی-دست بالا را داشته است. این شک و بدبینی توأم با انتقاد را در گزارش پروین اردلان هم می‌بینیم. در این گزارش، اردلان به تفاوت دید دینی و سکولار دانشجویان و نامناسب بودن این رشته تحصیلی برای کاربایی فارغ‌التحصیلان و آینده شغلی آنها اشاره می‌کند.^{۱۰} دانشجویان اولین ترم این دوره را گذرانده‌اند و رشته مطالعات زنان آخرین انتخاب رشته کارشناسی ارشد اکثر آنها بوده

و نبود منابع علمی کافی برای تدریس دروس تاکنون از پذیرش دانشجو در این رشته خودداری کرده است، در حالی که بیشترین توانایی و امکانات را برای برگزاری این دوره داشته و دارد.^{۱۱}

^{۸۴} ناهید مطیع، "رشته مطالعات زنان: تعلیق واقعیت یا تعیین موقعیت زنان ایران؟" زنان، شماره ۸۰ (۱۳۸۰)، ۳۷. ^{۸۵} مطیع، "رشته مطالعات زنان"، ۳۷.

^{۱۰} پروین اردلان، "رشته مطالعات زنان مهمان ناخوانده گروه علوم اجتماعی شد و دانشجویان این رشته را نیز مهمان ناخوانده دانشگاه کرد"، زنان، شماره ۸۳ (۱۳۸۰)، ۳۲.

تأسیس رشته مطالعات زنان را آغاز کرد. در همین شماره، "گفت‌وگویی تلفنی و فی‌البداهه با افسانه نجم‌آبادی با عنوان "همسویی مطالعات زنان با جنبش زنان" صورت دادند تا "اطلاعات مبسوط‌تری درباره تاریخ و محتوای آموزشی رشته مطالعات زنان" کسب کنند. برای بحث بیشتر در خصوص اولین نقدها به تأسیس این رشته بنگرید به ژاله شادی‌طلب، "رشته مطالعات زنان: تغییر یا توجیه وضع موجود؟" زنان، شماره ۸۳ (۱۳۸۰)، ۳۰-۳۱. او در این مقاله اشاره می‌کند که "خوشبختانه دانشگاه تهران به دلیل نارسایی‌های موجود در واحدهای درسی

است و می‌گویند انتظار دیدن چنین رشته‌ای را در دومین دفترچه سازمان سنجش برای سال تحصیلی ۱۳۸۰-۱۳۸۱ نداشتند. دیدگاه دانشجویان را در این گزارش، که اکثراً زن هستند، به دو دسته می‌شود تقسیم کرد: گروهی از منظر بومی-اسلامی به این رشته می‌نگرند، موافق درس زبان عربی‌اند، از جزوه تدریس مهدی مهریزی با عنوان "زن در اسلام" استقبال می‌کنند و می‌گویند: "به مطالعات زنان باید نگاهی بومی داشته باشیم. یکی از عوامل تأثیرگذار بر روند اجتماعی شدن زنان ما مذهب است، به همین دلیل ما نیاز بیشتری به شناخت آن داریم. یادگیری زبان عربی برای دسترسی به متون اسلامی بسیار لازم است... درس زن در ادیان کافی نیست و باید درسی با عنوان فاطمه‌شناسی هم داشته باشیم."^{۱۱} گروه دیگر از دانشجویان هم نگرشی سکولار به این رشته دارند و خواهان تدریس "دروسی چون مشارکت سیاسی زنان، نقش زن در توسعه، دیدگاه‌های جامعه‌شناختی نسبت به زن و جایگاه زن در کشورهای آسیایی و اروپایی" هستند.^{۱۲} دانشجویان از آینده شغلی و پذیرش مدرک کارشناسی ارشد مطالعات زنان در جامعه دل‌نگران‌اند و لیلا مهدی خانی، مدیر گروه مطالعات زن در خانواده دانشگاه الزهرا، ضمن تأیید نگرانی‌ها و شک و تردید دانشجویان نسبت به آینده شغلی‌شان می‌گوید:

مطالعات خانواده مبحث مهمی در بررسی معضلات اجتماعی است. فارغ‌التحصیلان این رشته به هر کجا مراجعه می‌کنند با استقبال روبرو می‌شوند. اما پس از اینکه از سر فصل دروس آنها مطلع می‌شوند آنها را نمی‌پذیرند. زیرا مطالعات خانواده رشته‌ای کاربردی نیست. فارغ‌التحصیلان این رشته حتی دو واحد مشاوره یا برنامه‌ریزی هم نخوانده‌اند. هیچ هفته‌ای نیست که این دانشجویان به ما زنگ زنند و اعتراض نکنند. آنها می‌گویند که کسی به‌شان کار نمی‌دهد و آنها را تحقیر می‌کنند و اصلاً با رشته‌شان آشنایی ندارند.^{۱۳}

رشته مطالعات زنان در اولین شماره زنان امروز در خرداد ۱۳۹۳ مجدداً مطرح شد. در مقدمه مباحث مرتبط با مطالعات زنان چنین نوشته شده است:

در این نوشتار تلاش بر آن است که به تحلیل چالش‌های موجود بر سر ایجاد و بسط رشته 'مطالعات زنان' در فضای دانشگاهی ایران پرداخته شود. در عمده مطالب و مقالات تحلیلی مربوط به آسیب‌شناسی، نحوه ارائه رشته 'مطالعات زنان' در ایران به مواردی نظیر نبود منابع درسی منسجم و دقیق، ناهماهنگی و مشخص

^{۱۱} اردلان، "رشته مطالعات زنان"، ۳۴.

^{۱۲} اردلان، "رشته مطالعات زنان"، ۳۲.

^{۱۳} اردلان، "رشته مطالعات زنان"، ۳۴.

نبودن سرفصل‌های دروس، فقدان منابع علمی کافی در بازار کتاب، تطابق نداشتن سرفصل‌ها با محتوای ارائه‌شده در دانشگاه‌های گوناگون یا حتی در یک دانشگاه برای ورودی‌های مختلف، و گاهی نیز عدم تطابق محتوای دروس موجود با برخی آموزه‌های دینی بوده است. ابهام در جایگاه شغلی فارغ‌التحصیلان این رشته و ناآشنایی سازمان‌ها و نهادهای برنامه‌ریز از دیگر مسائلی است که پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفته است.^{۱۴}

در گفت‌وگویی با ژاله شادی‌طلب در همین شماره، زنان امروز تصویر روشن‌تری از تضادهای سیاسی در برپایی رشته مطالعات زنان به دست می‌دهد و لازم است چند نکته مهم این گفت‌وگو در اینجا ذکر شود. شادی‌طلب از ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۳ رئیس "مرکز مطالعات و تحقیقات زنان" در دانشگاه تهران بود.^{۱۵} او در پاسخ به سوالی درباره ارتباط بین این مرکز با توسعه رشته مطالعات زنان می‌گوید:

این پیش‌فرض که میان این دو اتفاق نوعی هماهنگی وجود داشته است، درست نیست... پیگیری‌های من برای تأسیس مرکز مطالعات و تحقیقات زنان در دانشگاه تهران هم‌زمان شد با پذیرش پیشنهاد راه‌اندازی رشته مطالعات زنان در ایران، که در مؤسسه غیردولتی مطالعات و تحقیقات زنان به مدیریت خانم منیر آمدی تدوین شد. اعضای آن مؤسسه، از جمله منیره گرجی، معصومه ابتکار، مرحوم فریده ماشینی، بیشتر در پی آن بودند که به مباحثی مانند نواندیشی دینی و حقوق زن در اسلام بپردازند و نشان بدهند که جایگاه و وضعیت زنان در اسلام، برخلاف برداشت‌های بیرونی، نامناسب نیست. آنها، با ایده طرح مباحث جدید دینی و سازگاری میان احکام دینی با درخواست‌های جامعه امروز، خواستار ایجاد رشته مطالعات زنان بودند و جلسات خاصی هم با مسئولان وزارت علوم داشتند تا آنها را برای راه‌اندازی این رشته قانع کنند. میان ما هیچ ارتباط خاصی وجود نداشت. در عین حال، آنچه در مرکز ما به عنوان دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان ارائه شد، از نظر برنامه و محتوای درسی بسیار متفاوت با برنامه پیشنهادی آنها بود.^{۱۶}

^{۱۴} زنان امروز، سال ۱، شماره ۱ (خرداد ۱۳۹۳)، ۱۰۹. لازم به تذکر است که مجله زنان امروز به سردبیری شهلا شرکت در ۸ خرداد ۱۳۹۳ اجازه نشر مجدد یافت. این نشریه که پیش‌تر زنان نام داشت، پس از ۱۶ سال انتشار، در ۸ بهمن ۱۳۸۶ و در زمان دولت احمدی‌نژاد توقیف شده بود.

^{۱۵} مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران مجله‌ای پژوهشی به زبان انگلیسی با نام *International Journal of Women's Research* نیز منتشر می‌کرد.

^{۱۶} نازنین طباطبایی، "روایت ناتمام، ایده‌های ناکام: گفت‌وگو با دکتر ژاله شادی‌طلب، نخستین رئیس مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران"، زنان امروز، سال ۱، شماره ۱ (خرداد ۱۳۹۳)، ۱۱۵.

با وجود محدودیت‌های سیاسی و ایدئولوژیک برنامه مطالعات زنان و شتابزدگی و آماده نبودن و سایر مشکلات سازماندهی، ایجاد این رشته تحصیلی فضایی برای بحث و تحلیل نظریه‌های فمینیستی و کاربرد آنها فراهم کرد. به گفته محبوبه عباسقلی‌زاده،^{۱۷} «تأسیس رشته مطالعات زنان در دانشگاه‌ها فرصت شایان توجهی را برای نهادینه کردن دستاوردهای نظری مسائل زنان ایران که تا آن زمان عمدتاً به بدنه مطبوعات و سازمان‌های غیردولتی فعال محدود می‌شد، فراهم کرد. . . . کلاس‌های مطالعات زنان در واقع تبدیل به فضای تعامل بین گروه‌های مختلف جنبش زنان با یکدیگر و با اساتیدی بود که تا آن زمان از مسائل زنان کنشگر دور بودند.»^{۱۸} از سوی دیگر، نهادینه شدن رشته دانشگاهی مطالعات زنان زمینه را برای تولید پژوهش‌هایی نو در زمینه علوم اجتماعی و انسانی فراهم کرد. شادی‌طلب در مصاحبه‌اش با زنان امروز می‌گوید:

جالب است بدانید از ایرادهایی که به من گرفته شد این بود که چرا در دوران ریاست من در مرکز دانشجویان رشته مطالعات زنان در پایان‌نامه‌هایشان درباره موضوعاتی مانند سقط جنین یا خشونت علیه زنان یا ایدز کار کرده‌اند. از من ایراد می‌گرفتند که چرا چنین موضوعاتی تصویب شده‌اند. . . . یکی دیگر از مسائلی که در پرونده من مطرح شد این بود که من در پذیرش دانشجویان، که تعدادی از آنها از فعالان سرشناس جنبش زنان ایران بودند، دخالت داشته‌ام، در حالی که کنکور کارشناسی ارشد و اعلام نتایج آن را سازمان سنجش بر عهده داشت و مصاحبه‌های علمی را هم اعضای هیئت آموزشی مرکز انجام می‌دادند. این دانشجویان را آن قدر بردند و آوردند و تعهدهای مختلف از آنها گرفتند که یکی دوتا از آنها منصرف شدند و تحصیل را رها کردند.^{۱۹}

نگاهی کوتاه به عناوین پایان‌نامه‌های دانشجویان حاکی از تنوع پژوهش و دانشی است که پس از آغاز این دوره تحصیلی تولید شده است.

علیه زنان؟“ دسترس‌پذیر در
http://iran-women-solidarity.net/spip.php?page=print&cid_article=784/.
^{۱۹} طباطبایی، «روایت ناتمام، ایده‌های ناکام،» ۱۱۶-۱۱۷.

^{۱۷} محبوبه عباسقلی‌زاده سردبیر مجله فرزانه و از همکاران مجله زن روز بود. در حال حاضر، از همکاران و اعضای پایگاه اینترنتی «میدان زنان» است.
^{۱۸} محبوبه عباسقلی‌زاده، «مطالعات زنان و آموزش‌های جنسیتی در جمهوری اسلامی ایران: تغییر به نفع یا

جدول ۱. منتخبی از عناوین پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد رشته مطالعات زنان ۱۳۸۲-۱۳۹۰

سال	عنوان
۱۳۸۲	بررسی رابطه همسرآزاری با تمایل به افکار خودکشی و آسیب رساندن به همسر در زنان مورد خشونت قرار گرفته در شهر تهران
۱۳۸۳	بررسی مقایسه‌ای عوامل روانی-اجتماعی همبسته با سلامت روان در زنان متأهل و مطلقه شهر یزد
۱۳۸۳	زن و طلاق در اسلامشهر
۱۳۸۴	بررسی نگرش زنان در مورد تفاوت جنسیتی
۱۳۸۴	بررسی وضعیت حقوقی و فقهی قرارداد استفاده از رحم زن
۱۳۸۴	بررسی همسرآزاری در شهر روانسر کرمانشاه
۱۳۸۵	بررسی جامعه‌شناختی کلیشه‌های جنسیتی و ساخت خانواده در سربال‌های تلویزیونی ایران
۱۳۸۵	بررسی جامعه‌شناختی تبعیض جنسیتی در هرم سازمانی صدا و سیما
۱۳۸۶	سرمایه فرهنگی و تأثیر آن بر سبک زندگی دختران نوجوان شهر تهران
۱۳۸۶	بررسی عوامل خانوادگی مؤثر بر فرار دختران از منزل در شهر تهران
۱۳۸۷	نگاهی جامعه‌شناختی به جایگاه زنان و دختران در نظام آموزش پزشکی کشور
۱۳۸۷	بررسی عوامل مؤثر بر میزان سهم‌بری زنان از منابع مالی خانواده
۱۳۸۸	بررسی جایگاه زن در غزلیات عرفانی خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی
۱۳۸۹	زنان در مشاغل کاذب مطالعه موردی زنان دستفروش در مترو
۱۳۸۹	عوامل مؤثر بر گرایش افراد به جراحی زیبایی با تأکید بر جنسیت مطالعه موردی زنان و مردان شهر تهران
۱۳۹۰	تعدد نقش و سلامت روان در زنان سرپرست خانوار با تأکید بر زنان دستفروش مترو
۱۳۹۰	بررسی معیارهای همسرگزینی در بین دختران تحت پوشش کمیته امداد امام خمینی
۱۳۹۰	بازنمایی زن در آثار زنان نقاش معاصر ایران

با این همه، تولید دانش گسترده‌تر و متنوع‌تر فقط در چارچوب جناح‌بندی‌های سیاسی-ایدئولوژیک دولتی ممکن بود. از زمان روی کار آمدن رژیم اسلامی، فضای انتشاراتی و سانسور و باز و بسته شدنش عمدتاً وابسته به منازعات قدرت در میان جناح‌های حکومت بوده است. هم‌زمان با آغاز تأسیس رشته مطالعات زنان، شورای پژوهشی وزارت فرهنگ و آموزش عالی طرحی را "با هدف شناسایی و اولویت‌بندی نیازهای زنان در برنامه‌ریزی‌های تحقیقاتی، کاهش ضریب خطای ناشی از عدم انطباق روش حاصل تحقیق

با عملکرد عینی و در نهایت بهینه‌سازی فعالیت‌های اجرایی در خصوص بانوان^{۲۰} به تصویب رساند. هدف دولت از این طرح، کنترل، جمع‌آوری و یکسان‌سازی دانش تولیدشده در حوزه مطالعات زنان و فراهم کردن امکاناتی برای فراهم آوردن بانک اطلاعاتی بود. چند تن از پژوهشگران فمینیست با باز شدن فضای سیاسی در این دوران که اوج قدرت‌گیری اصلاح‌طلبان به رهبری سیدمحمد خاتمی بود منبع‌شناسی زنان را در دو جلد منتشر کردند.^{۲۱} گردآورندگان در پیشگفتار جلد اول این کتاب می‌نویسند:

جرقه این فکر زمانی زده شد که با برخی از دوستان برای ارتقای آگاهی خود در زمینه مسائل زنان گرد هم آمدیم. دلبستگی به کسب هویت مستقل و نیز علاقه‌مندی روزافزون به دانش عمومی ایجاب می‌کرد که در آثار مکتوب منتشرشده به جست‌وجوی ردپایی از زنان برآییم که به این کسب هویت یاری می‌رساند. به علاوه، امیدوار بودیم بررسی و مطالعه این آثار ما را مجهز به دانشی کند که بتوان به مدد آن از عهده رویارویی فکری با ذهنیت‌هایی که درباره زنان و نقش آنان وجود دارد برآمد... در سال ۱۳۷۵ در پی آگاهی از امکان برپایی کتابخانه‌های غیردولتی تصمیم گرفتیم بخت خود را در زمینه دایر کردن یک کتابخانه تخصصی زنان بیازماییم.

این طرح با تغییراتی در چند و چون کار به صورت "مؤسسه اطلاع‌پژوهان فروغ" در سال ۱۳۷۶ اعلام موجودیت کرد و هدف خود را چنین اعلام کرد: جمع‌آوری آثار مکتوب درباره زنان، ارائه خدمات اطلاع‌رسانی به دانشجویان، پژوهشگران و علاقه‌مندان و مشاوره در زمینه منابع و پژوهش‌های مرتبط با مسائل زنان.

اولین کتابی که مشخصاً به بررسی رشته مطالعات زنان پرداخت، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان نوشته حمیرا مشیرزاده بود.^{۲۲} پس از آن، بررسی تحقیقات زنان در دهه ۱۳۸۰ کماکان ادامه داشت. فصلنامه تحقیقات زنان با بررسی ۶۰ مقاله‌ای که در این فصلنامه بین سال‌های ۱۳۸۶-۱۳۸۹ به چاپ رسید، به این نتیجه می‌رسد که "بیشترین روش استفاده‌شده روش توصیفی و بیشترین پوشش موضوعی اشتغال و کارآفرینی بوده" و

۲۰ این طرح با نام "بررسی وضع تحقیقات و مطالعات درباره زنان در بیست سال اخیر در ایران" به سرپرستی

۲۱ حمیرا مشیرزاده، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان (تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳).

۲۲ حمیرا مشیرزاده، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان (تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳)، ۲۷۱-۲۸۳ به چاپ رسید.

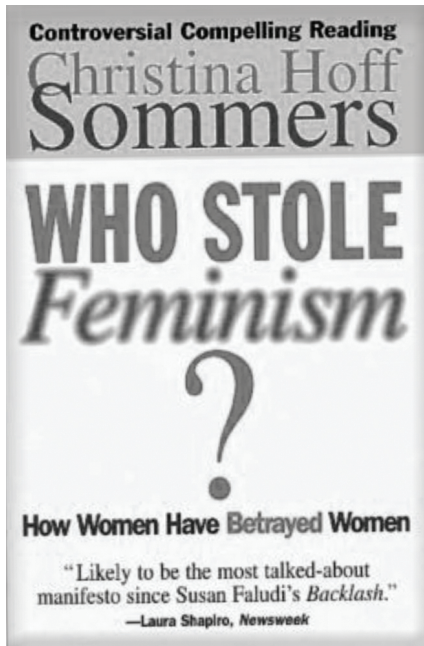
۲۳ منیژه نجم عراقی، مرصده صالح‌پور و نسترن موسوی

نهایتاً "نویسندگان کمترین میزان توجه را به موضوعاتی نظیر عزت نفس، سندروم پیش از قاعدگی، رسانه‌ها و اینترنت داشته‌اند."^{۲۳} در همین دوره اصلاح‌طلبان، پوپک طاعتی فهرستی از "برخی از منابع مرتبط با حوزه مطالعات زنان" منتشر کرد که شامل کتاب‌هایی بود که به زبان انگلیسی از سال ۱۹۸۰ درباره زنان ایران منتشر شده بودند.^{۲۴} او در این فهرست برای هر کتاب شرح کوتاهی نوشته است و سرفصل‌ها و مضامین مهم آن را معرفی کرده است. در این منابع می‌توان جدال‌های سیاسی-ایدئولوژیک بین دیدگاه‌های مختلف محققان و مسئولان دولتی و دانشگاهی درباره مطالعات زنان را ضمن تلاش برای جمع‌آوری، بررسی و تولید دانش مشاهده کرد. در این کشاکش، تا دوره اول دولت خاتمی (۱۳۷۶-۱۳۸۰)، نفوذ با محققان اصلاح‌طلبی است که خواهان برخوردی علمی با پروژه الگوسازی زن مسلمان‌اند و معتقد به عدالت جنسیتی و مشارکت زنان در توسعه اقتصادی و اجتماعی جامعه. این صف‌آرایی سیاسی-ایدئولوژیک رفته‌رفته با غلبه اصول‌گرایان در مجلس شورای اسلامی در دوره دوم ریاست جمهوری خاتمی (۱۳۸۰-۱۳۸۴) و نهایتاً با پیروزی اصول‌گرایان و ریاست جمهوری احمدی‌نژاد به هم خورد و به شدت بر رشته نوپای مطالعات زنان تأثیر گذاشت. بدین معنی، اگر هدف اصلاح‌طلبان از برقراری رشته مطالعات زنان علمی کردن، تئوریزه کردن و نهادینه کردن فمینیسم اسلامی به مثابه بدیلی اسلامی-بومی در مقابل مطالعات زنان در غرب بوده، اصول‌گرایان دانش فمینیستی را که بسیار متنوع و وسیع و محصول مبارزات فکری و سیاسی زنان همه کشورهای از چین و ژاپن و هند گرفته تا کانادا، امریکا و شیلی و کوبا و افریقای جنوبی است یکجا با برچسب لیبرالی محکوم کرده‌اند. اما اصول‌گرایان در این مسیر، ناتوان از مقابله با دانش فمینیستی، به آنتی‌فمینیسم رایج در غرب و به‌خصوص در امریکا، متوسل می‌شوند و به اسلامی کردن آن می‌پردازند. به این ترتیب جنگ جناح‌ها بر سر تأسیس رشته مطالعات زنان رفته‌رفته در قالب دو پروژه فمینیسم اسلامی و آنتی‌فمینیسم اسلامی شکل گرفته است.

تبیین وضع کنونی رشته مطالعات زنان نیاز به توضیح تضاد بین جناح‌ها و رابطه آن با تضاد بین زنان و رژیم اسلامی دارد. به آسانی می‌توان ادعای دین‌سالاری ایران درباره برتری زن مسلمان و درست بودن پاسخ اسلامی به "مسئله زنان" را رد کرد. با این همه، این پرسش مطرح می‌شود که چرا پیروان این نظر با وجود شبکه "حوزه‌های علمیه" و

^{۲۳} پوپک طاعتی، "برخی از منابع مرتبط با حوزه مطالعات ایران"، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۲۱ (آذر ۱۳۸۸)، ۱۰۶-۱۰۲.

^{۲۴} نصرت ریاحی‌نیا و شکوه نوابی‌نژاد، "تحلیل محتوایی و استنادی مقالات فصلنامه تحقیقات زنان"، تحقیقات زنان، سال ۵، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۰)، ۹۹-۱۱۱، نقل از ۱۰۹.



با در دست داشتن قدرت دولتی و کنترل آموزش عالی هنوز به رشته مطالعات زنان نیاز دارند. همچنین، اگر اکثریت زنان ایران به اندازه کافی مسلمان نیستند و باید از طریق الگوسازی و تعلیم و تربیت اسلامی "مسلمان" بشوند و سرمشقی برای زنان دنیا باشند، چه احتیاجی به رشته مطالعات زنان است؟ برای پاسخ دادن به این سوالها ابتدا به بررسی تضاد زنان و دین‌سالاری و تضاد جناح‌های درون حکومت می‌پردازم و سپس، روابط این تضادها را توضیح می‌دهم.

تضاد زنان با دین‌سالاری اسلامی

هنگام دست به دست شدن قدرت دولتی از سلطنت به دین‌سالاری در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م، زنان ایران به مثابه نیروی سیاسی و اجتماعی خطرناکی قد علم کرده بودند.^{۲۵} فرایند ورود زنان به عرصه سیاست و مبارزه برای رهایی از سال‌های انقلاب مشروطیت شروع شده بود؛ به قسمی که در روند تثبیت سلطنت پهلوی، رضاشاه برای کنترل این نیروی نوپا به سرکوب نشریات و تشکلات مستقل (غیردولتی) زنان پرداخت، روندی که در دوران پهلوی دوم نیز ادامه یافت. با این همه، اصلاح محدود روابط جنسیتی بخشی از

^{۲۵} مفهوم طبقات خطرناک را ابتدا پلیس پاریس برای مردم فقیر شهرهای بزرگ به کار برد که توان قیام دارند و بعدها در جامعه‌شناسی و تحقیقات تاریخی نیز به کار گرفته شد. جان فوران مفهوم جمعیت‌های

پروژه دولت‌سازی و ملت‌سازی بود و برنامه‌هایی مانند رفع حجاب و گسترش تحصیل زنان و راه دادن آنها به اشتغال در مؤسسات دولتی و اقدامات مشابه، که گاهی فمینیسم دولتی نامیده می‌شود، نتوانست زنان را به کنترل دولت درآورد. در آخرین سال‌های رژیم پهلوی، قشر نسبتاً وسیع روشنفکر و فعالان سیاسی زن به مقابله با نظم موجود برخاسته بودند و در انقلاب شرکتی فعال داشتند.^{۲۶} در آخرین دهه سلطنت پهلوی، زنان هم در نیروهای نظامی رژیم—علاوه بر سپاه دانش، سپاه بهداشت و مانند اینها—و هم در مبارزه مسلحانه علیه نظام سلطنتی حضوری مهم داشتند. شرکت زنان در مبارزات ضد سلطنتی در ۱۳۵۷ به مراتب وسیع‌تر از مبارزات ۱۳۲۰-۱۳۳۲ و آن هم به مراتب گسترده‌تر از سال‌های انقلاب مشروطیت بود. حضور زنان در عرصه سیاست و زندگی خارج از محدوده خانواده هم نظام سیاسی و هم روابط جنسیتی در عرصه خصوصی را تهدید می‌کرد. به عبارتی، زنان به مثابه نیروی سیاسی خطرناکی قد علم کرده بودند.^{۲۷}

سیاست دین‌سالاری اسلامی، به‌رغم تنوع جناح‌ها و رهبران، شباهت بسیار به پروژه رضاشاه برای کنترل نیروی سیاسی زنان داشت. ابتدا تشکلات زنان و نشریات آنها—که عمدتاً متمایل به از احزاب سیاسی چپ یا وابسته به آنها بودند—و انقلابیون زن سکولار و غیرسکولار مخالف رژیم سرکوب شدند و دانشگاه‌ها و ادارات دولتی با پاکسازی زنان مخالف دین‌سالاری به کنترل دولت درآمدند. در همان حال پروژه اسلامی کردن روابط جنسیت پیاده می‌شد: حجاب اجباری، جداسازی جنسیتی (مردانه‌زنانه کردن محیط‌های عمومی، از اتوبوس و بیمارستان گرفته تا ساحل دریا و کلاس‌های دانشگاه و مدارس)، لغو قانون حمایت از خانواده، کاهش سن ازدواج، ممنوع کردن سقط جنین، ممنوع کردن قضاوت زنان و برکنار کردن زنان قاضی و اقدامات دیگری که با توسل به قدرت دولتی و اعمال خشونت صورت گرفت.

اولین یورش رژیم تازه به قدرت رسیده به مردم ایران با حمله به زنان شروع شد. در اسفند ۱۳۵۷ش، زنان در تهران و چند شهر دیگر با تظاهرات و راهپیمایی به فرمان

Hammed Shahidian, *Women in Iran: Emerging Voices in the Women's Movement* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2002).

^{۲۷}طبق تحقیق ژانت آفاری، آغاز آگاهی فمینیستی و سوسیالیستی هر دو به عصر مشروطیت بر می‌گردند. بنگرید به

Janet Afary, "On the Origin of Feminism in the Early 20th-Century Iran," *Journal of Women's History*, 1:2 (1989), 65-87.

خطرناک را برای جنبش‌های اجتماعی اواخر سلطنت قاجاریه به کار برد. او هرچند به پیدایش فرهنگ‌های متعارض (oppositional cultures) مانند ناسیونالیسم، سوسیالیسم و لیبرالیسم اشاره می‌کند، اما به زنان و فمینیسم توجه نکرده است. بنگرید به

John Foran, "Dangerous Populations? Concepts for Comparative Study of Social Movements in Qajar Iran," *Critique* (Fall 1998), 3-27.

^{۲۶}برای منابع بیشتر بنگرید به

حجاب اجباری که خمینی صادر کرده بود اعتراض کردند و برگزاری اولین مراسم ۸ مارس، روز جهانی زنان، به مدت پنج روز به تظاهرات و راهپیمایی زنان معترض تبدیل شد.^{۲۸} این مبارزات خمینی را وادار به عقب‌نشینی موقت کرد. همچنین، مقاومت انفرادی زنان در مقابل تحمیل حجاب به صورت روزمره در سراسر کشور شروع شد و تا امروز ادامه دارد.

زنان اگرچه پیش از هر گروهی با خشونت رژیم روبه‌رو شدند، یگانه نیروی آماج حمله نبودند. مطبوعاتی که در جریان انقلاب مستقل و آزاد شده بودند به تصرف دار و دسته‌های مسلح دولتی درآمدند. سرکوب خودمختاری خواهان کردستان، ترکمن صحرا و بلوچستان و خوزستان آغاز شد. کشتار زندانیان سیاسی و بهائیان، کشتن و زخمی کردن دانشجویان و تعطیل کردن مؤسسات آموزش عالی تحت عنوان انقلاب فرهنگی اسلامی و بسیاری اقدامات مشابه تضاد مردم ایران با دین‌سالارانه کردن جامعه و دولت را نشان می‌داد.^{۲۹}

جنگ طولانی ایران و عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷ش) تضاد بین دین‌سالاری و زنان را به عرصه حقوقی و قانونی کشاند و مادران شهید و همسران شهدا را به رویارویی مستقیم با قوانین زن‌ستیزانه اسلامی کشاند. مهرانگیز کار که ناظر این تعارض‌ها بود، می‌نویسد از یک طرف "به از جنگ‌برگشته‌ها القا شده بود باید پیام دوستان شهیدشان را که چیزی نبوده جز حفظ حجاب زنان به اجرا بگذارند. در این شرایط زنان شهدا که با بنیاد شهید در تماس بودند به تدریج تبدیل به یک نیروی فشار شدند و توانستند در برخی موارد که منافعشان به خطر می‌افتاد، بنیاد را وادار کنند تا موجبات رفع ظلم از آنها را فراهم سازد."^{۳۰} از طرف دیگر، راهروهای دادگاه‌ها و بنیاد شهید پر از مادرانی بود که حق سرپرستی فرزندانشان بعد از دست دادن همسرانشان در جنگ از آنها گرفته شده بود. مهرانگیز کار در این خصوص می‌گوید: "ساختار قوانین بعد از انقلاب به گونه‌ای تغییر یافته بود که کمترین شانس برای زنان باقی نمی‌گذاشت تا بعد از مرگ شوهر در امور مالی فرزند بازمانده از او دخالت کنند. . . بدین ترتیب که

Shahrzad Mojab, "The State and University: The 'Islamic Cultural Revolution' in the Institutions of Higher Education of Iran, 1980-87" (Doctoral thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1991).

^{۲۸} مهرانگیز کار، ایران به خون آلوده: مجموعه خاطرات (برلین: نشر گردون، ۱۳۹۱)، ۱۲۶.

^{۲۹} مهناز متین و ناصر مهاجر دو جلد کتاب باارزش درباره مبارزه زنان علیه اولین یورش رژیم اسلامی تهیه کرده‌اند که شامل اسناد، مصاحبه و روزشمار بسیار مهمی است. بنگرید به مهناز متین و ناصر مهاجر، خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷: دفتر نخست، تولدی دیگر (فرانسه و آمریکا: نشر نقطه، ۱۳۹۲).
^{۳۰} در خصوص خشونت انقلاب فرهنگی اسلامی بنگرید به

اموال صغیری که پدرش در جبهه جنگ شهید شده بود، طبق قانون تمام و کمال در اختیار جد پدری قرار می‌گرفت. . . . زنان شهدا از این وضعیت به جان آمدند. بنیاد شهید چنان زیر فشار زنان شهدا قرار گرفت که از مراجع قضایی کشور کمک خواست. مراجع قضایی از آیت‌الله خمینی فتوا خواستند. فتوی تا حدودی موافق خواسته زنان شهدا صادر شد.^{۳۱}

مقاومت زنان در دیگر عرصه‌ها و بعد از پایان جنگ ایران و عراق در همه عرصه‌ها، از زندان گرفته تا مدرسه و کوچه و خیابان، لحظه‌ای متوقف نشده است. بیشتر این مقاومت‌ها انفرادی و روزمره بوده‌اند و نه متشکل و سازمان‌یافته.^{۳۲} یک عرصه مبارزه در زمینه فکری و سیاسی و اجتماعی ترجمه و تألیف آثار فمینیستی، کار تحقیقی، تولید آثار ادبی در قالب شعر و نثر، خلق آثار هنری (فیلم، نقاشی، موسیقی و تئاتر) بوده است. زمینه دیگر روی آوردن روزافزون زنان به آموزش دانشگاهی است. قشر روشنفکر زن بیش از هر زمان رشد کرده و نیروی اجتماعی و سیاسی مهمی است که توان بر هم زدن وضع موجود را دارد. در همان حال، استفاده از اینترنت، تلویزیون و ماهواره و رسانه‌های اجتماعی پیوند زنان ایران را با دنیای خارج از مرزهای ایران گسترده است. علاوه بر این، زنان در عرصه خارج از خانواده، در بازار کار و در مشاغل متفاوت و به‌ویژه در زمینه‌هایی که حیطة مردان بوده، هم در مقام نیروی کار و هم در مقام صاحب کار و مدیر حضوری وسیع دارند. در تحلیل‌های دو پژوهش با عناوین "چرایی افزایش نسبی ورود دختران به دانشگاه" و "تبیین کارکردی افزایش نسبت دختران در دانشگاه‌ها"، که در پایگاه اینترنتی "خانه مهر" منتشر شده‌اند، نشان داده می‌شود که در مقطع لیسانس، شرکت زنان در رشته‌های زبان خارجی، هنر، علوم انسانی، تجربی و ریاضی بیش از ۵۰ درصد است. ۴۹ درصد شرکت‌کنندگان کنکور کارشناسی ارشد زنان و ۵۱ درصد مردان‌اند و در دوره دکتری تعداد زنان به ۴۰ درصد تقلیل پیدا می‌کند و این تقلیل را در هیئت علمی دانشگاه‌ها به شکل بارزی می‌بینیم. زنان ۲۰ درصد و مردان ۸۰ درصد هیئت علمی دانشگاه‌ها را تشکیل می‌دهند. نکته مهمی که در تحلیل "خانه مهر" از دو پژوهش ذکر شده در بالا آورده شده است، عواقب پیشرفت زنان در آموزش دانشگاهی است.

³²Noushin Ahmadi Khorasani, *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story, Women's Learning Partnership Translation* (Washington, DC: Women's Learning Partnership for Rights Development, 2010).

³¹مهرانگیز کار، ایران به‌خون‌آلوده، ۱۲۷. برای اطلاع بیشتر از اسلامی شدن قوانین و تأثیر آن بر زنان در زمینه‌های اقتصادی، آموزشی، اجتماعی و فرهنگی بنگرید به ژاله شادی‌طلب، توسعه و چالش‌های زنان ایران (تهران: نشر قطره، ۱۳۷۱).

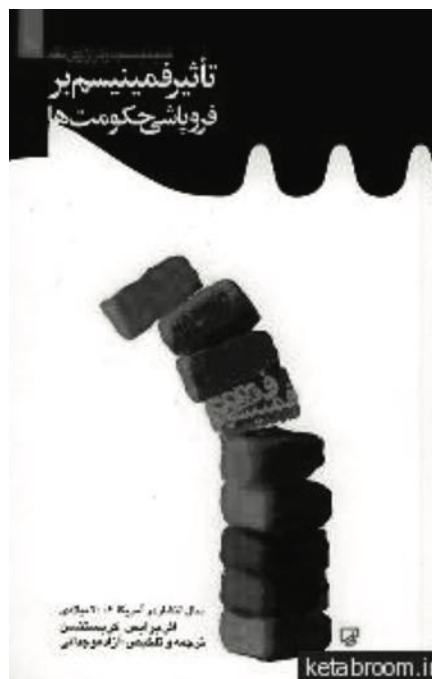
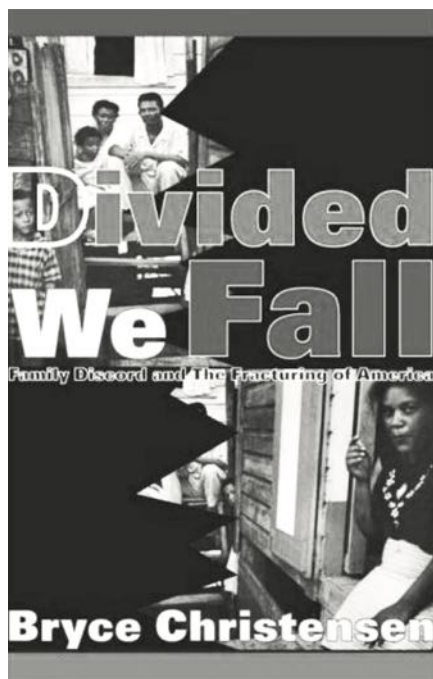
در الگوی ازدواج تحولی جدید در زمینه نسبت تحصیلی زوجین رخ خواهد داد. این پدیده طبیعتاً می‌تواند در نظام قدرت و مدیریت در خانواده تحولی ایجاد کند. در آینده نزدیک که خانواده‌هایی با برتری تحصیلی زنان تشکیل می‌شود، نظام تصمیم‌گیری خانوادگی دچار تحول و احیاناً تنش یا تعارض خواهد شد. . . . زنانی که دارای تحصیلات بالاتر و همچنین سن نسبتاً بالا و تجارب اجتماعی بالا هستند، نمی‌توانند نسبت به امور و مسئولیت‌های جاری خانواده بی‌تفاوت و یا بی‌اثر باشند. . . . یکی دیگر از پیامدهای این مسئله افزایش میزان مجرد قطعی دختران تحصیل کرده است.

جهانی شدن مسئله زنان و مخالفت سازمان ملل و سازمان‌های حقوقی بین‌المللی و سازمان‌های زنان با خشونت جنسیتی و ستم بر زنان، از جمله در قالب "کنوانسیون رفع هر نوع تبعیض علیه زنان" و کنفرانس‌های پنج ساله و ده ساله سازمان ملل، پشتیبانی زنان ایرانی و غیرایرانی خارج از کشور از زنان ایران، رشد روزافزون دانش فمینیستی و به قول کرامر و اسپندر، انفجار دانش فمینیستی (Feminist knowledge explosion) و بسیاری تحولات در جنبش بین‌المللی زنان، حاکمیت مطلق ولایت فقیه را بر زنان ایران به پرسش گرفته‌اند.³³ تعجب‌آور نیست که در عرصه بین‌المللی، رژیم اسلامی با عربستان سعودی و واتیکان و سایر نیروهای زن‌هراس و زن‌ستیز در یک جبهه قرار می‌گیرد. در این شرایط که زنان به نیروی چشمگیری در ساحت ملی و بین‌المللی تبدیل شده‌اند، رژیم اسلامی قادر به کنترل سیاسی و فکری و اجتماعی آنان نیست، مگر به زور خشونت. چارچوب عقیدتی، حقوقی و سیاسی نظام دین‌سالار قید و بندی جدی بر دست و پای نیمی از جمعیت ایران است که آنها را لحظه‌ای آسوده نمی‌گذارد و به مبارزه و مقاومت علیه نظام سوق می‌دهد.

کنترل زنان در این شرایط حتی با اعمال قوه قهریه آشکار و نظامی عملی نشده است و تبلیغ ایدئولوژی اسلامی و هویت دینی نیز نتوانسته است وفاداری زنان را به دین‌سالاری تضمین کند. کبری روشنفکر، مدیر گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس، در مصاحبه‌ای با همشهری می‌گوید:

متأسفانه این رشته از برخوردهای سیاسی متوقعانه که کاملاً غیرعلمی است، چه در فضای دانشگاه یا خارج از آن، در عذاب است. . . . به لحاظ اجتماعی، مطالعات زنان البته به جنبش‌های سیاسی خارج از دانشگاه هم وابسته است، اما زمانی

Scholarship (New York: Teachers College Press, 1992).³³Cheris Kramare and Dale Spender (eds.), *The Knowledge Explosion: Generations of Feminist*



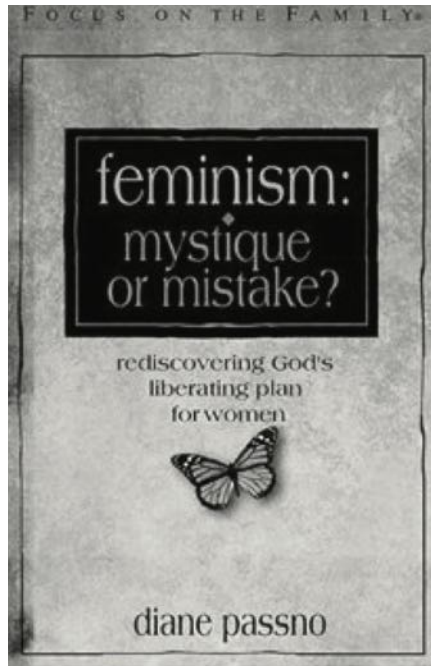
کاملاً شکل علمی و آکادمیک به خود می‌گیرد که توقع نداشته باشند این رشته به بلندگوی مصلحت‌های دیگران تبدیل شود.^{۳۴}

تأسیس رشته مطالعات زنان از آغاز در چارچوب سیاست جنسیتی اسلامی شروع و به عرصه مبارزه جناح‌ها تبدیل شد. در سیزده سالی که از شروع مطالعات زنان می‌گذرد، مصلحت دو جناح و دعوا و سازش آنها همه جوانب این رشته تحصیلی را رقم زده است، اما در گرد و غبار این جنگ و جدال روند گذار از سیاست جنسیتی اصلاح‌طلبان به سیاست اصول‌گرایان مشهود است.

الگوی زن مسلمان و رشته مطالعات زنان

حکومت اسلامی در سال‌های بعد از استقرارش گفتمان الگو و هویت زن ایرانی را به شیوه‌های گوناگون ترسیم کرده است: زن عروسکی و زن غربی در دوران رژیم سلطنتی و زن انقلابی و سپس زن مسلمان در دوران بعد از انقلاب. زیبا جلالی نائینی می‌نویسد که در دوران جنگ "صحبت از زنانی است که در پرتو مکتب اسلام پرورده

^{۳۴} همشهری، شماره ۳۲۹۹ (۱۱ بهمن ۱۳۸۲).



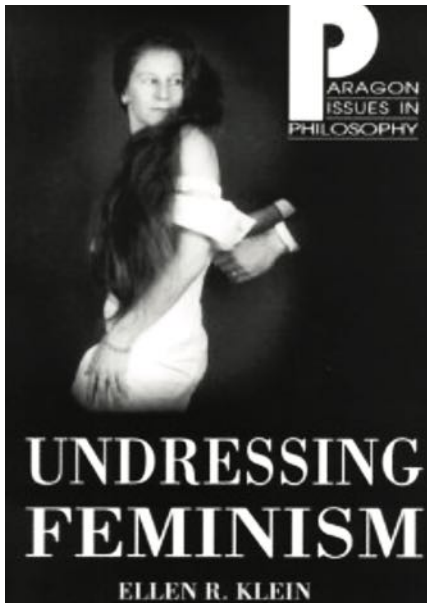
شده و فاطمه‌ها و زینب‌ها را الگو داشتند و دریافتند که برای اثبات شخصیت خویش باید در صحنه مبارزه همه‌جا همپای مرد بود و هنگام غیبت او میدان‌دار.^{۳۵} او این الگو را تاریخی و متعلق به صدر اسلام می‌داند و می‌گوید با پایان جنگ "بار دیگر موضوع دست یافتن به 'الگوی زن مسلمان' مطرح می‌شود."^{۳۶} جلالی نائینی می‌نویسد اولین گروه از زنان که روش الگوسازی زن مسلمان را به نقد می‌کشند، "زنانی هستند که تحت تأثیر مباحث روشنفکران دینی و به‌ویژه عبدالکریم سروش قرار دارند." این زنان در سال ۱۳۷۰ مجله زنان را منتشر می‌کنند و "در سال‌های بعد این نشریه با اتخاذ سیاست‌های بازتری به فضایی برای

ابراز نظر زنان لائیک نیز تبدیل" می‌شود.^{۳۷} گروه دوم نشریه دولتی زن روز را منتشر می‌کنند و عمدتاً وابسته به دفتر امور زنان ریاست جمهوری به سرپرستی شهلا حبیبی و در صدد روزآمد کردن، کارآمد کردن و علمی کردن الگوی زن مسلمان‌اند.

از سال ۱۳۷۲، گروه دیگری از زنان مسلمان پیدا می‌شوند که "از پیگیری و تلاش برای یافتن 'الگوی زن مسلمان' ناامید بوده، اما راه چاره را نه در یافتن پیوندهای واقعی با مسائل جامعه بلکه در جستجوی راه علمی می‌دیدند. این گروه کار خود را با تأسیس مرکزی به نام 'مرکز مطالعات زنان' و انتشار نشریه‌ای با نام فرزانه: ویژه مطالعات و تحقیقات زنان آغاز کرد."^{۳۸} این مرکز طرح اولیه تأسیس مطالعات زنان را در سال ۱۳۷۵ به وزارت فرهنگ و آموزش عالی عرضه می‌کند. مرکز مطالعات زنان با مدیریت منیر آمدی و همکاری معصومه ابتکار، منیره گرجی، زهرا رهنورد، گوهرالشریعه دستغیب، زهرا شجاعی، نهله غروی، شکوه نوایی‌نژاد، صادق آئینه‌وند آغاز به کار کرد و دو استاد حوزه علمیه قم، آکوچکیان و مهریزی، طراحان این برنامه آموزشی بودند.^{۳۹}

۳۵. زیبا جلالی نائینی، "تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران"، ۱۴.
 ۳۷. جلالی نائینی، "تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران"، ۱۵.
 ۳۸. جلالی نائینی، "تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران"، ۱۵.
 ۳۹. جلالی نائینی، "تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران"، ۱۳.

۳۵. زیبا جلالی نائینی، "تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران: مصادره جنبشی در حال احتضار"، گفتگو، شماره ۳۸ (۱۳۸۲)، ۱۴.
 ۳۶. جلالی نائینی، "تأسیس رشته مطالعات زنان در



با این طرح که ساختهٔ جناح اصلاح‌طلبان بود مخالفت‌های بسیار شد و مذاکرات بین مرکز مطالعات زنان و دولت سه سال طول کشید و سرانجام در دوران دولت اصلاح‌گرای خاتمی در ۱۳۷۸ به تصویب رسید. بحران اقتصادی، پیامدهای حقوقی لاینحل برای زنان پس از جنگ ایران و عراق و تضاد عقیدتی بین جناح‌های حاکم مسائل زنان را به مسئلهٔ اساسی در ساختار قدرت جناح‌های مختلف بدل کرد. پشتیبانی وسیع زنان از کاندیدای اصلاح‌طلب، سیدمحمد خاتمی، به نوعی اخطار به همهٔ جناح‌ها در خصوص مقابلهٔ زنان با سیاست‌های هویت-جنسیتی دولت و تلاش برای یافتن الگوی زن مسلمان بود. صادق آئینه‌وند، یکی از طراحان این رشته در مصاحبه‌ای با مجلهٔ زنان دربارهٔ اهمیت برقراری این رشته می‌گوید: "اگر صادقانه برنامه‌ریزی بنیادی نکنیم و از زن کمک‌گیریم زن عرصه را از ما می‌گیرد."^{۴۰} جلالی نائینی در انتقاد به عملکرد این طراحان می‌گوید آنان به جای آنکه فعالان جنبش زنان را درگیر کنند و بحث‌ها را به مطبوعات بکشانند، به "حساسیت‌زدایی" از طرح تأسیس مطالعات زنان اقدام کردند و واژهٔ "فمینیسم" را با احتیاط به کار بردند.^{۴۱} اما نقد اصلی جلالی نائینی این است که این برنامهٔ آموزشی با تکیه بر تفکر اصلاح‌گرایی جناحی در دولت، جنبش زنان را که بعد از انقلاب "از جنبه نظری در حال احتضار بود و اما در عمل همچون بمب ساعتی در شرف

^{۴۰} گفت‌وگو با صادق آئینه‌وند، ^۳ اگر از زن کمک‌گیریم، عرصه را از ما می‌گیرند، "زنان، شمارهٔ ۸۱ (آبان ۱۳۸۰)، ۴۱.

^{۴۱} جلالی نائینی، "تأسیس رشتهٔ مطالعات زنان در ایران"، ۱۷.

انفجار به نفع خود مصادره [کردند]... شاید آنان می‌خواستند دانشی تولید نشود که نهایتاً به قدرتمند شدن جامعه بیانجامد و در مقابل قدرت دولت بایستد. اما دولت نشان داد که توان ایجاد فضا برای یک چنین تولید و بازتولید دانش را ندارد. او به دانش و کادریایی نیاز دارد که پایه‌هایش را که با توجه به خواست‌های روزافزون عمومی متزلزل می‌شد، تحکیم کند.^{۴۲}

رشته مطالعات زنان طی دوران هشت ساله دولت اصلاح‌گر سیدمحمد خاتمی دوران نسبتاً آرام خود را گذراند. برنامه جناح اصلاح‌طلب و نیروهای ملی-مذهبی در این دوره مهار کردن مبارزات زنان علیه نظام دین‌سالاری به نفع جناح خودشان بود. آنان این هدف را هوشمندانه از طریق باز کردن فضای سیاسی برای رشد گسترده سازمان‌های غیردولتی زنان و حمایت از ایجاد شبکه وسیعی از مراکز تحقیقی در حوزه زنان و استقرار دفاتر امور زنان در سازمان‌های گوناگون و وزارتخانه‌هایی مانند آموزش و پرورش و بهداشت و گسترش شبکه تولید دانش در این زمینه با انتشار مجلات و کتاب دنبال کردند.

محبوبه عباسقلی‌زاده می‌گوید که در این دوران "ساختار ورود زنان به نظام برنامه‌ریزی کشور آماده انجام شد و شورای برنامه‌ریزی و توسعه استان‌ها و کارگروه زنان و جوانان تشکیل شد. در کنار آن نیز ۵۴۰ جایگاه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری برای زنان فراهم آمده و بودجه خاصی برای اجرای قانون تخصیص داده شد. در چند ماه آخر دولت خاتمی برنامه‌ریزی مثبت عدالت جنسیتی با رویکرد توسعه‌ای توانست وارد قانون برنامه چهارم توسعه شود و در ماده ۱۱۱ این قانون به 'برقراری عدالت جنسیتی' تصریح شود. اما مصادف شدن ماه‌های آخر دولت اصلاحات با قدرت گرفتن تدریجی نوبنیادگرایان موجب گردید که مجلس هفتم این ماده را تصویب نکند."^{۴۳}

گفتار جنسیتی اصلاح‌طلبان حکومتی نگاهی پراگماتیسی به جایگاه زن در جامعه و زن و اسلام دارد و خواهان ساختن هویت زنان مسلمان به‌روزشده‌ای است که می‌تواند بر مسند اجتهاد بنشیند، در نهادهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مشارکت کند و نقش فعال، آموزنده و پرورش‌دهنده‌ای در خانواده داشته باشد. برای نهادینه کردن این تفکر جنسیتی نیاز به تولید دانش نوینی در خصوص زن مسلمان بود. معصومه ابتکار در گفت‌وگو با محبوبه عباسقلی‌زاده از سه هدف برای تصویب رشته مطالعات زنان یاد می‌کند: ۱. ایده‌های انقلابی آیت‌الله خمینی در زمینه مشارکت زنان به دست روحانیان

^{۴۲} جلالی نائینی، "تأسیس رشته مطالعات زنان در ایران،" ^{۴۳} عباسقلی‌زاده، "مطالعات زنان و آموزش‌های جنسیتی." ۱۷-۱۸.

واپس‌گرا و متحجر در حال منزوی شدن بود و آنان درصدد بودند الگوی زن سنتی و خانه‌نشین را جایگزین زن انقلابی کنند و هیچ مسئولی برای تحقیق و پاسخگویی به این پرسش که الگوی زن مسلمان چیست وجود نداشت. لازم بود تا مؤسسات مطالعاتی در این زمینه به وجود آمده و دانشجویانی را تربیت و به دستگاه‌های اجرایی گسیل کنند. ۲. جامعه جهانی زنان دارای اندوخته‌های علمی باارزشی در مطالعات زنان است و لازم بود این تجربه‌ها وارد ادبیات آموزش عالی ایران شود و ۳. شکستن تصویر کلیشه‌ای از زن مسلمان ایرانی در متونی که دشمنان انقلاب اسلامی و به‌ویژه امریکا تولید کرده‌اند.^{۴۴} برای تولید این دانش، زنان مسلمان اصلاح‌گرا با بخشی از زنان سکولار محقق و فعالان جنبش زنان، چه در داخل و چه در خارج، ائتلاف کردند. این ائتلاف دشوار نبود، زیرا زنان مسلمان اصلاح‌گر نبودند که می‌بایست در تقویت و حمایت از سیاست‌های جنسیتی دولت اسلامی تجدیدنظر کنند، بلکه زنان سکولار بودند که فعالیت عملی خود را به رفرم‌های حقوقی محدود کردند و فعالیت نظری خود را در خدمت تئوریزه کردن فمینیسم اسلامی به منزله پاسخی به چیستی الگوی زن مسلمان به کار گرفتند.^{۴۵}

این دید اسلام‌گرا-اصلاح‌طلب تفسیر خاصی از عدالت جنسیتی دارد، معتقد به تفاوت طبیعی بین زن و مرد است و خواهان نگه داشتن نظم خانواده مردسالار، اما در راه رفع تبعیض بین زن و مرد می‌کوشد و خواهان مشارکت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی زنان و مردان است. در این بین تمایزات اجتماعی میان دو جنس زن و مرد به تمایزات طبیعی آنها نسبت داده و کیش مادری و همسری تبلیغ و توجیه می‌شود. نظریه پردازان فمینیسم اسلامی، چه در داخل و چه در خارج از کشور، به نظریه‌های پسامدرن، نسبت فرهنگی و پسااستعماری و همچنین فلسفه پراگماتیسم روی آوردند تا به قول مهناز متین از سیاست‌های زن‌ستیزانه و زن‌هراسانه رژیم اسلامی “رفع اتهام” کنند.^{۴۶}

در کنار رشته مطالعات زنان، عده‌ای از زنان جناح اصلاح‌طلب، روشنفکران، متخصصان و هنرمندان در شهریور ۱۳۸۵ جریانی با نام “کمپین یک میلیون امضا برای تغییر قوانین

in Iran: Gender Politics in the Islamic Republic (Connecticut: Greenwood, 2002).

^{۴۴} مهناز متین، “اسلام، مسئله زن پس از انقلاب بهمن: سه مرحله، سه پرسش” (۴ آوریل ۲۰۰۸)، دسترس پذیر در شبکه همبستگی زنان

<http://www.iran-women-solidarity.net/spip.php?article228/>.

^{۴۴} عباسقلی‌زاده، “مطالعات زنان و آموزش‌های جنسیتی.”
^{۴۵} برای نقد فمینیسم اسلامی بنگرید به

Shahrazad Mojab, “Theorizing the politics of ‘Islamic Feminism,’” *Feminist Review*, 69 (Winter 2001), 124-146; Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London: Zed Books, 1999); Hammed Shahidian, *Women*

تبعیض آمیز“ به راه انداختند. این کمپین حاصل پیشنهاد فعالان زن از جمله شیرین عبادی، نوشین احمدی خراسانی، زنده‌یاد سیمین بهبهانی، منصوره شجاعی، نسرین ستوده، پروین اردلان، شهلا لاهیجی، خدیجه مقدم و رضوان مقدم بود. کمپین خواهان اصلاح قوانین ضد زن رژیم در مواردی چون حق طلاق، حق سرپرستی فرزندان، حق ازدواج، حق سفر و اشتغال، حق ارث، مهریه و نفقه بود. اما اصلاحات قانون را در چارچوب قانون اساسی و سیاست عدالت جنسیتی جناح اصلاح طلب می‌خواست. در سال ۱۳۸۷، کمپین بر علیه قانون حمایت خانواده وارد ائتلاف با زنان جناح اصول‌گرا، مانند مریم بهروزی، شد. این قانون به مردان در زمینه چندهمسری آزادی عمل بیشتری می‌داد. در پی اعتراض وسیع زنان و درگیر شدن نمایندگان زن مجلس و مطبوعات این لایحه با تغییراتی در متن آن به تصویب رسید. از این پیروزی موقت “جنبش همگرایی زنان” پدید آمد که پیمانی بین زنان اصلاح‌گرا و اصول‌گرا بود. “جنبش همگرایی زنان” نقش فعالی در فعالیت‌های انتخاباتی دوره دهم ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۸ داشت و پیشنهاد اتحاد زنان را حول مطالباتی محوری مانند پیوستن ایران به کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و اصلاح قانون اساسی بر اساس اصول برابری و عدالت جنسیتی مطرح کرد. اما شکاف بزرگی که در جناح‌بندی‌های رژیم به دنبال انتخابات ۱۳۸۸ پدید آمد، به قیام مردم علیه هر دو جناح تبدیل شد و سرکوب خشن این خیزش جناح اصلاح طلب را وارد گروه‌بندی جدیدی کرد و “همگرایی سبز زنان”، به رهبری زهرا رهنورد، از آن متولد شد. “همگرایی سبز زنان” در واقع تشکل زنان جناح سبز میرحسین موسوی بود که با تثبیت قدرت جناح نوپنیاگرا در دولت دهم از هم پاشید.

کمپین یک میلیون امضا در قالب نهادی برای نقد و اعتراض اجتماعی پایه‌گذاری نشد و از ابتدا به صورت پروژه‌ای در داخل رژیم و با نزدیکی به جناحی از آن طرح شد. کمپین در واقع نهاد سازمان‌یافته‌گرایشی از درون برای چانه‌زنی با دولت مردسالار اسلامی بود.

هدف این مقاله بررسی حرکتهای جنبش زنان نیست، بلکه تاکید بر نشان دادن رابطه دولت، سیاست‌های جنسیتی جناح‌های درون دولت و رشته مطالعات زنان است. دوره اصلاح‌طلبان بی‌شک فضای سیاسی را برای تولید دانش و تعامل آکادمیک بین فعالان و محققان زن در خارج و داخل ایران فراهم کرد. عباسقلی‌زاده می‌نویسد رویکرد اکثر تحقیقات دانشگاهی در دوره حکومت اصلاح‌طلبان، فمینیستی بود،^{۴۷} بدین معنی که از مفهوم فمینیست و فمینیسم در منابع پژوهشی و در گفتمان فعالان حرکتهای زنان

^{۴۷}عباسقلی‌زاده، “مطالعات زنان و آموزش‌های جنسیتی.”

استفاده می‌شد. با رشد نوین‌دگراییان در مجلس شورای اسلامی در دوره دوم دولت خاتمی، تعرض به فضای سیاسی باز مطبوعاتی، هنری و علمی آغاز شد. نوین‌دگراییان که خواهان بازگشت به دیدگاه خمینی بودند و در زمینه مطالعات زنان و جایگاه زن در جامعه پیرو تفکر مرتضی مطهری،^{۴۸} با قدرت گرفتن در دولت نهم احمدی‌نژاد حمله تدریجی ایدئولوژیک و سیاسی علیه روشنفکران، مطبوعات، علوم انسانی و دانشگاه‌ها را آغاز کردند. تعدادی از استادان دانشگاه‌ها را به سبب تفکرات سکولار یا لیبرال-مذهبی اخراج کردند. گزینش‌های سیاسی و عقیدتی را سخت‌تر کردند، سهمیه‌بندی جنسی و بومی‌گزینی دختران دانشجو را به منظور جلوگیری از ترک محل سکونت و اقامت در شهرهای دیگر شروع کردند، فضای دانشگاه را امنیتی کردند، دانشجویان رستاره‌دار کردند و تعدادی را به زندان انداختند.^{۴۹} علت این یورش گسترده و حساب‌شده ترس اصول‌گرایان نسبت به از دست دادن دانشگاه به عنوان پایگاه مهم ایدئولوژیک، فرهنگی و سیاسی بود، و به معنی از دست دادن نسل جوان و مسدود شدن دورنمای چرخش جامعه به سوی گفتمان اصول‌گرایانه سنتی و افراطی تلقی می‌شد. این اقدامات به دنبال خیزش مردمی پس از تقلب در انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ آرام‌آرام به حمله‌ای گسترده علیه مطبوعات، هنرمندان، روشنفکران، زنان و دانشجویان تبدیل شد. کوی دانشگاه تهران در شب ۲۵ خرداد ۱۳۸۸ مجدداً زیر حملات نیروهای انتظامی قرار گرفت و نتیجه آن کشته شدن دانشجویان، دستگیر و شکنجه شدن تعداد بسیاری از فعالان زن و مرد بود. در تاریخ مبارزات دانشگاهی ایران، این تعرض گسترده دولت را "انقلاب فرهنگی اسلامی دوم" یا "انقلاب فرهنگی اسلامی آرام" می‌نامند. آماج حمله اصول‌گرایان به دانشگاه علوم انسانی بود. چند ماه پس از این واقعه، خامنه‌ای در دیداری با استادان دانشگاه در خصوص علوم انسانی چنین اظهار نظر کرد:

است. این آثار در دانشگاه امام صادق چاپ می‌شوند. در سال ۱۳۸۷، در مرحله اول این طرح، ۶۰۰ مربی تربیت شدند. شرکت‌کنندگان مدیران کل دفاتر امور بانوان، مشاوران فرماندار در امور بانوان، مدیران کانون‌های فرهنگی اجتماعی زنان، کارشناسان دفاتر امور بانوان و کارشناسان دفتر امور بانوان وزارت کشور بودند.^{۴۹} "ستاره‌دار کردن" دانشجویان در نظام آموزش عالی ایران پس از انقلاب پدیده تازه‌ای نیست، اما پس از خیزش مردمی خرداد ۱۳۸۸ وسعت بیشتری یافته است. آمار دقیقی از تعداد دانشجویان ستاره‌دار و محروم از تحصیل وجود ندارد، اما حدود ۸۰ فعال دانشجویی زندانی‌اند.

^{۴۸} پشتوانه ایدئولوژیک این دیدگاه را می‌توان در دو طرح "رحمت" و "طرح ملی مطهره" مشاهده کرد. "طرح رحمت" از سال ۱۳۸۵ به اجرا درآمد و تا سال ۱۳۹۰ بیش از ۳ میلیون زن زیر پوشش این طرح قرار گرفتند. هدف این طرح تحکیم بنیان خانواده و نهادینه شدن فرهنگ اسلامی و باورهای دینی در جامعه و خانواده است. "طرح ملی مطهره" به منظور تربیت کادر آموزشی-ایدئولوژیک مسلط به آثار مرتضی مطهری تشکیل شده است. پخش، بحث و تشکیل حلقه‌های آموزشی حول کتاب‌های مطهری از جمله نظام حقوق زن در اسلام، مسئله حجاب، اخلاق جنسی در اسلام و غرب و تعلیم و تربیت در اسلام از فعالیت‌های این طرح

ما در زمینه علوم انسانی، کار بومی، تحقیقات اسلامی چقدر داریم؟ کتاب آماده در زمینه‌های علوم انسانی مگر چقدر داریم؟ استاد مبرزى که معتقد به جهان‌بینی اسلامی باشد و بخواند جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا مدیریت یا غیره درس بدهد، مگر چقدر داریم؟ این نگران‌کننده است. بسیاری از مباحث علوم انسانی مبتنی بر فلسفه‌هایی هستند که مبنایش مادی‌گراست. مبنایش حیوان‌انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان است.^{۵۰}

بدین ترتیب، تلاش دیگر برای اسلامی کردن دانشگاه‌ها اسلامی کردن علوم انسانی بود.^{۵۱} بازنگری رشته‌های علوم انسانی با اولویت‌های بومی و دین‌محور از سال ۱۳۸۸ آغاز شد و در آغاز سال تحصیلی ۱۳۸۹، ۱۲ رشته علوم انسانی بازنگری شدند که عبارت بودند از حقوق، مطالعات زنان، حقوق بشر، مدیریت، مدیریت فرهنگی و هنری، جامعه‌شناسی، علوم اجتماعی، فلسفه، روان‌شناسی، علوم تربیتی و علوم سیاسی. آیت‌الله خامنه‌ای مجدداً در مهرماه ۱۳۸۸ تأکید کرد که «مبنای علوم انسانی غرب که در دانشگاه‌های کشور به صورت ترجمه‌ای تدریس می‌شود، جهان‌بینی مادی و متعارض با مبانی قرآنی و دینی است، در حالی که پایه و اساس علوم انسانی را باید در قرآن جستجو کرد.» بعد از این سخنان، کمیته‌ای در شورای عالی انقلاب فرهنگی به ریاست حداد عادل برای بازنگری در متون درسی تشکیل شد. از اولین اقدامات این کمیته اخراج و بازنشست کردن زودهنگام استادان شناخته‌شده این رشته‌ها بود. با این همه، بحث اسلامی کردن دانشگاه‌ها موضوع تازه‌ای نبود. بعد از انقلاب فرهنگی اسلامی (۱۳۵۹-۱۳۶۲) تا دور جدید اسلامی کردن پس از ۱۳۸۸، مجلس شورای اسلامی مصوبات متعددی برای اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی و اجتماعی گذرانده بود. کنفرانس‌های بین‌المللی و گردهمایی‌های پژوهشی بسیاری برگزار شده و نهادهای بسیاری بودجه‌هایی کلان برای این پروژه صرف کرده بودند. از جمله این نهادها می‌توان از شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مؤسسه پژوهشی امام خمینی با مدیریت محمدتقی مصباح یزدی نام برد. تأسیس دانشگاه‌هایی مانند دانشگاه‌های سپاه پاسداران با نام دانشگاه امام حسین و علوم پزشکی بقیه‌الله و دانشگاه امام صادق به ریاست آیت‌الله مهدوی کنی و ایجاد رشته‌هایی مانند «مداحی» و «زندانبانی» همگی نشان‌دهنده تضاد

^{۵۰} سخنرانی ۴ شهریور ۱۳۸۸.
^{۵۱} حسن بنیانیان در مقاله‌ای تحت عنوان «جایگاه علوم انسانی در جامعه امروز ایران» رابطه معارف اسلامی و دیدگاه‌های اسلامی را با علوم انسانی و پرورش متخصصان این زمینه نشان می‌دهد و راه‌حلهایی برای انطباق محتوای علوم انسانی با مبانی دینی عرضه می‌کند. دسترس‌پذیر در <http://tinyurl.com/l8q87f5/>.

متخصصان این زمینه نشان می‌دهد و راه‌حلهایی برای انطباق محتوای علوم انسانی با مبانی دینی عرضه می‌کند. دسترس‌پذیر در <http://tinyurl.com/l8q87f5/>.

سیستم آموزش عالی دانشگاهی با سیستم حوزه‌های علمیه است که با تکیه بر مذهب و مسجد پشوانه دولتی عظیمی دارد.^{۵۲}

تهاجم نوبنیادگرایان به رشته مطالعات زنان

با روی کار آمدن دولت نهم در ۱۳۸۸، برنامه‌های تهاجمی برای از هم پاشاندن رشته مطالعات زنان به صورت گسترده‌تری پیاده شد. همراه با بازنگری علوم انسانی، رشته مطالعات زنان هم بازنگری شد تا شناخت دقیق‌تری از دیدگاه اسلام در رابطه با زن در نظام جمهوری اسلامی به دست بدهد.^{۵۳} علاوه بر بازنگری کل این رشته، اقدام به اخراج استادان کردند که از آن جمله است بازنشستگی زودتر از موعد شهلا اعزازی از گروه مطالعات زنان دانشگاه علامه طباطبایی و بر کنار شدن ژاله شادی‌طلب از مدیریت گروه مطالعات زنان دانشگاه تهران. در سال ۱۳۹۱، با تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی رشته مطالعات زنان به "رشته مطالعات خانواده و حقوق زن در اسلام" تغییر نام داد. سپس این رشته را از فهرست رشته‌های دانشگاه علامه طباطبایی حذف کردند. در دانشگاه تهران نیز تعرض علیه این رشته با تغییر درس "نظریه‌های فمینیستی" به "نقد نظریه‌های فمینیستی" آغاز شد و در سال ۱۳۹۲ اقدام به حذف کامل این رشته کردند. زهرا شجاعی، رئیس سابق مرکز امور زنان ریاست جمهوری در دولت خاتمی و بنیادگذاران این رشته، در خصوص حذف این رشته می‌گویند: "نصمیم‌گیری‌های آتی در حوزه زنان از یک پشوانه علمی و تحقیقاتی خالی شد. نکته حایز اهمیت دیگر این است که برخی گمان می‌کنند با زدن برچسب‌های فمینیستی به این رشته‌ها می‌توانند این مراکز را به راحتی تعطیل کنند. در صورتی که این نگاه تنها پاک کردن صورت مسئله است و برنامه‌ریزان می‌توانند با تدوین برنامه‌های ملی و بومی، بیش از پیش به بررسی مسائل زنان بپردازند."^{۵۴} با تأکید خامنه‌ای بر اینکه "به هیچ‌وجه نباید در مقابل گفتمان غرب در خصوص زن منفعل شد بلکه باید گفتمان اسلام در مورد زن را به صورت تهاجمی و طلبکارانه مطرح کرد و از تهدیدهای غربی‌ها هم به هیچ‌وجه نباید ترسید،"^{۵۵}

درباره راهاندازی رشته تخصصی مداحی در مقطع کارشناسی ارشد بنگرید به

^{۵۲} درباره راهاندازی رشته تخصصی مداحی در مقطع کارشناسی ارشد بنگرید به

سال ۲۷، شماره ۲-۳ (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، ۳۸-۵۴.

<http://webzine.mehrnews.com/FullStory/News/?NewsId=1052/>.

^{۵۴} نیوشا صرمی، "ادامه اسلامی کردن فضاهای آموزشی تعطیلی رشته مطالعات زنان در دانشگاه تهران،"

و برای رشته زندانبانی بنگرید به "زندانبانی در ایران

دسترس‌پذیر در <http://www.roozonline.com/persian/news/newsitem/article/-6243867483.html/>.

رشته دانشگاهی می‌شود،" دسترس‌پذیر در

^{۵۵} سخنرانی ۲۱ اردیبهشت ۱۳۹۲.

http://www.bbc.co.uk/persian/rolling_news/2012/07/120723_123_rln_jail.shtml/.

^{۵۶} فاطمه صادقی، "مصاف با دولت ایدئولوژیک: گزارشی

بازنگری این رشته محل بحث مطبوعات و صاحب‌نظران گوناگون شد.^{۵۶} در مقاله‌ای با عنوان “تأملی در اهداف و عملکردهای رشته مطالعات زنان در ایران،” خبرگزاری فارس به تحلیل این رشته می‌پردازد و می‌نویسد: “کنون پس از گذشت حدود هفت سال از تأسیس این رشته و اولین دوره تدریس آن در چهار دانشگاه مطرح کشور، انتقادی که به این رشته می‌شود این است که دچار تحولات و تغییرات شدید و پیش‌بینی‌ناپذیری در روند خود شده و به نحو محسوسی از اهداف و نیات ابتدایی بنیان‌گذاران و طراحانش فاصله گرفته است.”^{۵۷} نویسنده یکی از اشکالات این رشته را در “شکاف و فاصله معرفتی بین اساتید” می‌داند و می‌نویسد:

دکتر اعزازی، استاد رشته مطالعات زنان در دانشگاه علامه طباطبایی، معتقد است که این رشته باید تلاشی در جهت تغییر وضع موجود زنان در کشور ما باشد و از نگاه خود زنان به مسایل و مشکلات زنان نگاه کند. اما در مقابل سهیلا صادقی، استاد گروه مطالعات زنان و رئیس مرکز مطالعات زنان دانشگاه تهران ... معتقد است وقتی مسایل زنان را از بقیه مسائل جدا می‌کنیم بعد آدم‌ها فکر می‌کنند که زنان به عنوان زن مسئله دارند، در حالی که بسیاری از مسائل و مشکلات زنان در ارتباط با دیگران است و اگر زنان را جدا کنیم، مسائل آنان را از متن به حاشیه برده‌ایم.

در این گزارش، پایان‌نامه‌های این رشته بررسی شده، این سوال مطرح می‌شود که “چند درصد از پایان‌نامه‌های این رشته از زاویه و رویکرد دینی و فرهنگ بومی جامعه ما به تحلیل مسائل مربوط به زنان پرداخته‌اند؟ ... آیا پرداختن به مسائلی همچون خودسوزی زنان—که امری شایع در میان زنان روستایی ماست—مهم‌تر است یا پرداختن به عوامل مؤثر بر استفاده از فناوری‌های ارتباطی؟” نتیجه گزارش این است که رشته مطالعات زنان در ایران متأثر از “دیدگاه‌ها و نظریات انتقادی فمینیستی” است و “حتی بومی‌ترین مسائل و مشکلات زنان در کشور را یا نادیده گرفته و یا با استفاده از نظریات فمینیستی تحلیل می‌کند.”

به نظر محبوبه عباسقلی‌زاده، دولت احمدی‌نژاد گفتار نوبنیادگرایانه جنسیتی را گفتار مسلط حکومت کرد. او معتقد است که “سه ویژگی” این گفتار را از گفتار بنیادگرایان دهه اول حکومت جمهوری اسلامی متمایز می‌کند: “۱. نظام‌مند کردن سیاست‌های

^{۵۶} برای مثال بنگرید به سمیه مقدم، “یادداشت علمی: آسیب‌شناسی رشته مطالعات زنان در ایران،” حورا، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، شماره ۳۱ (۱۳۸۸).
^{۵۷} دسترس‌پذیر در پایگاه اینترنتی خبرگزاری فارس، <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8808060827/>.

جنسیتی متناسب با گفتار خود، در خانه و جامعه؛ ۲. استفاده از متدولوژی‌های مدرن مشارکت مدنی مانند سازمان‌های غیردولتی و رسانه‌ها؛ ۳. تغییر دشمن اصلی در برابر سیاست‌های رسمی جنسیتی: در دوره اول دشمن سیاست‌های رسمی جنسیتی زن غرب‌زده و عروسکی دوره پهلوی بود، اما در این دوره دشمن اصلی زنان فمینیست هستند.^{۵۸} خصوصاً با فمینیسم را در بیشتر مباحثات مربوط به رشته مطالعات زنان به خوبی می‌توان مشاهده کرد.^{۵۹} منیر پشمی، کارشناس ارشد مطالعات زنان و وبلاگ‌نویس، می‌نویسد:

اصلاً خیلی‌ها معتقدند که رشته مطالعات زنان در ایران برای مقابله با فمینیسم به معنای غربی‌اش تأسیس شده است و همه نگرانی درباره این رشته نیز همین است که مبادا فمینیست پرورش دهد و یا جولانگاهی برای فمینیست‌ها بشود و البته چیزی که هست ما در کشورمان فمینیست اسلامی داریم و خیلی از فعالان در حیطه مسائل زنان با این عنوان خودشان را معرفی می‌کنند.^{۶۰}

اکرم حسینی، عضو هیئت تحریریه و سردبیر مجله زن روز می‌پرسد ”چرا جریان فمینیست در ایران با تأخیر وارد می‌شود و با کندی راه می‌پیماید [؟]“ او در پاسخ به پنج عنصر ساختاری اشاره می‌کند که عبارت‌اند از

۱. زیر بنای فمینیست، نگاهی اومانستی و عنایتی پوزیتیویستی داشتن به عالم هستی است؛ هستی‌ای بریده از خدا که در آن انسان بر کرسی خداوند نشسته و پرورنده آخرت را بسته است؛ لذا جامعه ما که یک جامعه دینی است و ایدئولوژی توحیدی، تکلیف هر چیز را معلوم می‌کند، حتی خواست‌های فردی و اجتماعی در تقابل همه‌جانبه با این حرکت است؛ ۲. یکی از علل ناتوانی بسیج توده‌ها توسط فمینیسم در ایران این بوده است که نتوانسته زنان را حول یک نیاز مشترک، یعنی یک وضعیت تناقض‌آمیز عمومی متمرکز گرداند؛ ۳. توجه ویژه اسلام به انسان، حمایت بنیادین از حقوق زن و مرد، نگاه عدالت‌محور به نیازهای بعدی

سیاست‌گذاری مطالعات زنان ضرورت جلوگیری از برخورد سیاسی با موضوعات و مسایل زنان است. در بخش وظیفه مراکز مطالعات و امور زنان بر خلاصه شدن مباحث دینی در حوزه زنان به مباحث تئوریک، اسلام‌شناسی، غرب‌شناسی و فمینیسم (اسلام خوب است، آثار و لطامات غرب و فمینیسم) تأکید شده است.^{۶۰}
<http://monirpashmi.persianblog.ir/post/16/>.

^{۵۸}عباسقلی‌زاده، ”مطالعات زنان و آموزش‌های جنسیتی در جمهوری اسلامی ایران.“
^{۵۹}توران ولی‌مراد از ”شبكة ایران زنان“ گزارشی درباره ”محورهای مطالعات و امور زنان مبتنی بر نواندیشی دینی“ نوشته است که براساس درخواست نشست خصوصی معاونت پژوهشی نهاد رهبری در دانشگاه برای مطالعات زنان و نواندیشی دینی تهیه شده است (۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۹). از نکات مهم طرح‌های اجرایی

اقتشار و خلاصه جانبداری نظری و عملی از زنان در قرآن و آموزه‌های دینی، زنان را به داشتن یک حامی برتر دلگرم می‌دارد و ظلم‌های موردی از سوی مردان در خانواده یا ضعف‌های حکومتی در قانون و اجرا، آنان را برای یک حرکت جمعی تحریک و هم‌صدا نمی‌کند؛^۴ لذت‌گرایی اولین خاستگاه چنین ایدئولوژی است . . . در حالی که در جامعهٔ مسلمان ایرانی، گرچه نیازهای فردی دغدغهٔ مهم بعدی اقتشار و از جمله زنان بوده و هست، اما هر نیاز و لذتی با مقیاس ارزش‌های دینی محک می‌خورد و اخلاق حاکم بهترین مانع از بروز چنین حرکت سیاسی است. ۵. در جوامع سکولار، هر حرکتی بریده از قبل و بعد خود بروز می‌کند . . . مردم برای طرح ارادهٔ جمعی خویش الگویی نمی‌طلبند . . . در حالی که یکی از ملاک‌های صحت عمل برای هر فرد مسلمان منابع هدایت‌گر و الگوهای عینی او در شخصیت‌های پذیرفته‌شده است.^{۶۱}

بینش ضدفمینیستی اصول‌گرایان را در تحلیل نفیسه زروندی، پژوهشگر مسایل زنان، نیز می‌توان مشاهده کرد.^{۶۲} او می‌نویسد که گفتمان فمینیستی در ایران دو مبنای ملی و مذهبی دارد. در مبنای "فرهنگ ملی و ایرانی که ربطی به اسلام ندارد، شاهد مضمون‌های فراوان ضد زن هستیم. تحقیر زن، حذف زن از عرصهٔ فعالیت‌های اجتماعی، سلطهٔ نگرش ابزارانگاران بر روابط زن و مرد، ظلم به زن . . . وجود داشته و دارد و به شکل مستند از طرف فمینیست‌ها مطرح می‌شود و مورد استفادهٔ تبلیغاتی قرار می‌گیرند."^{۶۳} او که پژوهشگر مسائل زنان است، معتقد است که بُعد مثبت "فرهنگ مذهبی . . . به خاطر اغراض فمینیستی" نادیده گرفته می‌شود.^{۶۴} سپس، به "پیامدهای فمینیسم" می‌پردازد و با مروری بر زندگی شخصی و روابط جنسیتی مری وولستون کرافت و سیمون دوبوار بدین نتیجه می‌رسد که "فمینیسم جدید، از مرز زن‌گرایی و دفاع از حقوق زن فراتر رفته و به 'سادیسیم مبارزه با مرد' تبدیل شده است و در برخی موارد افراطی، امید به نابودی نسل‌ها نیز مطرح می‌شود."^{۶۵} نکتهٔ دیگری که مطرح می‌کند این است که فمینیسم برنامهٔ "دگرگونی در ساختار خانواده و سوق دادن زنان به مشاغل عمومی و تضعیف نقش ویژهٔ مادران در نهاد خانواده" را در پیش دارد. نتیجهٔ "نادیده انگاشتن نهاد خانواده . . . ایجاد زمینهٔ بزهکاری جوانان و نوجوانان" است و "تولید کودکان از راه‌های نامشروع."^{۶۶}

^{۴۱} اکرم حسینی، "عدم جامعه‌پذیری فمینیسم در ایران"، مطالعات راهبردی زنان، سال ۸، شماره ۲۹ (پاییز ۱۳۸۴).
^{۴۲} نفیسه زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی و تبیین پیامدهای آن"، فصلنامهٔ مطالعات فرهنگی-دفاعی
 زنان، سال ۲، شماره ۴ (بهار ۱۳۸۶)، ۸۶.
^{۴۳} زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی"، ۸۶.
^{۴۴} زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی"، ۸۶.
^{۴۵} زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی"، ۸۹.

او همچنین فمینیسم را بانی بی‌اخلاقی در جامعه می‌داند و مقصودش از بی‌اخلاقی به پرسش گرفتن ساختار ازدواج و خانواده از جانب فمینیست‌ها و دلیل او اصل "تساوی آری، تشابه خیر" است.^{۶۶} او می‌نویسد: "تساوی غیر از تشابه است. تساوی برابری است و تشابه یکنواختی. اسلام هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی و ارزشی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست... اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه و یکنواختی حقوق آنها مخالف است"^{۶۷} یا "در اسلام، زن و مرد از حقوق مساوی اما غیرمشابه و یکنواخت برخوردارند. نقش مادری و تربیت فرزند از ارزش والایی برخوردار است ولی در عین حال، حضور زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، با رعایت موازین شرعی و اخلاقی مطلوب بلکه احياناً واجب است."^{۶۸} و در نهایت، "مبارزه با فمینیسم باید از طرف زنان هم صورت گیرد... فقها و حقوقدانان مسلمان نیز باید با روشن‌بینی و در نظر گرفتن دو عنصر زمان و مکان، در فهم متون دینی تلاش بیشتری کرده و راهکارهای عملی‌تر و به‌روز ارائه کنند تا در دفاع از حقوق مشروع زنان و مبارزه با دیدگاه‌های افراطی، موفق شوند."^{۶۹}

حکومت نوبنیادگرایان و اسلامی-بومی‌سازی فمینیسم‌ستیزی

تثبیت قدرت اصول‌گرایان و طیف نوبنیادگرایان آنها با تداوم ریاست جمهوری احمدی‌نژاد در انتخابات ۱۳۸۸ بر دانشگاه‌ها و سرنوشت مطالعات زنان تأثیر مستقیم داشت. به نظر عباسقلی‌زاده،^{۷۰} نوبنیادگرایان برخلاف پیش‌بینی اصلاح‌طلبان به دنبال تصرف سیاسی دانشگاه‌ها به جای تعطیل رشته مطالعات زنان و مؤسسات آکادمیک و رسانه‌های مرتبط با آن آنها را در دست گرفتند و از درون تغییر دادند. چنان‌که اشاره شد، دولت احمدی‌نژاد در سه سال اول دولت نهم رشته‌های مطالعات زنان را به کنترل خود درآوردند و با تغییر مدیریت‌ها، اخراج استادان و تعلیق وضعیت تحصیلی دانشجویان فمینیست به انقلاب فرهنگی آرام پرداختند.

باید در نظر داشت که بنیادگران هم‌زمان با رواج مطالعات زنان در مؤسسات آموزش عالی به ایجاد تشکلات و نشریات زنان مشغول شدند. برای مثال، "دفتر مطالعات و تحقیقات زنان" با مدیریت حوزه‌های علمیّه خواهران در قم با انتشار کتاب، مجله و اجرای پروژه‌های تحقیقاتی به یکی از منابع اصلی تولید گفتمان رسمی جنسیتی از

^{۶۶} زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی"، ۱۰۲.
^{۶۷} زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی"، ۱۰۲.
^{۶۸} زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی"، ۱۰۳.
^{۶۹} زروندی، "تقدی بر دیدگاه‌های رایج فمینیستی"، ۱۰۴.
^{۷۰} عباسقلی‌زاده، "مطالعات زنان و آموزش‌های جنسیتی در جمهوری اسلامی ایران".

بنیادگرایان تبدیل شد. بخش وسیعی از روحانیان بنیادگرای طرفدار اسلامی کردن بی قید و شرط دانشگاه‌ها از این دفتر حمایت و آن را به مرکز تحلیل جنسیتی نوبنیادگرایانه تبدیل کردند. همفکری محققان این دفتر با مجریان سیاست‌های جنسیتی دولت نهم امکان نهادینه کردن گفتمان رسمی جنسیتی نوبنیادگرایی را فراهم کرد.

خط مشی ضدیت با فمینیسم و سیاست برابرخواهی در اولین بیانیه تحلیلی دفتر مطالعات و تحقیقات زنان به روشنی بیان شده است.^{۷۱} پیشنهاد این بیانیه برای جلوگیری از ایجاد تعارض‌هایی که موجودیت حکومت را از طریق گسترش جنبش‌های سیاسی و اجتماعی تهدید می‌کند، این است که نظام هماهنگ در تعلیم و تربیت رسمی با مبنا قراردادن گفتار جنسیتی نوبنیادگرایان ایجاد شود و به معنی واضح‌تر یکسان‌سازی جامعه از نظر آموزش‌های جنسیتی مبتنی بر تفاوت‌های دو جنس است، نه برابری آنها. به همین علت باید دانشجویان و استادانی که به هر نحو به افزایش تعارض‌های اجتماعی و جنسیتی از طریق ترویج اندیشه‌های فمینیستی دامن می‌زنند، از دانشگاه‌ها اخراج شده و دانشجویان و استادان تازه‌ای پذیرش شوند که مروج گفتار جنسیتی نوبنیادگرا باشند و از این طریق امنیت ملی حکومت را تضمین کنند.

برای عملی کردن این خط مشی و از نو تئوریزه کردن مطالعات زنان یا به عبارت دیگر تبدیل مطالعات زنان به عرصه‌ای از اعمال قدرت دولت ولایت فقیه اقدامات مهمی صورت گرفت. از سال ۱۳۸۷ در معاونت پژوهشی نهاد رهبری در دانشگاه‌ها "اداره مطالعات زنان و خانواده" دائر شد. زهرا آیت‌اللهی، پژوهشگر و مدرس مباحث زنان و مدیر گروه مطالعات زنان و خانواده پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی،^{۷۲} در گفت‌وگویی مطبوعاتی می‌گوید: "یکی از مواردی که مورد توجه نهاد قرار دارد، تحقیقات، تألیف و چاپ کتاب‌هایی است که به مباحث زنان می‌پردازد و دیدگاه‌های اسلامی را در این زمینه ارائه می‌دهد، و دیگر اینکه به دلیل گسترش نگرش‌های فمینیستی در فضاهای آموزشی و علمی، کتاب‌هایی در نقد فمینیسم آماده کرده، به جامعه دانشگاهی و کل جامعه ارائه دهد."^{۷۳} آیت‌اللهی می‌گوید کتاب‌هایی انتخاب کرده‌ایم که به نقد فمینیسم می‌پردازند، مانند بررسی و نقد مبانی فلسفی و کلامی فمینیسم.

"ده جلد کتاب با عنوان فمینیسم در ترازوی غرب کلاً به نقد فمینیسم می‌پرداخت، و تاکنون هفت جلد آن منتشر شده است." عناوین این کتاب‌ها عبارت‌اند از تأثیر

<http://zananpress.com/archives/10518/>.

^{۷۱} بنگرید به متن کامل بیانیه تحلیلی دفتر مطالعات و تحقیقات زنان با عنوان گفتمان خانواده، دسترس‌پذیر در

فمینیسم بر فرزندان، دروغ‌هایی که زنان باور می‌کنند، عریان کردن فمینیسم، خیانت زنان به یکدیگر، تأثیر فمینیسم بر فروپاشی حکومت‌ها، دختران به عفاف روی می‌آورند، تأثیر فمینیسم بر وضعیت دختران در غرب و جلد‌های باقی‌مانده عبارت‌اند از غریزهٔ مادری و چه کسی گهواره را تکان خواهد داد.^{۷۳} این کتاب‌ها اکثراً ترجمهٔ منابع ضد فمینیستی بنیادگرایان مسیحی و بیشتر امریکایی‌ها هستند و در قالب ترجمه و تلخیص چاپ شده‌اند. آیت‌الهی می‌گوید: "علت تلخیص کتاب‌ها این بود که در بخشی از آنها راهکارهایی انجیلی برای رفع مشکلات ارائه داده بودند که آن بخش‌ها را حذف کردیم. البته در برخی کتاب‌ها نیز مباحث ضد اخلاقی را که در غرب رواج دارد به صورت بسیار عریان مطرح می‌کرد و سپس به نقد آنها می‌پرداخت که ترجمهٔ کامل آنها برای فضای جامعهٔ ایرانی که فضایی محجوب و باحیاست، مصلحت نبود."^{۷۴}

به این ترتیب، اگرچه ترجمهٔ آثار فمینیسم‌ستیز جریان‌های دست راست مسیحی منبع اصلی برای مقابلهٔ نوبنیادگرایان با فمینیسم به شمار می‌رود و دو دین بزرگ مسیحیت و اسلام در مقابله با جنبش زنان و دانش فمینیستی همگونی و همگرایی دارند، بنیادگرایان فمینیسم‌ستیزی مسیحی را اسلامی و بومی می‌کنند. این همگونی و هم‌مسلكی پایه‌ای و بنیادین است. بنیاد تفکر جنسیتی هر دو دین در این است که خدا زن و مرد را نه برابر، بلکه مکمل همدیگر آفریده است و این رابطهٔ تکمیلی در ازدواج و تشکیل خانواده تحقق می‌یابد. این تفکر بر این نظر است که فمینیسم با مطرح کردن برابری زن و مرد از طریق تأمین حقوق زنان با یکی از احکام الهی مخالفت می‌کند و از طریق مردستیزی بین زن و مرد نفاق می‌اندازد و نظم جامعه را برهم زده، به فساد و بی‌دینی و کفر دامن می‌زند.^{۷۵} این اتفاق نظر فمینیسم‌ستیز مسیحی و اسلامی را در سطح بین‌المللی در ائتلاف دولتهایی چون عربستان سعودی و ایران و واتیکان علیه حق سقط جنین، یا حتی کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان سازمان ملل و نیز اصل برابری زن و مرد می‌توان دید.^{۷۶}

متنوع‌اند و با امکانات وسیعی که کلیساهای دست راستی و دولت‌ها و صاحبان سرمایه به آنها می‌دهند در سطح ملی و بین‌المللی فعالیت دارند. برای نمونه، هدف گروه بانوان علیه فمینیسم (Ladies Against Feminism) در امریکا عرضهٔ پاسخی انجیلی به فمینیسم و تشویق زنان به برعهده گرفتن نقش‌هایی است که خدا به آنها محول کرده است. بنگرید به

www.ladiesagainstoffeminism.com/.

^{۷۱} بنگرید به متن کامل بیانیهٔ تحلیلی دفتر مطالعات و تحقیقات زنان با عنوان گفت‌وگو با خانواده، دسترس‌پذیر در <http://zananpress.com/archives/10518/>.

^{۷۳} نقد فمینیسم در مقابله تبلیغات فمینیستی، مصاحبه با زهرا آیت‌الهی، دسترس‌پذیر در www.afkarnews.ir/.

^{۷۴} نقد فمینیسم در مقابله تبلیغات فمینیستی،

^{۷۵} نقد فمینیسم در مقابله تبلیغات فمینیستی،

^{۷۶} گروه‌ها و جریان‌ها فمینیسم‌ستیز مسیحی بسیار

نوبنیادگرایان فقط به ترجمه و تبلیغ فمینیسم‌ستیزی مسیحی بسنده نکردند و ساختار و محتوای رشته مطالعات زنان را نیز به پرسش کشیدند و بدیل خودش را که اسلامی — بومی کردن فمینیسم‌ستیزی غرب بود به جای آن نشاندهند. برای مثال، دفتر نشر معارف در سال ۱۳۹۰ مطالعات زنان را منتشر کرد که مجموعه‌ای از تألیف و ترجمه آثار فمینیستی بود و به تبلیغ اسلامی — بومی‌سازی می‌پرداخت.^{۷۷} در این کتاب، هدف تأسیس رشته مطالعات زنان را طرح "بینش اسلامی نسبت به زن و به صورت علمی و دانشگاهی" می‌بیند. در بخش "نقد ساختار رشته مطالعات زنان در ایران"، به "رهنمودها و تشویق سازمان ملل" مخصوصاً سند پکن اشاره می‌کند و حضور صاحب نظران و کارشناسان حوزه مسائل زنان را که مسلط به دیدگاه‌های اسلامی و نیازهای بومی باشند در حل مشکلات این رشته ضروری می‌داند. در همین بخش، نتیجه می‌گیرد که "تجربه رشته مطالعات زنان در سایر کشورها نشان داده: از آنجا که در این رشته همه مباحث دائماً با دیدگاه جنسیتی مورد بحث قرار می‌گیرد، نتیجه نهایی آن تربیت افرادی است که با تمام جدیت، دیدگاه مقابله با جنس مرد را به اسم مبارزه با نظام مردسالاری یا نظام مردسالاری دنبال می‌کنند و به سایرین انتقال می‌دهند." محتوای درسی این رشته را در ایران بر اساس "ادبیات مربوط به لیبرال فمینیست‌ها"ی غرب می‌داند که "با شرایط بومی همخوانی ندارد" و برای "اصلاح وضعیت رشته مطالعات زنان" موارد زیر ذکر شده است: "بازنگری دروس رشته مطالعات زنان و پیشنهاد سرفصل‌های مناسب، . . . تألیف منابع درسی مورد نیاز این رشته متناسب با نیازهای جامعه ایرانی . . . ارائه واحد درسی به نام منشور حقوق و مسئولیت‌های زن در نظام اسلامی ایران (اساسی‌ترین سند مصوب جمهوری اسلامی ایران در مسائل زنان) در دروس این رشته . . . [و] جهت‌دهی به پایان‌نامه‌های این رشته متناسب با نیازهای بومی." بینش کلی این کتاب در زمینه مطالعات زنان ضد فمینیستی است و ساخته و پرداخته از دیدگاه‌های ضد فمینیستی رایج در غرب و مخصوصاً شامل دیدگاه‌های تبلیغ فمینیسم به منزله ضدیت با جنس مرد، تضادهای گرایشات فکری در مطالعات زنان در غرب، نظریات متناقض از تجربه استادان و دانشجویان از نمونه تدریس و آموزش این رشته می‌شود.

آغازۀ اسلامی — بومی کردن مفاهیم و بحث‌ها و گفتمان‌های مطالعات زنان را در عنوان کتاب‌هایی که انتشارات انقلاب اسلامی در سال ۱۳۹۰ خبر چاپ آنها را داد می‌توان پیدا کرد: عفاف و حجاب در سبک زندگی ایرانی و اسلامی، الگوی زن، زن و خانواده، جایگاه

^{۷۷} شاشیکو موراتا، الن آرکلین، نورتا کوئرج، دافنه ورمزیار، فروغ ذکوتی و آزاده وجدانی (تهران: دفتر نشر پاتای و شهربانو پای‌نژاد، مطالعات زنان، مترجم زهرا معارف، ۱۳۹۰).

و مسائل زنان در اسلام و تجدد، و عرصه های حضور اجتماعی زن. کتابخانه تخصصی مطالعات زنان نیز در سال ۱۳۹۰ ایجاد شد. این کتابخانه، که بخشی از کتابخانه مجلس شورای اسلامی است، شامل بیش از ۲۲۰۰ عنوان کتاب تخصصی و نشریات زنان است که فقط در بیست سال گذشته گردآوری شده‌اند.

تدوین فمینیسم‌ستیزی اسلامی—بومی و تبلیغ و تدریس آن تحت عنوان مطالعات زنان در حالی صورت گرفته است که حمله سیاسی و ایدئولوژیک اصول‌گرایان، محافظه‌کاران یا نوبنیادگرایان به زنان ایران و جنبش‌های بخش زنان شدت گرفته و در عین حال این امر تسویه حساب آنها با اصلاح‌طلبان به شمار می‌رود. با این همه، این تسویه حساب فقط پاکسازی یا برکناری اصلاح‌طلبان از عرصه دانشگاهی مطالعات زنان نبود. هدف کلی این اقدامات تنظیم سیاست جنسیتی نوبنیادگرایان و حوزه‌ای—دانشگاهی کردن آن، تدوین گفتمان‌های جنسیتی اصول‌گرایانه، تربیت کادر آموزشی مجهز به تئوری و روش‌شناسی و گفتمان‌هایی که توان مقابله با فمینیسم را داشته باشد و تربیت بوروکرات‌های متخصص امور زنان بود که در دستگاه‌های دولتی مسئول عملی کردن سیاست‌های جنسیتی نوبنیادگرایان باشند و در سطح بین‌المللی نیز بتوانند با چالش‌های جنبش زنان و سازمان‌های بین‌المللی و از جمله سازمان ملل مقابله کنند. شهاب اسفندیاری، پژوهشگر علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در تحلیلی از پیام آیت‌الله خامنه‌ای به کنگره هفت هزار شهید زن جنگ ایران و عراق می‌گوید در این پیام “الگوی زن مسلمان ایرانی، نه تنها متمایز از الگوی غالب زن غربی، بلکه متمایز از الگوی غالب زن شرقی” تبیین و تعریف شده است. “اسفندیاری نتیجه می‌گیرد که “رهبر انقلاب از زن مجاهد مسلمان ایرانی” به عنوان “معلم ثانی برای زنان جهان” یاد می‌کند” و می‌گوید

امروز حتی برخی فمینیست‌های سکولار نیز تحولاتی که در سایه ظهور و احیاء دوباره اسلام در وضعیت زنان مسلمان رخ داده را به رسمیت شناخته و بعضاً در پیش‌فرض‌های خود تجدید نظر کرده‌اند. کتاب ابعاد سیاسی پرهیزکاری (Politics of Piety) که چند سال قبل توسط دانشگاه پرینستون امریکا منتشر شد و مورد ستایش فیلسوفان فمینیست پرآوازه‌ای مثل “جوڈیت باتلر” قرار گرفت شاهدهی بر این ادعاست.^{۷۸} نویسنده این کتاب دو سال در میان تشکل‌های مذهبی زنان در مصر به عنوان یک مردم‌شناس حضور یافته و فعالیت‌های گسترده آموزشی

Revival and the Feminist Subject (Princeton: Princeton University Press, 2004).

^{۷۸}بنگرید به Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic*

و اجتماعی این تشکلهای مستقل و نوگرا را از نزدیک مشاهده کرده است. او حتی مدتی نیز در دانشگاه الازهر فقه خوانده تا قوانین اسلام و فعالیت‌های این زنان را بهتر بفهمد. کتاب او بنیادهای نگرش لیبرال-سکولار به مسایلی مانند آزادی و عاملیت و سلطه را به چالش کشیده و در مقابل بسیاری از پیش‌فرض‌های فمینیست‌های سکولار علامت سوال گذاشته است. از جمله این پیش‌فرض که معمولاً "عاملیت" زن و رهایی او و اثرگذاری سیاسی و اجتماعی او صرفاً به خروج از حدود نهادهایی مانند مذهب و خانواده مشروط می‌شود.^{۷۹}

در خصوص عقب‌نشینی اصلاح‌گرایان در مقابل طیف نوبنیادگرا در سایر عرصه‌ها، از جمله قانون‌گذاری، بسیار بحث شده است. برای مثال، مهرانگیز کار که تلاش فراوانی برای اصلاح قوانین زن‌ستیز در چارچوب قانون اساسی کرده است می‌نویسد:

بنابراین گرایش میانه‌رو هر چند بیش از دو دهه برای تعدیل وضعیت حقوقی زنان به منازعات وسیع با مخالفان تن داده است، اما محصول کار چنان نیست که زنان را خشنود سازد. زنان حقوق انسانی خود را می‌طلبند و قضاوت یکی از محورهای مهم و حساس مطابقت آن را تشکیل می‌دهد. گرایش میانه‌رو بنا به دلایل گوناگون از عهده تأمین مطالبات وسیع زنان بر نمی‌آید. به خصوص که صاحبان این گرایش خود به برابری حقوق زن و مرد اعتقادی ندارند.^{۸۰}

مهرانگیز کار معتقد است که جناح میانه‌رو یا اصلاح‌طلب متعهد به چارچوب قانون اساسی اسلامی و شریعت را نمی‌توان اصلاح‌طلب نامید. "از این قرار اصلاح قوانین حتی با استفاده از جریان فکری رفرمیسم سنتی ممکن نیست، چه رسد به اصلاح قوانین با استفاده از ضوابط برابری حقوق زن و مرد که در وضع موجود اساساً جایی ندارد."^{۸۱}

پروژه گسترده اسلامی-بومی‌سازی فمینیسم‌ستیزی با پشتوانه دانشگاهی-حوزه‌های در حال گسترش است. غلامعلی حداد عادل، رئیس شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی، در خرداد ۱۳۹۱ اعلام کرد که "رشته مطالعات زنان به آن صورتی که در دانشگاه‌های دنیا تدریس می‌شود، در تعارض جدی با اسلام قرار دارد، به همین دلیل این شورا تصمیم گرفته است تا درباره آن تجدید نظر اساسی صورت بگیرد."

^{۷۹} پایگاه خبری تحلیلی زنان پرس، "زن مسلمان ایرانی، نه شرقی، نه غربی" (۹ اردیبهشت ۱۳۹۲)، دسترس‌پذیر در <http://zananpress.com/archives/34357/>.

^{۸۰} مهرانگیز کار، قانون‌گذاری درباره حقوق زن، ۹۸.
^{۸۱} مهرانگیز کار، قانون‌گذاری درباره حقوق زن، ۱۱۸.

هم‌زمان با اعلام موضع حداد عادل، شورای عالی انقلاب فرهنگی تغییر نام این رشته را از "مطالعات زنان" به "مطالعات خانواده و حقوق زن در اسلام" تصویب کرد. دفتر مطالعات و تحقیقات زنان در بیانیهٔ تحلیلی خود تحت عنوان "گفتمان خانواده" می‌گوید تلاش در این دوره بر این است که رشتهٔ مطالعات خانواده تقویت شود.^{۸۲} تاکنون گفتمان حاکم بر این رشته "گفتمان مدرن بوده است، نه گفتمان اسلامی" و "خانواده‌گرایی در اندیشهٔ ما، با اینکه با خانواده‌گرایی به معنای سنتی آن تمایزاتی آشکار دارد، راه خود را از خانواده‌گرایی به معنای مدرن و پسامدرن نیز جدا می‌کند. خانواده‌گرایی مورد نظر، از یک سو بنا شده بر اندیشه‌های ناب اسلامی است و از سوی دیگر، در بستر جامعهٔ امروز و با توجه به ظرفیت‌ها و محدودیت‌های جامعهٔ کنونی معنا و پیاده می‌شود." سیاست حکومت در این است که پروژه اسلامی-بومی‌سازی فمینیسم‌ستیزی را با پشتوانهٔ نیروی شبه‌نظامی بسیج پیاده کند. در این بیانیه همچنین می‌خوانیم که "به نظر می‌رسد نهادهای علمی و پژوهشی حوزه و دانشگاه و نهاد ارزشمند بسیج-که تشکلی فراگیر و با روحیهٔ انقلابی است-در بخش علمی خود (بسیج استادان و بسیج دانشجویی) می‌توانند در زمینهٔ هدایت جریان علمی مطالعات خانواده نقش بسزایی داشته باشند."

نتیجه

رشتهٔ مطالعات زنان در خارج از کشور، به‌ویژه در غرب، توجه خاصی به زن مسلمان، اسلام و زن و تجربهٔ زنان ایران دارد. روند اصلی در مطالعات زنان در دانشگاه‌های خارج از کشور تأکید بر تنوع و تعدد فمینیسم و از جمله تأیید فمینیسم [های] اسلامی در ایران و به‌ویژه فمینیسم اصلاح‌طلبان است. اگر مطالعات زنان در دانشگاه‌های دنیا رویکردی انتقادی به فمینیسم اسلامی ندارد و حضور فمینیسم‌ستیزی اسلامی را در نمی‌یابد، فمینیسم‌ستیزان اسلامی تضاد اسلام با فمینیسم را به صراحت بیان و سیاست جنسیتی خود را بر مبنای آن تنظیم می‌کنند. اما فمینیسم‌ستیزی اسلامی، که مسلح به قدرت دولتی است، توانایی حفظ روابط جنسیتی سنتی و بازتولید آن را ندارد. تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در یک قرن اخیر در ایران در مسیری بوده است که بر هم زدن این روابط را می‌طلبد و فمینیسم‌ستیزی اسلامی عکس‌العملی در مقابل این دگرگونی‌هاست. زنان ایران، به‌ویژه در بخش گسترش‌یابندهٔ شهرنشین، بنیادهای اصلی مردسالاری-خانواده، طبقه، دین، قانون، دولت و ملت-را به پرسش گرفته‌اند.

⁸²zanpress.com/archives/10518/.

ایدئولوژیست‌های جناح حاکم به‌خوبی متوجه چالش زنان هستند و زنان را به بمبی تشبیه کرده‌اند که اگر مهار نشود نظام ولایت فقیه را بر هم می‌زند.

در چند دههٔ اخیر، تئوری فمینیستی و دانش وسیعی که تولید کرده است مردسالار بودن جهان‌بینی و دانش گذشته را به چالش کشیده و بدیلی فمینیستی پیش نهاده است. صدها مجلهٔ دانشگاهی فمینیستی در حوزه‌های گوناگونی از فلسفه و اقتصاد گرفته تا تاریخ و معماری و علوم طبیعی در این مبارزه درگیرند. فمینیسم به پدیده‌ای جهانی تبدیل شده است و صدها دیپارتمان مطالعات زنان و مطالعات جنسیت در دانشگاه‌های دنیا به تحقیق و تدریس در روابط جنسیت می‌پردازند. در عین چشمگیر بودن این دستاوردهای فکری و نظری، مبارزه بین زنان و نظم مردسالار پیچیده و دشوار است و در همهٔ عرصه‌ها به شیوهٔ یک قدم به پیش و چند قدم به پس در جریان است.

در حالی که مسئلهٔ زن و جنسیت زنان به حرکتی جهانی تبدیل شده است، جنگ علیه زنان در ایران و سراسر دنیا به شیوه‌های بسیار خشن ادامه دارد.^{۸۳} از طرفی دولت‌هایی مانند ایران و عربستان سعودی و آمریکا از تصویب کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان خودداری می‌کنند و از طرف دیگر، نظریه‌های رایج یا مسلط در فمینیسم، مطالعات زنان و جنبش‌های زنان را با برچسب "ابروایت" بی‌اعتبار می‌سازند.

این نظریه‌ها و از جمله نسبیت‌گرایی فرهنگی، سیاست هویت، پسااختارگرایی و پسامدرنیسم با بی‌اعتبار جلوه دادن "ابروایت" رهایی، زنان را به دست و پا زدن در قفس خانواده، عشیره، قوم، دین و سنت تشویق می‌کنند.^{۸۴} در کشورهای غربی دارای نظام دولتی سکولار که بسیاری از حقوق زنان در آنها به رسمیت شناخته شده است، فمینیسم‌ستیزی بسیار رایج است.^{۸۵}

فمینیسم‌ستیزی، به معنی ساده مخالفت با نهضت رهایی زنان، از آغاز ظهور فمینیسم پیدا شد و در عکس‌العمل به مطالبات جنبش زنان و جهش‌های نظری فمینیسم شکل‌های گوناگون یافت. برای مثال، فمینیسم‌ستیزی در قرن نوزدهم با تحصیل دانشگاهی زنان، حق اشتغال به کارهای خارج از خانه، و به‌ویژه حق رأی دادن و انتخاب شدن در پارلمان و

^{۸۵} برای تحقیق دربارهٔ فمینیسم‌ستیزی در امریکای شمالی بنگرید به Rhonda Hammer, *Antifeminism and Family Terrorism: A Critical Feminist Perspective* (New York: Rowman and Littlefield, 2002).

^{۸۳}Shahrazad Mojab, "Gender and violence," in Immanuel Ness and Saer Maty Ba (eds.), *Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism* (New York: Palgrave, 2015).

^{۸۴} بنگرید به هابده مغیثی، فمینیسم و بنیادگرایی اسلامی (تورنتو: نشر پگاه، ۲۰۱۴).

شرکت در قدرت سیاسی مخالفت می‌کرد. در امریکای دوران ماکارتی (اوایل دهه ۱۹۵۰) فمینیسم‌ستیزی با کمونیسم‌ستیزی ارتباط نزدیک داشت و ایده و پراتیک‌هایی زن را برنامه‌ای کمونیستی تلقی می‌کرد. در سال‌های ۱۹۶۰ و بعد از آن، فمینیسم‌ستیزی با هر دستاورد زنان در عرصه رفرف قانونی و کسب حقوق بیشتر از جمله حق طلاق، حق سقط جنین و حق دستمزد برابر در قبال کار برابر مخالفت کرده است. فمینیسم‌ستیزی هم دینی و هم سکولار است. در امریکای شمالی معتقدند که شرکت زنان در بازار کار سرمایه‌داری همه مشکلات را رفع می‌کند و هر نوع دخالت دولت برای برقراری تأمین حقوق زنان آنها را به قربانی تبدیل می‌کند و مردها را به دشمن زنان. فمینیسم‌ستیزان سکولار، مانند مذهبی‌ها، با هر نوع دخالت سازمان ملل در جلوگیری از تبعیض و خشونت علیه زنان و از جمله با کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان مخالفاند.^{۸۶}

بررسی تأسیس، سازمان گرفتن و متحول شدن رشته مطالعات زنان در دهه گذشته روشنگر پروژه کلان جنسیتی دولت تئوکراتیک و بیانی از ایدئولوژی سیاسی-مذهبی-جنسیتی این رژیم است. نکات اصلی برشمرده در مقاله عبارت‌اند از ۱. رشته مطالعات زنان در احاطه سیاست‌های زن‌ستیزانه دولت است و ۲. دولت اسلامی دو رویکرد داخلی و خارجی نسبت به رشته مطالعات زنان دارد. در رویکرد داخلی سعی در نهادینه کردن سیاست‌های جنسیتی و آموزشی و فرهنگی فمینیسم‌ستیزی دارد و در رویکرد خارجی مروج فمینیسم اسلامی به مثابه نگرشی بومی-مذهبی به مسئله زنان است. کوشیدم نشان دهم که هر دوی این رویکردها سعی در گسترش تفکر ضدیت با فمینیسم دارند.

در فلسفه می‌گویند که آزادی یعنی شناخت ضرورت (وضع موجود) و دگرگون کردن آن. اگر این ادعا درست باشد، می‌توان گفت زنان آزادیخواه ایران با دو چالش جدی مواجه‌اند: مقابله با مردسالاری اسلامی در عرصه نظر و عمل و مقاومت در مقابل محافظه‌کاری نظری فمینیستی و مطالعات زنان. عرضه بدیلی در مقابل این دو مانع تاریخی نه فقط مسئولیتی جدی در گستره ایران، بلکه وظیفه‌ای است در قبال جنبش بین‌المللی رهایی زنان.

“REAL Women of Canada” in <http://www.realwomenofcanada.ca/>.

^{۸۶} برای مثال بنگرید به

ضمیمه: "مشخصات کلی دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان در ایران"

موضوع: طرح دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان در ۱۹ دی ۱۳۷۸ به تصویب شورای عالی برنامه‌ریزی وزارت فرهنگ و آموزش عالی رسید. این طرح که گروه علوم انسانی این شورا آن را تهیه کرده بود، از سال تحصیلی ۸۰-۸۱ به اجرا در می‌آید.

اهداف: معرفی شأن و نقش زن در جهان هستی از دیدگاه اسلام، تربیت نیروی انسانی متخصص در جهت آموزش و پژوهش در امور زنان، تربیت نیروی انسانی جهت سیاست‌گذاری مطلوب در سطوح مختلف برنامه‌ریزی کشور و تقویت بینش علمی نسبت به مسئله زن جهت اصلاح نگرش‌های اجتماعی و فرهنگی.

نقش رشته: تربیت کارشناس در امور زنان جهت مشاوره در کلیه سطوح اجرایی کشور، تربیت کارشناس جهت اجرای طرح‌های مربوط به زنان در کلیه سطوح، تربیت کارشناس جهت سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در امور زنان، طرح مواضع کلی بینش اسلامی نسبت به زن به صورت علمی در سطح دانشگاهی برای اولین بار در ایران و جهان.

طول دوره: طول دوره کارشناسی ارشد دو سال و نظام آموزش واحدی است که ۲۸ واحد به صورت دروس اختصاصی در ۳ الی ۴ نیم‌سال و پایان‌نامه (۴ واحد) نیز در طول سال بعد ارائه می‌شود. طول دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان دو و نیم سال است.

واحدهای درسی: دروس اصلی ۲۰ واحد، دروس تخصصی (گرایش) ۸ واحد، پایان‌نامه ۴ واحد، دروس پیش‌نیاز ۱۰ واحد.

گرایش‌های رشته: دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان دارای سه گرایش به شرح زیر است:

الف) زن و خانواده

ب) حقوق زن در اسلام

ج) زن در تاریخ

کاربردهای اختصاصی رشته در جامعه: دانش‌آموختگان این رشته می‌توانند به صورت کارشناس اجرایی، مشاور و یا سیاست‌گذار در زمینه‌های زیر مؤثر باشند.

کمیسیون‌های مجلس، کمیسیون‌های زنان، خدمات مشاوره‌ای، مددکاران اجتماعی سازمان بهزیستی، مشاوران وزرا و دفتر مشاوره امور زنان در وزارتخانه‌ها، انجمن اولیا و سازمان تدوین کتب درسی، صدا و سیما و برنامه‌سازی و برنامه‌ریزی، شورای فرهنگی-اجتماعی زنان، شورای عالی جوانان، سازمان‌های غیردولتی، جراید، برنامه و بودجه، کلیه سطوح آموزش و پژوهش کشور، بازپروری و زندان‌ها، شوراها، شورای عالی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی، مشاوره حقوقی دادگاه‌ها، دفاتر حقوقی شورای فرهنگ عمومی و ...

شرح دروس: دروس پیش‌نیاز و دروس اصلی در همه گرایش‌ها مشترک است و هر یک در دو واحد ارائه می‌شود. دروس تخصصی برای هر گرایشی جداگانه و هر یک در دو واحد ارائه می‌شود.

دروس پیش‌نیاز: زبان تخصصی (انگلیسی)، زبان تخصصی (عربی)، آمار استنباطی، روش تحقیق پیشرفته، کاربردهای کامپیوتر در مطالعات زنان.

دروس اصلی: زن در اسلام، نقش زن در توسعه، زن در ادبیات، زن در خانواده، حقوق زن، جامعه‌شناسی جنسیت، بهداشت زن، روان‌شناسی زن، زن در ایران و هنر، زن در ادیان و مکاتب فلسفی.

دروس تخصصی گرایش "زن و خانواده": تاریخ تحولات خانواده، نظریه‌هایی درباره خانواده، حقوق خانواده، سمینار زن در خانواده.

دروس تخصصی گرایش "زن در اسلام": تاریخ تحولات حقوق زن، حقوق اجتماعی-سیاسی زن، حقوق قضایی و جزایی زن، سمینار حقوق زن در اسلام.

دروس تخصصی گرایش "تاریخ زنان": تاریخ زن قبل از اسلام، تاریخ تحلیلی زنان مسلمان، زن در ادوار تاریخ ایران، سمینار زن در تاریخ جهان.

مزاحمت جنسی: تجربه زنان تهران در فضاهای عمومی

سیما حسین زاده

پژوهشگر مستقل

از دهه ۱۹۶۰ میلادی، مزاحمت جنسی (sexual harassment) به مثابه اصطلاحی برای نامیدن یکی از اشکال خشونت جنسی در جوامع غربی مطرح شده است که به شکل‌های گوناگون و در محیط‌های متفاوت، از جمله در محیط کار، محیط آموزشی، محیط درمانی و فضاهای عمومی، رخ می‌دهد. در این مقاله تلاش شده است تجربه زنان از مزاحمت جنسی در اماکن عمومی چون مراکز خرید، خیابان، پارک، سینما و دیگر مکان‌هایی بررسی شود که زنان برای انجام امور روزمره یا گذران اوقات فراغت از آنها استفاده می‌کنند.

طبق نظر ساندرا هاردینگ (Sandra Harding)، "از مشخصه‌های تحقیق فمینیستی آن است که مسایل را از دید تجارب زنان مطرح می‌کند و این تجارب به عنوان نشانگرهای مهم واقعیت در نظر گرفته می‌شوند که باید فرضیه‌ها بر بستر آن مورد آزمایش قرار گرفته و به کار روند."^۱ بنابراین، شیوه تحقیق این پژوهش روش کیفی و مشخصاً نظریه زمینه‌ای (Grounded Theory) با تکنیک مصاحبه عمیق و نیمه‌ساخت یافته است تا

سیما حسین‌زاده دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی و فعال حقوق زنان است.
Sima Hosseinzadeh <simah59@gmail.com>

۱ سارا هاردینگ، "آیا روش تحقیق فمینیستی وجود دارد؟" ترجمه فرخ قره‌داغی، فصل زنان، شماره ۵ (۱۳۸۴)، ۲۸.

از این طریق مزاحمت جنسی به منزله مسئله‌ای اجتماعی از منظر تجارب زنان بررسی شود. با ۳۰ نفر مصاحبه صورت گرفت و هر مصاحبه تقریباً ۹۰ تا ۱۲۰ دقیقه طول کشید. زنان مصاحبه‌شونده در این تحقیق از میان دانشجویان انتخاب شدند و مبنای انتخاب مصاحبه‌شونده دسترسی به او و قبول اجرای مصاحبه بود.

مزاحمت جنسی از جمله مسائلی است که کمتر کسی حاضر است درباره آن صحبت کند. به نظر می‌رسد از سویی تابو بودن موضوع علت این امر است و از سوی دیگر، شیوع و گستردگی آن در سطوح متفاوت جامعه که منجر به بدیهی انگاشتن آن شده است. کمیت و کیفیت این پدیده اجتماعی که به طرزی بیمارگونه در جامعه ایران دیده می‌شود، است ربط مستقیمی با شرایط فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه دارد. متأسفانه مطالعات صورت‌گرفته درباره مزاحمت جنسی در اماکن عمومی کم‌شمارند و به نظر می‌رسد همین امر باعث مغفول ماندن این امر مهم شده است.

از نظر اروینگ گافمن، این غفلت دو علت دارد: ۱. هم زنان و هم مردان مزاحمت جنسی را به منزله مسئله‌ای اجتماعی نادیده می‌انگارند، زیرا این موضوع را تملق‌گویی مردان از زنان و نشانه ستایش آنان به حساب می‌آورند. مزاحمت جنسی در اماکن عمومی فقط در حالتی پدیده‌ای غیرقانونی تلقی می‌شود که شدید باشد و منظور از شدت هم حمله یا تجاوز است. در این حالت، مسئله به صورت حاد مطرح می‌شود. ۲. اماکن عمومی مسیرهایی عادی و بی‌اهمیت در نظر گرفته می‌شوند که مردم از آنها برای رفت‌وآمدهای روزمره و کارهای معمولی استفاده می‌کنند و خود را چندان درگیر تحلیل اتفاقات روزانه در این اماکن نمی‌کنند، چرا که این اتفاقات را معمولی و بی‌اهمیت می‌دانند.^۲

با توجه به تجربیات شخصی پژوهشگر، مزاحمت جنسی در جامعه ایران، و به‌ویژه در اماکن عمومی تهران، بسیار شایع و مطالعه و بررسی ابعاد متفاوت این مسئله به منظور شناساندن آن در سطح عمومی بسیار حایز اهمیت است. در اینجا، تأثیر عوامل ساختاری-اجتماعی همچون عرف جامعه که مردان را برتر از زنان می‌داند و در نتیجه موجب رفتار با زن چنان‌ا‌بزه‌ای جنسی می‌شود یا نابرابری در روابط قدرت میان زنان و مردان که در جامعه بسیار پررنگ است، علل درخوری برای اجرای پژوهش‌هایی از این دست، به منظور معرفی این مسئله ناخوشایند و حساس‌سازی افکار عمومی و

Canadian Review of Sociology and Anthropology,
36:4 (November 1999), 517-540.

²Rhonda Lenton, Micheal D. Smith, John Fox
and Norman Morra, "Sexual Harassment in
Public Places: Experiences of Canadian Women,"

سیاست‌گذاران، به دست می‌دهند تا شاید تلاش‌هایی برای رسیدگی به وضعیت بگرنج زنان قربانی این سوء رفتار صورت گیرد.

شایان ذکر است که هیچ آمار یا گزارش رسمی دربارهٔ فراوانی و انواع مزاحمت جنسی از جانب نهادهای مسئول عرضه نشده است و گاه فقط آمارهای مقطعی و محدودی از سوی برخی نهادها منتشر می‌شود. برای مثال، شورای فرهنگی اجتماعی زنان با تحلیل اخبار روزنامه‌های مردادماه ۱۳۸۵ گزارشی منتشر کرد که در آن، خشونت و مزاحمت جنسی علیه زنان عمده‌ترین آسیب اجتماعی تحمیل‌شده بر زنان معرفی شده بود.

بدیهی است آنچه در روزنامه‌ها و مجلات دربارهٔ این خشونت‌ها گزارش می‌شود، همهٔ ماجرا نیست، زیرا اخبار خشونت‌هایی که شکل جنایت به خود می‌گیرند در روزنامه‌ها انعکاس می‌یابند، در حالی که آسیب‌های اجتماعی ظاهراً خفیف‌تری چون مزاحمت جنسی در اماکن عمومی اصلاً گزارش داده نشده، بازتاب محدودی در رسانه‌ها دارند. بدین ترتیب، یکی از کاستی‌های نظام اجتماعی ایران نقص نظام اطلاعاتی و آماری دربارهٔ این دسته از آسیب‌هاست. این امر عللی دارد که برخی از این علل عبارت‌اند از

۱. در ایران صحبت از مسایلی که در حوزهٔ روابط جنسی قرار دارند به‌شدت مذموم است. طرح مزاحمت جنسی موضوعی است که با بدن و امیال جنسی زنان و تعرض مردان به زنان ارتباط دارد و از این مقوله مستثنی نیست.

۲. از آنجا که آبروداری یکی از ارزش‌های اخلاقی و عرفی مهم، به‌ویژه برای زنان، در جامعهٔ ایران است، لذا بسیاری از مردم از ترس آبرو و حیثیتشان از بیان حوادث اجتناب می‌کنند. دربارهٔ این دسته از خشونت‌ها دیده شده است که بسیاری از افراد دوست ندارند با بیان آنچه بر سرشان آمده است اولین کسی باشند که چنین خشونت‌هایی را افشا می‌کنند.

۳. در جامعهٔ سنتی و مردسالار ایران، زن مسئول و موظف به حفظ پاکدامنی خود است و هرگونه تعرض و دست‌درازی مرد به او ناشی از رفتار ناشایست و تحریک‌آمیز زن دانسته می‌شود. طبیعی است که در این نوع طرز تلقی، زن موجودی بالقوه گناهکار و مجرم شناخته می‌شود.

به این ترتیب، طرح مسئله از سوی زنان از همان ابتدا منتفی است، هرچند مادهٔ ۶۱۹ قانون مجازات کیفری این اعمال را مجرمانه می‌داند. طبق این ماده، "هرکس در اماکن

عمومی یا معابر، متعرض یا مزاحم اطفال یا زنان بشود و حرکات مخالف شئون و حیثیت به آنان توهین نماید به حبس از ۲ تا ۶ ماه و تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد.“ به سبب طرز تفکر غالب و نیز بی‌اطلاعی زنان از قوانین، این ماده قانونی بیشتر در جامعه حالتی صوری یافته و ضمانت اجرایی ندارد.

علاوه بر این، تعریفی عملیاتی از سوء رفتار یا خشونت علیه زنان، به‌خصوص در این زمینه، در دست نیست و غفلت از این پدیده مهم و پنهان کاری درباره آن نه فقط به واکنش‌های مؤثر در پیشگیری یا کاهش خشونت علیه زنان نینجامیده، بلکه گاه حتی مزاحمت جنسی رفتاری هماهنگ با فرهنگ، امری پسندیده و شایسته نمایانده شده است. متأسفانه زنان نیز در برخورد با این مسئله با نظامی مواجه می‌شوند که قربانی را مسئول گناه می‌داند. به این ترتیب، وقتی زنی از مزاحمت مردی در تاکسی یا خیابان شکایت می‌کند، چنان با او برخورد می‌شود که انگار خود او مسبب مزاحمت است. به همین سبب، زنان برای حفظ حرمت خود بیشتر ترجیح می‌دهند در سکوت و انزجار آنچه را بر سرشان می‌رود تحمل کنند. اما نباید فراموش کرد که زنان بر اثر تغییر شرایط اجتماعی و اقتضائات سبک زندگی مدرن، بیش از گذشته ناگزیرند برای کارهای روزمره، اشتغال به کار خارج از خانه و تحصیل در معابر عمومی رفت‌وآمد کنند و در نتیجه حضور در فضاهای عمومی با چنین پدیده ناخوشایندی برخورد می‌کنند.

تعریف دقیق مزاحمت جنسی، انواع مزاحمت جنسی و شیوع و گستردگی آن در سطح جامعه، واکنش‌های زنان نسبت به مزاحمت جنسی و پیامدهایی که ممکن است این تجربیات برای آنان داشته باشند بخش‌های اصلی این پژوهش‌اند.

تعریف مفهوم مزاحمت جنسی و مصادیق آن

به دست دادن تعریفی واحد و مشخص از مزاحمت جنسی با دشواری‌هایی همراه است. به نظر می‌رسد این دشواری از دو نظر قابل تأمل باشد. نخستین ویژگی گستردگی دامنه این رفتار است. بدین معنی که رفتارهای متفاوت، از جوک‌های جنسی تا تجاوز جنسی، را شامل می‌شود. دوم آنکه مزاحمت جنسی رفتاری است غیراخلاقی و ماهیتی ضد ارزش دارد. کریستین اسوانتون و همکارش در شناسایی خصیصه ضد ارزش بودن رفتار مزاحمت جنسی به دو مسئله مهم اشاره می‌کنند. “۱. میزان و اهمیت ضد ارزش بودن این رفتار در بین مردم متفاوت است و این مسئله‌ای بسیار مهم است، زیرا باعث آشفتگی و دردسر در کاربرد روش‌های مجازات یا حذف مزاحمت جنسی شده است. ۲. معانی یا مفاهیم

مزاحمت جنسی بنا به نظرهای متفاوت دربارهٔ طبیعت و ماهیت واقعی ضدازرش بودن آن فرق خواهند کرد.^۳

به این ترتیب، برای تعریف جامعی از مزاحمت جنسی به توضیح روشن و صریح ماهیت ضداخلاقی این مفهوم نیاز است. به نظر می‌رسد بهترین توضیح قرار دادن این رفتار در چارچوب خاصی است که اهمیت اخلاقی آن را نشان دهد. برای درک این مسئله باید آن را در ساختار روابط اجتماعی و تعاملات عامه و همچنین نگرش‌های آنان نسبت به زنان قرار داد. اگرچه مزاحمت جنسی ممکن است بر کسان دیگری جز زنان هم اعمال شود، در این پژوهش رفتار مردان را عموماً به سبب نقش مزاحمت جنسی در حفظ دیدگاه‌ها و منظر اجتماعی خاصی بررسی کرده‌ایم که معتقد است باید از زنان به مثابه ابژه‌هایی جنسی بهره‌برداری کرد. این برداشت ضدازرش تلقی می‌شود. مزاحمت جنسی به طرق گوناگون باعث تعدی و تجاوز به زنان می‌شود و فرد فرد آنان از آن رنج می‌برند. برخی از نظریه‌پردازان فمینیست به ماهیت اجتماعی مزاحمت جنسی توجه کرده‌اند. آنان ادعا می‌کنند که زنان به این علل گروهی آسیب دیده‌اند: ۱. زنان به سبب جنسیت‌شان گروهی اجتماعی با هویت جدا و وجود مجزا از هویت‌های فردی‌شان‌اند. ۲. موقعیت منقاد و وابستهٔ زنان در جامعه پذیرفته شده است. ۳. قدرت سیاسی-اجتماعی زنان مشخصاً محدود و محصور شده است. مورد آخر باید مرکز تعریف مزاحمت جنسی باشد، زیرا همهٔ گروه‌های زنان هدف مزاحمت جنسی قرار می‌گیرند.^۴ با همهٔ دشواری‌ها و بحث‌های انتزاعی متفاوت در زمینهٔ ماهیت این مفهوم، ناگزیریم برای درک بهتر آن بر خصوصیات عینی و ویژگی‌های مشترک مزاحمت جنسی تأکید کنیم. در ادامه، چند تعریف معتبر از مزاحمت جنسی آورده‌ایم و نقاط اشتراک آنها را معین خواهیم کرد.

بر اساس اعلامیهٔ منع خشونت علیه زنان، مزاحمت جنسی "هر نوع رفتار خشن وابسته به جنسیت است که موجب آسیب جسمی، روحی-روانی و یا آزار زنان می‌شود، چنین رفتاری می‌تواند با استفاده از تهدید، اجبار یا سلب مطلق اختیار و آزادی در جمع و یا در خفا رخ دهد."^۵ از جمله ویژگی‌های این تعریف اجباری و وابسته به جنسیت بودن آن است. بنابراین، می‌توان مزاحمت جنسی را رفتاری تلقی کرد که از سوی مردان بر زنان

24:1 (March 1993), 46-64.

^۵ سازمان بهداشت جهانی، خشونت علیه زنان، ترجمهٔ شهرام رفیعی فر و سعید پارسایی‌نیا (تهران: نشر تندیس، ۱۳۸۰)، ۹۹.

^۳Christine Swanton and Jan Crosthwaite, "On the Nature of Sexual Harassment," *Australasian Journal of Philosophy*, 64:1 (1986), 92.

^۴Anita M. Superson, "A Feminist Definition of Sexual Harassment," *Journal of Social Philosophy*,

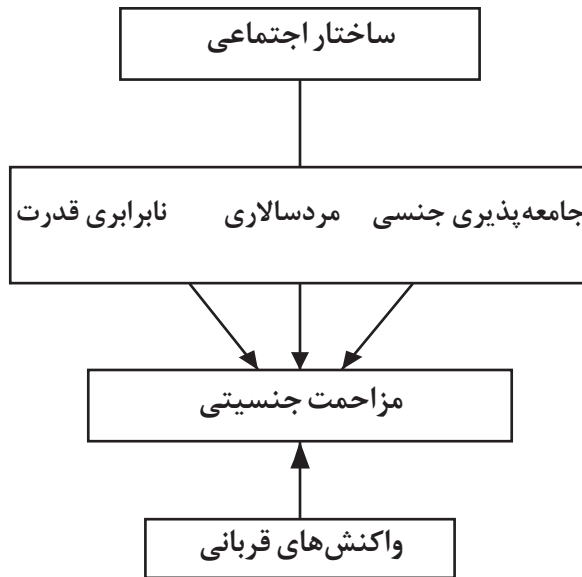
تحمیل می‌شود. تحمیلی بودن رفتار حکایت از وجود روابط قدرت نابرابر میان دو جنس دارد. تعریف کاترین مک‌کینون، فمینیست رادیکال امریکایی، هم تأییدی بر این نکته است. مک‌کینون معتقد است که "مزاحمت جنسی تحمیل ناخواسته درخواست‌های جنسی است که در زمینه یا بطن رابطه نابرابر قدرت اعمال می‌شود." او در ادامه ابراز می‌کند که مزاحمت جنسی باید به منزله شکلی از تبعیض جنسی فهمیده شود.^۶

بدین ترتیب، خصوصیت مزاحمت جنسی آن است که ناخواسته و تحمیلی بوده و رفتاری خشونت‌آمیز تلقی شود. این رفتار حاکی از نوعی تبعیض جنسیتی و روابط نابرابر قدرت بین دو جنس در جامعه است و ارتباط مستقیم با جنسیت قربانی دارد؛ بدین معنا که غالباً از سوی مردان، در قالب یک گروه، بر زنان اعمال و نهایتاً منجر به آسیب‌های روانی یا جسمانی متعدد در زنان می‌شود. در مجموع، با توجه به تعاریف مذکور می‌توان مزاحمت جنسی را چنین تعریف کرد: پیشنهادات یک‌طرفه لفظی یا جنسی، متلک پراندن‌ها، اذیت‌های کلامی یا ایما و اشاره‌ای، تماس‌های ناخواسته، چشمک زدن و تعقیب کردنی که برای مخاطب آزاردهنده باشد و باعث احساس خطر، حقارت، مرعوب شدن و ناامنی در وی شود که همه از مصادیق مزاحمت جنسی محسوب می‌شوند. به تعبیری، مزاحمت جنسی طیفی در نظر گرفته شده است که اشکال ساده‌ای چون نگاه خیره تا تجاوز جنسی را شامل می‌شود. در این پژوهش، اشکال به ظاهر ساده مزاحمت جنسی همچون نگاه خیره، متلک‌پرانی و لمس لحظه‌ای اندام‌های زنان در اماکن عمومی را بررسی کرده‌ایم که بیشترین شیوع را نیز دارند. مزاحمت جنسی در اشکال یادشده به سبب شیوع بیشتر نوعی مشروعیت نیز پیدا کرده است. در حین اجرای مصاحبه‌ها و از لابلای صحبت‌های زنان به این نتیجه رسیدیم که با توجه به فرهنگ مردسالار مذهبی رایج در جامعه، مزاحمت جنسی مسئله‌ای ناپسند و زشت است که نباید درباره آن صحبت شود و بیان انواع تجربیات زنان از مزاحمت جنسی جزء لایه‌های پنهان زندگی آنان محسوب می‌شود. با این همه، باید توجه داشت که صحبت نکردن درباره مسئله‌ای خاص دلیل بر نبود یا شیوع آن مسئله نیست.

علاوه بر تعریف مصادیق مزاحمت جنسی، مفاهیمی همچون قدرت، ایدئولوژی و مردسالاری از عناصر و مؤلفه‌های همبسته با مزاحمت جنسی‌اند که با اعمال نقش آنها، چارچوب مفهومی زیر به دست می‌آید.

(New Haven: Yale University Press, 1979), 6.

^۶Catharine A. Mackinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*



جامعه آماری و متغیرهای زمینه‌ای

در این پژوهش، برای شناخت و ارزیابی جامعه آماری به متغیرهای زمینه‌ای سن، تحصیلات، شغل، تحصیلات و شغل والدین، اعتقادات مذهبی، زیبایی چهره، اندام، قد، نوع پوشش، نوع آرایش، وسیله رفت‌وآمد توجه شده است. برخی از متغیرهای یادشده به‌راحتی و با پرسیدن مشخصات فردی مصاحبه‌شونده به دست آمد، مثل سن، تحصیلات و شغل. اما برای به دست آوردن اطلاعاتی که به خصوصیات ظاهری و نحوه پوشش فرد مربوط بود، از ارزیابی مصاحبه‌شونده از خود با پرسیدن سؤالاتی چون "آیا از مد روز پیروی می‌کنید؟" بهره برده شد. به‌علاوه، مشاهدات محقق نیز در برآورد این متغیرها تأثیر داشت و مسلم است که متغیری مثل زیبایی چهره و تناسب اندام تا حد زیادی در گرو تشخیص مصاحبه‌شونده بوده است.

از لحاظ تحصیلات، زنان مصاحبه‌شونده دیپلم تا کارشناس ارشد بودند. کارشناسی بیشترین و کارشناسی ارشد کمترین فراوانی را داشت. دامنه سنی مصاحبه‌شوندگان بین ۲۰ تا ۳۶ سال بود و از این لحاظ، جامعه آماری جوان محسوب می‌شود. از نظر شغل، برخی دانشجو، برخی شاغل و بیشتر کارمندی و معدودی هم خانه‌دار بودند. نوع پوشش متغیر زمینه‌ای دیگری بود که در این تحقیق به آن توجه شد. پوشش و

آرایش زنان را در دو دسته کلی ارزیابی کردیم، زنان چادری و مانتوشلواری. از آنجا که پوشش مانتو و شلوار هم متنوع است، با توجه به مد روز و عرف دو زیرمجموعه برای این دسته در نظر گرفته شد. کسانی که با روسری یا شال و مانتو کوتاه و تنگ رفت‌وآمد می‌کنند و زنانی که مانتوهای آزاد، بلند یا زیر زانو به تن دارند. کمترین فراوانی را در بین مصاحبه‌شوندگان زنان چادری داشتند و بیشترین فراوانی را زنان مانتوشلواری معمولی. از نظر آرایش چهره هم زنان را در سه طبقه قرار گرفتند: کسانی که اصلاً در اماکن عمومی آرایش نمی‌کنند، زنانی که به شکل معمول و در حدی که در عرف جامعه است آرایش می‌کنند و کسانی که دایم و کامل آرایش می‌کنند، به نحوی که در آرایش صورت اکثر لوازم آرایش مثل خط چشم، ریمل، سایه و مانند اینها را به کار می‌برند. اکثر مصاحبه‌شوندگان از کسانی بودند که معمولی آرایش و در حد استفاده از روژ لب یا حداکثر ریمل آرایش می‌کنند.

نظرات مصاحبه‌شوندگان دربارهٔ اینکه آیا نوع پوشش و آرایش بر مزاحمت جنسی تأثیر دارد یا نه متفاوت بود. بعضی‌ها مثل نجمه و لیلا معتقد بودند پوشش تأثیر چندانی ندارد. استدلال آنها این بود که هر دو پوشش را تجربه کرده و از این لحاظ تفاوتی را حس نکرده‌اند. اکرم هم در اظهارنظری مشابه می‌گوید: “فکر نمی‌کنم تأثیری داشته باشد، چون من و دوستانم از طیف‌های مختلفی هستیم و همه تجربیات زیادی از مزاحمت جنسی داشته‌ایم. مضاف بر اینکه خود من هم تا قبل از دانشگاه چادری بودم. با وجود این، تجربهٔ مزاحمت داشته‌ام.” ناهید هم می‌گوید: “من در هر پوشش و آرایشی که بودم این اتفاق برام افتاده. فکر می‌کنم صرف دختر بودن برای اینکه مورد مزاحمت قرار بگیری کافی باشه.” اما کسانی مثل هنگامه عقیدهٔ دیگری دارند. او می‌گوید: “فکر می‌کنم اگر در جامعهٔ ما آرایش غلیظ داشته باشی، این اتفاق بیشتر برات می‌افته.” در این زمینه، نینا می‌گوید: “با توجه به نظام تعریف‌شده‌ای که در ذهن افراد داریم، می‌شه گفت نوع پوشش و آرایش بر میزان مزاحمت تأثیر داره. چون اصولاً هر پوشش رفتار خاص خودش را طلب می‌کنه. هرچند برای افراد چادری هم مزاحمت پیش می‌آد، مخصوصاً اگر چادر مد روز بپوشن. به نظر من، پوشش خیلی تأثیر داره و با توجه به مناطق مختلف، پوشش هم باید فرق داشته باشه.” مریم هم تأثیر پوشش و آرایش را بر مزاحمت تأیید می‌کند که “وقتی تنگ و کوتاه بپوشی، بیشتر جلب نظر می‌کنی. پس این مسئله مهمه. حتی من فکر می‌کنم اگر آرایش غلیظ داشته باشی، مردها فکر می‌کنن حق دارن مزاحم شن و متلکی یا حرفی بززن.”

تعدادی از مصاحبه‌شوندگان هم به این نکته اشاره کردند که نوع پوشش بیشتر از آنکه بر میزان مزاحمت تأثیر داشته باشد، بر نوع آن اثر می‌گذارد. عصمت در این زمینه می‌گوید: ”من چادر می‌پوشم. با این حال، تجربه زیاد داشتیم. بنابراین، فکر می‌کنم در بودن یا نبودن مزاحمت تأثیری نداره. شاید نوعش فرق داشته باشه.“ ربابه هم با عصمت هم‌عقیده است که ”وقتی پوشیده هستی، یک جور دیگه ممکنه متلک بگن، طوری که یادآوری کنن که اُمَل هستی! ولی وقتی آرایش داری و لباس تنگ می‌پوشی، طور دیگه‌ای به تو نگاه می‌کنن و ممکنه آزارهایی غیراز متلک، مثل لمس بدن، را هم انجام بدن. اما در هر صورت مزاحمت وجود داره.“ نظر سیمین این است که ”این مسئله بستگی به فرهنگ مردان مزاحم داره. کسانی که فرهنگ جنوب‌شهری دارن، ممکنه مزاحم زن چادری هم بشن، اما مردانی که از محیط‌های دیگه‌ای هستن، ممکنه به این زن‌ها کاری نداشته باشن و سراغ زن‌های شیک‌پوش تر برن.“

مزاحمت جنسی: امری بدیهی در زندگی روزمره زنان

با هر زنی که مصاحبه شد، تجارب متعددی از مزاحمت جنسی را بازگو می‌کرد. زهرا این پدیده را چنین توصیف می‌کند: ”چیزی که زنان باید انتظار آن را داشته باشن.“ لیلا دربارهٔ فراگیر بودن مزاحمت جنسی می‌گوید: ”اون قدر فراوانه که تقریباً عادی و طبیعی شده . . . فکر نمی‌کنم اون‌قدرها هم غیرعادی باشه.“ صحبت‌های مبسوط‌تر پرپوش هم تأییدی بر این امر است. او می‌گوید:

روزانه وقتی که پام رو از خونه می‌ذارم بیرون، برای خرید، برای انجام هر کاری، حداقل ۱۰ مورد ممکنه از این مزاحمت‌ها پیش بیاد که به حدی تعدادش زیاده که به نحوی مجبوریم رد کنیم بره. جامعه ما هم به قدری آشفته و پریشون هست که احتمال هر اتفاقی رو می‌شه داد. با هر تیپ و هر قیافه‌ای باشی، با یه منظوری به آدم نگاه می‌کنن. یعنی آماده هستن هر لحظه هر پیشنهادی به آدم بدن. توی تاکسی می‌شینن، با لباس معمولی. خیلی خسته و پریشونی. رنگ‌پریده هستی. می‌بینی که راننده تاکسی خیلی راحت به آدم پیشنهاد می‌ده. یا توی پارک مثلاً یه روز تصمیم می‌گیری تنها یا با دوستان گردش و تفریح کنی. تا وارد می‌شی و می‌شینن، مرتب پسر اکیپ به اکیپ می‌آن پیشنهاد می‌دن و متلک می‌پروتن. خلاصه خیلی از این موارد هست. در کل واقعاً زیاده. با نگاه‌ها، با رفتار، حرف زدن‌ها و . . . نوع این حرفا توی مناطق جنوب شهر با زدن رکیک‌ترین حرف‌های جنسی و تماس‌های بدنی هست. به نظرم در این مناطق وقتی با یک پوشش ساده

سر تا پا مشکی برای انجام کاری می‌ری، بدون اینکه ببینن تو برای چی رفتی اونجا، فقط زن بودنت رو می‌بینن. اون قدر آدم رو آزار می‌دن که آدم از زندگی سیر می‌شه. تو بالا شهر هم که نوعش متفاوته. کمی مؤدبانه‌تر پیشنهاد شوم خودشون رو بیان می‌کنن. ولی تو همین مناطق هم مردا با ماشین‌های مدل بالا برات بوق می‌زنن و می‌گن که بیا بالا امشب در خدمت باشیم. فقط کافیه چند دقیقه برای تاکسی وایسی، می‌بینی که چند تا ماشین برات وامی‌ایسته.

مزاحمت در آسانسور: لذت برای مردان، ترس برای زنان

ژیل از تجربه ناخوشایند خود از بدو ورود به جامعه برای یافتن کار سخن می‌گوید:

وقتی که هفده ساله بودم، می‌خواستم برم یه شرکتی برای کار. از آسانسور که می‌خواستم برم بالا، یه آقای هم با من سوار آسانسور شد. وقتی آسانسور داشت می‌رفت بالا، این مرد شروع کرد من رو بغل کردن و بوسیدن. به قدری ترسیده بودم که اصلاً نمی‌دونستم چی کار کنم. فقط فحشش می‌دادم. بعد که رفت، شروع کردم به گریه. این موضوع تا مدت‌ها منو درگیر کرده بود. البته این تجربه خوبی هم بود. چون که ادب شدم دیگه نباید این‌طوری سوار آسانسور بشم. اون موقع یک هفته طول کشید تا این مسئله رو فراموش کنم، در حالی که الان اگر اتفاق بیفته، شاید یک روز هم طول نکشه که موضوع رو فراموش کنم. به خاطر اینکه خیلی اتفاق افتاده و زیاد شنیدم. برای همین عادی شده و من با اون موقع که چشم‌وگوش‌بسته بودم خیلی فرق کردم.

شیوع و گستردگی این تجربه گاهی اوقات باعث می‌شود که عده‌ای از زنان آن را عادی تلقی و مسئله بودن آن را فراموش کنند و در نتیجه، به سمت واکنش‌های انفعالی هم کشانده شوند.

وسایل نقلیه عمومی و شیوع مزاحمت جنسی

یکی دیگر از پرسش‌های دیگر این بود که زنان در چه ساعاتی از شبانه‌روز و چه مکان‌هایی از حوزه عمومی مزاحمت جنسی را تجربه می‌کنند. این بحث ارتباط مستقیمی با مقوله شیوع و گستردگی مزاحمت جنسی دارد. از مجموع داده‌های این تحقیق چنین برمی‌آید که بیشترین مکان‌هایی که زنان در آن با مزاحمت جنسی روبه‌رو شده‌اند، وسایل نقلیه عمومی یعنی تاکسی، مینی‌بوس و اتوبوس بوده است. ترانه، ۳۲ ساله، می‌گوید:

به نظرم تاکسی خیلی وحشتناکه. من اکثراً با اتوبوس رفت و آمد می‌کنم، مگه مجبور بشم که ترجیح می‌دم جلو بشینم. البته بعضی از راننده‌ها هم کرم دارند. اصلاً آدم خسته می‌شه از اینکه هی تو تاکسی می‌گی ”آقا خودت رو جمع کن.“ ”آقا نمال و مهربون تر نشین.“ یا اینکه ”خفهم کردی، بکش اون ور.“ به غیر از اینا، راننده‌ها هم که می‌خوای کرایه بدی، دستت رو به مالشی می‌دن.

او در ادامه یکی از تجربیاتش را در تاکسی بازگو می‌کند: ”یه آقایی نشسته بود کنارم و دستش رو گذاشته بود روی پام. وقتی بهش گفتم ”آقا جمع بشین، برگشت گفت ”جونم! عزیزم! دوست نداری؟“ دوباره گفتم ”آقا جمع کن خودت رو.“ گفت ”حالا چی می‌شه مگه؟“ اون قدر ترسیده بودم که نمی‌تونستم چیزی بگم.“

اتوبوس شهری همچون محلی برای دیده‌بانی

برخی از مصاحبه‌شوندگان هم معتقد بودند در اتوبوس، با اینکه فضا به تفکیک زنانه و مردانه است، باز هم به شکل‌های گوناگون مزاحمت جنسی را تجربه کرده‌اند. لیلیا، فارغ‌التحصیل رشته فیزیک، می‌گوید: ”تو اتوبوس وقتی که وسط، کنار میله‌ها، می‌ایستی، امکان نداره مردا خودشون رو یه ذره کنار بکشن. خیلی جای بدیه.“ ناهید هم می‌گوید: ”تو اتوبوس مردا خیلی نگاه می‌کنن و به نوعی شکل دیده‌بانی داره. من همیشه جام رو عوض می‌کنم تا در تیررس نگاه‌ها نباشم.“

واگن‌های جداگانه مترو و آسودگی خاطر زنان

لازم به ذکر است با اینکه مترو نیز جزو وسایل نقلیه عمومی است، اما تجربه مزاحمت جنسی زنان در آن کمتر از سایر وسایل است. شاید کنترل متروی تهران از طرف مسئولان آن در تفکیک سخت‌گیرانه و دقیق واگن‌های ابتدایی و انتهایی قطار علت این تفاوت باشد. با این همه، نمی‌توان گفت بروز چنین حوادثی در مترو اصلاً مشاهده نمی‌شود، زیرا بسیاری از زنان اعتقاد دارند برای پیشگیری از بروز این مشکلات ترجیحاً و به‌رغم ازدحام بیش از حد جمعیت، غالباً از واگن مخصوص زنان استفاده می‌کنند. ربابه، ۲۱ ساله، در این زمینه می‌گوید: ”برام خیلی جالبه که تا حالا تو مترو مزاحمتی ندیدم. احساس می‌کنم محیطش خیلی فرق داره، ولی باز جای تعجبیه. شاید به خاطر اینکه همه چشم در چشم هم می‌ایستن.“ برخلاف کلیشه‌های عامه که تصور می‌شود مزاحمت جنسی بیشتر در مکان‌های خلوت رخ می‌دهد، در ایران و دست‌کم در این تحقیق، زنان بیشتر در اماکن شلوغ و پرازدحام و وسایل نقلیه تجربه مزاحمت جنسی داشته‌اند و

مزامان بدون داشتن کمترین ترس و وا همه از عکس‌العمل و کنترل احتمالی جمع حاضر دست به این اقدام می‌زنند.

هوای تاریک و حس مالکیت مردانه

از حیث زمانی، مزاحمت جنسی بیشتر در شب‌ها صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد با تاریک شدن هوا مردان برای ارتکاب این عمل جسارت بیشتری پیدا می‌کنند و امنیت زنان بیش از پیش به خطر می‌افتد. مریم زنی متأهل و ۲۸ ساله است. او می‌گوید: "من معمولاً شب‌ها دیر، منظورم حدود ۹ شب، به خونه بر می‌گردم. وقتی منتظر تاکسی یا حتی در ایستگاه منتظر اتوبوس هستم، از طرف راننده‌های خودروهای شخصی بیشترین مزاحمت را می‌بینم. در حالی که صبح‌ها چنین مزاحمت‌هایی را کمتر می‌بینم. انگار که شب برای مردان تعریف شده است." سیمین ۲۳ ساله هم از تجربه خود در این زمینه چنین یاد می‌کند: "هوا تازه تاریک شده بود. مجبوراً وارد یکی از توالت‌های عمومی شهر شدم که هنگام خروج و مقابل در، مرد میانسالی را دیدم که در حال عورت‌نمایی از من تقاضای دستمال کاغذی کرد. خیلی وحشت‌زده شده بودم و نمی‌دونستم دقیقاً باید چی کار کنم."

فراوانی مزاحمت‌های جنسی از آسانسور یک محیط اداری، که فضای عمومی بسیار کوچکی است، تا وسایل نقلیه عمومی مانند اتوبوس‌ها، حتی در بخش‌های جداکننده زن و مرد، مینی‌بوس‌ها، سوپرمارکت‌های محلی کم‌ازدحام و بازار و مراکز خرید پر ازدحام و شلوغ را در بر می‌گیرد و همه این مکان‌ها تحت نظارت و نگاه خیره جنسی و عمل جنسی مردان است. این نوع برخوردها خلاف نظر گافمن است که زنان را عاملان جلب توجه مردان می‌داند، زیرا زنان مصاحبه‌شونده بی‌هیچ جلب توجهی و صرفاً به سبب زن بودن با مزاحمت روبه‌رو شده‌اند. این پدیده بر اساس نظریه یادگیری اجتماعی و رفتارهای متناسب با جنسیت قابل توجیه است که نشان می‌دهد مزاحمت جنسی از سوی مردان، با شرطی شدن مرد مزاحم و به مرور زمان تشویق و تکرار می‌شود. همچنین، بر طبق نظریه کنترل اجتماعی گاردنر، معیارهای کنترل اجتماعی، به جای کنترل رفتار مزاحمت‌آمیز مردان، با تعریف و تکثیر معیارهای لذت‌بخشی جنسی مردان در اماکن عمومی این باور را اشاعه می‌دهند که رفتار و نحوه پوشش می‌باید مدام ارزیابی و کنترل شود. شیوع مزاحمت جنسی در همه اماکن عمومی مشروعیت لذت‌بخشی مردان از طریق ایجاد مزاحمت جنسی برای زنان را توجیه می‌کند و مشاهده مکرر آن را برای زنان به امری طبیعی بدل می‌سازد. در واقع، تکرار تجربیات زنان در زمینه

مزاحمت جنسی مردان موجب طبیعی‌سازی این مسئله در ذهن زنان شده است که تثبیت معیارهای لذت‌بخشی مردانه را در پی دارد.

واکنش در مقابل مزاحمت جنسی: انفعال یا فاعلیت؟

منظور از این مقوله عکس‌العملی است که در لحظهٔ تجربهٔ مزاحمت جنسی از طرف زن نسبت به فرد مزاحم نشان داده می‌شود. اگر طیفی را در نظر بگیریم که در یک سر آن انفعال و در سر دیگر عملگرایی دیده می‌شود، می‌توان انواع متعددی از واکنش‌ها را به صورت سکوت، انکار، بی‌اهمیت جلوه دادن، تظاهر به نفهمیدن، تحمل، مقاومت، اظهار خشم و عصبانیت زن قربانی مشاهده کرد. این عکس‌العمل‌ها متفاوت و تا حدی پیش‌بینی‌ناپذیرند. حتی موضع زنانی که در معرض مزاحمت جنسی اجتماعی قرار می‌گیرند گاه ممکن است متضاد هم باشد. به نظر گاردنر، زمانی که زنان واکنش‌هایی فردی برای محافظت از خود در برابر مزاحمت جنسی نشان می‌دهند، کمتر تمایل به گزارش مزاحمت به پلیس دارند. به همین علت نیز مزاحمت جنسی در حد مشکلی عمومی مطرح نمی‌شود و حتی اگر چنین شود، پلیس به ندرت وارد عمل خواهد شد.^۷

نتیجهٔ مصاحبه‌های صورت‌گرفته در این مطالعه نشان می‌دهد که زنان برای حفاظت از خود در مقابل مزاحمت جنسی واکنش‌های گوناگون و متعددی نشان می‌دهند. بنابراین، سعی کرده‌ایم انواع واکنش‌هایی را که زنان در موقعیت‌های متفاوت از خود نشان می‌دهند دسته‌بندی کنیم. این دسته‌بندی در کل شامل واکنش‌های انفعالی و واکنش‌های عملگراییانه است. لازم به ذکر است که هر کدام از این واکنش‌ها نیز انواعی دارند. با برآوردی کلی می‌توان گفت بیشتر زنان مصاحبه‌شونده در این تحقیق غالباً نسبت به مزاحمت جنسی واکنش‌هایی انفعالی مانند بی‌اعتنایی، نادیده گرفتن مزاحمت به سبب ترس از رفتارهای تلافی‌جویانه و ادعاهای متقابل از طرف مزاحم، مقصر دانستن و سرزنش خود از سوی زنان و سکوت بروز داده‌اند. متأسفانه در جامعهٔ آماری این پژوهش واکنش‌های انفعالی معمول‌ترین واکنش‌ها و از سوی آن دسته از زنان مصاحبه‌شونده‌ای صورت می‌گیرند که رفتارهایی منطبق‌تر با نقش جنسیتی خود دارند و اشکال جدی مزاحمت را کمتر تجربه کرده‌اند. بنابراین، آنان تمایل کمتری برای دفاع از خود در موقعیت‌های مزاحمت جنسی نشان می‌دهند. نازیلا می‌گوید:

عکس‌العمل من در مقابل این مزاحمت‌ها همیشه ترس بوده، چون ذاتاً آدم ترسویی

^۷Lenton et al., "Sexual Harassment in Public Places," 536.

هستم و خیلی سریع خودم رو می‌بازم. برای همین، تا جایی که امکان داره، سعی می‌کنم برام پیش نیاد. من برخوردارم با آقایان رو خیلی کم می‌کنم. به اضافه اینکه تا جایی که جا داره حجابم رو رعایت می‌کنم. روزی به همراه جاری و خواهر شوهرانم داشتیم از یه جلسه مذهبی بر می‌گشتیم. من وسیله‌هایی که دستم بود خیلی سنگین بودند. برای همین، تندتند چادرم می‌افتاد. تا اینکه وسایل رو گذاشتم زمین که دوباره رو بگیرم. همین که خم شدم، یه نفر سریع یه ویشگون ازم گرفت. به قدری خودم رو باختم که هم وسایل و هم کیفم از دستم افتاد و کم مونده بود که وسط خیابون ولو بشم، تا اینکه یه لحظه دیدم کسی که این کار رو با من کرده شوهرم هست. باور کنید تا چند ساعت دستام می‌لرزید یا اگر تو خیابون فحش یا متلک می‌شنوم تا چند روز بعد عصبی می‌شم.

برخی از زنان نیز سعی می‌کنند با انکار و نادیده گرفتن مزاحمت به مثابه تاکتیکی برای رهایی از فشار روانی متوسل شوند و از کنار مزاحمت بگذرند، چرا که راه مراقبت از خود را در این‌گونه مواقع چنین واکنشی می‌دانند. آنها تصور می‌کنند اگر اهمیتی به مزاحمت نشان ندهند، مزاحمان آنها را راحت می‌گذارند، اما اگر واکنش نشان داده و به مزاحم اهمیت بدهند، اوضاع بدتر و بغرنج‌تر شود. مریم در این زمینه می‌گوید: "یک سال پیش در یک مسیر خلوت، حدود ظهر ساعت ۱ بود، یک پسر هفده هجده ساله دست به بدنم زد. من هم با کیفم کوبیدم توی سرش. اون هم فحش خیلی بدی داد و رفت، ولی توی ذهنم تأثیر خیلی زیادی گذاشت." برخی هم مثل سمیه اعتقاد دارند که واکنش فرد خاطی را پروتر می‌کند.

من خیلی بیرون می‌رم. ریسک هم می‌کنم و ممکنه جاهایی که هر کسی می‌ترسه، من برم. من می‌دونم جامعه خطر داره، ولی نمی‌ترسم. شده برای انجام بعضی کارها جونم رو بگیرم بالای دستم. ماجراجویی برام جالبه. خوشم می‌آد. چون اون دوره‌ای که دانشجو بودم حساسیت نشون دادم، خیلی اذیت شدم و بهم فشار اومد. الانم دیگه خرید خونه با منه و تقریباً هر روز بیرون می‌رم. از نونوایی سر کوچه گرفته تا سبزی‌فروشی محل اون‌قدر نگاه می‌کنن که آدم متوجه می‌شه. ولی من عادت کردم در مقابل رفتارای اونا هیچ عکس‌العملی نشون ندم، چون مدام باید به اونجا رفت و آمد داشته باشم، نمی‌خوام روشون باز شه و پررو بشن. در واقع، مقاومت خاصی در مقابل نگاه‌هاشون ندارم. من از حالت تدافعی بدم می‌آد. دوست دارم راحت باشم و خودم رو با این احتیاط‌ها اذیت نکنم. من فکر می‌کنم اگر توی

ارتباط با مردان سخت‌گیری کنم، زندگی بد می‌گذره. همه‌اش باید دلپره داشته باشم یا فشاری روی من وارده که راحت نیستم.

ساناز ۲۶ ساله هم از نظر خودش "یک تجربه ناجور" داشته که

یک روز عصر، زمانی که هوا داشت تاریک می‌شد و من در راه برگشت از دانشگاه بودم، ماشینی به آرامی من رو تعقیب می‌کرد. هیچ توجهی نکردم، اما مراقب بودم و به راه خودم ادامه می‌دادم. کمی بعد، ماشین از تعقیب من ایستاد. خیلی استرس داشتم و فشار عصبی شدیدی به من وارد شده بود. اما گاهی اوقات هم شما فقط مجبورید فریادها و فحش‌های رکیکی را که از ماشین‌ها شنیده می‌شوند تحمل کنید. به نظرم اگر در برابر این ناسزاها واکنش نشان دهید، اوضاع بدتر می‌شود.

در بین یافته‌های این پژوهش دیده می‌شود که زنان از ترس اینکه با ادعای متقابل مزاحم روبه‌رو نشوند و تهمت و افتزایی به آنها زده نشود، به واکنش‌های انفعالی رو می‌آورند. در این خصوص تجربه رقیه جالب است:

من اصلاً اعتقادی به اعتراض و داد و فریاد ندارم، برای اینکه فکر می‌کنم آبروی خود زن میره. چون مردایی که اهل این کارا هستند، راهش رو بلدن و می‌دونن که چه جوری در برن. یه بار توی تاکسی از طرف راننده بهم پیشنهاد شد. گفتم "آقا خجالت بکش. نگه‌دار، وگرنه داد و فریاد می‌زنم و آبروت رو می‌برم." اما راننده در جواب گفت "می‌خوای من داد بزنم که تو زن فاسدی هستی و می‌خواستی از من باج بگیری؟" من هم از ترس آبرو صدام در نیومد و فقط پیاده شدم.

عده‌ای از زنان نیز پس از روبه‌رو شدن با مزاحمت در تاکسی و پس از واکنش‌های فردی و مشاهده بی‌تأثیر بودنشان، از سر اجبار متوسل به راننده تاکسی می‌شوند. نرگس در این خصوص می‌گوید:

اگر توی تاکسی مردی بغل دستم نشسته، اگر دیدم اذیت می‌شم یا تذکر دادم که آقا یه ذره برو اون‌ورتر یا اینکه قبل از تذکر، اگر کلاسور دستم باشه، به عنوان حایل وسط دو تا من می‌گذارم. اگر باز ببینم که مزاحمت ادامه داره، به راننده متوسل می‌شم که نگه داره یا من پیاده بشم یا این آقا پیاده بشه. جلوی ماشین هم که هیچ‌وقت با یه آقا سوار نمی‌شم یا توی اتوبوس هم طوری رفتار می‌کنم که حتی‌الامکان کسی مزاحم نشه.

برخی از زنان مصاحبه‌شونده در جواب این سوال که چه واکنشی در برابر مزاحمت جنسی نشان می‌دهند اعتقاد داشتند که پیش‌فرض ذهنی ما این است که زنان در چنین مواردی مقصران همیشگی قلمداد می‌شوند و بنابراین می‌ترسند از جانب اطرافیان محکوم شوند. این برخورد حتی در میان زنانی که فقط شاهد ماجرا هستند هم دیده می‌شود. نگار، ۳۵ ساله، می‌گوید:

یه بار برای تاکسی ایستاده بودم کنار خیابون نزدیک خونه که چند تا ماشین مزاحم شدند. سعی کردم بی‌اعتنا باشم تا اینکه اتفاقی شوهرم از راه رسید و الم‌شنگه به پا کرد که چرا جایی وایسادی که ماشین برات بوق بزنه. اومدم برای شوهرم شکایت اونا رو بکنم که بدتر محکوم شدم و یه دعوی درست و حسابی جور شد. واقعاً بعضی وقتا نمی‌دونم کجا وایسم که از دست این آدم‌ها در امان باشم. این موضوع به قدری منو ناراحت کرد که گریه کردم.

ترانه هم نمونه دیگری از واکنش‌های نامناسب اطرافیان را مطرح می‌کند:

من از مینی‌بوس خیلی بدم می‌آد. اصلاً سوار نمی‌شم. یه بار که مجبوری سوار شدم، مردی که رو صندلی پشت سر من نشسته بود من رو نیشگون می‌گرفت. من هم جیغم دراومد و داد و بیداد کردم. چند تا خانم که جلو نشسته بودند گفتند "خانم چه خبره؟ بسه! چقدر بی‌آبرویی؟" گفتم "من بی‌آبروم یا این مردک که داره من رو اذیت می‌کنه؟" خیلی عصبی و ناراحت بودم از اینکه نمی‌تونستم حقم رو بگیرم. احساس تحقیرشدگی می‌کردم.

از بین زنانی که با آنها مصاحبه شد، تعداد معدودی نیز تجربیاتشان را درباره واکنش‌های عملگرایانه‌ای مانند داد و فریاد، استفاده از تلفن همراه، تحقیر مزاحم، واکنش فعال از طریق ارزیابی موقعیت و واکنش مناسب بعدی، تماس با پلیس و مانند اینها در زمان وقوع مزاحمت جنسی بیان کردند. مثلاً آرزو گفت:

چند ماه پیش وسط اتوبوس ایستاده بودم. مردی خودش رو چسبونده بود به من و با دستش بدنم رو لمس می‌کرد. وقتی متوجه شدم به مرد دیگری گفتم که "می‌شه جاتون را با این عوض کنین، مثل اینکه فرهنگ استفاده از وسایل عمومی رو نداره." ولی در کل اگه حال داشته باشم اعتراض می‌کنم. بستگی به حال داره. وقتی حوصله بحث کردن ندارم، می‌گم گور باباش. مثلاً تو تاکسی کیفم رو می‌ذارم وسط. البته خیلی وقتا که طرف پررو هست، این هم جواب نمی‌ده.

دربارهٔ وضعیت مشابه دیگری، عصمت ۲۴ ساله می‌گوید:

بعضی جاها به لمس بدن اعتراض می‌کنم، ولی بعضی مواقع که مثلاً پیشنهاد هست، سعی می‌کنم آروم صحبت کنم و طرف رو راضی کنم دست برداره. اما بعضی جاها که می‌بینم رفتار طرف طوری هست که دقیقاً نمی‌دونم چه‌جوری باید اعتراض کنم، هیچی نمی‌گم و اهمیت نمی‌دم. یا بعضی نگاهها رو هم نمی‌تونم چیزی بگم، چون داشتم موردی که اعتراض کردم، اما اون گفت من دارم به جای دیگه رو نگاه می‌کنم که اون موقع خیلی ضایع شدم.

بنابراین، عده‌ای از زنان با توجه به ارزیابی موقعیت و شخصیت مزاحم واکنش نشان می‌دهند. آزاده، ۲۷ ساله، در این زمینه می‌گوید:

برخورد من متفاوت‌تره. بستگی به روحیهٔ آدم‌ها داره و اینکه مردا هم فکرسون متفاوت‌تره. به عده زن رو هر طوری که لباس بپوشه می‌بینن و به سری نه. اما در هر صورت زن براشون زنه. به نظر من، مردایی که زرنگ و زبل هستند، یعنی پروپازای در می‌آرن، باید رک و پوست‌کنده جوابشون رو بدی تا برن. اما به عده که اصلاً تو باغ نیستند، نباید بهشون اهمیت داد. به بار توی اتوبوس دستم رو گذاشته بودم روی میله. بعد به مرده اومد دستش رو گذاشته بود رو دست من هی می‌مالید. بعد که من نگاهش کردم، خودش خجالت کشید و دستش رو برداشت.

بعضی از زنان نیز که اعتقاد داشتند واکنش عملگرایانه‌ای در مقابل مزاحمت جنسی دارند از تلفن همراه برای دست‌به‌سرکردن فرد مزاحم استفاده می‌کنند. در واقع، هر وقت ماشینی کنار آنها می‌ایستد، آنها از تلفن همراه استفاده می‌کنند تا با یک نفر صحبت کنند، پیام بفرستند یا تظاهر کنند که یکی از این کارها را انجام می‌دهند. معمولاً این عمل برای دور راندن فرد مزاحم کافی است. تلفن همراه امنیت را با مقاومت فعال افزایش داده و به زنان این توانایی را می‌دهد به جای قربانی بودن فاعل باشند. پیروش می‌گوید: ”من در چنین مواقعی تلفن همراه را به گوش می‌گیرم و تظاهر می‌کنم که با همسر یا یکی از اعضا خانواده که در خونه منتظر منه صحبت می‌کنم، در اغلب موارد مرد مزاحم فوراً ناپدید می‌شه.“

با این حال، بیشتر واکنش‌ها منفعلانه است که علت‌های گوناگون و متفاوتی دارد. در همهٔ موارد مزاحمت، زنان تنها و بدون همراهی مردی بوده‌اند. این امر نشان می‌دهد که بر اساس نظریهٔ نابرابری مک‌کینون و به عبارت کلی‌تر فرودستی زنان در جامعهٔ

مردسالار، چون زنان جنس فرودست به شمار می‌آیند، از سوی مردان که جایگاه برتری دارند مورد خشونت قرار می‌گیرند. حضور یک مرد در کنار زنان در مقام حمایت‌کننده می‌تواند مانع از بروز این نوع مزاحمت‌ها شود. چنان که در نظریات فمینیست‌های رادیکال نیز آمده است، مناسبات نابرابر قدرت به مثابه تداوم‌بخش سلطهٔ مردان بر زنان اساس فرودستی زنان و از اشکال سلطه و تبعیض جنسیتی علیه آنان است و انفعال زنان در برابر مزاحمت‌های خشونت‌آمیز جنسی دلیلی بر این ادعاست.

از سوی دیگر، زنانی که به شکل‌گزینشی و با در نظر گرفتن شرایط واکنش نشان می‌دهند، همواره از این امر واهمه دارند که مورد قضاوت سوء مردم قرار بگیرند. هرچند به عقیدهٔ فیتزجرالد به نظر می‌رسد "باور اجتماعی نهادینه‌ای وجود دارد که اگر مزاحمتی ایجاد شود، قربانی آن را گزارش خواهد کرد، اما قربانیان احتمال می‌دهند که برخورد سخت‌گیرانه‌تر باعث اعمال تلافی‌جویانه‌ای همچون ادعاهای متقابل تهمت و افترا و زد و خورد می‌شود که اکثر قربانیان مزاحمت جنسی از آنها واهمه دارند. بدین ترتیب، زنان به سمت واکنش‌های انفعالی سوق داده می‌شوند.^{۸۴} یکی دیگر از دلایل بی‌واکنشی زنان در برابر مزاحمت جنسی ترس از اعمال برخوردهایی شدید از طرف مزاحمان بوده است. مقصر دانستن قربانی مزاحمت جنسی و همچنین خودسرزنی به سبب روبه‌روشدن با مزاحمت از علل رایج سکوت زنان است. بنا به نظریات فمینیست‌های رادیکال نیز سرزنش قربانی از ابزارهای سلطهٔ نظارتی جامعهٔ مردسالار برای کنترل رفتار زنان قربانی است.

از بین جامعهٔ آماری این پژوهش، فقط یک زن خشونت‌دیده تلاش کرده است با پلیس تماس گیرد و به این وسیله خود را از شر مزاحم رها کند. با این همه، معمولاً تماس با مراکز پلیس فقط وسیله‌ای برای ترساندن مزاحم هست، نه ابزاری کاربردی. این امر نشان می‌دهد که در جامعهٔ مردسالار ابزارهای قانونی هم برای مهار این نوع خشونت نظام‌مند کارایی ندارند. به نظر می‌رسد عدم حمایت قانونمند از زنان آنان را به انفعال بیشتر وامی‌دارد، زیرا اگر بخواهند واکنش نشان دهند، اغلب واکنش‌هایشان فردی است. بدین ترتیب، فقدان سازوکارهای قوی قانونی و نبود سازوکارهای حمایت جمعی که قدرت زنان را به نمایش بگذارد باعث افزایش انفعال زنان می‌شود. به هر حال، اگرچه بسیاری از واکنش‌های فردی و عکس‌العمل‌ها نسبت به وقایع خیابانی ظاهراً

Harassment," *Journal of Social Issues*, 51:1 (1995), 117-138, quote on 125.

⁸⁴L. Fitzgerald and S. Swan, "Why Didn't She Report Him? The Psychological and Legal Implications of Women's Responses to Sexual

رفتارهایی فعالانه نیستند، در واقع بسیاری از نشانه‌های واکنش اعتراضی و مقاومتی را که نشان‌دهنده اهمیت دادن به مسئله و اعمال نوعی عاملیت است.

لازم به یادآوری است که زنان مصاحبه‌شونده بر اثر تجربیات خود از مزاحمت جنسی، هر یک بر اساس ابتکار عمل شخصی استراتژی‌هایی را برای جلوگیری از وقوع مزاحمت جنسی اتخاذ کرده‌اند که از آن میان می‌باید به این استراتژی‌ها اشاره کرد: محدود کردن رفت‌وآمد به اماکن عمومی، همراهی با یک مرد در امور روزمره، تغییر در نوع پوشش و آرایش در زمان و مکان‌های متفاوت و محدود کردن ارتباطات. نباید فراموش کرد که در جامعه ایران، حضور زنان در فضاهای عمومی مانند اغلب جوامع به مثابه نوعی مبارزه است که در آن بسیاری تلاش می‌کنند محیط را اصلاح کنند و اجازه نمی‌دهند هیچ وضع نامناسب یا ترسی بر آنها چیره شود. این زنان به سبب احتمال آزار هرگز جریان عادی زندگی خود را ترک نمی‌کنند و این امر نشان می‌دهد که نقش فعالی در تلاش برای بهبود اوضاع و تسلط بر محیط دارند.

و این قصه سر دراز دارد

پیامدهای ناشی از تجربه مزاحمت جنسی را می‌توان به دو دسته روحی-روانی و فیزیکی تقسیم کرد. از تبعات روحی-روانی این شکل از خشونت آن است که زنان مزاحمت‌دیده در اماکن عمومی احساس امنیت و آسودگی ندارند و ترس و بی‌اعتمادی نسبت به افراد و احتمال سوء استفاده روح و روان آنها را آزرده می‌کند. همچنین، این زنان با مشکلاتی نظیر افسردگی‌های طولانی‌مدت، احساس حقارت و خودکم‌بینی، خستگی مفرط، رنجش خاطر همیشگی، کاهش نشاط عمومی و اضطراب دایم روبه‌رو می‌شوند. یکی دیگر از پیامدهای طبیعی، ولی زیان‌بار، مزاحمت‌های جنسی عدم ایجاد ارتباط متقابل سالم با دیگران و حتی با خانواده است. این اضطراب طبیعی زنان را به موجوداتی کم‌جرئت، ضعیف و وابسته تبدیل می‌کند، زیرا طبیعی است هرگاه خروج از منزل و موقعیت مطمئن همراه با احتمال آزارهای خیابانی باشد، ترس از عواقب و خطرات آن دامنه فعالیت زنان را کاهش داده و هزینه مشارکت را برای آنان افزایش می‌دهد. گاردنر نیز اشاره می‌کند که به سبب تکرار چنین اتفاقات، در زنان نوعی بی‌میلی نسبت به حضور و مشارکت در اجتماع شکل می‌گیرد.^۹ پیامدهای فیزیکی مزاحمت

in Aging Couples with Sexual Dysfunction," *Archives of Sexual Behavior*, 25:3 (1996), 249-260, quote on 253.

^۹S. G. Adams Jr., P. M. Dubbert, K. M. Chupurdia, A. Jones Jr., K. R. Lofland and E. Leemakers, "Assessment of Sexual Beliefs and Information

جنسی نیز مشکلاتی چون سردرد، حالت تهوع، اختلالات گوارشی، کاهش یا افزایش غیرعادی وزن و اختلالات خواب است.^{۱۰}

در این تحقیق نیز زنان به پیامدهای گوناگون پیش گفته اشاره کردند و گفتند گاه این تجربیات بر دوره‌های بعدی زندگی آنان هم تأثیر می‌گذارد. لیلیا با بیان تجربه مزاحمت شوهر عمه‌اش گفت که "تأثیر این قضیه اون قدر زیاد بود که هیچ وقت نتونستم به رابطه جنسی جدا از مزاحمت جنسی فکر کنم و چندین بار هم با این ذهنیت رابطه‌ام را با جنس مخالف به هم زدم، چون تأثیرش خیلی آزاردهنده بود و هرگز نتونستم با مسئله کنار بیام." نینا، دختر لیسانسی که ظاهر زیبایی هم دارد، با بیان تأثیر مزاحمتی که در دوره کودکی از طرف یکی از خویشاوندانش دیده است از ماندگاری این تجربه در ذهنش می‌گوید: "همیشه این سوال در ذهنم هست که پسرعموم اگر به خاطرات گذشته نگاه کنه، حالا با خودش چه می‌گه؟ نمی‌گه اون دختر اون موقع می‌فهمید و من با چه رویی به‌ش نگاه کنم؟" ترانه درباره اثر مزاحمت بر کاهش اعتماد به نفس خود می‌گوید که "پیاده اگر کسی دنبالم کنه، خواهش می‌کنم که بذاره بره. اگه ماشین بود، داخل مغازه‌ای، جایی می‌شم که بره و همه اینا باعث می‌شه از اعتماد به نفسم کم بشه و همش به این فکر کنم که حواسم باشه در موقعیت قرار نگیرم بارها پیش اومده که از خودم می‌پرسم چرا زنم."

شاید این تصور وجود داشته باشد که چون مزاحمت جنسی در زندگی همه زنان به کرات اتفاق می‌افتد، پیامدهای آن رفته‌رفته کم‌رنگ شده و تأثیر خاصی بر روح و جسم زن نمی‌گذارد. آیدا، یکی از مصاحبه‌شوندگان این تحقیق، به شدت با این نوع برداشت مخالف است و می‌گوید: "همیشه سعی می‌کنین تظاهر کنین آنچه مردم درباره شما می‌گن هیچ اثری روی شما نمی‌ذاره، اما این طور نیست. شوربختانه، شما کم‌کم حرفایی که درباره شما می‌گن رو باور می‌کنید." از سویی دیگر، شدت تأثیر مزاحمت تا حد زیاد هم با نوع مزاحمت و هم با برداشتی که زن از آن دارد مرتبط است. آرزو در این زمینه می‌گوید: "گاهی اوقات حالم خیلی خراب می‌شه و افسرده می‌شم. حتی از بدنم هم متنفر می‌شم."

ابعاد پیچیده خشونت‌های اعمال‌شده آشکار و پنهان در تجربیات زنانی که با آنها مصاحبه شد ادعای فمینیست‌های رادیکال را در خصوص نقش قدرت و کنترل رفتار زنان به

Multivariate Analysis," *Basic & Applied Social Psychology*, 17:4 (1995), 543-562, quote on 559.

¹⁰James E. Gruber and Michael D. Smith, "Women's Responses to Sexual Harassment: A

مثابه مسئله‌ای اجتماعی و سیاسی تأیید می‌کند. در واقع، ساختار مردسالار جامعه که زنان را در موقعیتی فروتر تعریف می‌کند، با اعمال قدرت و خشونت جنسی بر زنان در فضاهای عمومی و به دست مردان خشونت نظام‌مند بر زنان را گسترش می‌دهد و آن را فراگیر می‌سازد. در این زمینه، براون میلر نیز معتقد است که "نظام مذکر با اعمال قدرت بر زنان رفتار آنان را کنترل می‌کند. پیامدهای این کنترل بیش از پیامدهای جسمی، پیامدهای روحی است. این تأثیرات نه تنها زندگی روزمره آنها را دچار اختلال می‌کند، بلکه به مثابه ابزاری کنترل‌گر، روح و روان آنها را نیز در اختیار می‌گیرد."^{۱۱} در این پژوهش، همه زنانی که با مزاحمت جنسی روبه‌رو شده بودند، نه فقط تجربه خشونتی را که بر آنها اعمال شده فراموش نکرده بودند، بلکه به مرور زمان تأثیرات عمیق‌تر آن را بر روح و روان خود احساس می‌کردند. دیده شد که زنان مصاحبه‌شونده هنگام بازگویی تجربیات خود از مزاحمت جنسی حالاتی چون لرزش صدا، سکوت‌های طولانی و حتی حلقه‌زدن اشک در چشمانشان بروز می‌دهند. آنان وقتی درباره خشونت‌هایی که تجربه کرده بودند صحبت می‌کردند، با آنکه گاه سال‌ها از وقوع آن گذشته بود، اما تأثیر آزار روانی و افسردگی‌های متناوب را با خود داشتند.

سخن آخر

مزاحمت جنسی در محیط عمومی نوعی "خشونت خیابانی غیرجنایی" تلقی می‌شود. زنان قربانی مجموعه‌ای از رفتارهای زشت و ناپسند از سوی مردان می‌شوند و این رفتارها جرم به حساب نمی‌آیند. اگرچه بعضی از انواع آزار در سراسر جهان جرایم آشکارند، تعریف بسیاری از انواع آزارها بسیار دشوار است و بعضی از چنین اعمال آن قدر به لحاظ قانونی از کم‌اهمیت‌اند که هرگز جرم محسوب نشده‌اند و تأثیر چنین تجربیاتی بر زندگی روزمره زنان به سادگی ناچیز انگاشته شده است. با در نظر گرفتن نتایج این پژوهش، از آنجا که مزاحمت جنسی مسئله‌ای شایع و رایج در جامعه است، به نظر می‌رسد شیوع و گستردگی این مسئله اجتماعی نوعی مشروعیت به این پدیده داده است. تاکنون لزوم وضع قوانینی برای کنترل مرتکبان این اعمال، که گاه می‌توان آنها را مجرم دانست، دیده نشده است. با بررسی طرح‌هایی اجتماعی همچون طرح ارتقای امنیت اجتماعی و کنترل نحوه پوشش و حجاب زنان به این نتیجه می‌رسیم که در بستر جامعه مردسالار ایران، زنان همیشه باید چنان مجرمان بالقوه و مقصران ایجاد بی‌اخلاقی کنترل شوند تا مشکلاتی از این دست پیش نیاید و عفت عمومی جریحه‌دار نشود. به نظر می‌رسد اگر

^{۱۱} جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر (تهران: انتشارات آشتیان، ۱۳۸۱)، ۶۴.

مزاحمت جنسی به منزله مسئله‌ای اجتماعی مطرح شود، دست کم از تابو انگاشتن آن در بین زنان کاسته شود. طی مصاحبه‌ها این نکته مهم روشن شد که اغلب زنان از صحبت درباره بسیاری از تجربیات مزاحمت جنسی در دوره‌های متفاوت زندگی‌شان اجتناب می‌کنند. بنابراین، اگر زنان در مقام قربانیان مزاحمت جنسی از وجود قوانین حمایتگر در خصوص این مسئله آگاهی داشته باشند، شاید نحوه مواجهه آنها با مسئله نیز متفاوت باشد. بنابراین، وجود قوانین قابل اجرا یکی از ابزارهای ممانعت از برخوردهای خشونت‌آمیز مردان در سطح جامعه خواهد بود.

پس از طرح و تصویب قوانین قابل اجرا در جامعه به منزله ابزار کنترل چنین رفتارهایی می‌باید از نقش رسانه‌های جمعی در جایگاه بازتاب‌دهندگان چنین مسائلی انتظار داشت که با دید عمیق‌تری مزاحمت جنسی را مطرح و آن را چون مسئله‌ای عام مطرح کنند و نه مشکلی فردی. نحوه فعالیت برخی سازمان‌های غیردولتی فمینیستی در تهران نیز که فعالیت‌هایی در زمینه آموزش زنان و دختران و نحوه انعکاس مزاحمت جنسی صورت می‌دهند نیز در این زمینه اهمیت دارد. بخشی از جنبش زنان ایران به تنهایی این مسئله را در کارگاه‌های آموزشی ارتقای آگاهی زنان مطرح می‌کنند و در این زمینه نقش مؤثری دارند. نباید از یاد برد که مزاحمت جنسی مسئله‌ای اجتماعی است و هیچ راه حلی بهتر از آگاه‌سازی جنسیتی و آموزش دختران و پسران در مدارس و مؤسسات آموزشی بر آن اثرگذار نخواهد بود.

پیکار زن ایرانی برای دستیابی به حق رأی، ۱۳۲۰-۱۳۲۵

مهناز متین

پژوهشگر حقوق زنان

ناصر مهاجر

پژوهشگر تاریخ معاصر ایران

پیشگفتار

جنب‌وجوش زنان ترقی‌خواه و تجددجوی ایران برای دستیابی به حق رأی تاریخچه‌ای پر فراز و نشیب دارد. زنان حق‌خواه ایرانی و نیز مردانی که برای آزادی و پیشرفت ایران تلاش می‌کردند، اندکی پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی و از هنگام تنظیم نخستین

مهناز متین پزشک و از بنیادگذاران و اعضای تحریریه مجله نقطه و نشر نقطه است. نوشته‌های او درباره جنبش زنان در این نشریه و نیز نشریات دیگر چاپی و اینترنتی منتشر شده است. بازبینی تجربه اتحاد ملی زنان را منتشر کرده و همچنین یکی از ویراستاران گریز ناگزیر بوده است که ۳۰ روایت فرار از جمهوری اسلامی ایران را باز می‌گوید. متین با همکاری ناصر مهاجر، گردآورنده و ویراستار مجموعه دوجلدی خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷، دفتر اول: تولدی دیگر و دفتر دوم: همبستگی جهانی است.

Mahnaz Matin <mahnaz@wanadoo.fr>

ناصر مهاجر نویسنده و پژوهشگر تاریخ معاصر ایران است. از ۱۳۶۴ تا ۱۳۷۳ عضو هیئت تحریریه نشریه آغاز نو و از ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۸ سردبیر فصلنامه نقطه بوده است. برخی از آثارش عبارت‌اند از در تبعید: ۲۳ داستان کوتاه ایرانی، کتاب زندان در دو جلد، گریز ناگزیر: سی روایت گریز از جمهوری اسلامی ایران با همکاری مهین روستا، مهناز متین و سیروس جاویدی در دو جلد و مجله پیک سعادت نسوان با همکاری بنفشه مسعودی.

Nasser Mohajer <nassermohajer@gmail.com>

از تورج اتابکی و محمد توکلی طرقي که فصل‌هایی از متن را با دقت خواندند و پیشنهادهای ارزشمندشان را با ما در میان گذاشتند. نیز از یار و یاور همیشگی‌مان بنفشه مسعودی که از آغاز تا پایان این کار در کنارمان بود. ناگفته پیداست که کمی‌ها و کاستی‌های این نوشته یکسره متوجه نگارندگان است.

از دوستان ارجمندی که ما را در این کار یاری رساندند، با دل و جان سپاس‌گزاریم: از آرشیو اسناد و پژوهش‌های ایرانی در برلن که در یافتن اسناد گاه کمیاب از همیاری‌شان بهره بسیار بردیم و نیز از راهنمایی‌هایشان؛ از دوستانمان سیاوش رنجبر دائمی، اسکندر صادقی بروجردی و بهزاد لادین، از رقیه دانشگری که برگردان فارسی شماره‌های روزنامه آذربایجان را وامدار او هستیم؛

قانون انتخابات مجلس که نظامنامه انتخابات اصنافی نام گرفت (۱۶ شهریور ۱۲۸۵) و سپس تصویب قانون بلدیہ (۲۵ فروردین ۱۲۸۶) و قانون انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی (اول خرداد ۱۲۸۶)، نسبت به بندهایی که شرایط انتخاب‌کنندگان را تعیین می‌کرد آوای اعتراض سر دادند. آنها هم‌ردیف کردن نسوان را با آدم‌کشان، دزدان، دیوانگان و ورشکستگان به تقصیر ناروا خواندند و خواستار بازاندیشی نمایندگان ملت درباره شخصیت اجتماعی و حقوقی نیمه دیگر جامعه شدند.^۲ اما این اعتراض‌ها نسبت به بازداشتن زنان از مشارکت در فرایند سیاسی، که نمود آشکار زن‌ستیزی و تبعیض جنسی بود، با فرستادن دادخواست‌نامه به دولتمردان و شکایت‌نامه به روزنامه‌ها و سخنان یک تن از نمایندگان مجلسی یکسره مردانه در جامعه چندان پژواکی نیافت. نیروهای واپس‌گرا و روحانیت شیعی نیرومندتر از آن بودند که با چنین اعتراض‌هایی واپس نشینند.

با افزایش شمار مدرسه‌های دخترانه، پیدایش نشریه‌های زنان و گسترش تشکل‌های نسوان بود که آن آوای اعتراض پژواک یافت. جنگ جهانی اول، بحران دستگاه حکومت، فروکش قدرت دولت، آشفتگی و آشوب در سراسر مملکت زمینه‌ساز هم‌آوایی شماری از جرگه‌های پیشرو جامعه برای پیش کشیدن حق رأی زنان و برنمودن سودمندی‌های مشارکت "نیمه دیگر" در فرایند سیاسی شد. در سال‌های ۱۲۹۳-۱۲۹۸، نشریه‌های شکوفه، زبان زنان و نامه بانوان مستقیم و نامستقیم از ضرورت به رسمیت شناختن حق رأی زنان نوشتند. این خواست اما برای نخستین بار در مرامنامه جنبش جنگل (۱۲۹۳-۱۲۹۹) بازتاب یافت.^۳ سپس، فرقه سوسیالیست ایران آزادی زنان را یکی از آمال سیاسی خود اعلام داشت و از ضرورت "تجدید نظر در قانون اساسی و سایر قوانین و وضع قوانین جدید به توسط مجلس شورا" نوشت.^۴ سپس‌تر، نشریه‌های ترقی‌خواه برون‌مرزی، همچون ایرانشهر، نامه فرنگستان و کاوه از اهمیت پیشرفت زن و حق مشارکت سیاسی او در تعیین سرنوشت جامعه سخن گفتند و آن را سنجۀ پیشرفت جامعه خواندند.

با کودتای ۱۲۹۹، برکشیدن رضاخان سردارسپه بر اریکه قدرت، برنشستن شماری از برجسته‌ترین تجددجویان میانه‌رو در رأس هرم دولت—از ذکاءالملک فروغی و

بود، در خاطرات تاج‌السلطنه، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱)، ۹۸.
 آبراهیم فخرایی، سردار جنگل میرزا کوچک خان (تهران: جاویدان، ۱۳۵۴)، ۵۹-۵۶.
 مرامنامه فرقه سوسیالیست (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا).

آبرای مثال بنگرید به نامه زنی با امضای "ح ا ض" به حبل‌المتین، سال ۱۴، شماره ۱۷ (۱۶ شوال ۱۳۲۴ق/۱۱ آذر ۱۲۸۵)، ۷ و ۸؛ صدیقه دولت‌آبادی، زبان زنان، سال ۲، شماره ۲۰ (۲۰ رجب ۱۳۳۸ق/۲۰ فرودین ۱۲۹۹ش)؛ صدیقه دولت‌آبادی، زبان زنان، شماره ۲۳ (۱۲ شعبان ۱۳۳۸ق/۶ اردیبهشت ۱۲۹۹ش) یا نگاه و نقد تاج‌السلطنه، که از پایه‌گذاران انجمن حریت نسوان

نصرت‌الدوله فیروز گرفته تا تیمورتاش و داور—و به حاشیه رانده شدن روحانیت شیعی، زمینه برای تبلیغ حق رأی زنان و نیاز به مشارکت آنان در فرایند سیاسی کم‌وبیش هموار شد. در این دوره بود که تشکل‌هایی چون نسوان وطن‌خواه و پیک سعادت نسوان به میدان آمدند و نشریه‌های زبان زنان و عالم نسوان در میان زنان تجددجوی جامعه جای باز کردند. اینها نیز اما چندی پس از تاج‌گذاری رضاشاه و شکل‌گیری استبدادی نوین یک‌به‌یک از میدان رانده شدند. پروژه مدرنیزاسیون رضاشاهی، بنیادی آمرانه و خودکامه داشت. آزادی اندیشه، بیان و اجتماعات را برنمی‌تابید و با مشارکت زنان در فرایند سیاسی دشمنی می‌ورزید. هم از این روست که در دوره دوم حکومت رضاشاه از جنب‌وجوش‌های زنان ترقی‌خواه و تجددجو نشانی نیست.

جنگ جهانی‌گیر دوم و گسترش دامنه آن به ایران، برافتادن رضا شاه و برآمدن آزادی موج تازه‌ای در پیکار دموکراتیک زن ایرانی به همراه داشت. این موج، که در سال‌های ۱۳۲۲ تا ۱۳۳۲ بیشتر شهرهای بزرگ کشور را درنوردید و واپس‌گرایان و محافظه‌کاران را به هراس انداخت، بی‌گمان اوج جنبش زنان ترقی‌خواه و تجددجو برای دستیابی به حق رأی و مشارکت همه‌سویه در فرایند سیاسی جامعه است. این جنبش گسترده اجتماعی اما چنان که باید و شاید پژوهیده نشده و هنوز جایگاه بلند آن در تاریخ پیکار زن ایرانی برای دستیابی به برابری حقوقی دانسته نیست. بن‌مایه نوشته‌ای که پیش‌روی دارید بازگفتن تاریخچه جنبش حق رأی زنان در سال‌های ۱۳۲۵-۱۳۲۰ است و نیز برنمودن رفتار سیاسی جریان‌های اصلی اجتماعی نسبت به آن جنبش و بررسی سنجش‌گرایانه پیکار دموکراتیکی که در برشی تاریخی ناکام ماند.

برافتادن استبداد و برپایی جرگه‌های زنان

با کناره‌گیری رضاشاه از سلطنت (۲۵ شهریور ۱۳۲۰)، حکومت مطلقه در هم شکست، اقتدار دستگاه دولت قدرقدرت فروریخت و دوران اختناق و وحشت به پایان رسید. لشکرکشی متفقین به خاک کشور نیز به نوبه خود در دگردیسی فضای سیاسی جامعه اثر داشت.

در اندک زمانی ده‌ها جرگه و حزب سیاسی، ده‌ها روزنامه و نشریه و ده‌ها انجمن و جمعیت صنفی در سراسر کشور سربرآوردند، از راست‌گرا تا چپ‌گرا. روحانیت شیعی و گروه‌های اسلام‌گرا نیز، که بیش از یک دهه در حریم مسجدها و خانه‌هاشان به خاموشی و خمودی روزگار می‌گذراندند، از پيله بیرون آمدند و آهسته‌آهسته در جامعه مدنی

خودی نشان دادند. وعظ و موعظه‌های آغازین‌شان دربارهٔ وضعیت زن ایرانی بود، امر به معروف‌شان پیروی از احکام اسلام و وجوب جداسازی جنسی، نهی از منکرشان مفاسد بی‌خدایی، فرهنگ غربی، بی‌حجابی، تحصیل دختران، مشروب‌خواری و... پیشاپیش اینها انجمن تبلیغات اسلامی (۱۳۲۱) بود و جمعیت پیروان قرآن (۱۳۲۲).^۵

یک چنین عرض اندامی نمی‌توانست روند شکل‌گیری جرگه‌های زنان ترقی‌خواه و تجددجو را شتاب نبخشد. در این میان، زنان حق‌خواه ایرانی نیز بپاخواستند و تشکلهای ویژه خود را ساختند. از جمله، بدرالملوک بامداد جمعیت زنان ایران را دایر کرد، فرخ‌روی پارسا اتحادیهٔ زنان ایران را برپا داشت، فاطمه سیاح و صفیه فیروز حزب زنان ایران را به راه انداختند و عالیه شرمینی، اختر کامبخش، زهرا اسکندری (بیات)، بدری علوی، اعظم سروش و دیگران تشکیلات زنان را بنیاد گذاشتند.^۶

از چند و چون شکل‌گیری اتحادیهٔ زنان ایران آگاهی نداریم. جمعیت زنان ایران در سال ۱۳۲۱ به وجود آمد. بدرالملوک بامداد، از بنیادگذاران این جمعیت، مدیریت مجلهٔ زن امروز را برعهده گرفت که از سال ۱۳۲۳ آغاز به انتشار کرد.^۷ داده‌های موجود از روند پیدایش حزب زنان ایران، که شورای زنان ایران نیز نامیده شده است، و نیز تشکیلات زنان، بیشتر است:

در مرداد ۱۳۲۲، به دعوت خانم صفیه فیروز، ۳۰ نفر از زنان تحصیل‌کرده و روشنفکر ایران در منزل وی جمع شدند و هستهٔ اولیهٔ شورای زنان ایران را به وجود آوردند. این شورا... برای شرکت زنان در انتخابات اقدامات فراوانی به عمل آورد و گذشته از تهیهٔ طومارهای پُر عرض و طول، چند دفعه هم با نخست‌وزیران وقت در این مورد مذاکره کرده است.^۸

^۵ یاری کودکان بی‌پناه برخاسته‌اند، "اطلاعات، ۱۹ آذرماه ۱۳۴۱، ۷). زن امروز هفته‌نامه‌ای ویژهٔ زنان بود که با مدیریت بدرالملوک بامداد در سال‌های ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۷ منتشر می‌شد. بنگرید به مسعود برزین، شناسنامهٔ مطبوعات ایران از ۱۲۱۶ تا ۱۳۵۷ شمسی (تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۷۱)، ۲۲۶.

^۶ مجلهٔ اطلاعات بانوان در برخی از شماره‌های خود به معرفی تشکلهای زنان پرداخت و از جمله شورای زنان ایران. بنگرید به ف. قاسم‌پور، "در اینجا زنان برای احقاق حقوق خود دور هم جمع می‌شوند،" اطلاعات بانوان، شمارهٔ ۳۳ (۲۰ آبان ۱۳۳۶).

^۸ رسول جعفریان، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی-سیاسی ایران، ۱۳۲۰-۱۳۵۷ (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۱)، ۳۱-۴۶.

^۷ نجمی علوی، ماهم در این خانه حقی داریم، خاطرات نجمی علوی (برلین: انتشارات انجمن مطالعات و تحقیقات تاریخ شفاهی ایران در برلین، ۱۳۸۱).

^۸ بدرالملوک بامداد، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید (تهران: بی‌نا، ۱۳۴۷)، جلد ۱، ۸، ۸۷ و ۱۰۴. این جمعیت سپس به سازمان زنان طرفدار حقوق بشر تغییر نام داد؛ به قولی در سال ۱۳۳۵ (بنگرید به زن ایرانی) و به قولی در سال ۱۳۳۰ (بنگرید به "در سازمان زنان طرفدار اعلامیهٔ حقوق بشر، بانوان ایرانی به

حزب زنان ایران، که چهره برجسته‌ای چون فاطمه سیاح در رهبری آن قرار داشت، در آبان سال ۱۳۲۲ موجودیت خود را اعلام کرد؛ کمی پس از اعلام موجودیت تشکیلات زنان.^۹ هدف آن حزب "بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی زنان ایران، ممنوعیت چندمسمری، مراقبت بهداشتی از مادران، افزایش استانداردهای آموزشی زنان، آموزش مراقبت از کودکان، استقرار برابری زنان و مردان و حق رأی برای زنان"^{۱۰} بود.

در جلسه‌ای که حزب زنان ایران به مناسبت بازگشت دو تن از اعضایش (فاطمه سیاح و هاجر تربیت) از ترکیه برگزار کرد، بخش مهمی از سخنرانی‌ها به حقوق زنان در آن کشور اختصاص یافت و مقایسه جایگاه اجتماعی زن در دو کشور ایران و ترکیه.^{۱۱} گفتنی است که پیشرفت‌های زنان کشورهای منطقه توجه فعالان حقوق زن را در ایران به خود جلب می‌کرد. بررسی و مقایسه موقعیت زنان در کشورهای منطقه، بی‌عدالتی موجود در ایران را در چشم زنان حق‌خواه ما دو چندان می‌ساخت و آنها را به مبارزه‌ای جدی فرامی‌خواند. در آن سخنرانی، فاطمه سیاح

اوضاع سیاسی ترکیه را دانشمندانه تشریح می‌نمود. می‌خواست بفهماند که در ترکیه تفاوت جنسی زن و مرد در تمام شئون اجتماعی از بین رفته است . . . همکاری که میان زنان و مردان ترکیه مشاهده کرده بودند، ایشان را کاملاً مجذوب نموده بود. بعد از ایشان نوبت خانم تربیت بود . . . با کمال سادگی و صمیمیت سازمان‌های اجتماعی ترکیه و مشاهدات خود را تصویر می‌کرد . . . سپس بانو بامداد، مدیر روزنامه زن امروز، پشت تریبون آمد. متأسفانه با آغاز نطق ایشان

^۹هدف از این سفر چنین توصیف شده است: "حزب زنان ایران، در صدد برآمده بود که برای برقراری روابط مستقیم با زن‌های ترکیه و ایجاد مناسبات دوستی و تماس با آنها و همچنین برای مطالعه در اطراف پیشرفت زنان و مؤسسات فرهنگی اجتماعی آنان در کشور دوست و همسایه یک هیئت نمایندگی به ترکیه بفرستد. این پیشنهاد به سفارت ترکیه گوشزد گردید و با جناب آقای سفیر ترکیه در ایران مذاکره به عمل آمد. سفارت ترکیه طی نامه‌ای این فکر را با خوشبینی تلقی کردند و اطلاع دادند که دولت ترکیه این هیئت را رسماً دعوت می‌کند که در مدت توقف در ترکیه مهمان آن دولت باشند و حزب زنان ایران نیز دو نفر را به نمایندگی برای رفتن به آنکارا فرستادند." بنگرید به م. ا. ق، "مصاحبه با خانم دکتر فاطمه سیاح، استاد دانشگاه تهران و خانم تربیت رئیس دبیرستان نوربخش،" عالم زنان، سال ۱، شماره ۷ (دی ۱۳۲۳).

^{۱۰}"در ژوئیه ۱۹۴۳ [تیرمرداد ۱۳۲۲]، حزب توده شعبه‌ای از خود برای زنان به نام تشکیلات زنان درست کرد که پیرو حزب مزبور و خواستار حقوق زنان در کار و تعلیم و تربیت بود. در اکتبر همین سال امهرآبان ۱۳۲۲، عده‌ای از اعضای فعال کانون بانوان 'حزب زنان' را به وجود آوردند که هدف‌هایی شبیه تشکیلات زنان را داشت، ولی عناصر افراطی در آن کم بودند. این حزب بعدها تقاضای رأی دادن برای زنان را می‌کرد." برگرفته از "احزاب سیاسی ایرانی در هفت سال اخیر،" ترجمه مقاله‌ای به قلم "وابسته سابق مطبوعاتی سفارت انگلیس در ایران" از روزنامه خورمیانه چاپ لندن، خواندنی‌ها، سال ۹، شماره ۶۲ (۳ خرداد ۱۳۲۸).

^{۱۱}نادره جلالی، سیاح و حقوق زنان، در زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی بانوی فرهیخته دکتر فاطمه سیاح (تهران: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۳)، ۱۰۶.

چراغ‌ها خاموش شد. ولی خانم ورزیده‌تر از آن بود که خود را گم کرده رشته کلام را قطع بکند... حتی خاموش شدن برق به دست خانم دلیل داد و از آن با کمال مهارت استفاده کرده، گفت بفرمایید من در این مملکت سیاحت کردم. در اینجاست که می‌خواهند چرخ تاریخ را عقب بکشند. زن را از حقوق حق اجتماعی محروم نموده، زیر چادر و روبند نگه‌دارند... خانم‌ها همه خوب حرف زدند. من میان مردان، حتی میان نمایندگان هم نظیر آنها را سراغ ندارم... خانم‌هایی که به ترکیه رفته بودند، هیئت دولت را مخاطب قرار داده، گفتند... در ترکیه زنان در انجمن‌های شهرداری و در مجلس شورای ملی شرکت می‌کنند. حق انتخاب کردن و انتخاب شدن هر دو را دولت به آنها داده است. شما وسایلی فراهم می‌آورید که ما را به عقب گردانده، مانند بیست و چند سال پیش باز چیه هوا و هوس قرار بدهید.^{۱۲}

درباره شکل‌گیری تشکیلات زنان، روایت نجمی علوی در خور یادآوری است:

یکی از روزهای خرداد ۱۳۲۲، نامه‌ای به دستم رسید تحت این عنوان که در کلوپ حزب توده جهت همکاری با تشکیلات زنان از شما دعوت می‌شود... در روز موعود در آن جلسه شرکت کردم. جمع زنانی که در آن جلسه شرکت کردیم عبارت بودند از عالییه شرمینی، زهرا اسکندری (عمه ایرج اسکندری)، مهرانگیز اسکندری، بدری علوی، شاه‌زنان علوی، نجمی علوی (خواهر بزرگ علوی) و اعظم سروش... بعد از آشنایی مقدماتی و صحبت‌های کلی که در خصوص فعالیت‌های زنان در برابر ارتجاع مذهبی در حال قدرت‌گیری که مجدداً مسئله بی‌حجابی و تحصیل دختران در دبیرستان و دانشگاه را خلاف اسلام می‌دانستند و نیز کوشش در راه ایجاد یک مجله زنان و دفاع از حقوق قانونی زنان در جامعه، صحبت مقدماتی آن جلسه بود.^{۱۳}

به زودی اختر کامبخش که در دوران رضاشاه نیز از کنشگران چپ‌گرای جنبش زنان بود و مریم فیروز (خواهر نصرت‌الدوله فیروز)، که یکی از زنان متجدد و مبارز آن زمان بود، به تشکیلات زنان در تهران پیوستند.

تشکیلات زنان، به حزب توده ایران وابسته بود و هم از این رو در سراسر کشور شاخ و برگ‌هایی داشت و از دیگر تشکل‌های زنان تنومندتر می‌نمود. در نشست افتتاحیه

^{۱۲} «در حزب زنان»، آژیر، شماره ۲۳۹ (۳ دی ۱۳۲۳).
۱. گزارش این جلسه در بانو، شماره ۲ (دیماه ۱۳۲۳).
^{۱۳} نجمی علوی، ما هم در این خانه حقی داریم، ۵۶. ۱۰-۱۱ نیز چاپ شده است.

تشکیلات زنان، زهرا بیات در سخنانی، که بازتاب‌دهنده دیدگاه‌های بنیادگذاران آن جریان اجتماعی بود، از لزوم مشارکت زنان در همه پهنه‌های زندگی اجتماعی سخن گفت و به نقد قانون انتخابات مجلس شورای ملی پرداخت:

ما زنان در ردیف دیوانگان قلمداد شده‌ایم، زیرا دیوانه و زن حق انتخاب کردن و انتخاب شدن را ندارند. و درباره ما این اندازه هم قانون‌گذار مراعات نکرده که لاقبل مانند مردان عامی و بی‌سواد محسوب شویم، زیرا یک مرد جاهل بی‌سواد که حتی درک معنای لفظی رأی را نمی‌کند و حاضر است رأی یا سرنوشت دو سال زندگی خود را به بهای مختصری بفروشد، حق دخالت در امور اجتماعی دارد، ولی حتی زنان تربیت‌شده و تحصیل‌کرده ما فاقد این حق می‌باشند.^{۱۴}

در همان نشست، از سوی بنیادگذاران تشکیلات زنان مرامنامه موقت ۱۱ ماده‌ای ارائه گشت که ماده اول، "مبارزه برای به دست آوردن حقوق اجتماعی و سیاسی زنان" را نوید می‌داد. بیداری ما، ناشر افکار تشکیلات زنان در بازشکافتن این بند برنامه از مریم فیروز نوشته‌ای به چاپ رساند که راهکار پیکار برای دستیابی به برابری حقوقی را به دست می‌داد:

ما هم امروز از مردهای روشنفکر و فهمیده انتظار همکاری و همفکری داریم. آنها هم مراحل سختی را طی کرده‌اند. آنها هم با ما هم‌قدم و هم‌آواز بشوند تا بتوانیم حق خود را بگیریم و اولین پیشرفت اساسی آن روز است که بتوانیم مداخله در سیاست و حکومت جامعه خود داشته باشیم. تغییر قانون، وضع قانون‌های جدید، ترتیب زندگی، پیدا کردن استقلال اقتصادی ممکن نیست مگر آنکه در مجلس بتوانیم نفوذ داشته باشیم. . . . تنها راهی که داریم که ما را به مقصد می‌رساند، همین راه است و بس. راهی است بس سخت. طرف استهزاء خواهیم شد؛ بشویم. ما را آزار خواهند داد، ولی مگر نه این است که زن در سراسر زندگی یک دنیا شجاعت و سکوت و تحمل دارد؟ اینجا تحمل می‌کنیم، ولی ساکت نخواهیم شد.^{۱۵}

فراکسیون پارلمانی حزب توده و حق رأی زنان

بر بنیاد آن مرامنامه و راهکار بود که حزب توده ایران در نخستین کنگره خود (۱۰ تا ۲۱ مرداد ۱۳۲۳) برابری حقوقی زن و مرد را در برنامه خود گنجانند، آن را به تصویب

^{۱۴} "سخنرانی زهرا بیات در روز افتتاح تشکیلات زنان"، بیداری ما، سال ۱، شماره ۲ (مردادماه ۱۳۲۳)، ۴. زنان، حقوق اجتماعی و سیاسی زن ایرانی، "بیداری ما، سال ۱، شماره ۳ (شهریور ۱۳۲۳)، ۶.

کنگره رسانند و بدین‌سان تنها حزب آن دوره شد که پیکار برای حق رأی زنان را در دستور کار گذاشت. اصل ششم برنامه تصویب‌شده در کنگره حزب توده، که حقوق زنان خوانده شد، در چهار بند فشرده می‌شد:

۱. کوشش در توسعه حقوق اجتماعی و برقراری حقوق زنان (حتی انتخاب شدن و انتخاب کردن) در مجلس مقننه و انجمن‌های ایالتی و بلدی
۲. بهبودی اوضاع مادی و تأمین استقلال اقتصادی زنان
۳. تأسیس و افزایش مؤسسات حمایت مادران و کودکان بی‌بضاعت
۴. تساوی حقوق زوجین و تجدید نظر در قوانین زناشویی و طلاق.^{۱۶}

پس از تشکیل کنگره، حزب توده کارزار بی‌پیشینه و گسترده‌ای را برای حق رأی زنان به راه انداخت. آن کارزار را با آگاهی از وجود زمینه مناسب اجتماعی سازمان داد که نمونه آن آمادگی زنان طبقه میانه‌حال شهری برای مشارکت در فرایند سیاسی و حضور پی‌گیر زنان روشنفکری بود که بی‌پرده از حق رأی زن پشتیبانی می‌کردند. زنانی چون منیر مهران، مدیر رستاخیز ایران، که در همان سال بازگفته بود:

بگذارید زن‌ها بر این کرسی‌های مجلس بنشینند تا به شما بیاموزند که برای نجات میهن چگونه باید شجاعت و فداکاری کرد... من در اینجا با مردانی گفتم و گو دارم که به نهضت زن، به آزادی‌خواهی او، به تحصیلات عالی او، به اظهار عقیده‌اش در امور اجتماعی و سیاسی با نظر طعنه می‌نگرند و این فعالیت‌ها و اقدامات را هوسی می‌شمارند و سعی می‌کنند با استهزاء و بی‌اعتنایی خود آتش آن را خاموش نمایند... فرض کنیم بر این کرسی‌ها که اکنون رجال گوناگون و مردان عالم و افراد مشکوک و جوانان آزادی‌خواه و کهنه‌کاران مرتجع و روحانیون مشهور و نویسندگان بزرگ و مردان بی‌سواد یکسان تکیه زده‌اند، زن‌ها جای گیرند و اداره امور به آنها محول شود. ببینیم این دسته، ولو اینکه ما اذعان کنیم دارای تمام آن صفاتی باشند که مرد برایشان می‌شمارد، چه می‌کنند و چگونه کار را از پیش می‌برند.^{۱۷}

نقطه اوج آن کارزار تدوین ماده واحده‌ای درباره برابری حقوقی زن و تقدیم آن به مجلس چهاردهم از سوی فراکسیون پارلمانی حزب توده بود؛ درست در زمانی که لایحه اصلاح

^{۱۶} کمونیسم در ایران یا تاریخ مختصر فعالیت کمونیست‌ها در ایران از اوایل مشروطیت تا فروردین‌ماه ۱۳۴۳ (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ۲۶۴.

^{۱۷} منیر مهران، "بگذارید زن‌ها در این کرسی‌های مجلس بنشینند تا به شما بیاموزند که برای نجات میهن چگونه باید شجاعت و فداکاری کرد"، رستاخیز ایران، شماره ۲۳ (۹ مرداد ۱۳۲۳)، ۴.

قانون انتخابات در دستور کار مجلس قرار داشت. ماده واحده را دکتر فریدون کشاورز خواند؛ نماینده بندرپهلوی، عضو کمیته مرکزی و مخبر فراکسیون پارلمانی حزب توده. او در جلسه پنجاه و سوم مجلس شورای ملی ایران (۲۴ مرداد ۱۳۲۳) بیان داشت:

ریاست مجلس شورای ملی

نظر به این که بانوان ایرانی در این چند سال اخیر، که از نعمت آزادی بهره‌مند شده‌اند، لیاقت و شایستگی خود را از هر حیث در انجام وظایفی که به آنها محول گردیده به اثبات رسانیده‌اند و بانوان ایرانی حقاً سزاوار برابری و تساوی در حقوق و مزایای اجتماعی با مردان می‌باشند، امضاءکنندگان تقاضای تصویب ماده واحده زیر را می‌نماییم.

ماده واحده. بانوان می‌توانند با همان شرایطی که درباره مردان مقرر است، از حقوق و مزایای اجتماعی از قبیل حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در مجالس مقننه و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و غیره استفاده نمایند.^{۱۸}

پیش از اینکه رئیس مجلس، سیدمحمدصادق طباطبائی، بحث درباره این ماده را به کمیسیون اصلاح قانون انتخابات احاله کند، محمد بهادری، نماینده ارسباران و اهر، از جا برخاست و گفت: «این برخلاف اسلام است. برخلاف قرآن مجید است. خارج از حدودی که اسلام معین نموده رفتار کردن، برخلاف قرآن و دین اسلام است.»^{۱۹}

به فوریت آن ماده واحده رأی داده نشد و به این ترتیب به کمیسیون پارلمانی‌ای احاله شد که می‌بایست دیرتر شکل گیرد. هم از این رو، طیف گسترده و گوناگون هواداران حق رأی زنان به تکاپو افتادند و کوشیدند با زبان و بیان ویژه خود، نمایندگان مجلس را نسبت به اهمیت موضوع آگاه کنند و بر سیر رویدادها اثر بگذارند. به مثل، اتحادیه زنان ایران هشدارنامه‌ای به نمایندگان مجلس نوشت که امضای ف. پارسای (فرخ‌روی پارسای؟) را زیر خود داشت:

آقایان محترمی که از شنیدن این لایحه در مجلس عصبانی شدید، قدری فکر کنید و این عصبانیت شدید را در موقعی بروز دهید که پای جان و حیات ملت در کار است و شما با خاطری آسوده مصالح ملت و مملکت را فدای آرزوهای بی‌پایان

^{۱۸} صورت مشروح مذاکرات مجلس، دوره ۱۴، جلسه ۵۳ (۲۴ مرداد ۱۳۲۳)، ۸۳۴.
^{۱۹} گزارش جلسه ۵۳ دوره ۱۴ قانون‌گذاری، دسترس‌پذیر در http://www.ical.ir/index.php?option=com_mashrooh&view=session&id=22418&Itemid=38/.

خویش می‌کنید . . . واقعاً خجالت‌آور است. در مملکتی که امثال چاقوکش‌ها و اشرار و دزدان حق رأی و انتخاب دارند، زن تحصیل‌کرده و چیزفهم باید از آن برکنار باشد . . . در ایران زن‌هایی وجود دارند که یا نخواستند و یا نتوانسته‌اند شخصیت واقعی خود را بروز دهند و نتوانستن آن فقط روی اصل پیدا نکردن موقعیت و جلوگیری و زمامداری شما آقایان بوده است. به هر حال، فعلاً این لایحه در مجلس است. درست فکر کنید تا روی احساسات و تعصبات بی‌جا . . . عاقلانه قضاوت کنید . . . من زنانی را می‌شناسم که در قسمت حقوق اقتصادی و قضایی و حتی سیاسی دارای معلوماتی هستند که بسیاری از وکلای درجه اول ما فاقد آن‌اند. زنانی را می‌شناسم که سالیان دراز وقت خود را برای خواندن قانون و تفسیر مواد آن صرف کرده‌اند . . . حقوق زن را به زن باز دهید. زن را به زندگی دلگرم کنید تا نتیجه‌اش عاید خودتان گردد.^{۲۰}

بدرالملوک بامداد با خوش‌بینی و خوش‌رویی با مجلسیان سخن گفت. او در زن امروز نوشت:

ما می‌گوییم و می‌نویسیم که مادامی که زنان به اندازه مردان از مزایای سیاسی و اجتماعی برخوردار نشوند و به ایشان اهمیت داده نشود، نوع بشر به سعادت و رستگاری موفق نخواهد شد. عمل اخیر عده‌ای از نمایندگان صالح و محترم مایه امیدواری طبقه نسوان است. چه مردان ما هم لزوم تساوی حقوق میان مردان و زنان را مورد توجه قرار داده و اگر این فکر میان اکثریت صالح نمایندگان روشنفکر عمومیت پیدا کند، به خصوص هم‌قلمان عزیز ما هم ما را یاری نمایند، شاید زنان ایران از کلیه حقوق اجتماعی بهره‌مند شوند. در جلسه روز پنج‌شنبه بیست‌وششم مردادماه با تقدیم ماده واحده که طرح آن از طرف یک عده از نمایندگان مطلع و مبرز و علاقمند به آب و خاک ایران تهیه شده بود، صفحه تازه‌ای در تاریخ پارلمان ایران باز شد و با تصویب طرح مزبور، دوره چهاردهم یکی از بهترین ادوار پارلمانی ایران خواهد شد.^{۲۱}

نخستین "هم‌قلم عزیز"ی که به فراخوان خانم بدرالملوک بامداد پاسخ داد جعفر پیشه‌وری، کمونیست کهنه‌کار و سردبیر هفته‌نامه آژیر، بود. او در نوشته‌ای به نام "در پارلمان ایران: تساوی حقوق زن و مرد" شرح داد که

^{۲۰} رستاخیز ایران، شماره ۲۷ (۶ شهریور ۱۳۲۳).
^{۲۱} بدرالملوک بامداد، زن امروز، برگرفته از "در پارلمان" شهریور ۱۳۲۳، ۴.

من تصمیم داشتم در خصوص ماده واحده‌ای که از طرف نمایندگان آزادی‌خواه راجع به تساوی حقوق زنان به مجلس شورای ملی تقدیم شده است، چند کلمه بنویسم. خوشبختانه روز گذشته شماره هفتم روزنامه زن امروز به دستم رسید. سرمقاله آن در این موضوع بحث می‌کرد... خود روزنامه زن امروز یا روزنامه دیگری مانند رستاخیز ایران و بیداری ما که تحت مدیریت مستقیم بانوان اداره می‌شود، ثابت می‌کند که زنان ایران استعداد و لیاقت برابری با مردان را دارند... از قرار معلوم، نویسندۀ زن امروز تصور می‌کند این لایحه ممکن است از طرف مجلس چهاردهم تصویب بشود. من این قدر خوش‌باور نیستم. اگرچه خودم آن را امضاء کرده بودم. اکثر مجلس چهاردهم از عناصر عقب‌مانده و محافظه‌کار تشکیل گردیده است. اینها ممکن نیست در کارهایی که بوی تجدد و تکامل از آنها بر می‌آید موافقت بکنند.^{۲۲}

ارزیابی جعفر پیشه‌وری بی‌پایه نبود. دو روز پس از انتشار آژیر، اعضای کمیسیون اصلاح قانون انتخابات برگزیده شدند (۱۱ شهریور ۱۳۲۳). دکتر فریدون کشاورز و هیچ‌یک از اعضای فراکسیون پارلمانی حزب توده به آن کمیسیون راه نیافتند. هواخواهان دربار و نمایندگان زمین‌داران بزرگ و شماری از پیروان دکتر مصدق بودند که کمیسیون را انباشتند.^{۲۳} پس از چند روز، در شصتمین جلسه مجلس چهاردهم، کمیسیون "بررسی قانون انتخابات" و اعضای دوازده‌گانه آن به تصویب نمایندگان رسیدند و قرار شد موضوع مورد مطالعه قرار گیرد (۱۵ شهریور ۱۳۲۳).^{۲۴}

تصویب اصل "بررسی قانون انتخابات" مجلس به کارزار حق رأی زنان شتاب و گسترش بیشتری بخشید. رویداد مهم این دوره ائتلاف حزب زنان ایران و تشکیلات زنان بود. نخستین بار بود که دو جریان اصلی جنبش زنان ایران هم‌پیمان و هم‌پشت می‌شدند. فراخوان مشترک آنها در بسیج زنان طبقات و قشرهای مدرن جامعه کارساز بود.

آزادی‌خواهان ایران! در مجلس شورای ملی، از طرف فراکسیون توده عده‌ای وکلای آزادی‌خواه مجلس چهاردهم ماده واحده زیر راجع به تساوی حقوق زنان پیشنهاد شده است... زنان و مردان آزادی‌خواهی که سالیان دراز آرزو داشتند که زنان هم مثل مردان وارد امور اجتماعی و سیاسی بشوند، امروز وقت آن رسیده که کمر همت

عبدالحمید سنندجی (سالارسعید)، مصطفی کاظمی، دکتر جلال عبده، جواد عامری، محمد بهادری، لطفعلی رفیعی، عزیزالله بیات، دکتر عبدالله معظمی.

^{۲۲} جعفر پیشه‌وری، "در پارلمان ایران: تساوی حقوق زن و مرد"، آژیر، شماره ۱۸۵ (۹ شهریور ۱۳۲۳)، ۴.
^{۲۳} اعضای کمیسیون عبارت بودند از حسام‌الدین دولت‌آبادی، عباس مسعودی، عطاالله روحی،

به میان بسته و در این قدم جدی با سایر آزادی خواهان همکاری نمایند... بنابراین سازمان زنان (تشکیلات زنان-حزب زنان) از تمام آزادی خواهان ایران و روزنامه‌های جبهه آزادی تقاضا دارد در این قدم بزرگی که برای سعادت ایران برداشته شده است، با تمام وسایلی که در دست دارند، به پیشنهادکنندگان لایحه نامبرده مساعدت و یاری نمایند. زیرا ما هم در این خانه حقی داریم.

تشکیلات زنان-حزب زنان^{۲۵}

از این پس، اصلاح قانون انتخابات به شعار اصلی کارزار بدل شد که هر جریان و جرگه‌ای متناسب با روحیه و روش خود آن را سر می‌داد. اتحادیه زنان ایران این بار نیز از همگان تندرتر بود. رهنمودش را به بانوان ایران با این سرنوشته سرشت که "برای گرفتن حق رأی خویش قیام کنید"^{۲۶}

خواهران هم‌میهن، دیگر خفتن بس است. دیدگان خویش را باز کنید و نظری به احوال رقت‌بار طایفه زنان در این مملکت بیفکنید. این خواب سنگین شما و جامعه ایرانی را به مرگ و نیستی تهدید می‌کند!... زنان ملل دیگر فرسنگ‌ها از شما جلو رفتند و شما همچنان در بستر غفلت غنوده‌اید... مشتی جنایتکار از خاموشی و زبونی شما آن قدر سوءاستفاده می‌کنند که بعضی از شما را مانند گوسفندان معامله می‌نمایند. بعضی دیگر مانند شیء ننگین در پنهان کردن شما در آن کیسه‌های سیاه می‌کوشند. در نتیجه، امروز نام زنان از صفحه اجتماع ما محو شده و آنان را جزو ملت ایران به شمار نمی‌آورند... هنگام آن رسیده که به آن بردگی ننگین خاتمه دهیم... چه ننگی بالاتر و بزرگ‌تر از اینکه در قانون اساسی مملکت نام شما و دیوانگان را در یک ردیف آورده... خواهان عزیز... بیایید با نیرو و فداکاری خودمان حقوق حقه خویش را به دست آوریم و برای این کار چشم به دست مردان نداشته و منتظر آنان ننشینیم. زیرا حقی را که آنان به شما بدهند، دوباره می‌توانند پس بگیرند... آن روزی می‌توانید به جهانیان از گرفتن حقوق خویش ببالید که با تکیه به خود آن را به دست آورده باشید. زیرا حق‌گرفتنی است، نه دادنی... امروز دیگر هنگامی است که عملاً به دیگران ثابت

احزاب سیاسی ایران (۱۳۲۰-۱۳۳۰ش)، به کوشش بهروز طیرانی (تهران: سازمان اسناد ملی ایران، پژوهشکده اسناد، ۱۳۷۶)، جلد ۲، ۶۷-۶۸.
^{۲۶}د. مایل، "بانوان ایرانی برای گرفتن رأی خویش قیام کنید،" رستاخیز ایران، شماره ۳۲ (۱۷ مهر ۱۳۲۳)، ۴.

^{۲۴}بنگرید به صورت مشروح مذاکرات مجلس، دوره ۱۴، جلسه ۶۰ (۱۵ شهریور ۱۳۲۳) دسترس‌پذیر در http://www.ical.ir/index.php?option=com_mash-rooh&view=session&cid=22418&Itemid=38/.
^{۲۵}اطلاعیه حزب زنان و تشکیلات زنان، "در اسناد

کنید که زن ایرانی در تمام شئون و مراحل می‌تواند با مرد مساوی باشد. امروز دیگر وقت آن رسیده که با مشیت به دهان مرتجعینی که آزادی زن را مخالف اسلام می‌دانند کوبیده، نگذاریم دین شریف اسلام که برای زن حقوق بسیار قائل شده تا این حد بازیچه دست آن بی‌سوادان عوام‌فریب گردد.

تشکیلات زنان اما از دست زدن به تبلیغات تند خودداری می‌کرد، از رفتارهای فراقانونی دوری می‌ورزید، در مرزهای قانونی راه می‌پیمود و هواداران حق رأی زنان را برمی‌انگیخت. درست در آستانه برگزاری نخستین نشست کمیسیون انتخابات مجلس در سوم آبان ۱۳۲۳، بیداری ما، در سرمقاله‌ای با عنوان "شرف چیست و شرافتمند کیست؟" با استناد به اصل نهم قانون اساسی، که تصریح می‌کرد "افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرضی هستند"، نوشت:

اگر قوای مقننه کشور زن‌ها را در ردیف دیوانگان قرار داده و آنها را از حق انتخاب نمودن و انتخاب شدن محروم کرده، آیا به شرافت آنها تعرضی ننموده است؟ ... اگر اصل هشتم و نهم متمم قانون اساسی معتبر شناخته شود و اعتباری بر اصل بیست‌وششم همان قانون قائل شویم و قوای مملکت را ناشی از ملت بدانیم، پس به زنان کشور که از افراد ملت‌اند، ولی آنها را محروم از حقوق اجتماعی و سیاسی و طبیعی نموده‌اید، چه جواب خواهید داد؟ قوه مقننه اصل هشتم را با وضع قانون فرعی انتخابات ضایع نموده و اهالی مملکت را به پنج طبقه تقسیم کرده؛ زنان، کودکان نابالغ، نظامیان، دیوانگان، بقیه مردان یا عقلا! چهار دسته اول را محروم از حق انتخاب شدن و انتخاب کردن نموده‌اند.^{۲۷}

این سخن‌ها و دیگر بیانیه‌های دست‌اندرکاران کازار حق رأی زنان بر مجلسیان کارگر نیفتاد و آنان را به تأمل و انداشت. زبان تند شاه‌زنان وزیری در نقد وکلای مجلس با واقعیت پیش رو پیوند داشت.

ما فراموش نمی‌کنیم که همین وکلای مجلس که امروز از امضای ماده واحده راجع به حقوق زنان می‌ترسند و می‌لرزند، اگر میل نابغه درگذشته [رضاشاه] را در آن دوره حس می‌کردند، فوراً تصویب نموده و در مجلس داد سخن می‌دادند که گوش دنیا کر می‌شد و هزاران استدلال برای عمل خود می‌آوردند.^{۲۸}

^{۲۷} "شرف چیست و شرافتمند کیست؟" بیداری ما، سال ۱، شماره ۵ (آبان ۱۳۲۳)، ۱-۲.
^{۲۸} شاه‌زنان وزیری، "ایران عددی است غیرقابل تقسیم"، بیداری ما، سال ۱، شماره ۶، ۲۱.

اما درست در زمانی که کارزار رو به افول داشت، یکی از پُراعتبارترین و وزین‌ترین نشریه‌های آن روزگاران پا پیش گذاشت و پیشگام و پیش‌برندهٔ "بحث و مناظره . . ." پیرامون مسئلهٔ انتخابات" شد. دکتر محمود افشار، بنیادگذار و سردبیر آینده، در "یادداشت اداره" مژده داد:

ما نظریات موافقین و مخالفین مسئله را با کمال بی‌طرفی درج خواهیم کرد. امیدواریم نویسندگان محترم هم از اظهار عقیده خود به طور صریح باک نداشته باشند . . . اینک که آقای دکتر فریدون کشاورز مطلب را . . . طرح کرده‌اند و قانون انتخابات نیز در این دوره مورد تجدید نظر واقع خواهد شد، ما وکلای دانشمند مجلس و نویسندگان سیاسی را دعوت می‌کنیم عقاید خود را برای درج در مجلهٔ آینده بفرستند.^{۲۹}

"وکلای دانشمند مجلس" و نویسندگان سیاسی، که یا هواخواه دربار بودند و یا اسلام‌پناه، در "بحث و مناظره" نشریهٔ آینده شرکت نکردند و از آن درگذشتند. اما دیگری که به این دو جریان اجتماعی بسته نبودند، پا پیش گذاشتند و دیدگاه‌های خود را آشکافتند. باب گفت‌وگو را دکتر کشاورز گشود:

در حکومت مشروطه، سرنوشت کشور با نتیجهٔ انتخابات بستگی دارد و در آن باید تمام کسانی که با تصمیمات هیئت مقننه تماس دارند، شرکت جویند . . . هیچ‌کس انکار نمی‌تواند کرد که انتخاب‌کنندگان ایرانی در تمام ادوار قانون‌گذاری کم‌وبیش بازیچهٔ دست اقلیت کوچکی بوده‌اند. ولی آیا باید علت این امر را بی‌سوادی دانست؟ آیا باید به گناه بی‌سوادی دست اکثریت ملتی را از شرکت در تعیین سرنوشت خود کوتاه کرد؟ . . . همچنان که قانون اساسی شرط انتخاب شدن را تخصص در امر معینی قرار نداده است، شرط انتخاب کردن را نیز نمی‌توان سواد گذاشت. زیرا کی می‌تواند ادعا کند که مقام اجتماعی یک آهنگر هنرمند و یا یک خاتم‌کار زبردست که از عهدهٔ خواندن و نوشتن برنیاید، از ممیز سینمایی که کوره‌سوادی دارد کمتر است . . . سواد را نمی‌توان شرط شرکت در انتخابات قرار داد و زنان ایرانی در سایر مظاهر حیاتی از مردان عقب نیستند و تازه اگر به فرض از سایر جهات نیز کمی و کاستی داشته باشند، گناه آن به گردن اجتماعی است که قرن‌ها آنان را چادر به سر کرده است. زنان نیمی از افراد ملت ایران را تشکیل می‌دهند و نیم دیگر را در

^{۲۹} محمود افشار، "یادداشت اداره"، آینده، جلد ۳، شماره ۴، شمارهٔ مسلسل ۲۸ (آذر ۱۳۲۳)، ۲۰۱ و ۲۰۲.

دامان می‌پروراند و اگر از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم باشند، چنان است که هنوز اصول خودسری و استبداد بر نیمی از ملت ما حکومت کند. گرچه نیمی دیگر نیز هنوز از چنگال دیکتاتوری آزاد نشده‌اند.^{۳۰}

گفتنی است نخستین کسی که به نقد دیدگاه دکتر کشاورز نشست یک زن بود، یک زن سوسیال‌دموکرات. آستیک یقیکیان، همسر گریگور یقیکیان (۱۲۵۹-۱۳۲۹) که در دوره نخست حکومت رضاشاه از دست‌اندرکاران روزنامه ایران کبیر (۱۳۰۷-۱۳۰۹) به شمار می‌رفت، با استناد به واپس ماندگی جامعه، رشد نیافتگی نیروهای مولده، تهی‌دستی مردمان و بی‌سوادی و نادانی توده زنان، مشارکت سیاسی آنان را در فرایند سیاسی، زودرس قلمداد کرد:

این جنبه که یک زن ارمنی بوده و از سن ۱۸ سالگی در کلیه سازمان‌های اجتماعی و حزبی شرکت داشته و در اثر همکاری با شوهرم که از پیشوایان یک حزب سوسیالیست بوده [حزب سوسیال‌دموکرات ایران]^{۳۱}، دارای تجربیات هستم، ولی تا حال در حقوق با مردان مساوی نبودم، از آقایان نمایندگان حزب توده از برای لایحه تقدیمی فوق متشکر بوده و اظهار قدردانی می‌نمایم. ولی در عین حال از خودم می‌پرسم که آیا خواهران بی‌سواد، نیم‌لخت، نیم‌گرسنه، پابرنه و بازمانده من که ۹۹٫۹ درصد زنان این کشور را تشکیل می‌دهند، خواهند از چنین قانونی به حد کافی استفاده کرد؟... من طرفدار مساوات زنان با مردان در مقابل هر قانونی هستم. من هم می‌خواهم که خواهرانم و خودم حق انتخاب شدن در مجالس و انجمن‌های شهری و ولایتی و ایالتی داشته باشیم. ولی وقتی که به روی خود نگاه می‌کنم و همشیره‌های خود را در عین عمل و اقدامات خود می‌بینم، به خصوص وقتی که از بی‌سوادی و نادانی و فقر آنها یاد می‌نمایم، فکر می‌کنم که بهتر است قبل از اینکه زنان را به طرف صندوق انتخاباتی رهنمایی کنیم، به ایشان الفبا یاد بدهیم، ایشان را آشنا با پیشه و هنر و صنعت نماییم، آنها را بپوشانیم، بدن آنها و اطفالشان را از حملات حشرات محفوظ بداریم، راه بد را در مقابل آنها ببندیم و غیره... نمایندگان حزب توده چرا عجله می‌کنند؟^{۳۲}

^{۳۰} بانو تقیکیان، "به مناسبت تقدیم ماده واحده راجع به تساوی حقوق زنان با مردان در انتخابات مجلس و انجمن‌های محلی"، آینده، جلد ۳، شماره ۲، شماره مسلسل ۲۵ (۱۳۲۳ش/۱۹۴۴م). تاریخ دقیق انتشار مجله معلوم نیست، اما "مقدمه دکتر افشار بر جلد سوم" تاریخ اول مهر ۱۳۲۳ را دارد.

^{۳۱} دکتر کشاورز، "مسئله انتخابات"، آینده، جلد ۳، شماره ۴، شماره مسلسل ۲۸ (آذرماه ۱۳۲۱ یا ۱۳۲۳)، ۲۰۰-۱۹۸. اشتباهی در تاریخ‌گذاری آینده در شماره‌های مربوط به این سال رخ داده است، چرا که سال انتشار این شماره نمی‌تواند ۱۳۲۱ باشد.

^{۳۲} Cosroe Chaqueri, *The Armanians of Iran* (Harvard: Harvard University Press, 1998), 66-71.

شرط باسوادی در همه دوره‌های قانون‌گذاری از محورهای همیشگی بحث دربارهٔ اصلاح قانون انتخابات بود. پیشاپیش نمایندگان که همواره بر این نکته تأکید داشتند و اصلاح قانون انتخابات را در گرو تصویب این اصل می‌پنداشتند، دکتر محمد مصدق بود. او پیش‌تر نیز به قانون انتخابات توجه داشت و به مقایسهٔ قانون انتخابات ایران و اروپا پرداخته بود.^{۳۳} طرحی که دکتر مصدق به کمیسیون انتخابات مجلس چهاردهم ارائه داد، سواد خواندن و نوشتن را پیش‌شرط برخورداری از حق رأی می‌ساخت. دکتر مصدق خطوط کلی طرح خود را چنین بیان کرده است:

به طور خلاصه در طرح قانونی اینجانب چهار اصل در نظر گرفته شده که هر یک از آنها کافی است که انتخابات را از صورت فعلی خارج کند. اول. تفکیک حوزه‌های انتخابیهٔ شهرها از بلوکات؛ دوم. طرز انتخاب انجمن‌های نظارت به طوری که مذکور شد؛ سیم. محدودیت مدت که انتخابات در یک روز تمام می‌شود؛ چهارم. شرط سواد برای رأی‌دهندگان.^{۳۴}

دل‌نگرانی دکتر مصدق دخالت فرادستانی بود که با سوء استفاده از بی‌سوادی اکثریت مردم در انتخابات اعمال نفوذ می‌کردند. او می‌خواست که امر انتخابات به شهرنشینان و تحصیل‌کردگان سپرده شود. این ارزیابی درست است که

[دکتر مصدق] با تأکید بر اینکه اصلاحات اجتماعی تا وقتی خاندان‌های زمین‌دار مجلس را قبضه کرده‌اند غیرممکن است، دو برابر شدن نمایندگان تهران، جلوگیری از رأی دادن بی‌سوادان—و بدین ترتیب سلب حق رأی از توده‌های روستایی که به سهولت آلت دست می‌شدند—و جایگزین ساختن کمیته‌های مستقل کشوری به ریاست استادان دانشگاه، معلمان و دیگر 'شهروندان تحصیل‌کرده' را به جای شوراهای نظارت بر انتخابات پیشنهاد کرد.^{۳۵}

طرح دکتر مصدق برای اصلاح قانون انتخابات نه به اندیشهٔ راهنمای نخستین قانون انتخابات مجلس شورای ملی (نظام‌نامهٔ انتخابات اصنافی، ۱۶ شهریور ۱۲۸۵) و صورت‌بندی قانون می‌پراخت و نه به محرومیت زنان از حق رأی، گوشهٔ چشمی داشت. آن طرح جز افزودن شرط سواد برای برخورداری از حق رأی نکتهٔ مهم دیگری در بر نداشت. این نکته را دکتر افشار برجسته ساخت:

^{۳۳} برای مثال بنگرید به محمد مصدق، 'انتخابات در اروپا و ایران، آینده، سال ۲، شماره ۲ (بهمن ۱۳۰۵).
^{۳۴} آینده، جلد ۳، شماره ۲ (۱۳۲۳)، ۶۰.
^{۳۵} پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمهٔ کاظم فیروززمن، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی (چاپ ۴؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰)، ۱۷۰-۱۷۱.

طرح جدید آقای دکتر مصدق برای اصلاح قانون انتخابات . . . فصل سوم. در اخذ رأی: شرط سواد برای رأی دهندگان . . . فصل ششم. در مواد مختلفه ماده ۲۱ شرایط انتخاب کنندگان و انتخاب شونده‌گان و سایر مقررات قانون انتخابات عمومی که با این قانون متعارض نیست (غیر از سن انتخاب کننده در شهر تهران که هیجده سال معین می‌شود) لازم‌الاجرا می‌باشد.^{۲۶}

هم از این رو، مخالفان حق رأی زنان کوشیدند که با استناد به طرح دکتر مصدق جنبشی را که برای برابری حقوقی زن و مرد آغاز شده بود واپس نشانند و آن را از میان بردارند. واپس‌گراترین رویکردها به مسئله مورد مناقشه، امضای حسن نزیه را در پای خود دارد. او در مقاله "شرکت زنان در انتخابات" برداشت‌هایش را از طرح دکتر مصدق و دیدگاه دکتر کشاورز چنین برنموده است:

در ملاقاتی که همان روزها با آقای دکتر مصدق به عمل آمد، ایشان معتقد بودند که زود است طبقه نسوان در انتخابات شرکت نمایند . . . آقای دکتر کشاورز در مقدمه طرحی که به مجلس تقدیم کرده‌اند، صرفاً به استناد اینکه زنان ما از نعمت آزادی در چند سال اخیر برخوردار شده، آنان را لایق شرکت در انتخابات می‌دانند. ما همه دیدیم که برخوردارای مردان از نعمت آزادی به تنهایی برای شرکت در امر مهمی که با حیات و استقلال کشور بستگی دارد کافی نبود؛ سهل است مایه ننگ و رسوایی بیشتری هم شد. با این حال چگونه می‌توان تصور کرد همان آزادی برای زنان ایران شرط کافی جهت شرکت در انتخابات باشد. در ایران زنان شایسته از حیث فضل و مقام اجتماعی و سیاسی انگشت‌شمارند و آنها نیز متأسفانه لیاقت فطری برای اشغال کرسی نمایندگی ندارند. اگر حق دخالت زنان ایران در قوای مجریه و قضاییه عملی و صحیح بوده با موازین علمی وفق دهد، دخالت آنان در قوه مقننه نیز صحیح و عملی خواهد بود. و حال آنکه از نظر علم‌النفوس زن شایسته تصدی امور سیاسی نیست. می‌دانیم که زن خیلی بیشتر از مرد جاه‌طلب، شهرت‌دوست، ترقی‌خواه (مقصود ترقی فردی است)، خودپسند و حسود می‌باشد و اگر بنا شود در انتخابات شرکت کند، به تحریک همان خصال زنانه و احساسات مخصوص جنجال عجیبی در جامعه نسوان ایران پدید خواهد شد . . . اگر واقعاً اصلاح کشور منظور دولت و مجلس باشد، باید تجدید قانون انتخابات با استفاده

^{۲۶} طرح جدید آقای دکتر مصدق برای اصلاح قانون انتخابات، فصل اول، کلیات، "آینده، جلد ۳، شماره ۲ (۱۳۲۳)، ۶۱-۶۳. متن کامل طرح دکتر مصدق در این شماره آینده آمده است.

از افکار سیاستمداران مجرب و ارجمند ما نظیر آقای دکتر مصدق در درجه اول اهمیت باشد.^{۳۷}

پس از حسن نزیه، عباس شوقی با حق رأی زنان به مخالفت برخاست:

نهضت فعلی زنان ایران یک نهضت ضعیف و تا اندازه‌ای مصنوعی و ساختگی است. نهضتی است ظاهری و لفظی و لباسی. این نهضت بسان مجسمه زیبایی است عاری از روح. اگر نهضت زنان صورت معنوی پیدا کرد و توانستند در تمام صفوف اجتماع وارد شوند و پس از ورود ابراز لیاقت کنند، آن وقت می‌توان امیدوار بود که پیشرفت‌های اساسی حاصل نمایند. فرضاً دو سه نفر هم به درجه دکترا ادبیات نائل گردند، آن منظور کلی تأمین نمی‌شود. هر وقت در میان زنان ایران همفکری و همکاری پدیدار گردید و زن اصفهانی در حدود زن تهرانی و زن یزدی در حدود زن اصفهانی و این هر سه در حدود زن مازندرانی و گرگانی تقریباً کم‌وبیش به طور متوازی سطح فکر و تربیتشان بالا رفت و هر وقت نویسندگان زبردست و منشیان مفلک و وکلای دادگستری فصیح و چکامه‌سرایان نغزگفتار و ادبای پرمایه، آن هم نه یکی دو تا بلکه متعدد، قدم به عرصه اجتماع گذاشت، آن وقت است که می‌توان زنان را در نهضت خویش موفق و کامیاب دانست . . . تقاضای سیاسی و خیالات واهی بعضی بانوان افراطی، از قبیل شرکت در انتخابات و غیره، بی‌مورد و نامناسب است . . . هروقت زنان ایران توانستند . . . برای جانپازی و ایثار نفس و حمله و هجوم آماده گشته و همکاری و وحدت عقیده نشان دادند و از جمال و مال و غنچ و دلال در موقع ضرورت گذشته، از خاصیت جنسی خویش تا حدی خارج شدند، تلون و تغییر و تقلب را کنار گذاشتند و بر نفس خویش مستولی و مسلط گشتند، آن وقت به دست آوردن زمام کشور و وارد شدن در صحنه سیاست و جلوس نمودن روی کرسی پارلمان آسان خواهد بود.^{۳۸}

چنین گفته‌هایی نمی‌توانست واکنش زنان آگاه را به دنبال نیاورد. دکتر فاطمه سیاح، استاد دانشگاه تهران و کنشگر حقوق زن، در مقاله "زن و انتخابات در ایران" پاسخی درخور به نزیه داد و از آن رهگذر به شوقی نیز:

^{۳۷} حسن نزیه، "شرکت زنان در انتخابات"، آینده، جلد ۳، شماره ۴، شماره مسلسل ۲۸ (آذرماه ۱۳۲۱ [۱۳۲۳]؟).
^{۳۸} عباس شوقی، "سیر اجتماعی زنان پس از برداشتن چادر"، آینده، جلد ۳، شماره ۸، شماره مسلسل ۳۲، ۴۴۳-۴۴۵. تاریخ نشر مجله ذکر نشده؛ شماره مسلسل ۲۰۴-۲۰۵.
۳۱ تاریخ فروردین ۱۳۲۴ دارد.

دلایل جدی مخالفان حقوق سیاسی زنان به قرار زیر است: ۱. مملکت ما که نسبت به وسعت خود کم جمعیت دارد و بچه‌های ما از تربیت صحیح محروم هستند، زنان ما بیشتر باید مشغول وظیفه طبیعی خود یعنی وظیفه تربیت اطفال و ازدیاد نسل بشوند؛ ۲. زنان به رشد فکری کافی نرسیده‌اند که به آنها اجازه داده شود در کارهای سیاسی و در مجلس شورای ملی شرکت نمایند.

ثابت کردن نقص عقیده اول بسیار آسان است، زیرا اشتغال به امور سیاسی لطمه‌ای به وظایف طبیعی آنها وارد نمی‌کند و هیچ نوع تأثیر مضر بر نسل نمی‌نماید. کافی است اگر کشورهای را من باب مثال ذکر کنیم که در آنها هم تربیت اطفال بسیار کامل است و هم نسل رو به ازدیاد است، در حالی که تساوی حقوق زنان با مردان وجود دارد؛ مانند انگلستان، روسیه شوروی، ممالک اسکاندیناوی، ممالک متحده آمریکا، ترکیه و غیره. و بالعکس، کشورهای زیادی هستند که هم فاقد تربیت صحیح می‌باشند و هم نسل آنها رو به انقراض است و زنان هم هیچ‌گونه حق سیاسی ندارند. مثلاً از لحاظ نقصان در جمعیت، مملکت فرانسه را ذکر می‌کنیم و برای هر دو یعنی هم نقصان جمعیت و هم نقص در تربیت، قسمت عمده ممالک شرقی را می‌توان یادآوری کرد؛ من جمله مملکت خودمان! به عکس، نهضت زنان همیشه نموداری است از ترقی سطح فرهنگ ملت و ترقی فرهنگ هر ملتی بستگی کامل با اصول اجتماعی و اقتصادی دارد و اصول مزبور اگر روبه‌راه باشد، ترقی ملتی هم از لحاظ تربیت امکان می‌پذیرد... حالت کنونی زن در ایران چیست؟ در میدان سیاسی صفر است، در زندگی اجتماعی و اقتصادی غیرقابل ملاحظه است، در خانواده چه بگوییم؟... آنجا که حق وجود ندارد وظیفه هم نیست... ما دست‌کم حق انتخاب و انتخاب شدن برای زنان باسواد را می‌طلبیم. در حالی که از روی راستی هیچ فرقی در سطح فرهنگی بین یک مرد بی‌سواد و یک زن بی‌سواد قائل نیستیم و دلیلی پیدا نمی‌کنیم که یک زن بی‌سواد نتواند مثل یک مرد بی‌سواد از حق انتخاباتی خود بهره برد.^{۳۹}

رویکرد فاطمه سیاح به مسئله حق رأی زنان رویکردی کمینه‌خواه نبود. اگر بر کف خواست زنان ترقی خواه و تجددجو انگشت می‌گذاشت، برای آن بود که توازن قوا را به سود بیشینه‌خواهی نمی‌دید و چه بسا بیشتر نمایندگان مجلس چهاردهم را "عقب‌مانده و محافظه‌کار" می‌دید.

^{۳۹} فاطمه سیاح، "زن و انتخابات در ایران"، آینده، جلد ۳، شماره ۱۰، شماره مسلسل ۳۴ (خرداد ۱۳۲۴)، ۵۱۷-۵۲۰.

شاید به همین سبب بود که درجا به پاسخ حسن نزیه نشست؛ چشم به راه لحظه مناسب نشست تا طرحی نو دراندازد. خواست حق رأی را درست پس از تصویب منشور ملل متفق و توجیه قانونی‌ای که برای تصویب ماده واحده فراكسیون پارلمانی حزب توده می‌توانست مورد استناد قرار گیرد، به منزله کف خواسته‌های زنان حق‌خواه مطرح سازد.

در این میان، نیروهای واپس‌گرای جامعه نیز بیکار ننشسته بودند. از پاییز ۱۳۲۳، آزار و اذیت زنان در فضاهای همگانی شدت و حدت بیشتری گرفت. موارد توهین، تهدید، کتک زدن زنان و دختران بی‌حجاب و حتی اخراج زنان حق‌خواه از اداره‌های دولتی رواج می‌یافت. به گفته صدیقه دولت‌آبادی، «اکنون روزه‌روز تحریکات در موضوع برگشت حجاب بیشتر است و مرتجعین دارند به مقاصد شوم خود می‌رسند.»^{۴۰}

هشدار صدیقه دولت‌آبادی، پیش‌کسوت جنبش زنان ایران که از احترام همگان برخوردار بود، ناشنیده ماند. دربار و دولت، هراسان از خطر رشدیابنده حزب توده و نگران از پیشرفت پیکار دموکراتیک مردم، نه تنها از رویارویی با واپس‌گرایان شیعی پرهیز داشتند که راه حرکت آنان را نیز باز می‌گذاشتند. به مثل، در همان روزهای آغازین سال تحصیلی ۱۳۲۳-۱۳۲۴ پدری گزارش داد که

روز پنج‌شنبه ششم مهرماه، دختر دوازده ساله اینجناب علی اکبر ایمانی، رئیس سابق مالیات بر درآمد، به اتفاق مادرش . . . به قصد رفتن به منزل یکی از اقوام از منزل واقع در دولا ب خارج گردیدند. در خیابان اسماعیل بزاز، نزدیک ایستگاه اتوبوس، یک نفر کلاه پاپاخی جلوی آنها را گرفته و به عنوان اینکه چرا بدون چادر و چاقچور بیرون آمده‌اند، بنای فحاشی را گذارده و کار بی‌آبرویی و بدگویی را به جایی رسانیده که طفل و مادرش دچار حمله عصبی گردیده‌اند؛ به نحوی که طفلم از شدت تأثر و حمله‌های متناوب دو روز از منزل نتوانست خارج شود و مادرش هنوز دچار حمله عصبی است. اگر بعد از این همه رنج‌ها و ناملایمات، واقعاً زن‌ها باید با حجاب و چادر و چاقچور بیرون بیایند، چرا رسماً به مردم اعلام نمی‌کنید؟ همان‌طور که سابقاً یک روز پاسبان‌ها به جان زن‌ها افتادند و هرکس حتی روسری هم داشت از سرش برمی‌داشتند، امروز اعلام بفرمایید که هیچ زنی بدون چادر و چاقچور نباید بیرون آید و آن وقت در تمام مدرسه‌های دخترانه را هم ببندید. تازه آن وقت باید زن‌ها به علت بی‌چادری در خانه بمانند . . . جناب

^{۴۰} زبان زنان، شماره ۶ (مهر ۱۳۲۳)، ۵.

آقای نخست‌وزیر . . . من چطور اطمینان کنم دخترم را به مدرسه بفرستم؟ اگر این اشخاص ماجراجو و بی‌همه‌چیز مخصوصاً برای این گماشته شده‌اند که سلب آسایش از مردم کرده و باعث این بشوند که به این وسیله درب مدرسه‌های دخترانه بسته بماند، بفرمایید مردم تکلیف خودشان را بدانند . . . اگر به این ترتیب بگذرد، باید درب تمام مدرسه‌ها را ببندید و آب پاکی به روی دست ملت بریزید.^{۴۱}

و این در حالی بود که "پاکسازی" به‌ویژه "پاکسازی" زنان حق‌خواه، در اداره‌های دولتی نیز به راه افتاده بود. به مثل

چندی پیش شهردار تهران بانو عالی‌ه شرمینی، مدیر داخلهٔ پرورشگاه را که متخصص در تربیت کودکان و تحصیل کردهٔ کشورهای اروپا بوده و سوابق ممتدی در تربیت فرزندان این سرزمین دارد، به صرف این که بانوی نامبرده روشنفکر و آزادی‌خواه و طرفدار طبقات زحمتکش است، از کار اخراج نمود.^{۴۲}

یا

در همدان، با دست‌عُمال ارتجاع و به نام مذهب . . . یک دسته آخوند مرتجع [به] دبیرستان دخترانه و دانشسرای همدان ریخته و با کمال وقاحت و بی‌شرمی دانشجویان را بیرون کرده و درب مدرسه‌ها را بسته و از هر قسم هتاکی فروگذار نکردند. ما نظر وزیر فرهنگ را به این عملیات بی‌شرمانه متوجه کرده، سؤال می‌کنیم: چرا از این قسم عملیات مرتجعانه جلوگیری نمی‌کنند؟ این اهمال‌کاری عملاً به آنها کمک نموده و مانع پیشرفت تحصیلی دختران می‌شود. ما منتظریم که زودتر اقدام از طرف وزارت فرهنگ بشود و به این حرکاتی که مادران را به عقب برمی‌گردانند خاتمه دهند.^{۴۳}

تاخت و تاز واپس‌گرایان به جایگاه اجتماعی زنان و دست‌درازی به حقوق فردی آنان از یک سو و موضع بیش‌وکم منفعل دولت در کشمکش میان موافقان و مخالفان حقوق زنان از سوی دیگر، رکود نسبی کارزار حق‌رأی زن را به همراه آورد. به‌ویژه آنکه از کمیسیون اصلاح قانون انتخابات نیز نور امیددی به چشم نمی‌آمد. در یک چنین حال و هوایی بود که بیداری ما نوشت:

^{۴۱} آژیر، سال ۲، شماره ۱۹۸ (۱۶ مهر ۱۳۲۳).
^{۴۲} "زنان ایرانی و اجتماعی امروز"، بیداری ما، سال ۱، شماره ۱، ۲۵، ۱۳۲۳.
^{۴۳} "می‌گویند"، بیداری ما، سال ۱، شماره ۹ (اسفند شماره ۵ (آبان ۱۳۲۳)، ۸.

دوباره مصلحت ارتجاع چنین اقتضاء کرده است که به ترویج خرافات بپردازد. بعضی از ملانماها نیز طرز برداشتن چادر را وسیله قرار داده، می‌کوشند تا که دوباره زنان را در تاریکی چادر فروبرند. وظیفه هر زن فهمیده و ترقی خواه است که با این فکر غلط با تمام قوا مبارزه نموده، اجازه ندهد که ترقی زنان به دست یک مُشت مرتجع به عقب افتاده شود.^{۴۴}

رویدادهای نیمه دوم سال ۱۳۲۳ و بازگویی‌شان در آستانه برگزاری جلسه علنی مجلس در ۵ بهمن ۱۳۲۳ دلواپسی و دلنگرانی مجلسیان را در پی نداشت. گزارش کمیسیون انتخابات نیز، که محمد هاشمی آن را خواند، با مسئله زن کاری نداشت:

ریاست محترم مجلس،

کمیسیون انتخابات که به موجب تصمیم قانونی مصوب ۱۵ شهریورماه ۱۳۲۳ برای اصلاح و تهیه و تنظیم قانون انتخابات تشکیل شده بود، در تاریخ ۲ آبان ۱۳۲۳ اولین جلسه خود را تشکیل و مرتباً هر هفته مشغول کار بوده است و گذشته از بحث در کلیات، نظریات دیوان کشور و دانشکده حقوق را درخواست و مورد توجه قرار داده است. به علاوه، سوکمیسیونی نیز برای تهیه و تنظیم طرح مزبور تشکیل و سوکمیسیون هم وظیفه خود را انجام و طرحی هم در این باب تهیه کرده است. نظر به اهمیت موضوع که ایجاب می‌کند با مطالعه بیشتری گزارش کمیسیون تقدیم مجلس شورای ملی شود و چون مناسب به نظر رسید که نظریات آقایان نمایندگان محترم نسبت به حوزه‌های انتخاباتی ایشان نیز خواسته شود و چون به موجب قانون مزبور لازم است جلب نظر وزارت کشور هم بشود و وزارت کشور هنوز نظریه خود را نداده است و نظر به اینکه مهلت مقرر دو ماه مذکور و در قانون مزبور به تاریخ دوم بهمن‌ماه ۱۳۲۳ منقضی می‌شود، تقاضا می‌نماید که مهلت مقرر مزبور را به یک ماه تمدید نماید.^{۴۵}

نمایندگان مجلس پس از گفت‌وگویی کوتاه و فنی پیرامون گزارش، "مهلت مقرر" را تا پایان فروردین‌ماه تمدید کردند. کنشگران زن نیز از این مجال یک بار دیگر بهره جستند و دیدگاه‌های خود را پیش کشیدند. ایران تیمورتاش هشدارگونه نوشت:

در نزد ملل متمدن دنیا بین زن و مرد تفاوتی موجود نبوده و دنیای مترقی کنونی ثابت کرده که زن‌ها می‌توانند با مردها تشریک مساعی کرده در کلیه

^{۴۴} ۱۷ دی، "بیداری ما سال ۱، شماره ۸ (بهمن ۱۳۲۳)، ۱. http://www.ical.ir/index.php?option=com_content&view=article&id=2377&Itemid=12/.
^{۴۵} صورت مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۴، جلسه ۹۷ (۵ بهمن ۱۳۲۳)، دسترس پذیر در

میدان‌های جنگ، پشت جبهه، کارخانجات و در هنگام صلح در داخله کشور خود خدمت نمایند... امروز جز چند مملکت شرقی دورافتاده کمتر کشوری است که بدین اصل مسلم توجهی نداشته باشد... از ۷۵ سال پیش که دنیا با قدم سریع به سمت ترقی و تعالی پیش رفته و به نیروی علم بر مشکلات زندگی فائق آمده است، زن‌های ملل آزادی‌خواه یکی پس از دیگری داخل در حیات اجتماعی شده‌اند... اگر زن‌ها در مجلس کرسی احراز کنند، به خدا لاقول مانند وکلای دوره اول و دوم و سوم مشروطیت ابراز شخصیتی کرده، به جای مشاجرات شخصی چند لایحه مفید فرهنگی گذرانده، چند قانون برای رفاه زنان روستایی که برخلاف زنان شهری در هر قدم شریک و رفیق زندگی شوهر و مردان خود هستند، خواهند گذراند.^{۴۶}

حزب زنان ایران نیز تا آخرین لحظه "مهلت مقرر" از پای ننشست. در ۲۶ فروردین‌ماه ۱۳۲۴ به کمیسیون اصلاح قانون انتخابات مجلس پیشنهادنامه‌ای "تقدیم" داشت و "اصلاح قانون انتخابات را در جهت تأمین برابری زن و مرد از نمایندگان مجلس درخواست نمود."^{۴۷} بی‌پاسخ ماندن آن پیشنهادنامه معنایی نمادین داشت. معنای نمادینش این بود که کمیسیون اصلاح قانون انتخابات، ماده واحده پیشنهادی فراکسیون پارلمانی حزب توده را به کلی کنار گذاشته است و نیز، هرگونه اصلاحی را به سود زنان در قانون انتخابات.

بدین ترتیب، کارزاری که در مرداد ۱۳۲۳ برای حق رأی زنان خیزی بلند برداشت، در فروردین ۱۳۲۴ از حرکت بازماند.

منشور ملل متفق و برابری حقوق زن و مرد

پایان جنگ جهانگیر دوم که با پاگیری سازمان ملل متحد و پی‌ریزی منشور آن سازمان توأمان بود (سانفرانسیسکو، ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵/م/۵ تیر ۱۳۲۴ش)، به جنبش حق رأی زنان ایران جان تازه‌ای داد. پیشگفتار منشور برآمده از کنفرانس سانفرانسیسکو که دولت شاهنشاهی ایران نیز یکی از ۵۱ کشور امضاکننده آن بود، "باور به حقوق بنیادین بشر، به کرامت و ارزش شخص انسان، به حقوق برابر مرد و زن و ملیت‌های بزرگ و کوچک

نامه اشاره شده است. بنگرید به متن نامه دبیرخانه حزب زنان ایران به کمیسیون اصلاح قانون انتخابات مجلس شورای ملی که در صفحات بعد به آن اشاره کرده‌ایم.

^{۴۶} "به مناسبت لایحه تجدید انتخابات، حق رأی زن‌ها، رستاخیز ایران، سال ۱، شماره ۴۹ (۲۱ اسفند ۱۳۲۳)، ۵. ^{۴۷} متن این نامه را در اختیار نداریم، اما در نامه بعدی حزب زنان به کمیسیون اصلاح قانون انتخابات به این

را مورد تأیید مجدد قرار می‌داد.^{۴۸} بند اول فصل یکم آن نیز "احترام به حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین را برای همه، صرف نظر از نژاد، جنسیت، زبان و یا دین تشویق و ترغیب" می‌کرد.^{۴۹}

تصویب یک چنین منشوری نمی‌توانست شور و شوقی فراوان در میان زنان حق‌خواه ایران به وجود نیاورد. آن زنان که در سال‌های جنگ، اخبار سنت‌شکنی‌ها، شایستگی‌ها و دستاوردهای زنان را در پهنه‌های گوناگون دنبال کرده بودند و پیشرفت‌های شگفت‌انگیز آنان را در نشریه‌های تجدیدخواه خوانده بودند و بازتابانده بودند—از شرکت زنان در جبهه‌ها گرفته تا اداره امور خانه در غیاب مردان، تا گرداندن بنیادها و واحدهای تولیدی، مؤسسات خدماتی و ... —با الهام از مشارکت زنان در جنگ و دگردیسی تصویر زن در افکار عمومی، بار دیگر خود را باز یافتند، به بسیج نیروی اجتماعی‌شان برآمدند و باز به جنب و جوش افتادند. دستیابی زنان به حق رأی در شماری از کشورها (فرانسه، ایتالیا، یوگسلاوی، ژاپن، اسپانیا، آرژانتین، ونزوئلا، بلژیک و ...) پس از تدوین منشور ملل متفق در این بازخیزی تعیین کننده بود. قرار نانوشته در میان جرگه‌ها و جریان‌های زنان و سمت و سوی کلی حرکت رو به پیش آنان، این بار واداشتن حکومت به رعایت مفاد منشور ملل متفق و به رسمیت شناختن برابری حقوقی زنان با مردان بود.

نخستین زنی که به سبب منشور پیشنهادی در کنفرانس سانفرانسیسکو، نمایندگان دولت ایران را به اجرای مفاد منشور فراخواند، ایران تیموتاش بود که ترجمه تلگراف اتحادیه زنان ایران به کنفرانس سانفرانسیسکو و هیئت نمایندگی ایران در این کنفرانس را در رستاخیز ایران به چاپ رساند:

از تهران به سانفرانسیسکو

هیئت نمایندگی ایران، جناب آقای عدل؛ رونوشت آقای صالح؛ رونوشت دکتر غنی متمنی است تشکرات اتحادیه زنان ایران و سایر زن‌های ایرانی را به کنفرانس از اعلامیه حقوق بشر و پیشنهاد تساوی زن و مرد ابلاغ فرموده و متذکر گردند که زنان ایران انتظار دارند هرچه زودتر این نیت بزرگ عملی گردد. ایران‌دخت تیمورتاش^{۵۰}

^{۴۸} منشور ملل متفق در پایگاه اینترنتی سازمان ملل متحد. دسترس پذیر در <https://treaties.un.org/doc/Publication/CTC/uncharter-all-lang.pdf>

^{۴۹} منشور ملل متفق.

^{۵۰} "ترجمه تلگراف اتحادیه زنان ایران درباره تساوی حقوق زن و مرد"، رستاخیز ایران، سال ۲، شماره ۱۰ (۵ خرداد ۱۳۲۴)، ۱.

سپس، تلگراف جمیلۀ صدیقی راهی سانفرانسیسکو شد. او از نسل اول کمونیست‌های ایران بود و از گردانندگان شاخۀ تشکیلات زنان در گیلان:^{۵۱}

تلگراف از رشت

آقای نخست‌وزیر؛ رونوشت مجلس شورای ملی؛ رونوشت رستاخیز ایران
هنگامی که انجمن سانفرانسیسکو تساوی حقوق بشر را بدون رعایت نژاد و مذهب
و جنس تصویب می‌کند، نمایندگان آزادی‌خواه ما در نطق‌های اخیر خود نامی
از تساوی حقوق زن و مرد نبرده‌اند. انتظار زنان گیلان از نمایندگان اقلیت تعقیب
جدی پیشنهاد تساوی همه‌گونه حقوق زنان و مردان می‌باشد.

از طرف تشکیلات زنان گیلان، جمیلۀ صدیقی^{۵۲}

مجلۀ دیرینه‌سال عالم زنان که تا آن زمان نسبت به کارزار حق رأی زنان سکوت اختیار
کرده بود نیز به گونه‌ی ویژه خود بر خواست زنان حق‌خواه ایران مهر تأیید زد. این نشریه
که "هر ماه یک بار توسط اداره انتشارات و تبلیغات سفارت کبرای انگلیس در تهران
چاپ و منتشر" می‌شد، در نوشته‌ای که امضا نداشت و نام "زن در دنیای بعد از جنگ"
بر آن بود، نوشت:

وقتی یک زن با فکر درباره‌ی نقشه‌ها و طرح‌های بسیاری که امروزه برای اصلاح اوضاع
بعد از جنگ مورد بحث است چیزی می‌خواند یا مطلبی می‌شنود، مجبور می‌شود
تأمل کرده، بپرسد خود او را برای اجرای چه نقشی خواهند خواست و خود او در
این دنیای جدیدی که متناوباً رنگ تیره و روشن به خود می‌گیرد، چه قسمتی را
ترجیح می‌دهد. در نظم جدید اجتماع برای خود چه امیدهایی دارد؟ و به نظر او
چه وضعی لازم است تا او را برای زندگانی به بهترین و عالی‌ترین طرز قادر و مهیا
سازد؟ به نظر من بیان آرزوها و امید زن برای آینده بسیار ساده است: "زن آرزومند
است که عضو کامل جامعۀ آزاد باشد" . . . کلمه‌ای که خوب می‌تواند در اینجا بیان
مقصود کند، شریک بودن است. زن در دورۀ بعد از جنگ همه‌ی پیشنهادات اصلاحی
را روی این زمینه می‌پذیرد و هیچ رژیم، نه سیاسی و نه اقتصادی، او را راضی
نخواهد کرد، مگر آنکه حق شرکت او را در جامعه تأمین کند.^{۵۳}

^{۵۱} برای آشنایی بیشتر با جمیلۀ صدیقی بنگرید به ناصر مهاجر، "کیفر زنان پیکارگر در دوران پهلوی اول"، باران، شماره ۱۰ (زمستان ۱۳۸۴)، ۱۱۹-۱۲۴.
^{۵۲} رستاخیز ایران، سال ۲، شماره ۱۷ (۱۳ خردادماه)
^{۵۳} "زن در دنیای بعد از جنگ"، عالم زنان، شماره ۱۲ (تیر ۱۳۲۴).

حزب زنان ایران اما کمیسیون اصلاح قانون انتخابات رو به زوال مجلس را مورد خطاب قرار داد:

حزب زنان ایران با کمال احترام مجدداً پیشنهاد خود را دائر بر اعطای حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان ایرانی تقدیم آن کمیسیون می‌نماید. نامه مورخ ۲۴/۱/۲۶ این حزب به کمیسیون اصلاح قانون انتخابات، متأسفانه تاکنون بلاجواب و بدون اخذ نتیجه مثبت مانده است. از تاریخ ارسال نامه اولیة این حزب چندین ماه می‌گذرد. در خلال این مدت، تغییرات فاحشی در وضع اجتماعی و حقوقی زنان در دنیا رخ داده است که مابین آنها نکات زیر را می‌توان در درجه اول بیان نمود: ۱. در نتیجه تصمیمی که در کنفرانس سانفرانسیسکو اتخاذ شده، تساوی کامل در حقوق، بدون تفاوت جنسی و نژادی به بشر اعطا می‌شود؛ ۲. اعطای تمام حقوق سیاسی و حق انتخاب به زنان فرانسه؛ ۳. نهضت سیاسی زنان در ژاپن طبق دستور مقامات متفقین و اعطای حق انتخاب به زن ژاپنی؛ ۴. پاپ در بیانیه‌ای، که به توسط رادیو در واتیکان منتشر ساخته است، زنان کاتولیک را به شرکت در زندگی اجتماعی و سیاسی کشور دعوت می‌نماید. . . . حزب زنان ایران با توجه به مسائل فوق اشعار می‌دارد چنانکه کشور ما می‌خواهد که موقعیتی میان دول متمدن دنیا داشته باشد و از یک اصول حقیقی دموکراسی پیروی نماید، باید بداند که وضعیت فعلی زنان در ایران با این روش قابل تطبیق نبوده و قهراً باید تغییر یابد. . . . سزاوار نیست که دولت ما خود را بازبچه یک مشت عناصر مرتجع نماید که متأسفانه در جریان سال‌های اخیر معلوم نیست به چه علت این اندازه قدرت و نفوذ پیدا کرده‌اند.^{۵۴}

نگرانی حزب زنان ایران نسبت به نفوذ و قدرت‌یابی واپس‌گرایان نه تنها بجا بود که بیان‌کننده هشیاری سیاسی زنان حق‌طلب نیز بود. آنها به غریزه دریافته بودند که پایان جنگ نویدبخش آغاز دوران تازه‌ای در زندگی بشریت است. منشور ملل متفق بیان ظرفیت‌های پیدا و پنهان این دوران تازه بود که گسترش آزادی و حقوق بشر را دل خود می‌پروراند و زنان ترقی‌خواه و تجددجو که در تجربه زندگی دیده بودند "عناصر مرتجع" و واپس‌گرایان شیعی، آزادی و حقوق اولیة انسان را بر نمی‌تابند و برای پیشگیری از برآورده شدن مفاد کنفرانس سانفرانسیسکو به هر کاری دست می‌زنند، به تکاپو افتادند

^{۵۴} دبیرخانه حزب زنان ایران به کمیسیون اصلاح قانون انتخابات مجلس شورای ملی، "در اسناد احزاب سیاسی ایران، ۶۸-۷۰.

و شالوده‌های ائتلافی بزرگ را ریختند. ائتلاف حزب زنان ایران، تشکیلات زنان و جبهه آزادی در تیر ۱۳۲۳ پاسخی سنجیده و هوشمندانه به خطری پیش‌رونده بود.

در نتیجه فشاری که به جامعه زنان ایران وارد می‌شود، در نتیجه ازدیاد چادر ننگین، در نتیجه بسته شدن در مدارس دختران، حزب زنان از وخامت اوضاع متوحش و دعوتی از جبهه آزادی و تشکیلات زنان نمود که مبارزه جدی بر علیه مرتجعین شروع شود. ما خوشوقتیم که حزب زنان متوجه شده و در راهی که تا به امروز ما در آن مبارزه می‌کردیم، با ما هماهنگ و هم‌قدم شده است . . . بین تشکیلات زنان ایران و حزب زنان ایران و جبهه آزادی در مواد زیر موافقت و ائتلاف به عمل آمد: ۱. مبارزه شدید و علنی با مرتجعین که نسبت به حقوق و آزادی و توسعه فرهنگ و تعلیم و تربیت زنان به دسایس گوناگون مخالفت می‌ورزند؛ ۲. اقدام در تأسیس مجالس سخنرانی و نمایش‌های مفید اخلاقی به منظور بالا بردن فکر طبقات مختلف بانوان؛ ۳. سعی در بسط و توسعه فرهنگ و تعلیم و تربیت زنان و برخورداری آنان [از] تحصیلات عالی در رشته‌های مختلف فنی و ادبی و غیره؛ ۴. تهیه طرح مناسب برای تأمین استقلال اقتصادی بانوان و تکمیل شرکت زنان در امور اجتماعی.

امضاء از طرف حزب زنان: فروغ حکمت، دکتر مصاحب، صفیه فیروز، زهت جهانگیر
از طرف تشکیلات زنان: زهرا اسکندری، مریم فیروز، اعظم سروش
از طرف جبهه آزادی: فروزش^{۵۵}

مشارکت جبهه آزادی در این ائتلاف اهمیتی بسزا داشت. آن جبهه که در تیر ۱۳۲۲ به ابتکار شماری از مدیران رسانه‌های آزادی‌خواه شکل گرفت و هدفش مبارزه با سانسور و بازتاباندن واقعیت‌های اجتماعی بود، می‌توانست در فاش کردن طرح‌ها و برنامه‌های چهارگانه واپس‌گرایان (تلاش برای جداسازی جنسی و مبارزه با بی‌حجابی، مبارزه با اندیشه‌های کسروی، مبارزه با مارکسیسم و کمونیسم و مبارزه با دیانت‌بهایی) کارساز باشد و افکار عمومی جامعه را نسبت به عملیات آنها حساس سازد.^{۵۶}

دکتر محمود افشار عضو جبهه آزادی نبود، اما با بازگشودن باب بحث اصلاح انتخابات در نشریه آینده، آن هم در زمانی که مجلس شورای ملی منشور ملل متحد (متفق) را

^{۵۵} ائتلاف حزب زنان، تشکیلات زنان و جبهه آزادی، "در تیرماه ۱۳۲۲ تشکیل شد.
بیداری ما، سال ۲، شماره ۲ (مرداد ۱۳۲۴)، ۴. جبهه آزادی ائتلافی بود که برای مقابله با سانسور و مبارزه با انحراف از قانون اساسی، عمدتاً توسط مدیران جراید،
^{۵۶} رسول جعفریان، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی-سیاسی ایران، ۲۱-۲۲.

تصویب کرد،^{۵۷} به جان گرفتن و نیز جهت دادن به جنبشی یاری رساند که که آماجش بازاندیشی بنیادین در قانون انتخابات بود و به رسمیت شناختن تام و تمام حق رأی زنان. جهتی را که دکتر افشار پیش می‌نهاد، در دیدگاه شمس‌الملوک مصاحب هویداست:

اینجا اصولاً این مطلب پیش می‌آید که آیا برای انتخاب کردن سواد لازم است یا نه؟ نگارنده به شخصه عقیده دارد که کسی حق انتخاب کردن دارد که سواد داشته باشد. این عقیده‌ای است که همیشه در من وجود داشته است و خوشوقتانه موقعی هم که آقای دکتر مصدق طرح جدید انتخابات را تنظیم فرموده و منتشر ساختند، دیدم در نظر صائب ایشان نیز این شرط برای انتخاب‌کنندگان لازم شمرده شده است. ولی به هر حال این شرط هم اگر لازم باشد، باید آن را به طور مساوات در نظر داشت؛ یعنی مرد و زن باسواد بتوانند انتخاب کنند و مرد و زن بی‌سواد هر دو از انتخاب کردن محروم باشند... اگر انتخاب کردن و انتخاب شدن حق زن است، چرا باید از اینکه محیط کنونی مناسب نیست ترسید؟ اصولاً چگونه و به دست که این محیط نامناسب مناسب می‌شود؟ به دست مدافعین حقوق و مساوات بشری و به وسیله جرئت اقدام بر علیه عقاید سست و پوسیده... صحیح‌ترین طریقی که در این راه می‌توان اتخاذ کرد، دادن حق انتخاب کردن و انتخاب شدن به زنان باسواد است. با این متمم که مرد و زن بی‌سواد نیز حق انتخاب کردن نداشته باشند... آن چیزی که حد فاصل بین دو فرد است، میزان معلومات، ورزیدگی، فکر، نوع تربیت و خصائل و ملکات اخلاقی اوست، نه جنسیت او.^{۵۸}

محدود کردن حق رأی به زنان باسواد و محروم کردن توده مردان بی‌سواد از حق رأی، دلخواه زنان چپ‌گرا نبود. زنان حق خواه پیکارگر اما نقد این نگاه را به گاهی دیگر واگذاشتند. در این میان، دخالت صدیقه دولت‌آبادی نیز کارساز و راه‌گشا بود. این زن پیشتاز و پشتیبان دیرباز حق رأی زنان، در زبان زنان مقاله‌ای نوشت که عنوان معنادار "ضعف مشروطیت ما" را بر پیشانی داشت:

چون دوره‌های اول، دوم و سوم مشروطیت را عمیقانه نظر کنیم، می‌بینیم یک "علتی" در میان است که در هیچ‌کدام از دوره‌ها به نفع ایران کاری از پیش نرفته،

شورای ملی، دوره ۱۴، جلسه ۱۳۶ (۱۳ شهریور ۱۳۲۴).
^{۵۸} شمس‌الملوک مصاحب، "در اطراف شرکت زنان در امر انتخابات"، آینده، جلد ۳، شماره ۱۱-۱۲، شماره مسلسل ۳۵-۳۶ (شهریور و مهرماه ۱۳۲۴)، ۵۸۲-۵۸۳.

^{۵۷} ماده واحده - مجلس شورای ملی منشور ملل متحد را که در تاریخ پنجم تیرماه ۱۳۲۴، مطابق ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ در شهر سانفرانسیسکو به امضاء رسیده است، تصویب می‌نماید. "بنگرید به صورت مشروح مذاکرات مجلس

بلکه ضرر بیش از پیش حاصل شده است. آن علت چیست؟ آن علت به قدری ننگ‌آور است که ما از ذکر آن لرزانیم و یقین داریم که همین علت سبب نحوست کار مشروطه ماست... مسلم است خشت اول چون نهد معمار کج، تا ثریا می‌رود دیوار کج... در فصل اول قانون اساسی چه می‌خوانید؟ "زن، دیوانگان و اطفال حق انتخاب کردن ندارند"... چطور می‌خواهید از یک آزادی برخوردار شوید که نیم بدن نوع آزادی‌خواه را دیوانه فرض کرده‌اید و سند مفلوج بودن آن را در سر لوحه قانون اساسی "آزادی" ثبت و امضاء کرده‌اید... در نظر ما جای تعجب نیست اگر شما از مشروطه، ثمر نیک نبرده‌اید و امروز آزادی شما از کنار منقل و وافور تجاوز نمی‌کند!^{۵۹}

در یک چنین فضایی که جنبش زنان ایران جان تازه‌ای گرفته بود و هر یک از جرگه‌های پیوسته به آن می‌کوشیدند که باره و روش ویژه خود از فرصت طلایی کنفرانس سانفرانسیسکو و منشور ملل متفق بهره جویند و دستیابی زن ایرانی را به برابری حقوقی و حق رأی امکان‌پذیر و بازگشت‌ناپذیر سازند، خبر آمد که فرقه دموکرات آذربایجان به زنان آن استان حق رأی داده است. مجله سخن، گل سرسبد روشنفکری ایران، خبر را چنین بازگفت:

در ماه گذشته، کنگره بین‌المللی زنان در پاریس تشکیل شد. این کنگره به نمایندگان زنان ضد فاشیست و آزادی‌خواهان تعلق داشت... بی‌مناسبت نیست که از پیشرفت‌های اخیر زنان در گرفتن حقوق و برابری با مردان نیز نکاتی یادآوری شود. بعد از پایان جنگ بزرگ اخیر، در دو کشور اروپایی زنان حق انتخاب شدن و انتخاب کردن به دست آوردند. یکی در فرانسه که از دیرباز زنان آن کشور برای به دست آوردن این حقوق مبارزه می‌کردند... دیگر در یوگسلاوی که همین حقوق به زنان اعطا شد. البته منشور ملل متفق صریحاً تساوی دو جنس را در حقوق سیاسی و اجتماعی اعلام کرده است. اما گمان نباید برد که همان اعلامیه کافی است، بلکه در کشورهای مختلف هنوز مبارزه جدی و مدت‌ها کوشش لازم است تا عملاً این تساوی برقرار شود. در ایران نیز فرقه دموکرات آذربایجان، به طوری که شنیده می‌شود، به زنان حق انتخاب داده و به موجب اخبار رادیوهای خارجی زنان آن ایالت با شوق در انتخابات شرکت کرده‌اند.^{۶۰}

^{۵۹} "ضعف مشروطیت ما"، زبان زنان، سال ۲۵، شماره ۳ (خردادماه ۱۳۲۴). این مقاله با امضای زبان زنان به چاپ رسیده است. مقصود از قانون اساسی باید قانون

انتخابات باشد، چرا که در قانون اساسی چیزی درباره محرومیت زنان از انتخابات ذکر نشده است.

حکومت خودمختار آذربایجان: نخستین موفقیت زنان ایران در کسب حق رأی

اشغال ایران در جریان جنگ جهانی دوم و نابسامانی‌های ناشی از حضور ارتش‌های بیگانه در خاک کشور، برچیده شدن بساط استبداد و برآمدن آزادی، سستی و از هم گسستگی دولت مرکزی، درهم‌ریختگی و ناامنی سراسری، کمبود و نبود نیازمندی‌های همگانی و گسترش تنگدستی و بینوایی و . . . به سر برآوردن حزب‌های سیاسی، سرکشی جنگ‌سالاران محلی، شورش‌های عشایری، خیزش‌های اجتماعی و جنبش‌های ملی انجامید. فرقهٔ دموکرات آذربایجان در این فضا پدید آمد (۱۲ شهریور ۱۳۲۴)، نیز حکومت خودمختار کردستان (۲ بهمن ۱۳۲۴).^{۶۱}

نخستین کنفرانس فرقه در ۲۲ شهریور ۱۳۲۴ برپا شد. کنفرانس برگزاری اولین کنگرهٔ فرقه دموکرات آذربایجان ایران را بر دوش هیئتی ۱۱ نفره گذاشت، به ریاست جعفر پیشه‌وری. این کنگره در ۱۰ مهر ۱۳۲۴ در تبریز آغاز به کار کرد و در ۱۳ مهر ۱۳۲۴ کار خود را پایان داد.

در این کنگره مجموعاً ۲۴۷ نفر شرکت کردند. این عده از طرف سی‌وهشت کمیتهٔ منطقه‌ای، شهری و روستایی بودند. ترکیب جوارجور نمایندگی‌ها در خور تأمل بود. مطابق یکی از منابع مخالف با فرقه، آنانی که در کنگره شرکت کرده بودند، مشتمل بر طبقات اجتماعی گوناگونی مانند حاجی، ملا، بازرگان، رئیس ایل، روشنفکر و کمونیست وجیه‌المله بودند.^{۶۲}

همان‌ها مرام‌نامهٔ فرقهٔ دموکرات آذربایجان ایران را تصویب کردند، در ۵۱ اصل. شماری از مهم‌ترین اصل‌ها را به ترتیب زیر می‌آوریم:

فرقهٔ دموکرات آذربایجان متعهد می‌شود که استقلال و تمامیت ارضی ایران را تضمین کند، ضمن اینکه برای استقرار خودمختاری ملی و محلی آذربایجان، مطابق آنچه در اصلاحات مدنی، اقتصادی و فرهنگی تعریف شده است، کوشش به عمل می‌آورد.

^{۶۱} کنگرهٔ بین‌المللی زن در پاریس، سخن: نامهٔ جامعهٔ لیسانسیه‌های دانشسرای عالی، سال ۲، شمارهٔ ۱۰ (آبان ۱۳۲۴)، ۸۹۸. کنگرهٔ بین‌المللی زنان به ابتکار اتحادیهٔ زنان فرانسه، نزدیک به حزب کمونیست فرانسه که شماری از زنان سرشناس نهضت مقاومت فرانسه در آن عضویت داشتند، با شرکت نمایندگان ۴۱ کشور از ۲۶ نوامبر تا اول دسامبر ۱۹۴۵ در سالن موتوالیته (Mutualité) پاریس برگزار شد. در این کنگره بود که

فدراسیون دموکراتیک بین‌المللی زنان رسماً تأسیس شد. ^۱ بررسی چگونگی پیدایش فرقهٔ دموکرات آذربایجان و نیز حکومت خودمختار مهاباد و چندوچون پیوند آنها با اتحاد شوروی و حزب توده موضوع این پژوهش نیست. ^۲ نجف‌قلی پسیان، "مرگ بود، بازگشت نبود" در آذربایجان در ایران معاصر، ویراستهٔ تورج اتابکی، ترجمهٔ محمدکریم اشراق (تهران: توس، ۱۳۷۶)، ۱۱۹-۱۲۰.

فرقه تلاش خواهد کرد که در سرتاسر کشور دموکراسی برپا شود و به این منظور از تشکیل حکومت مرکزی دموکراتیکی بر پایه انتخابات پارلمانی جانبداری می‌کند. فرقه هوادار اصلاح قانون انتخابات فعلی به قصد فراگیر ساختن آن است. به این معنا که به هر کس (از جمله زنان برای اولین بار) که بیش از ۲۰ سال دارد، حق رأی داده شود. کسانی که بین ۲۷ تا ۸۰ سال دارند، می‌توانند داوطلب نمایندگی شوند.

فرقه از تدوین قانون کاری که ساعات کار را محدود به هشت ساعت کار در روز کند و کار کودکان را منع نماید، حمایت می‌کند. حضور اتحادیه‌های کارگری را می‌پذیرد و حق بیمه‌های اجتماعی را وضع می‌نماید.

زمین‌های آن دسته از مالکانی که تاکنون آذربایجان را ترک گفته‌اند، به وسیله حکومت ایالتی مصادره می‌شود و همه اشکال غیرقانونی مالیات بر زمین لغو خواهد شد.

آموزش مجانی، اجباری و عمومی خواهد بود، به طوری که حق اقلیت‌هایی مانند ارمنیان، آسوریان و گُردان که در آذربایجان زندگی می‌کنند رعایت شود تا بتوانند زبان خودشان را فراگیرند.

ملت‌های دیگر، مانند خود آذربایجانی‌ها، حق به کار بردن زبان خود را دارند. خودمختاری ملی و محلی از طریق انجمن‌های ایالتی و ولایتی به کار گرفته خواهد شد.^{۶۳}

ماده هفتم مرامنامه فرقه دموکرات آذربایجان به برابری حقوقی زن و مرد اشاره دارد و به حق رأی زنان:

کلیه زنان و مردان، که به ۲۰ سالگی رسیده‌اند، از حق انتخاب کردن و همه آنان که ۲۷ تا ۸۰ ساله هستند، بدون استثناء، از حق انتخاب شدن برخوردارند. در انتخابات از هرگونه تهدید و تطمیع قاطعانه جلوگیری به عمل خواهد آمد. خلق به طور مستقیم، متناسب و مخفی مالک حق رأی قانونی خود است. از این راه است که امکان انتخاب نمایندگان حقیقی خلق برای خدمت به خلق و وطن فراهم خواهد شد.^{۶۴}

شده بود. ماده ۸ این قانون ... چنین می‌گوید تمام زنان و مردان آذربایجانی که به سن ۲۰ سالگی رسیده‌اند، حق انتخاب دارند. “بنگرید به “مرامنامه فرقه دموکرات آذربایجان،” ۱۲ شهریور: تاریخچه نهضت دموکراتیک آذربایجان (مرداد) ۱۳۵۷ش/اوت ۱۹۷۸م، ۴۳.

^{۶۳}تابکی، آذربایجان در ایران معاصر، ۱۱۹-۱۲۰. ^{۶۴}مرامنامه فرقه دموکرات آذربایجان، آذربایجان، شماره ۲۴ (۱۸ مهر ۱۳۲۴). در متن دیگری که در اختیار داریم، در خصوص قانون انتخابات گفته شده است که “قانون انتخابات بر اساس مرامنامه فرقه‌مان تنظیم

انتخابات مجلس ملی آذربایجان در روز ۶ آذر آغاز شد و به مدت ۵ روز ادامه یافت. برای نخستین بار، در بخشی از خاک ایران زنان در انتخابات شرکت کردند.^{۶۵} روز ۲۱ آذر ۱۳۲۴، مجلس ملی آذربایجان با ۷۵ نماینده از ۱۰۱ نماینده برگزیده مردم گشایش یافت.

از این یک صدویک نفر نماینده، شانزده نفر کارگر، بیست و شش نفر کشاورز، بیست و چهار نفر روشنفکر (مشمول بر آموزگار، روزنامه‌نگار، پزشک، مهندس و غیره)، سیزده نفر کارمند اداری، دو نفر کارخانه‌دار، هفت نفر تاجر، یازده نفر مالک و دو نفر روحانی بودند.^{۶۶}

گرچه به نمایندگی در آن مجلس زنی انتخاب نشد، اما همین که زنان آذربایجانی توانستند به گونه‌ای گسترده در انتخابات شرکت کنند، شوق‌انگیز بود؛ به‌ویژه برای زنان حق خواه سایر استان‌های کشور.

مریم فیروز در نوشته‌ای که بیداری ما به چاپ داد و آن را "درود ما بر شما مردان آذربایجان" نام نهاد، گوشه‌ای از آن حس همگانی را نمایاند:

هیچ‌گاه در دنیای متمدن، در دنیای مترقی، ملتی که زنان و مادرانشان محتاج به قیم باشند، مورد احترام نخواهد بود. . . . روزی این مژده به زنان ایران داده شد که برای نخستین بار در ایران، آذربایجان و فرزندان غیورش پی به اهمیت زن برده و حقیقتاً بهشت را در اقدام آنها دانسته و مادران و زنان خود را از بند اسارت نجات داده‌اند. مردان آذربایجان از داشتن مادران هم‌ردیف مجانبین ننگ داشتند و می‌دانستند که در مقابل دنیای متمدن سرافکنده خواهند بود. این است که اول مرتبه او را از قید قوانین ننگین خلاص کردند و امروز آزاد، دوشادوش یکدیگر برای نجات ملت خود می‌کوشند و زنان آذربایجان در تعیین سرنوشت خود و اولاد خود سهیم هستند.^{۶۷}

برابری حقوق زن و مرد آذری در ماده ۶ قانون انتخابات "انجمن‌های ولایات، محال و بلوکات مجلس ملی آذربایجان" نیز به رسمیت شناخته شد: "همه آذربایجانی‌های آذربایجان که به سن ۲۰ سالگی رسیده‌اند (زن و مرد) می‌توانند در انتخابات انجمن‌ها شرکت کنند."^{۶۸} خبر انتخابات شهرداری‌ها در روزنامه آذربایجان، ناشر افکار فرقه

^{۶۵} آتابکی، آذربایجان در ایران معاصر، ۱۲۵؛ آذربایجان، شماره ۶۹ (۱۲ آذر ۱۳۲۴).

^{۶۶} فرقه دموکرات آذربایجان: سی سال (بی‌جا، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۷)، ۴۹.

^{۶۷} مریم فیروز، "درود ما بر شما مردان آذربایجان"، بیداری، مه سال ۲، شماره ۶ (دیماه ۱۳۲۴)، ۱.

دموکرات آذربایجان بازتاب یافت. ۵ تن از ۶۵ نامزد فرقه در انتخابات شهرداری تبریز زن بودند.^{۶۹}

برای گسترش سوادآموزی زنان، حکومت ملی آذربایجان کلاس‌های روزانه دایر کرد.^{۷۰} نیز «دانشسرای دختران» را پی ریخت و «کورس پداگوژیک» در برنامه گذاشت.^{۷۱} فزون بر این، کلوپ‌های بانوان را در سراسر آذربایجان راه انداخت که نظام‌نامه و مرام‌نامه داشتند و صدها زن را به خود جلب کردند.^{۷۲} برای آگاه کردن زنان از وجود کلوپ‌ها، اطلاعیه‌هایی با این محتوا پخش می‌شد:

اطلاعیه: کلوپ بانوان و ثبت نام برای عضویت در آن!

بدین وسیله به همه بانوان اطلاع داده می‌شود که کلوپ بانوان هر روز صبح از ساعت ۸ تا ۱۲ و بعد از ظهرها از ساعت سه تا شش عصر عضو می‌پذیرد.
نشانی: کوچه پست، کلوپ بانوان آذربایجان^{۷۳}

این گونه گام‌ها، در راه رشد شخصیت اجتماعی و رویش آگاهی سیاسی زنان و مشارکت هرچه بیشتر و مؤثرتر آنان در زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه مدنی نقشی انکارناپذیر داشت. دبستگی ملی نیز به نوبه خود سبب شد که شماری از زنان آذربایجان برای شرکت در قشون ملی پا پیش گذارند. ثبت نام زنان در ارتش بی‌پیشینه بود و بیش‌وکم شگفت‌انگیز. حکایت رسمی نخستین زن ایرانی که به فراخوان قشون ملی پاسخ مثبت داد، گفتنی است. او در نامه‌ای به پیشه‌وری نوشت:

حضور محترم نخست‌وزیر عالی‌قدر

من، قیصر امیرمقدم، عضو فرقه دموکرات آذربایجان، مفتخر به داشتن برگه عضویت شماره ۱۰۵۶۸، در این زمان که به خودمختاری آذربایجان دست یافته‌ایم و زنان همانند مردان خواهان ورود به صفوف مبارزه هستند، از مقام وزارت محترم تقاضا دارم که اجازه دهند نام من در دفتر داوطلبان قشون خلق ثبت شود تا ما نیز همچون سربازان مشغول خدمت شده، لباس نظامی به تن کرده و در حفظ استقلال وطن بکوشیم.^{۷۴}

^{۷۱} آذربایجان، شماره ۱۸۷ (۱۱ اردیبهشت ۱۳۲۵).

^{۷۲} آذربایجان، شماره ۱۹۱ (۱۶ اردیبهشت ۱۳۲۵).

^{۷۳} آذربایجان، شماره ۱۵۱ (۲۶ اسفند ۱۳۲۴).

^{۶۸} آذربایجان، شماره ۹۷ (۲۰ دی ۱۳۲۴).

^{۶۹} آذربایجان، شماره ۱۰۱ (۲۵ دی ۱۳۲۴).

^{۷۰} آذربایجان، شماره ۱۸۷ (۱۱ اردیبهشت ۱۳۲۵).

پاسخ جعفر پیشه‌وری به این تقاضانامه که به تاریخ ۱۳۲۴/۱۲/۷ نوشته شده نیز در خور یادآوری است: "خانم مقدم را در جرگه داوطلبان بپذیرید. عنوان افتخارآمیز اولین زن داوطلب برای قشون ملی به این خانم تعلق می‌گیرد."^{۷۵}

پیداست که در سال ۱۳۲۴، بزرگداشت روز جهانی زن در ۸ مارس/۱۷ اسفند، برای زنان آذربایجانی جلوه دیگری داشت. این روز را در حکومت خودمختار آذربایجان جشن گرفتند، جشنی همگانی. جعفر پیشه‌وری، صدر حکومت آذربایجان، در تلگرافی که به همه شهرهای آذربایجان فرستاده شد، عید زن را به زنان آن دیار شادباش گفت.^{۷۶} مردم نیز آن روز را در جشن و شادی به شب رساندند. با شکوه‌ترین جشن هشت مارس در خانه فرهنگی شوروی بر پا شد:

شعبه تبریز جمعیت ایران در پیوند با انجمن فرهنگی شوروی، ۸ مارس، روز جهانی زن، را در این گردهمایی جشن می‌گیرد. این گردهمایی روز جمعه ۱۷ اسفند (۸ مارس)، ساعت پنج عصر در خانه فرهنگی شوروی برگزار می‌شود. در این گردهمایی، درباره ۸ مارس، روز جهانی زن، سخن گفته می‌شود و به همین مناسبت اشعاری خوانده می‌شود. پس از بخش رسمی برنامه، کنسرتی با شرکت زنان اجراء خواهد شد. کسانی که دارای دعوت‌نامه‌های خصوصی هستند، می‌توانند در این گردهمایی شرکت کنند.

هیئت اداره جمعیت و مدیریت خانه فرهنگی شوروی^{۷۷}

گزارش این مراسم در شماره ۱۹ اسفند آذربایجان آمد:

به مناسبات ۸ مارس، روز بین‌المللی زن، گردهمایی با شکوهی در روز ۱۷ اسفند در سالن انجمن فرهنگی شوروی برگزار شد. در این گردهمایی، ۸۰۰ نفر از زنان و مردان تبریز شرکت داشتند. جلسه از سوی رئیس شعبه، خانم الهامی، گشایش یافت و سپس رشته کلام به خانم روزنامه‌نگار، بتول موضع‌زاده، سپرده شد. ایشان نطق پرشور و مفصلی درباره وضعیت زنان، آزادی زنان و وظایف آنان ایراد نمودند. سپس خانم برهان، خانم محبوبه، خانم رفیع‌زاده و خانم [ناخوانا] اشعار آقای بی‌ریا و شاعر آذربایجان صمد برغون و نگارخانم را، که درباره زنان سرود شده بود، خواندند. خانم جاوید تلگراف رهبر تشکیلات زنان ضد فاشیست "گری زودو وایا" را خواند. بعد از بخش رسمی، کنسرتی به رهبری جهانگیر . . . برگزار شد؛

^{۷۶} آذربایجان، شماره ۱۴۶ (۲۰ اسفند ۱۳۲۴).

^{۷۷} آذربایجان، شماره ۱۴۳ (۱۶ اسفند ۱۳۲۴).

^{۷۴} آذربایجان، شماره ۱۳۷ (۹ اسفند ۱۳۲۴).

^{۷۵} آذربایجان، شماره ۱۳۷ (۹ اسفند ۱۳۲۴).

کنسرتی به شکل رقص و آواز. از طرف دختران مکتب ارائه داده شد و مورد توجه تماشاچیان قرار گرفت. از طرف بازیگران (آرتیست‌های) تئاتر دولت، قطعهٔ "سویل" از درام‌نویس آذربایجان، جعفر جبارلی، نمایش داده شد.^{۷۸}

یکی دیگر از مراسمی که به مناسبت روز جهانی زن برگزار شد، در سالن فردوسی تبریز بود.

ساعت ده روز جمعه، کلوپ زنان آذربایجان جشن باشکوهی به مناسبت هشت مارس در سالن مدرسهٔ فردوسی برگزار نمود. برنامه را خانم ربابه دانش گشود و خانم دکتر جاوید دربارهٔ اهمیت ۸ مارس صحبت کرد. پس از خانم جاوید، خانم صدیقه مرآمی دربارهٔ زنان آذربایجان خطابهٔ پرشوری ایراد کرد. از سوی زنان کارگر، خانم پسته محمدزاده روز ۸ مارس را شادباش گفت و سپس خانم‌ها صغری قادری، محبوبه بی‌ریا و مدینه علی‌اکبرزاده سه قطعه شعر خواندند. خانم ربابه دانش از نخست‌وزیر، آقای پیشه‌وری، درخواست کرد که نطقی ایراد کنند. آقای پیشه‌وری دربارهٔ آزادی زنان و وظیفهٔ کنونی خلق به سخنرانی پرداخت. سخنان آقای پیشه‌وری مورد استقبال شدید خانم‌ها قرار گرفت و دسته گلی تقدیم ایشان شد. سپس نوبت به اجرای نمایش‌نامه رسید و مجلس در ساعت ۱۲ پایان یافت.^{۷۹}

متن سخنرانی ۸ مارس ۱۹۴۵ م/۱۷ اسفند ۱۲۲۴ ش جعفر پیشه‌وری را در دست نداریم، اما به یقین می‌دانیم نخستین‌بار نبود که او دربارهٔ مسئلهٔ زن سخن می‌گفت و به ضرورت از میان برداشتن تبعیض نسبت به نیمهٔ دیگر جامعه می‌پرداخت. به واقع او از نادر روشنفکران ایرانی نسل خود بود که پیش‌تر، بسیار پیش‌تر، برای حقوق و آزادی زن و به‌ویژه زنان زحمتکش قلم زده بود. به مثل، در اسفند ۱۲۹۹ ش/مارس ۱۹۲۰ م در نوشته‌ای با عنوان "به زنان زحمتکش" هشدار داد:

امروز، انقلاب جهانی با دریدن قلب چرکین دنیای کهن و برداشتن پرده‌های ساتر حقایق را آشکار ساخته و در مقابل دیدگان همه قرار داده است. و یکی از این حقایق کشف استعداد بالقوهٔ شما زنان بود که می‌توانید هم‌دوش رفقای مرد خود، به عنوان دو انسان، با حقوق برابر و دو رفیق هم‌رزم قرار گرفته و برای براندازی این جهان فرتوت و پرظلم و جور و ساختن جهانی آزاد از نابرابری‌های اجتماعی، دست به دست هم داده و متشکل مبارزه نمایید.^{۸۰}

^{۷۸} آذربایجان، شمارهٔ ۱۴۳ (۱۹ اسفند ۱۳۲۴).

^{۷۹} آذربایجان، شمارهٔ ۱۴۵ (۱۹ اسفند ۱۳۲۴)، ۱.

پیشه‌وری در سال ۱۳۰۳ ش نیز به مناسبت ۸ مارس در ارزیابی جنبش زنان در ایران نوشته بود:

از سالی که سپری شد تاکنون، جنبش زنان در شهرهای مرکزی ایران روزبه‌روز گسترش بیشتری یافته است. زنان خانواده‌های بورژوازی ایران که برخی حتی در اروپا نیز به تحصیل می‌پردازند، از این پس با گشوده شدن مدارس توسط اروپایی‌ها و امریکایی‌ها موفق به اتمام تحصیلات خود می‌شوند و در شمار آنها، از جمله زنان روشنفکر، شاعر و نویسنده نیز وجود دارند.^{۸۱}

پیشه‌وری در سال‌هایی هم که به اتهام "اعتقاد به مرام اشتراکی" در زندان رضاشاه به سر می‌برد، رمان نادره را به رشته نگارش کشید. این رمان چه بسا نخستین رمان فارسی باشد که بن‌مایه‌اش مسئله زن است و بررسی‌دن زندگی و دلنگرانی‌های زنان طبقات گوناگون اجتماع.^{۸۲} پس بی‌سبب نبود که از همان آغاز کار فرقه دموکرات آذربایجان به زنان میدان داد تا فردیت و شخصیت خود را بنمایانند و در زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه مشارکت داشته باشند. اعلام ۸ مارس به عنوان عید زن و کوشش برای برگزاری این جشن در شهرهای آذربایجان گامی در راستای برآوردن آرمانی دیرینه‌سال بود.

جز تبریز، دیگر شهرهای آذربایجان نیز عید زن را برگزار کردند و از این فرصت بهره گرفتند تا درباره ضرورت دگردیسی موقعیت زنان گفته شود و برقراری حقوق برابر آنان با مردان. به مثل:

روز جمعه ۱۷ مارس، شعبه مراغه جمعیت به اتفاق خانه فرهنگ شوروی جشن بزرگی به مناسبت گرامی‌داشت ۸ مارس برگزار کردند. در این جشن، خانم‌ها شمس‌السادات صدیق یحیوی و خانم حبیبه مدبر درباره تاریخچه ۸ مارس صحبت کردند و در خاتمه چند قطعه شعر خوانده شد. در همان روز و به همان مناسبت، گردهمایی بزرگی از طرف تشکیلات زنان در خانه فرهنگی شوروی بر پا شد که بیش از ۳۰۰ زن و دختر جوان در آن شرکت داشتند. در این گردهمایی، خانم صدیق یحیوی و حبیبه مدبر و علویه علوی درباره اهمیت این جشن سخن گفتند. خانم صدیق یحیوی در سخنان خود از جمله گفت: "در دوره‌های پیشین، ما زنان را به لحاظ حقوقی همچون اشخاص جانی، قاتل، سارق و مجنون به حساب

^{۸۰} جعفر پیشه‌وری، "به زنان زحمتکش"، روزنامه بولدانش، شماره ۵ (۱۱ مارس ۱۹۲۰).
^{۸۱} جعفر پیشه‌وری، شرقی قادیانی، شماره ۳ (مارس ۱۹۲۴).
^{۸۲} میرجعفر پیشه‌وری، نادره، به کوشش محمود مصور رحمانی و تقی صفدرزاده (تهران: انتشارات گوینده، ۱۳۸۳).

می‌آوردند. در دولت‌های ارتجاعی، طبق قانون انتخابات و نظام‌نامه‌های آنها، زنان از حق انتخاب شدن و انتخاب کردن محروم‌اند.^{۸۲}

بازتاب رویدادهای آذربایجان پس از ۲۱ آذر ۱۳۲۴ در روزنامه‌های سراسری ایران و نیز حقوقی که زنان پس از جنگ جهانی دوم و تصویب منشور ملل متفق به دست آورده بودند (تیر ۱۳۲۴)، زنان حق خواه را نسبت به ضرورت تغییرات بنیادین، به‌ویژه در زمینه قانون، هشیارتر از پیش ساخت. اینک بیش از هر زمان از لزوم بازاندیشی و پالایش قانون اساسی کشور سخن به میان می‌آمد و نه فقط از اصلاح قانون انتخابات. اگر پیش‌تر به ناسازگاری میان قانون اساسی مشروطه با قانون انتخابات اشاره می‌شد و با استناد به اصل دوم قانون اساسی که تصریح می‌کرد «مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است»، از حقوق زن به مثابه «نیمی از قاطبه اهالی دفاع می‌شد»، اینک گفت‌وگو بر سر آن بود که قانون اساسی باید به روشنی و بی‌پرده‌پوشی برابری حقوقی زنان و مردان را در همه پهنه‌ها به رسمیت بشناسد و حقی را در پرده ابهام نگذارد تا مبنایی شود برای تبعیض جنسی و تعبیر و تفسیرهای پایان‌ناپذیر.

آنکه با صدایی رسا از پالایش قانون اساسی سخن گفت، تشکیلات زنان بود. ارگان این تشکیلات، بیداری ما، با الهام از تجربه انقلابی آذربایجان، خواستار «تغییر قانون اساسی» از رهگذر «تشکیل مجلس مؤسسان» شد و «شناسایی صریح کلیه حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی زنان ایران.» سرسخن نشریه عنوان گویایی بر خود داشت که نسبت به نگرش گردانندگان بیداری ما جای شک نمی‌گذاشت: «لزوم تشکیل مجلس مؤسسان و اصلاح دموکراتیک قانون اساسی و مخصوصاً شناختن کلیه حقوق زنان ایران.»

قانون اساسی ایران، که محصول یک انقلاب دموکراتیک ناقص نیم قرن پیش ایران است، دارای نکات مترقی و مورد احترامی است که کلیه احزاب و سازمان‌های دموکراتیک ایران آن نکات را لازم برای بقای حیات آزاد ملت‌ها می‌دانند. ولی در شرایط کنونی، آن نکات را به تنهایی کافی برای نمو و پیشرفت به طرف ترقی و تعالی کشور ایران تلقی نمی‌کنند. درباره مسائل مورد نیاز که باید هرچه زودتر با رفرم دموکراتیک قانون اساسی ایران به دست آید، چیزی که بیشتر نظر تشکیلات زنان ایران را به خود جلب کرده است، لزوم شناسایی صریح کلیه حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی زنان ایران، طبق منشور ملل متفق و سایر قوانین دموکراتیک کشورهای جلورفته دنیا است . . . باید هرچه زودتر، یعنی قبل از انتخابات دوره

^{۸۲} آذربایجان، شماره ۱۵۰ (۲۴ اسفند ۱۳۲۴)، ۲.

پانزدهم، مجلس مؤسسان تشکیل شود و در آن مجلس نمایندگان زن و مرد بتوانند آزاده از حقوق میلیون‌ها زن و مرد هموطن خود دفاع کنند و برای تعیین مقدرات پسران و دختران خویش و نسل‌های آینده قانون اساسی جدیدی تدوین نمایند. هیئت حاکمه ایران نمی‌تواند حوادث جبری اخیر، مانند قیام مردمان آذربایجان که سردهسته مجاهدین مشروطیت بوده‌اند و تقاضاهای اهالی کردستان و سایر مردمان کشور ما را ندیده انگارد. در شرایط کنونی ایران، هرگونه جنبش ملی و مترقی با شناختن حق زن در جامعه توأم است.^{۸۴}

خواست برپایی مجلس مؤسسان و پالایش قانون اساسی اما با همدلی و هم‌نوایی آشکار دیگر جرگه‌ها و جریان‌های جنبش زنان روبه‌رو نشد. فضای سیاسی پُرتنش که پیرامون حکومت خودمختار آذربایجان پیدا شده بود و پرسش‌هایی که دربارهٔ چندوچون مناسبات حکومت خود مختار آذربایجان و دولت شوروی بر سر زبان‌ها افتاده بود از یک سو و کناره گرفتن ابراهیم حکیمی، دیوان‌سالار سالخورده، از نخست‌وزیری و روی کار آمدن احمد قوام‌السلطنه، سیاستمدار کهنه‌کار (۸ بهمن ۱۳۲۴)، از سوی دیگر، بیشتر زنان کُنشگر را مشاهده‌گر رویدادها ساخت. ترور احمد کسروی به دست فداییان اسلام (۲۰ اسفند ۱۳۲۴) و فضای وحشتی که یک چندی بر جامعهٔ مدنی چیره شد، در پیشگیری این رفتار سیاسی بی‌تأثیر نبود. وانگهی، دورهٔ چهاردهم مجلس هم به پایان رسیده بود (۲۱ اسفند ۱۳۲۴) و انتخابات مجلس پانزدهم در هاله‌ای از ابهام بود. در این میان، کسی که وارد گود شد و با دور زدن بحث پالایش قانون اساسی یا اصلاح قانون انتخابات، گزینهٔ سیاسی "دموکراسی حقیقی" را پیش نهاد، دکتر فاطمه سیاح بود. او در "درس عبرت از وقایع آذربایجان" نوشت:

اینجانب افتخاراً از طرف جمیع خانم‌های اعضای "حزب زنان ایران" عقاید آنها را چنین ابراز می‌دارد که دولت باید تغییر اساسی کشاورزی را با توزیع عادلانهٔ اراضی بین زارعین به مورد اجرا گذارد. این اقدام بایستی به همان سرعتی که اینک در آذربایجان به اجرای آن شروع شده است، عملی گردد و بدین وسیله می‌توان از اشاعهٔ تبلیغات مضر در سایر نواحی کشور جلوگیری به عمل آورد و از توسعهٔ اغتشاشات داخلی میان طبقات تودهٔ ملت ممانعت نمود. . . . حزب ما در سرلوحهٔ برنامهٔ خود تساوی حقوق و آزادی و ترقی زنان را ذکر نموده است. با

^{۸۴} لزوم تشکیل مجلس مؤسسان و اصلاح دموکراتیک ایران، "بیداری ما، سال ۲، شمارهٔ ۷ (فروردین ۱۳۲۵).

جميع اقداماتی که ما نزد دولت و مجلس نموده‌ایم، به تجربه به ما ثابت شده که آزادی و ترقی با جميع شئون سیاسی و اجتماعی کشور رابطه مستقیم دارد و اگر واقعاً یک دموکراسی حقیقی در مملکت ما حکم فرما نشود، منظوره‌های ما برآورده و عملی نخواهد شد... یک سازمان سیاسی دموکراسی نمی‌تواند وجود پیدا کند، مگر اینکه بر اساس اقتصادی دموکراتیک تکیه نموده باشد... بایستی این سازمان بر اساس اصلاح کشاورزی، یعنی پیشرفت حقیقی طبقه‌ای که به نوبه خود موجب پیشرفت سایر طبقات تولیدکننده کشور ما از قبیل کارگران و اربابان صنایع و کارمندان و طبقه روشنفکر، اعم از زن و مرد خواهد بود، قرار گیرد. متأسفانه دولت ما در وضع حاضر، علی‌رغم زحمات افراد هوشیار و آزادی‌خواه، با پیشرفت ما موافق نمی‌باشد، زیرا سازمان اداری و اجتماعی ما طوری است که کاملاً تحت نفوذ عناصر مرتجع قرار گرفته و این طبقه تمام هم خود را برای مخالفت با هرگونه ترقی مصروف می‌دارند. چه، هرگونه ترقی را برای وجود خود شوم و مضر تشخیص می‌دهند.^{۸۵}

اینکه هشدار دکتر فاطمه سیاح در دگرگونی فضا چه اثری داشت، دانسته نیست. اما تصمیم قوام‌السلطنه برای تقسیم خالصجات دولت در میان کشاورزان نوید اصلاحات گسترده در نظام سیاسی، اقتصادی و اداری مملکت و نیز خروج ارتش شوروی از خاک کشور و مهم‌تر از همه، پیشرفت مذاکرات میان سران فرقه دموکرات آذربایجان و نمایندگان دولت مرکزی، آن هم در فرایندی پُرفراز و نشیب، فضای سنگین سیاسی را سرانجام درهم شکست و نوری بر چشم‌انداز دموکراسی افکند. نامه جمعیت تازه از راه رسیده طرفداران حقوق زنان به قوام‌السلطنه در روز ۱۹ خرداد ۱۳۲۵، یعنی چهار روز پیش از آنکه موافقت‌نامه به طور قطع امضا شود و در رسانه‌ها به چاپ رسد، شاهد این مدعاست.^{۸۶} گفتنی است که این نامه را خانم‌ها فاطمه سیاح و مریم فیروز نیز امضا کردند؛ از طرف حزب زنان ایران و از طرف تشکیلات زنان. چه زمانی؟ دقیقاً دانسته نیست.

جمعیت را اختر کامبخش ایراد کرد؛ در سالن سینما رکس تهران و به روز ۱۲ خرداد ۱۳۲۵. عنوان سخنرانی این بود: طومار کهنه را باید در هم پیچید! در این نشست، اختر کامبخش درباره آن جمعیت چنین گفت: "مفتخرم که از طرف جمعیت طرفداران حقوق بانوان جلسه سخنرانی امروز را افتتاح نمایم... هدایت اساسی این

^{۸۵}فاطمه سیاح، "درس عبرت از وقایع آذربایجان"، گلپای رنگارنگ، سال ۱۴، شماره ۹-۱۰ (خرداد ۱۳۲۵). برگرفته از فاطمه سیاح، نقد و سیاحت، به کوشش محمد گلبن (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳)، ۴۶۶-۴۷۶.
^{۸۶}آگاهی چندانی درباره جمعیت طرفداران حقوق زنان در دست نداریم. می‌دانیم که "سخنرانی افتتاحیه" آن

جناب آقای قوام، نخست‌وزیر

... جمعیت طرفداران حقوق زنان ایران از زحمات آن جناب در حفظ حیثیت ملت ایران و ارتقاء شئون سیاسی و اجتماعی آن و مخصوصاً توجه به حقوق زنان و تصمیم به رفع محرومیتشان از حقوق سیاسی و اجتماعی - که از جمله آثار آن ماده ۹ موافقت‌نامه بین دولت و اهالی آذربایجان - و تصریح به اینکه به محض افتتاح مجلس دوره پانزدهم لایحه تساوی حقوق زن و مرد در امر انتخابات تقدیم مجلس شورای ملی خواهد گردید تا زنان نیز دارای حق انتخاب کردن و انتخاب شدن بشوند، صمیمانه تشکر می‌نمایم... تمنا دارد امر و مقرر فرمایید به مراتبی که در زیر توضیح داده می‌شود، توجه مخصوص مبذول گردد تا به خوبی روشن شود که تساوی حقوق زنان و مردان ایران را قوانین فعلی کشور تأمین نموده است.

طبق اصل ششم قانون اساسی، اهالی مملکت ایران در مقابل قانون متساوی‌الحقوق‌اند. قهری است که زنان نیز از اهالی مملکت ایران می‌باشند، باید از تمام مزایای مدنیت متساوی با مردان بهره‌مند شوند. اصل پنجاه‌و‌هشتم متمم قانون اساسی تصریح دارد که "هیچ‌کس نمی‌تواند به مقام وزارت برسد، مگر آنکه مسلمان و ایرانی‌الاصل و تبعه ایران باشد." با توجه به دو اصل مذکور در فوق که زنان در استفاده از حقوق قانونی با مردان مستثنا نشده و مفهوم صریح اصل ششم و عدم استثناء و تخصیص، تساوی حقوق سیاسی و اجتماعی زنان با مردان به حکم قانون اساسی مسلم می‌گردد. روی این اصل، مواد ۱۰ و ۱۳ قانون انتخابات که زنان را از حق انتخاب شدن محروم نموده، صریحاً بر خلاف قانون اساسی است و دولت‌ها مکلف به اجرای قوانین خلاف قانون اساسی نیستند. اصولاً با تصویب منشور ملل متحد در جلسه سیزدهم شهریور ماه ۱۳۲۴ که به امضاء نمایندگان ۵۱ دولت نیز رسیده... مسلم است که دولت و ملت ایران نیز با تصویب شدن منشور پیش‌گفته تساوی کامل حقوق زنان و مردان را پذیرفته است. علاوه بر اینکه قانون انتخابات که بانوان را محروم از شرکت در

راه آزادی می‌باشند و ما افتخار همکاری ایشان را در این جمعیت داریم، با اطلاعات قضایی و حقوقی کامل که دارند در اطراف آن بحث خواهند فرمود، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زن در ایران است. "بنگرید به اختر کامبخش، "طومار کهنه را باید پیچید،" بیداری ما، سال ۲، شماره ۸ (خردادماه ۱۳۲۵)، ۵-۹.

جمعیت که از زنان و مردان آزادمنش ترقی‌خواه تشکیل شده است، برداشتن دیوار شکسته ارتجاع و جهل از سر راه آزادی و ترقی زنان این کشور و مبارزه برای به دست آوردن حقوق اجتماعی مساوی با مردان برای آنان است. بدین جهت، موضوع اولین سخنرانی که از طرف جمعیت داده می‌شود و جناب آقای لسانی که از مبارزین قدیمی

حق انتخاب کردن و انتخاب شدن نموده بر خلاف قانون اساسی است، تصویب شدن منشور ملل متحد نسخ و الغای ضمنی دو شرط مقرر در ماده ۱۰ و ماده ۱۳ قانون انتخابات می‌باشد و بنابراین با تصویب منشور، بانوان می‌توانند هم در انتخاب کردن شرکت نموده و هم حق انتخاب شدن را دارا باشند و در مقدمه‌ای هم که دولت بر لایحه تقدیمی به مجلس شورای ملی نوشته، دیده می‌شود که تصریح به لزوم همکاری بین‌المللی شده و از همین نظر طبق ماده واحده، درخواست تصویب منشور ملل متحد از مجلس شورای ملی گردید. شایسته بود که دولت سابق همان روز برای عملی ساختن و اجرای قانون الغاء صریح بند اول ماده ۱۰ و بند دوم ماده ۱۳ قانون انتخابات را اعلام می‌کرد تا امروز با شرکت دادن زنان در امر انتخابات ثابت شود که ملت ایران واجد تمام مزایای تمدن و رشد سیاسی است و اصل آزادی بشر و همکاری بین‌المللی را رعایت کرده است. ولی این عمل از آن دولت‌ها ساخته نبود. اکنون که دولت با شهامت فعلی می‌تواند این امر تصویب‌شده را به مرحله عمل درآورد، ما جمعیت طرفداران حقوق زنان تقاضا داریم که دستور اکید صادر فرمایید در انتخابات دوره پانزدهم این حق قانونی و تصویب‌شده درباره زنان ایرانی به صورت عمل درآید. نکته دیگری که این جمعیت با علم به استحضار کامل آن جناب قابل تذکر می‌داند، این است که مطابق دو اصل ششم و پنجاه‌وششم قانون اساسی و متمم آن که در فوق ذکر شده، جای تردید نیست که زنان مسلمان ایرانی که واجد معلومات شایسته و کافی باشند، می‌توانند به مقام وزارت برسند و از همین نظر است که قوانین استخدام کشوری و قضایی و فرهنگی و قانون وکلای دادگستری بانوان را استثناء نکرده و عملاً هم دولت‌ها در استخدام بانوان در ادارات کشوری و حال لشکری و اعطای پروانه وکالت دادگستری ثابت کرده‌اند که اصل ششم قانون اساسی در تساوی حقوق زنان با مردان لازم است. ولی ناچار از ذکر این نکته [هستیم] که متأسفانه این تساوی فقط و فقط در خدمات کم‌ارزش دولت رعایت می‌گردد و تاکنون دولت‌ها حاضر نشده‌اند زنی را به وزارت و یا معاونت یک وزارتخانه انتخاب نمایند. . . . درخاتمه، انتظار می‌رود که آن جناب اکیداً دستور فرمایید هرگونه تبعیض بین زن و مرد را که امروز در کشور چه از حیث استفاده از مزایای سیاسی و چه از جهت دستمزد زنان کارگر در کارخانه‌ها و چه از نظر مشاغلی که ارجاع می‌شود، برطرف شده و جامعه زنان و طرفداران حقوق آنان را سپاسگزار فرمایند.

از طرف جمعیت طرفداران حقوق زنان: امضاء هرمز
از طرف حزب زنان ایران: امضاء فاطمه سیاح
از طرف تشکیلات زنان: مهر تشکیلات زنان و امضاء مریم فیروز^{۸۷}

ماده ۹ موافقت‌نامه بین دولت و اهالی آذربایجان که در نامهٔ پیش‌گفته به آن استناد شده است و روز ۲۳ خرداد ۱۳۲۵ در تبریز به امضای مظفر فیروز و جعفر پیشه‌وری رسید، به نکتهٔ بسیار با اهمیتی اشاره دارد: "دولت موافقت می‌کند با افتتاح مجلس پانزدهم، لایحهٔ قانونی انتخابات را که روی اصل آزادی و دموکراسی، یعنی با تأمین رأی عمومی، مخفی، مستقیم، متناسب و متساوی، شامل زنان نیز باشد، تنظیم و قبول آن را به قید فوریت خواستار شود."^{۸۸}

پذیرفته شدن حق رأی زنان و مشارکت آنان در فرایند سیاسی از سوی حاکمان، آن نکتهٔ بسیار با اهمیت و همان آرمان و آمالی است که سال‌های سال برای فراچنگ آوردن آن مبارزه شده بود؛ آرمان و آمالی که اینک در دسترس می‌نمود. حس و حال شورانگیز فرارسیدن پیروزی چه بسا سبب شد که ناسازگاری‌های قانون اساسی اسلام‌زده با منشور ملل متفق، سازگار قلمداد شود. حس و حال شورانگیز فرا رسیدن پیروزی و چه بسا رهنمود برخی رهبران حزب توده یا سیاست‌گذاران شوروی در ایران موجب آن گشت که تشکیلات زنان از "لزوم تشکیل مجلس مؤسسان و اصلاح دموکراتیک قانون اساسی" پا پس کشد، به پشتیبانی بی‌قید و شرط از قوام برخیزد و از "حُسن نیت" وی دم زند. و آن حس و حال شورانگیز، چه بسا بیش از هر کجا، در سرسخن بیداری ما نمایان شد؛ ناشر افکار تشکیلات زنان:

در تاریخ ۲۳ خرداد ۱۳۲۵، قرارداد حل مسالمت‌آمیز مسئلهٔ آذربایجان به نفع آزادی ایران به امضای نمایندگان دولت مرکزی و حکومت ملی آذربایجان رسید. کلیهٔ محافل دموکرات و آزادی‌طلب ایران پایان پُرنتیجهٔ یک دورهٔ درخشان از کلیهٔ ادوار تاریخی گذشته و آیندهٔ مردم آذربایجان را با حسن استقبال تلقی نمودند. آقای پیشه‌وری در نطقی که به زبان ترکی ایراد کرد، بیان داشت که ما به کلیهٔ تقاضاهای خویش که به خاطر آن قیام کردیم، نائل شدیم. رئیس حکومت آذربایجان ضمن بیانیه، آن تقاضاها را خاطر نشان نمودند که مادران و خواهران ما

^{۸۷} متن نامهٔ حزب زنان و تشکیلات زنان به قوام (۱۹) ۱۲^{۸۸} شهریور: تاریخچهٔ نهضت دموکراتیک آذربایجان، ۱۴۲. خرداد ۱۳۲۵).

نیز از این پس به حقوق خود، نه تنها در آذربایجان، بلکه در سراسر ایران رسیده و یا خواهند رسید... نمایندگان دولت مرکزی قول داده‌اند که دولت، بلافاصله پس از افتتاح مجلس، قانون جدید انتخابات را، که بر موازین دموکراتیک استوار خواهد بود، برای تصویب به مجلس تقدیم خواهد کرد. بدین معنی که طبق آن قانون، کلیه زنان و مردان ایران، صرف نظر از نژاد، ملیت، مذهب، جنس، با رأی مساوی، مستقیم، مخفی و عمومی، در انتخاب پارلمان شرکت کنند. نمایندگان دولت مرکزی وعده صریح داده‌اند که قانون جدید و دموکراتیک انتخابات انجمن‌های ایالتی و بلدی، با شرکت قاطبه مردم، بدون در نظر گرفتن جنس، با رأی مستقیم، یک درجه‌ای، مخفی و عمومی نیز به مجلس تقدیم شود تا پس از تصویب، به فوریت در سراسر کشور به موقع اجرا گذاشته شود. ما فعلاً کار نداریم که قدرت انجمن‌های ایالتی بلدی بر چه پایه‌ای باید استوار باشد، همین قدر خوشوقتیم که اگر زنان ایران در دوره پانزدهم قانون‌گذاری در انتخابات شرکت نمی‌کنند، در انتخاب انجمن‌های ایالتی و ولایتی و بلدی شرکت خواهند کرد و قوا و تجربیات خود را برای شرکت عملی در انتخابات دوره شانزدهم خواهند سنجید... ما زنان ایرانی اگر در انتخابات آینده به طور مستقیم شرکت نکنیم، وظیفه خود می‌دانیم که برای ایجاد یک مجلس حقیقتاً ملی که بتواند آرزوی ما را برآورد، به طور غیرمستقیم شرکت نماییم. کلیه زنان شیفته آزادی، اعم از کارگر، دهقان، مزدور، خانه‌دار، معلم، پرستار، مستخدم مؤسسات دولتی و غیردولتی باید افکار عمومی را از طریق روشن نمودن اذهان اطرافیان خود جهت رأی دادن به کاندیداهای احزاب مترقی و ملی آماده کنند و پس از این انتخابات مستقیماً به نفع آنها رأی بدهند. زیرا که وعده آزادی و رستخیز زنان ایران را برای نخستین بار آنها تا آنجا که می‌شد با حرف و پس از آن، اسلحه‌به‌دست به گوش ما رساندند. و این نهایت حق‌ناشناسی است که احزابی مردانه قد علم کنند، برای ما حقی را به دست آورند و ما پس از آن از این حق به ضرر آنها، یعنی به ضرر دموکراسی، سوءاستفاده کنیم.^{۸۹}

حس و حال شورانگیز فرارسیدن پیروزی و حسن نیت همگانی نسبت به دولت مرکزی فقط در تهران ریشه نداشت، بر بخش‌های بزرگی از آذربایجان نیز چیره شد. کنفرانسی که روز ۲۴ خرداد ۱۳۲۴ در تبریز برپا شد، نمود و نماد آن حس و حال بود.

^{۸۹} وظیفه ما در انتخابات، "بیداری ماه سال ۲، شماره ۸ (خرداد ۱۳۲۵).

در روز ۲۴ خرداد، ساعت ۴ بعد از ظهر، سالن کمیته شهر به نام پرچم ستارخان پُر از زنان آزاده تبریز بود. در این روز، کنفرانس بیش از همیشه جدی و پُرشور بود... کنفرانس توسط خانم وسقانیان گشایش یافت و سخن به معاون رئیس کمیته‌ی شهر آقای ولایی سپرده شد. آقای ولایی سخنش را این گونه آغاز کرد: ... امروز یک روز تاریخی است. گفت‌وگو میان دولت ایران و دولت ملی آذربایجان در فضایی بسیار صمیمانه پیش رفت. این گفت‌وگو به سود مردم آزادی‌خواه سراسر ایران و خلق آذربایجان به پایان رسید... برای نخستین بار مرام‌نامه ۱۲ ماده‌ای فرقه جای خود را باز کرد و برای عملی کردن آن در سراسر ایران قدم‌هایی برداشته شد... جهت تحقق حقوق زنان، مندرج در مرام‌نامه فرقه در سراسر ایران تلاش‌هایی به عمل آمد... بگذار در صفحات تاریخ نوشته شود که آزادی زنان در نتیجه رهبری فرقه دموکرات آذربایجان در سراسر ایران پدید می‌آید. این موفقیت بزرگ شما مادران و مایه افتخارتان است.^{۹۰}

با قول و قرارهایی که دولت قوام با نمایندگان حکومت خودمختار آذربایجان گذاشت و خوش‌باوری و ساده‌انگاری آن نمایندگان نسبت به درستکاری و پایبندی دولتیان به موافقت‌نامه ۲۳ خرداد، روحیه مبارزه و مقاومت آذربایجانیان رو به سستی نهاد و سنگرها از استواری افتاد. در تهران نیز خوش‌باوری به قوام‌السلطنه روندی رشدیابنده یافت؛ به‌ویژه پس از آنکه نخست‌وزیر، عباس اسکندری، یکی از بنیادگذاران حزب توده، را به سمت فرمانداری تهران گماشت (۲۷ خرداد ۱۳۲۵)، حزب دموکرات ایران را بر مبنای الگوی حزب توده بر پا ساخت (تیر ۱۳۲۵)، آیت‌الله کاشانی را به اتهام بلواآفرینی در سمنان به زندان انداخت (۲۶ تیرماه ۱۳۲۵)، کابینه‌ای ائتلافی با شرکت رهبران حزب توده، حزب ایران و حزب دموکرات آراست و... .

در ماه‌های مرداد و شهریور ۱۳۲۵، تشکیلات زنان به پیروی از سیاست حزب توده ایران که در کابینه ائتلافی شرکت داشت، از سیاست پیگیری حقوق زنان "از پایین" دست برداشت و به امید گام‌های دولت دست روی دست گذاشت. بند ج ماده یک مرام‌نامه حزب دموکرات قوام در دامن زدن به خوش‌خیالی و بی‌عملی تشکیلات زنان و سر باز زدن از سازمان‌دهی پیکار دموکراتیک حق رأی زنان، جهت واداشتن دولت قوام برای وعده به عهد، نقش داشت: "تجدید نظر در قانون انتخابات عمومی و بلدی و انجمن‌های

^{۹۰} بیانیه به حقوق زنان اشاره نشده است. بنگرید به ۱۲ شهریور: تاریخچه نهضت دموکراتیک آذربایجان، ۱۳-۱۶.

^{۹۰} آذربایجان، شماره ۲۲۸ (۲۸ خرداد ۱۳۲۵). مقصود از مرام‌نامه ۱۲ ماده‌ای فرقه باید بیانیه‌ای باشد که اعضای فرقه در ۱۲ شهریور ۱۳۲۴ به انتشار رساندند. در این

ایالتی و ولایتی و تطبیق آن با موازین دموکراتیک با رعایت تساوی کامل جهت کلیه افراد ملت اعم از زن یا مرد، قطع نظر از مذهب با نژاد.^{۹۱}

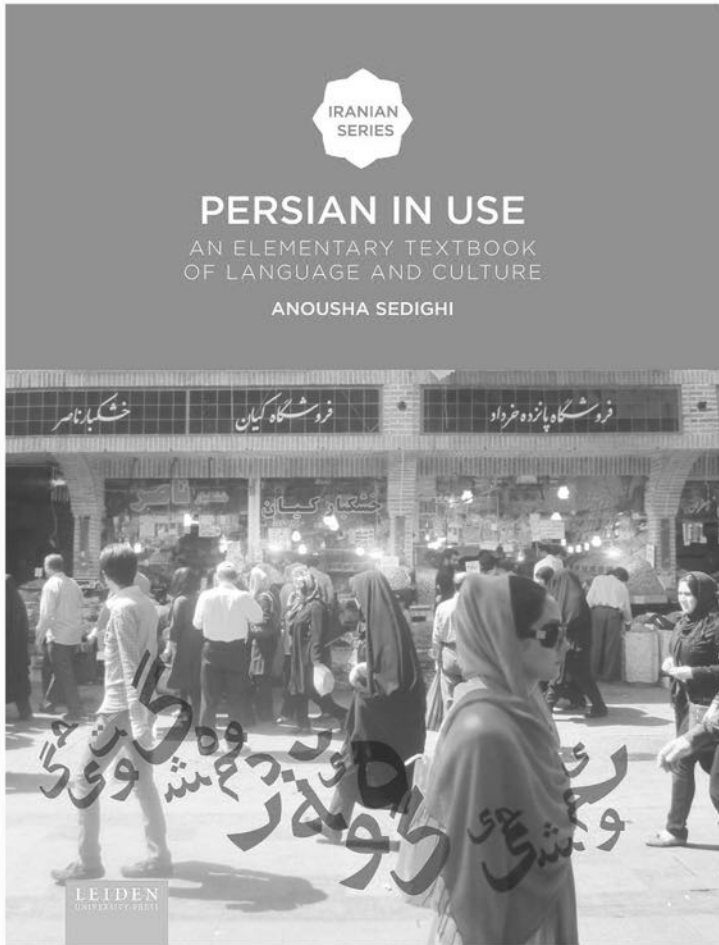
درون‌مایه مانور سیاسی قوام‌السلطنه، که از دیده زنان توده‌ای و بسیاری دیگر از کنشگران جنبش زنان به دور ماند، برای زنانی که به فراخوان سیاسی نخست‌وزیر پاسخ مثبت داده و به حزب دموکرات وی پیوسته بودند، جای ابهام نداشت.

او [قوام‌السلطنه] در "حزب دموکرات ایران" خواست که در مقابل حزب مخالف آن، "حزب توده" که سازمان و تشکیلات زنان داشت، سازمانی برای فعالیت‌های زنان به وجود آورد. قوام در یک میهمانی دکتر مهرانگیز دولت‌شاهی را، که تازه پس از طی تحصیلات عالی از آلمان بازگشته بود، مخاطب قرار داد و گفت: در حزب دموکرات تساوی حقوق سیاسی برای زن و مرد پیش‌بینی شده است و زنان را دعوت به فعالیت‌های حزبی کرد. البته در چهره "قوام‌السلطنه" و مردان کابینه او خوانده نمی‌شد که عقیده به استفاده از نیروی زن در کارهای اجتماعی و سیاسی داشته باشند و یا طرفدار پیشرفت زنان باشند. ولی جبر زمان بود و آنها برای آنکه بگویند پیشرو هستند، زنان را وارد کارهای سیاسی کردند. سازمان زنان حزب دموکرات ایران خیلی زود نضج گرفت و در جشن صدمین روز تأسیس حزب، عده زیادی از زنان در خیابان‌های تهران رژه رفتند. حزب دموکرات ایران عمر زیادی نداشت، همین‌طور بخش زنان حزب که هر دو پس از چند ماه از بین رفتند.^{۹۲}

و این در زمانی صورت گرفت که قوام‌السلطنه کابینه ائتلافی‌اش را برچید، وزیران چپ‌گرای‌اش (ایرج اسکندری، فریدون کشاورز، مرتضی یزدی) را کنار نهاد، از تنش در مناسباتش با شاه و دربار کاست، مهره‌های خود را در همه‌جا برنشانده، خطر شوروی‌ها را به کلی خنثی ساخت و زمینه حمله به آذربایجان و سپس کردستان را هموار کرد. کشتار بزرگی که در آذر و دی ۱۳۲۵ در آذربایجان و سپس در کردستان روی داد، کشتار موافقت‌نامه ۲۳ خرداد ۱۳۲۵ نیز بود و موجب یک چند واپس‌نشستن پیکار دموکراتیک مردم ایران و جزء مهم آن، جنبش حق‌خواهی زنان.

^{۹۱} جهانگیر موسوی‌زاده، محاکمه (تهران: کتابسرا، ۱۳۷۸)، جلد ۲، بخش اسناد و تصاویر.
^{۹۲} منصوره بیرنیا، سالار زنان ایران (واشنگتن: انتشارات مهر ایران، ۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م)، ۱۰۵.

NEW PUBLICATION:



Persian in Use: An Elementary Textbook of Language and Culture

Leiden University Press & University of Chicago Press

Anousha Sedighi

Persian in Use is an elementary Persian language and culture textbook designed for first-year Persian language students at college level. It offers a thematically organized and integrative approach to help students achieve proficiency in Persian language and culture. *Persian in Use* is accompanied by a website: www.persianinuse.com

LUP Textbooks | ISBN 9789087282172 | 400 pages | Paperback | Full color

Ordering Details:

US & Canada:
Title: Persian in Use
ISBN-13: 9789087282172
Price: \$ 85
orders@press.uchicago.edu

UK and Europe:
Title: Persian in Use
ISBN-13: 9789087282172
Price: £ 55
orders@nbninternational.com

Netherlands and Belgium:
Title: Persian in Use
ISBN-13: 9789087282172
Price € 69.50
orders@lup.nl

معایب الرجال و ضرورت مردانگی پژوهی در مطالعات زنان ایران

مصطفی عابدینی فرد

مدرس زبان و ادبیات انگلیسی در دانشگاه مک‌ایوان، ادمونتون

درآمد

شاید هیچ جنبش فکری و مدنی معاصر، در مقیاسی جهانی، به گستردگی و تأثیرگذاری فمینیسم نبوده باشد؛ مکتب نظری و عملی گسترده‌ای که صرف نظر از تکرر دیدگاه‌ها و روش‌ها در آن، هدف اصلی نظریات و فعالیت‌های خود را پایان بخشیدن به تبعیض جنسی نظام‌مند علیه زنان و ایجاد برابری حقوقی و مدنی آنان با مردان قرار داده است و گاه نیز حقوق ویژه زنان، مثلاً حق مالکیت بر/تصمیم‌گیری درباره بدنشان، را دنبال می‌کند. بی‌شک بسیاری از زنان و دختران در سراسر دنیا، ولو آنکه خود را فمینیست

مصطفی عابدینی فرد (دانش‌آموخته دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه آلبرتا و مدرس زبان و ادبیات انگلیسی در دانشگاه مک‌ایوان، ادمونتون) در انتظار گودو اثر ساموئل بکت و درآمدی بر روش‌ها و نظریه‌های نقد ادبی نوشته‌ی چارلز برسلر را ترجمه کرده و هم‌اکنون مشغول ترجمه‌ی مجموعه مقالاتی پیرامون مسئله شوخی در اسلام است. نظریه ادبی، مردانگی پژوهی، شوخی پژوهی و ناتوانی پژوهی جزو حوزه‌های مورد علاقه اوست. از او مقالاتی در نشریات نقد ادبی، فصلنامه موسیقی ماهور و ایران‌نامه منتشر شده و مقالاتی دیگر از او، شامل "از رقص در غبار تا جدایی: فیلم‌های اصغر فرهادی به‌مثابه نقد مردانگی" در دست چاپ است. تحت مشاوره او، شماره‌ای ویژه از نشریه اینترنتی زن‌نگار با عنوان "مردانگی پژوهی انتقادی و دموکراسی جنسیتی" آماده انتشار است. او چندین نقد کتاب در زمینه شوخی و/یا جنسیت در نشریات علمی-پژوهشی انگلیسی‌زبان منتشر کرده و در رساله دکتری‌اش به نقش استهزاء در برساخته شدن هویت جنسیتی و نگهداشت سامان جنسیتی پرداخته است.

Mostafa Abedinifard <abedinifardm@macewan.ca>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/230-282

ندانند یا با فمینیسم مخالف باشند، بخشی از کیفیت زندگی‌شان را حتی در مسایلی غالباً بدیهی مانند حق تحصیل، امکان کار کردن بیرون از خانه، برخی حقوق مرتبط با ازدواج و حق رأی خود به بسیاری از زنان و مردانی مدیون‌اند که طی دهه‌ها و سده‌های گذشته در دفاع از حقوق زنان قلم زده، مبارزه کرده و گاه جانشان را به خطر انداخته یا از دست داده‌اند. با این حال، گسترش بی‌وقفه و روزافزون نظریات فمینیستی و اقبال فزاینده اندیشمندان و فعالان حقوق بشر به این حوزه از اندیشه و عمل خود آشکارترین دلیل بطلان این ادعای منادیان پسا فمینیسم است که دوران اندیشه‌های فمینیستی دیگر به سر آمده است. به‌رغم کوشش‌ها و دستاوردهای چشمگیر، پیروان فمینیسم متأسفانه هنوز به آرمان‌شهری که در پس اندیشه‌ورزی و کنش‌گری فمینیستی می‌جویند نرسیده‌اند و بنابراین، تلاششان در حوزه اندیشه و عمل همچنان ادامه و معنا دارد.

بخش مهمی از این تلاش را همواره بازنگری دستاوردهای گذشته و نقد رویکردها و نگرش‌های غالب و در صورت لزوم ارائه مسیرها و راهبردهای نو برای پژوهش و فعالیت فمینیستی تشکیل داده است. در همین زمینه، مقاله حاضر در حوزه مطالعات زنان ایران استدلالی را پیش می‌نهد که گرچه برخی اجزای آن را می‌شود در نوشته‌های مرتبط پیشین نیز یافت، تاکنون و به‌رغم اهمیت فراوانش، عرضه نشده بود.^۱ این استدلال از این قرار است: مطالعات زنان ایران برای پیشبرد مؤثرتر اهدافش در حوزه جنسیت، لازم است علاوه بر نظریه‌پردازی و نقد در خصوص زنان و زنانگی، به مطالعه مردان و مردانگی و گرایش جنسی نیز بپردازد.^۲ دلایل چندگانه این استدلال به شکل کلی آنکه مردانگی و زنانگی مقوله‌هایی‌اند ماهیتاً بهم‌پیوسته، بدین معنا که فهم هرچه بهتر هر یک به فهم دیگری وابسته است. همچنین، گرچه جنسیت و گرایش جنسی را نمی‌توان یکی دانست، نامرتبیت پنداشتن آنها فقط نشان از نادیده گرفتن برهم‌کنش ناگزیر مقوله‌های جنسیت و گرایش جنسی دارد. در سطحی عملی نیز استقرار مناسبات جنسیتی برابر در جوامع مردسالار

^۱ شفیلد) و مهری هنرین‌هالیدی (دانشگاه لندن). همچنین، قدردان محمدعلی عبدی و امیرحسین وفا هستم که از سر لطف دستنویس‌هایی از متن مقاله را مطالعه و با طرح پیشنهادهایی ارزنده به ارتقای کیفیت مقاله کمک کردند. مقاله را با مهر و سپاس به همسر، زینب فرجی، تقدیم می‌کنم.
^۲ به گستردگی حوزه مطالعات زنان ایران و تکرر دیدگاه‌ها در آن واقفم، اما معتقدم این مطالعات در کم‌توجهی به مطالعه مردان، مردانگی و یا موضوع گرایش جنسی با هم مشترک‌اند.

^۱ برای تهیه اطلاعات برخی از پانوشته‌های توضیحی قسمت سوم مقاله، که به معرفی پیشینه مطالعات در حوزه مردانگی پژوهی ایرانی می‌پردازد، از یاری بسیاری از دوستان و همکاران خود بهره‌مند بودم. از این عزیزان به پاس مساعدتشان صمیمانه سپاس‌گزارم: سیوان بالسلط (دانشگاه تل‌آویو)، شیوا بلاغی (دانشگاه براون)، نسیم پاک‌شیراز (دانشگاه ادینبرو)، محمدعلی عبدی (دانشگاه ییل)، فثانه فراهانی (دانشگاه استکهلم)، مینو معلم (دانشگاه کالیفرنیا در برکلی)، محمدمهدی مولایی (دانشگاه تهران)، امیرحسین وفا (دانشگاه

الزاماً منوط به تغییر یا تعدیل مردانگی بسیاری از پسران و مردان در آن جوامع است، زیرا "امتیاز [ناشی از] مذکر/مرد بودن" (male privilege) و "استحقاق" یا "خودمحقق‌پنداری" (entitlement) ناشی از آن در بسیاری و شاید اکثر مردان چنان نهادینه شده که دست کم برای بسیاری از آنان به تعبیری نامرئی شده است. از این رو، فمینیسم در کنار تمرکز بر زنان و زنانگی، لازم است هم به موضوع مردان و مردانگی بپردازد و هم مردان و پسران را جزو مخاطبان اصلی خود در نظر آورد. تمرکز بر موضوع مردان و مردانگی به‌ویژه به مری‌سازی مردانگی و امتیاز مذکر بودن خواهد انجامید و بر تفهیم نابرابری جنسیتی و مضرات آن به مردان و پسران قویاً مؤثر خواهد بود. این امر از آن رو اهمیت دارد که مادامی که فمینیسم قادر نباشد مردان را در خصوص منافع فردی، بینافردی و اجتماعی دموکراسی جنسیتی برای خود و نزدیکانشان متقاعد کند و نتواند از عموم مردان و پسران افرادی خودنقاد در زمینه نابرابری‌های جنسیتی بسازد، دورنمای جامعه‌ای برخوردار از برابری جنسیتی ممکن نمی‌نماید. نهایتاً از آنجا که جوامع مردسالار به آشکالی گوناگون دگر جنس‌گراهنجار هم هستند، تحقق دموکراسی جنسیتی الزاماً به هرژمونی یا سلطه‌یابی فرهنگی گونه‌ای از مردانگی بستگی دارد که نه فقط برابری منزلت انسانی و حقوق مدنی زنان با مردان، بلکه برابری همان‌ها در اشخاص دگر جنس‌گرا و دگر جنس‌ناگرا با همدیگر را هم به رسمیت بشناسد.^۳

منزلهٔ جامعه‌ای مجازی برای بحث و گفت‌وگو راجع به جنس‌ناگرایی راه‌اندازی شده است. عضویت و نظردهی در سایت برای همه آزاد است. بنگرید به www.asexuality.org/. برای یگانه مستند موجود دربارهٔ جنس‌ناگرایی، که از جمله به زندگی جنس‌ناگرایانهٔ دیوید جی (David Jay) مؤسس سایت AVEN می‌پردازد، بنگرید به Angela Tucker (dir.), *(A)sexual* (FilmBuff, 2012). برای درآمدی موجز، اما نسبتاً جامع، به مقولهٔ جنس‌ناگرایی بنگرید به نوشتهٔ پر تألیف‌ترین محقق در این زمینه Anthony F. Bogaert, *Understanding Asexuality* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2012). برای نگاهی به پیشینهٔ مطالعات دربارهٔ جنس‌ناگرایی، با توجه خاص به استلزام‌ها، پرسش‌ها و امکان‌هایی که این مطالعات پیش روی فمینیسم می‌گذارند، بنگرید به Karli Cerankowski and Megan Milks, "New Orientations: Asexuality and Its Implications for Theory and Practice," *Feminist Studies* 36:3 (Fall 2010), 650-664. آگاهی از مقولهٔ جنس‌ناگرایی را به الهه دهنوی، دانشجوی دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه آلبرتا، مدیونم.

اصطلاح فراگیر دگر جنس‌ناگرا (non-heterosexual) را برای اشاره به هر گرایش جنسی‌ای جز دگر جنس‌گرایی به کار می‌برم. از جملهٔ این گرایش‌ها می‌توان به هم‌جنس‌گرایی، دوجنس‌گرایی (bisexualism) و جنس‌ناگرایی (asexuality) اشاره کرد. از این میان، جنس‌ناگرایی از همه ناشناخته‌تر است. جنس‌ناگرایی را فقدان میل یا جذبۀ جنسی تعریف کرده‌اند و آن را نه عارضه‌ای جسمی یا جنسی یا واپس‌رانی میل جنسی، بلکه نوعی گرایش جنسی دانسته‌اند. پژوهش دربارهٔ جنس‌ناگرایی در انسان، که تاکنون ظاهراً فقط در غرب صورت گرفته، هنوز بسیار نوظوست. به سبب سیطرهٔ اندیشهٔ جنسی یا جنس‌محور (sexual) بر تقریباً همهٔ جوامع، یعنی اندیشه‌ای که میل و جذبۀ جنسی را امری بدیهی فرض می‌کند و لذا فقدانش را اساساً قابل‌تصور نمی‌داند، افراد جنس‌ناگرا که در خوش‌بینانه‌ترین حالت ممکن است آنها را با انگ پزشکی سردمزاجی جنسی (frigidity) توصیف کنند و لذا ناخواسته تحت مداوا و درمان قرار دهند، قربانیانی مظلوم در اکثر جوامع بوده‌اند. در حال حاضر، شناخته‌شده‌ترین مأمّن برای گردهم‌آیی و تبادل آرای این افراد با هم و البته رساندن صدایشان به دیگران، سایت اینترنتی AVEN (Asexual Visibility and Education Network) است که در سال ۲۰۰۱ به

این مقاله، جز این درآمد و سخن پایانی، از چهار قسمت تشکیل شده است. در قسمت نخست، با عنوان "بیگانه آشنا: معایب الرجال و مطالعات زنان ایران"، نویسنده ضمن ادای دین به رساله معایب الرجال بی بی خانم استرآبادی، به ماثبه متنی قدیمی و دیر یافته اما حائز اهمیت در فمینیسم ایرانی، آن را همچون بیگانه‌ای آشنا برای مطالعات زنان ایران و مدخلی مناسب برای ورود به استدلال پیش گفته می‌شناساند. رساله استرآبادی، به رغم گذشت بیش از یک سده از زمان نگارشش، هنوز برای خواننده امروزی آشناست، زیرا نه فقط یادآور دهه‌ها تلاش ویژه زنان ایرانی برای برخورداری از شأن و حقوق برابرشان با مردان است، بلکه بعضی از مسایلی که در آن به نقد کشیده می‌شوند، کماکان جزو دل‌نگرانی‌های فمینیسم ایرانی است. نویسنده معایب الرجال را به حکم تمرکز خاص نویسنده‌اش بر موضوع مردان و مردانگی در جامعه هم‌عصرش همچون کهن‌الگوی مردانگی پژوهی ایرانی می‌شناساند و ضمن اشاره به کم‌توجهی به پژوهش درباره مردان و مردانگی در مطالعات زنان ایران، بر لزوم پرداختن به چنین پژوهش‌هایی تأکید می‌ورزد. از سوی دیگر، معایب الرجال به سبب اشارات صریح و مکررش به مناسبات هم‌جنس‌انه میان دست‌کم مردان جامعه استرآبادی، برای خواننده امروز بیگانه نیز می‌نماید. از این نظر، معایب الرجال یادآور گذشته‌ای نه چندان دور در جامعه ایرانی است که در آن، سامان جنسیتی جامعه آشکارا، اگرچه رفته‌رفته، در حال گذر از آمیزه‌ای خاص از مناسبات دگر جنس‌گرایانه و هم‌جنس‌گرایانه به سوی سامانی دگر جنس‌گراهنجار بود. این گذار از جمله با فمینیسم متقدم ایرانی تسهیل شد. همین امر بهانه‌ای می‌شود برای تأکید نویسنده بر ضرورت بازنگری به مسئله گرایش جنسی در مطالعات زنان ایران، ضرورتی که پیش‌تر افسانه نجم‌آبادی بر آن تأکید کرده است. نویسنده استقبال مطالعات زنان ایران از حوزه نوپا و روبه‌گسترش مردانگی پژوهی را راه‌حلی برای دو مسئله یادشده می‌داند. از این رو، بخش بعدی مقاله با عنوان "مردانگی پژوهی و ضرورت پرداختن به آن در مطالعات فمینیستی" به معرفی مختصر مردانگی پژوهی، سیر تکوین و موضوعات مطالعه آن می‌پردازد. در این بخش، نویسنده به‌ویژه با استناد به آرای نسی داود، استاد حقوق دانشگاه فلوریدا، توضیح می‌دهد که چگونه این حوزه از مطالعات جنسیتی که اساساً از دل فمینیسم و فراهنجارپژوهی (queer studies) بیرون آمده است، می‌تواند ضمن غنی‌تر ساختن نظریات و تحلیل‌های فمینیستی، زمینه همیاری هرچه بیشتر مردان و زنان برای مبارزه‌ای مؤثرتر با نابرابری‌های جنسیتی را فراهم آورد. با اتکا به دو قسمت یادشده، در قسمت بعدی مقاله با عنوان "مردانگی پژوهی ایرانی: پیشینه مطالعات و موضوعاتی برای تحقیق"، نویسنده فهرستی از موضوعات را برای تحقیق در زمینه‌ای تازه‌نضج‌گرفته از مطالعات جنسیتی مرتبط با ایران پیشنهاد می‌کند که می‌شود

بر آن مردانگی پژوهی ایرانی (Iranian masculinities studies) نام نهاد. در پی نوشت‌های مفصل این قسمت، نویسنده ضمن معرفی آثار منتشرشده و در حال اجرا درباره برخی از موضوعات پیشنهادی، به پژوهشگرانی از رشته‌های گوناگون که در مردانگی پژوهی ایرانی قلم زده و می‌زنند نیز ادای دین می‌کند. مقاله با معرفی کتابشناسی عظیم آنلاین در حوزه مردانگی پژوهی، ویراسته‌ی مایکل فلاد، خاتمه می‌یابد.^۴

بیگانه آشنا: معایب الرجال و مطالعات زنان ایران

در اوایل سده سیزدهم هجری قمری، رساله‌ای در تهران منتشر شد با عنوان تأدیب‌النسوان، که در ده فصل کوتاه و به صورت موضوعی تنظیم شده و هدف آن، چنان که از عنوانش برمی‌آید، ادب‌آموزی به زنان و قاعده‌مندسازی رفتار آنان بود. نام نویسنده در رساله نیامده بود، اما از محتویاتش می‌شد گمان بُرد که مردی شاهزاده یا متعلق به طبقه اشراف آن را نوشته و از بیم شماتت و انتقاد زنان هویت خود را فاش نکرده است.^۵ پس از دیباچه، عناوین فصل‌های رساله از این قرار بود: در سلوک زن و رفتار زن، در حفظ زبان، در گله

سپس در مقطع ارایه پایان‌نامه با توجه به گرایش مورد علاقه خود عمل می‌کردند. بنگرید به روزنامه شرق (۱ خرداد ۱۳۹۲)، ۶. این تغییرات احتمالاً نشان از دل‌نگرانی‌هایی دارد که نمایندگان و/یا مروجان شکلی از مردانگی در ایران کنونی در برابر نحله‌هایی از فمینیسم احساس می‌کنند که دیدگاهی برابرطلبانه و نه "تکمیل‌گرا" (complementary) به مسئله مناسبات جنسیتی دارند. برای توضیح بیشتر درباره دیدگاه تکمیل‌گرا به زن و مرد بنگرید به فصل یکم Haleh Afshar, *Islam and Feminisms: An Iranian Case-Study* (London: MacMillan Press, 1998).

دیدگاه تکمیل‌گرا به زن و مرد عموماً به عدالت استحقاقی، و نه تساوی‌گرا، قابل است. اطلاعات بیشتری در این زمینه در ادامه مقاله آمده است. شادی‌طلب در مصاحبه‌ای دیگر درباره موضوع پیش‌گفته عنوان می‌کند که مادامی که رشته زنان-ولو تحت عناوین و برنامه‌های درسی خاص و گزین‌شده- صرفاً "وجود" داشته باشد و دانشجویان روحیه پرسش‌گرانه‌شان را حفظ کنند، کوشش برای سمت‌وسو دهی به اندیشه دانشجویان راه به جایی نخواهد برد، به‌ویژه آنکه ایشان می‌توانند با استفاده از شبکه جهانی اینترنت به آسانی با دیدگاه‌های دیگر نیز آشنا شوند. بنگرید به روزنامه شرق، (۲۳ خرداد ۱۳۹۱)، ۱۳. ۵ بنگرید به حسن جوادی، منیژه مرعشی و سیمین شکرلو (ویراستاران)، رویارویی زن و مرد در عصر قاجار:

در دی‌ماه ۱۳۹۰، هنگامی که چکیده مقاله حاضر به ایران‌نامه تقدیم شد، در ایران رشته مطالعات زنان وجود داشت. در چکیده پیش‌بینی شده بود که بخشی از مقاله به "پیشنهاد افزودن واحدی درسی با نام مردانگی‌پژوهی به برنامه‌های مطالعات زنان در ایران" اختصاص خواهد یافت. در خردادماه ۱۳۹۱، بر پایه طرح "اسلامی‌سازی علوم انسانی" در ایران، رشته مطالعات زنان در ایران به رشته حقوق زن در اسلام تبدیل شد. به ترتیب در همان سال و سال بعد از آن، رشته مطالعات زنان از فهرست برنامه‌های دانشگاه علامه طباطبایی و دانشگاه تهران نیز حذف شد. بنگرید به روزنامه شرق (۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۱)، ۶ و روزنامه شرق (۳ خرداد ۱۳۹۱)، ۱۹. به گفته زاله شادی‌طلب، جامعه‌شناس و مدیر سابق مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، "رشته مطالعات زنان قبل از اینکه در دانشگاه تهران ایجاد شود، در دانشگاه تربیت مدرس و الزهرا ایجاد شده بود و [این دو دانشگاه] در دو گرایش زن در اسلام و زن و خانواده اقدام به پذیرش دانشجو می‌کردند، اما تفاوت دانشگاه تهران با سایر دانشگاه‌ها در این بود که در دانشگاه تهران با جمع‌بندی‌ای که در مرکز مطالعات و تحقیقات زنان این دانشگاه انجام شده بود قرار بر این شد که این رشته بدون در نظر گرفتن گرایشی خاص اقدام به پذیرش دانشجو کند. در واقع، دانشگاه تهران ابداع‌کننده روش جدیدی در جذب دانشجو [در این رشته] بود که طبق آن ابتدا دانشجویان با کلیات رشته آشنا می‌شدند و

کردن، در قهر کردن، در راه رفتن و حرکات در مجلس، در آداب غذا خوردن، در پاکیزه داشتن بدن و استعمال بعضی عطریات، در آداب لباس پوشیدن، در آداب خوابیدن و در آداب صبح از خواب بیدار شدن.^۶ نویسنده، که برای اثربخشی کلامش گه‌گاه از اشعار قدما و احادیث نبوی و آیات قرآن و نهج‌البلاغه نیز سود جسته بود، در قسمتی از دیباچه نوشت که کتابش "اگر مطبوع طبع آقایان کرام اوفتد که زهی سعادت. امید آنکه این مختصر را به دختران خودشان بدهند تا در مکتب‌خانه‌ها بخوانند و اگر ناپسند افتد استعدا آنکه خرده بر خانم نگیرند."^۷ متأسفانه از نحوه انتشار و گردش نسخه‌های تأدیبات‌النسوان در میان مخاطبان هم‌عصرش و نیز چندوچون واکنش خوانندگانش به آن اطلاع دقیقی نداریم. با این حال، به یمن متنی دیگر که در پاسخ به آن نوشته شد، همین قدر می‌دانیم که برخی از "دختران" و "خانم"هایی که نویسنده‌ی تأدیبات‌النسوان احتمال می‌داد منفعلانه پذیرای دستورها و رهنمودهای او درباره آداب زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی‌شان باشند، در برابر محتویات رساله برآشفتنند و به چاره‌جویی برآمدند.

در سال ۱۳۱۲ق، بی‌بی‌خانم استرآبادی، زنی فاضل و کمابیش شناخته‌شده که بعدها و در اوان انقلاب مشروطیت نخستین مدرسه فارسی‌زبان دخترانه در ایران را با نام دوشیزگان بنیان گذاشت،^۸ در پاسخ به "ابرام و اصرار" دوستان و "خواهران" هم‌محفلی خود که به سبب سخنوری استرآبادی مکرراً از او تقاضا می‌کردند جوابیه‌ای در واکنش به نویسنده تأدیبات‌النسوان بنویسد، "لابد و ناچار شروع به رد ایرادات و تأدیبات کتاب تأدیبات‌النسوان نموده و هریک را جوابی کافی و شافی داده که دلهاشان ربوده و جانهاشان از رنج آسوده گردیده و نام این مطالب‌الآمال را معایب‌الرجال نهاده، رجاء از اینکه رجال پیرامون این اعمال و اقوال نگردند بمتنه و کرمه."^۹ در معایب‌الرجال، بی‌بی‌خانم بعد از دیباچه و طرح برخی "نصایح" جنسیتی به "خواهران دینی"، در مقدمه‌ای کوتاه و با لحنی گاه کنایه‌آمیز و با کلامی همچون کلام تأدیبات‌النسوان آمیخته به آیات قرآنی و

^۶ بنگرید به جوادی، مرعشی و شکرلو، رویارویی زن و مرد. لاجوادی، مرعشی و شکرلو، رویارویی زن و مرد، ۲۹.
^۷ بنگرید به افسانه نجم‌آبادی (ویراستار)، بی‌بی‌خانم استرآبادی و خانم افضل وزیری: مادر و دختری از پیشگامان معارف و حقوق زنان (نیویورک: انتشارات نگرش و نگارش زن، ۱۹۹۶)، ۲.
^۸ افسانه نجم‌آبادی (ویراستار)، معایب‌الرجال: در پاسخ به تأدیبات‌النسوان، نوشته بی‌بی‌خانم استرآبادی (سوند: نشر باران، ۱۹۹۳)، ۵۵. علاوه بر ویراست نجم‌آبادی از معایب‌الرجال، ویراستی دیگر هم از این رساله موجود است. بنگرید به جوادی، مرعشی و شکرلو، رویارویی

دو رساله تأدیبات‌النسوان و معایب‌الرجال (ایونستن، ایلی‌نویز: کانون پژوهش تاریخ زنان ایران و شرکت جهان، ۱۹۹۲)، ۱۷. روح‌انگیز کراچی، استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، استدلال کرده است که نویسنده تأدیبات‌النسوان به احتمال قریب به یقین خانلرمیرزا احتشام‌الدوله (؟-۱۲۴۰ش)، فرزند هفدهم شاهزاده عباس‌میرزا نایب‌السلطنه (۱۱۶۸-۱۲۱۲ش)، است. بنگرید به روح‌انگیز کراچی، "نویسنده اصلی تأدیبات‌النسوان کیست؟" تاریخ ادبیات: مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، سال ۳، شماره ۶۵ (تابستان ۱۳۸۹)، ۱۹۹-۲۰۸.

گفتار بزرگان ادب و دین، به تأدیبات‌النسوان پاسخ می‌گوید و ضمن ادامه همان لحن و فنون بلاغی، در “چهار مجلس”، با عنوانین “اطوار شرابخوار”، “کردار اهل قمار”، “در تفصیل چرس و بنگ و واپور و اسرار”، و “شرح گفتگو و اوضاع عبائره و اقرات، اجامره و الواط” به ذکر معایب رجال دوره و زمانه خودش می‌پردازد و با تمرکز بر “طریقه زنداری امردان”، به مذمت رفتارهایی چون “شرابخواری و میگساری، قماربازی، مصرف مواد مخدر و اعتیاد، بطالت و لابلالی‌گری، الواطی، بدرفتاری و ضرب و شتم زنان، امردبازی و فاحشه‌بازی و صیغه‌گیری” می‌پردازد و مناسبات بینافردی و اجتماعی زن و مرد در جامعه‌اش را نقد می‌کند.^{۱۰}

همان‌گونه که نویسنده تأدیبات‌النسوان و دیگر پیروان مذکرش مخاطب نهایی‌شان را زنان و دختران جامعه‌شان دانسته بودند،^{۱۱} استرآبادی هم متقابلاً و آشکارا مخاطب اصلی‌اش را مردان جامعه‌اش و هدف غایی رساله‌اش را تأدیبات آنان معرفی می‌کند و کنایه‌آمیزانه می‌نویسد: “الحاصل، این کمینه خود را قابل تأدیبات کردن رجال ندانسته، لهذا جواب کتاب تأدیبات‌النسوان را گفته و معایب‌الرجال نگاشتم تا معایب‌شان عیان شود، شاید دست از تأدیبات کردن نسوان بردارند، در پی تأدیبات خود برآیند.”^{۱۲} با این حال، “برخلاف نویسنده تأدیبات‌النسوان که روحیه زن‌ستیزانه و مضطربی دارد، بی‌بی‌خانم نویسنده معایب‌الرجال نه از موضع مردستیزی و کینه و خصومت با مردان، که از موضع ضدیت با مردسالاری قلم زده است.”^{۱۳} به یمن دو ویرایش منتشرشده از معایب‌الرجال،

بی‌بی‌خانم در مورد بسیاری از مردان امروز صدق می‌کند. بنگرید به توحیدی، “بازنگری در قلمرو جنسیت”، ۲۱۱. محتویات تأدیبات‌النسوان به مذاق مردانی دیگر هم خوش آمد و بنابراین از آن نسخه‌هایی دیگر، گاه با اندک تغییری در عنوان و/یا متن، رونوشت شد. از تأدیبات‌النسوان نسخه‌بدل‌هایی با عناوینی چون تأدیبات‌النساء، سلوک و سیرت زن، آداب معاشرت نسوان و نصایح مشفقانه موجود است. برای اطلاعات بیشتر در این باره بنگرید به کراچی، “نویسنده اصلی تأدیبات‌النسوان کیست؟” برای تصویر برخی از این نسخ بنگرید به پایگاه اینترنتی دنیاهای زنان در عصر قاجار (*Women's Worlds in Qajar Iran*), دسترس‌پذیر در <http://search.qajarwomen.com/search?query=nisvan&lang=en/>.

^{۱۲}نجم‌آبادی، معایب‌الرجال، ۴۸.

^{۱۳}توحیدی، “بازنگری در قلمرو جنسیت”، ۲۱۰.

زن و مرد. هر دو ویراست هم‌زمان با هم در ۱۹۹۲، یعنی بیش از یک سده بعد از نگارش اولیه متن استرآبادی، و بیرون از ایران چاپ شده‌اند. پیش از اینها، ویراستی از رساله استرآبادی منتشر نشده بود. به گفته نجم‌آبادی، اما، از آنجا که دست‌کم چهار دست‌نوشته از متن رساله در کتابخانه‌های متفاوت موجود است، می‌شود نتیجه گرفت که معایب‌الرجال در زمان خودش با استقبال روبه‌رو شده بود. در این باره بنگرید به مدخل *Ma'ayeb al-Rejal* در دایره‌المعارف ایرانیکا، دسترس‌پذیر در <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal/>.

^{۱۰}نیره توحیدی، “بازنگری در قلمرو جنسیت”، ایران‌نامه، سال ۱۲، شماره ۱ (زمستان ۱۳۷۲)، ۲۰۵-۲۱۷؛ نقل از ۲۱۱. چنان که دو دهه پیش توحیدی خاطر نشان کرده است، “اگر امروز به لیست دلایلی که زنان در ایران به عنوان علل درخواست طلاق از همسرانشان برمی‌شمرند، نظری بیفکنیم شباهت آنقدر زیاد است که گویی پس از صد سال گذشت زمان، هنوز هم توصیف و تنقید

اکنون مطالب ارزشمندی در معرفی این متن و تبیین جایگاه آن به مثابه "اولین کتاب فمینیستی زنان ایرانی"^{۱۴} در دست است.^{۱۵} در این نوشته‌ها، درباره جنبه‌های گوناگونی از معایب الرجال، از بافت اجتماعی تاریخی آن گرفته تا زبان و رابطه‌اش با فرایند تجددگرایی ایرانی، بحث شده است. اما شاید بتوان به همه این بحث‌ها نکته‌ای نو افزود و آن اینکه معایب الرجال احتمالاً نخستین الگوی مردانگی‌پژوهی در ایران، ولو به شکلی بسیار ابتدایی، نیز هست. به عبارتی، معایب الرجال را می‌شود نه فقط نمونه‌ای کهن از متن فمینیستی در ایران،^{۱۶} بلکه کهن‌الگوی مردانگی‌پژوهی ایرانی هم به حساب آورد، چرا که استرآبادی با تمرکز بر مناسبات اجتماعی مردان با خودشان و با زنان، به نحوی بی‌سابقه مردان را ساز آن حیث که مرد هستند، یعنی همچون آحادی جنسیتی‌شده - موضوع تحلیل قرار می‌دهد و با شرح و بررسی برخی عادات و رفتارهای رایج میان بسیاری از مردان جامعه‌اش، با زبانی بی‌پرده از آنها و مردانگی‌شان کشف حجاب می‌کند.

معایب الرجال، در پاسخ به ایرادات نویسنده تأدیبالنسون، زنانگی را تا حد زیادی محصول شرایط اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی می‌شناساند و در چاره‌جویی برای مسایل زنان و مردان، چنان که ژانت آفاری نیز اشاره کرده است، اصلاحاتی اساسی در کل جامعه، از حکومت و مذهب گرفته تا امور اداری و نظامی و زندگی مردم عادی، را هم آرزو می‌کند.^{۱۷} برای مثال، استرآبادی بر این نکته تأکید می‌ورزد که "چگونه عدم

^{۱۴} Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, 123.

شعلا اعزازی، چنان که از متن مقاله‌اش برمی‌آید، با چنین قرائتی مخالف است. بنگرید به اعزازی، "معایب الرجال". استرآبادی در قسمتی از پاسخش به فصل نهم تأدیبالنسون، ضمن اشاره به "تأدیبالنسون" مورد نظر نویسنده، می‌گوید: "صفات حمیده و ردیله از همه به همه قسم مشاهده می‌شود. اگر باید تربیت بشوند همه باید بشوند. تربیت هم موقوف به تمام قوانین تمدن و تدبیر، ملتیه و دولتیه، شرعیه و عرفیه، کشوریه و لشکریه می‌باشد. به این دو کلمه‌ها مردم به هیچ وجه من‌الوجه تربیت نمی‌شوند." بنگرید به نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۶۴. ظاهراً آنچه بیش از هر چیزی بی‌بی‌خانم را متوجه تغییرپذیر بودن جنسیت در جامعه او کرده بوده، مقایسه مردان و زنان ایرانی با مردان و زنان اروپایی است، قیاسی که بنایش را نویسنده تأدیبالنسون پیش‌تر گذاشته بود. بنگرید به نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۲۱. گویا استرآبادی به‌ویژه از طریق برخی سفرنامه‌ها با غرب آشنا بوده است. بنگرید به نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۶۰.

^{۱۵} بنگرید به شعلا اعزازی، "معایب الرجال: مرد باید خوشخو باشد و زردوست، نه مردباز و خشن‌پوست، دسترس‌پذیر در <http://feministschool.com/spip.php?article5885/>.
^{۱۶} جز "مقدمه" حسن جوادی و "دیبچه" هیئت تحریریه در تصحیح جوادی، مرعشی و شکرلو از متن معایب الرجال (جوادی، مرعشی و شکرلو، روبرویی زن و مرد، ۱-۱۴ و ۱۵-۲۵) و "پیشگفتار" نجم‌آبادی در تصحیح او از متن استرآبادی (نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۱-۴۴) و همچنین مقالات نیره توحیدی و شعلا اعزازی، که پیش‌تر از آنها یاد شد، منابع زیر نیز معایب الرجال را تا حد ممکن در بافت تاریخی‌اش قرار داده‌اند:

Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 118-125; Camron M. Amin, *The Making of the Modern Iranian Woman: Gender, State Policy, and Popular Culture, 1865-1946* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2002), 34-36.

^{۱۷} Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, 122.

استقلال اقتصادی زن در نهایت او را به وابستگی و ضعف می‌کشد.^{۱۸} یا در بخشی از پاسخ خود به نویسنده تأدیبات‌النسوان که رعایت آدابی خاص بر سر سفره را از زنان توقع دارد و از جمله اینکه به قول استرآبادی، "باید زن بر زیر سفره نان دوزانو بنشینند و سه‌انگشتی غذا بخورد و حرف نزند و صدا نکند و جواب کسی نگوید،" استرآبادی بعد از اثبات غیرعملی بودن طرح نویسنده تأدیبات‌النسوان، برای "زنانی که با چندین طفل کوچک و بزرگ بر سر خوان و سفره نان" غذا می‌خورند، در تشریح پاسخ خود به قیود دینی در زندگی ایرانیان و به‌ویژه زنان و حتی مسئله طبقه اجتماعی و تأثیر آن بر آنچه ما امروز نمایش جنسیت می‌خوانیم اشاره می‌کند:

بلی اگر یک مرد با یک زن به رسم فرنگ، بروند در مهمانخانه، شاید بتوانند به دستورالعمل او رفتار نمایند. اما فرنگ: از قرار جغرافیای تاریخی و سیاحتنامه‌های امم مختلفه، تمام زن‌های نجیب، تربیت‌شده، عالم به چندین علم، در سر میز با مردان اجنبی می‌نشینند و وقت رقص دست مردان اجنبی را گرفته، می‌رقصند. اما آداب دین اسلام دیگر است. زن‌های ایران تمام گرفتار خانه‌داری و خدمتگذاری می‌باشند، علی‌الخصوص زن‌های رعیت.^{۱۹}

از ویژگی‌های مهم معایب‌الرجال، که تاکنون به آن اشاره نشده است، اشارات پیدا و پنهان آن به امتیاز مرد بودن و حس استحقاق ناشی از آن در جامعه هم‌عصرش و لذا آشکارسازی جنبه‌هایی از مردانگی مردان در آن جامعه است. اشاره شد که استرآبادی در کتابش، همچون نویسنده تأدیبات‌النسوان، از اشعار قدما و احادیث و آیات قرآن بهره فراوان می‌گیرد، اما این بهره‌جویی، چنان که نجم‌آبادی نشان داده است، بیشتر معطوف به بازخوانی یا واژگون‌سازی آن نقل‌قول‌هاست تا تأیید بی‌چون‌وچرایشان.^{۲۰} یکی از دلالت‌مندترین کوشش‌های استرآبادی در این خصوص، بازخوانی او از آیه ۳۴ سوره نساء در قرآن است که با جمله "ان الرجال قوامون علی النساء" آغاز می‌شود. استرآبادی فقط همین قسمت از آیه را نقل می‌کند و به جای مابقی آیه، گویی از سر احتیاط یا ناچاری، به ذکر "الی آخر آیه" بسنده می‌کند. می‌دانیم این آیه دربرگیرنده اصل نشوز و همچنین یکی از بحث‌برانگیزترین

^{۱۸} بشمارند در صورتی که مرد حس می‌کند که بهر قسم که باشد زن از ترس مردن از گرسنگی مجبور است با او زندگی نماید. "بنگرید به پیک سعادت نسوان، به کوشش بنفشه مسعودی و ناصر مهاجر (برکلی، کالیفرنیا: نشر نقطه، ۱۳۹۰)، نقل از ۹۲.

^{۱۹} نجم‌آبادی، معایب‌الرجال، ۶۰.

^{۲۰} بنگرید به نجم‌آبادی، معایب‌الرجال، ۱۲-۱۷.

^{۱۸} توحیدی، "بازنگری در قلمرو جنسیت"، ۲۱۱. برای مثال‌های مؤید این ادعا بنگرید به نجم‌آبادی، معایب‌الرجال، ۸۶ و ۹۲. فقط چند سال بعد، در شماره دوم مجله پیک سعادت نسوان در مطلبی با عنوان "زن و مرد"، آمده است: "علت اطاعت و زبونی زن در قرون متمادیه برای این بود که زن نان مرد را می‌خورد [...] واقعا چطور می‌خواهید که مردان زنان را محترم

و پرتفسیرترین عبارات قرآن یعنی "واضربوهن" (و آنان را بزنید)^{۲۱} نیز هست. استرآبادی در توضیح قسمت نخست آیه می‌گوید: "هر چند [به] مرتبه مردان، به مقتضای ادله و برهان و آیات قرآن، از زنان برتری و بالاتری دارند [در اینجا قسمت پیش گفته از آیه را می‌آورد] ولی نه هر مردی از هر زنی فزون‌تر است و نه هر زنی از مردی فروتر. مریم و زهرا، آسیه و خدیجه‌ی کبری از زنانند، فرعون و هامان، شمر و سنان از مردان."^{۲۲} باین‌حال، در حکایاتی که استرآبادی بعدتر درباره‌ی مناسبات زنان و مردان روزگارش برمی‌سازد یا نقل می‌کند، مردان نه فقط همواره بر زنان "برتری و بالاتری" دارند، بلکه در روابطشان با زنان غالباً دست‌بزن هم دارند. از این رو، در متن استرآبادی برجسته‌شدن مضمون خشونت عادی‌شده‌ی مردان در بگومگوهای زناشویی به هیچ‌وجه تصادفی نیست،^{۲۳} بلکه دل‌نگرانی استرآبادی را درباره‌ی قسمت واپس‌رانده‌شده‌ی آیه‌ی نشوز در متن، که او ظاهراً به آسانی قادر به بازخوانی زن‌گرایانه‌اش نبوده است، به‌خوبی فاش می‌کند.^{۲۴}

آنچه این ادعا را قوی‌تر می‌سازد، همانا نحوه‌ی برخورد استرآبادی است با آنچه در نهایت اصلی‌ترین انگیزه‌ی او برای نوشتن رساله‌اش را نیز فراهم می‌آورد، یعنی اقدام همسرش به صیغه‌کردن "کلفت"ی که استرآبادی خود استخدام کرده بود.^{۲۵} به سبب همین پیشامد

منش مردان "اهل فرنگ" را همچون مثل‌اعلایی پیش روی نویسنده تأدیبالنسان علم می‌کند: "عجیب‌تر اینکه این نادان خود را تربیت‌شده، به اصطلاح مُتَفَرِّنگین و مُسْتَفَرِّنگین، سیویلیزه می‌داند و خود را مقلد معلمین اروپا می‌انگارد. معلوم شد که نیم‌ولیزه هم نیست. تمام اهل فرنگ این شعر را مانند کتاب مانی و نقش ارزنگ دانسته، نقش کارها و کردارهای خود می‌نمایند. عربیّه: اِنَّ التَّسَاءَ رِیَاحِیْنَ خَلِقْنَ لَکُمْ / و کَلِّمَ تَشْتَهٰی سَمَّ الرِّیَاحِیْنَ [زنان گل‌هایی هستند که برای شما خلق شده‌اند/ و همه‌ی شما بوی گل‌ها را دوست می‌دارید]. تمام نسوان را مانند دسته‌ی گل دانسته، در برابر ایشان کمر خدمت بر میان بسته، کمال اتحاد و اتفاق، بدون شایبه و خلاف و نفاق، با یکدیگر دارند؛ بلکه اکرام و احترام زنان بیش از مردان نمایند. مصنف برخلاف اهل اروپا، وحشت‌خو و زشت‌جو و درشت‌گو، تماماً در تحقیر زنان می‌کوشد." بنگرید به نجم‌آبادی، معایب‌الرجال، ۵۷.^{۲۵} شرح حال گلایه‌آمیز استرآبادی از ماجرای او و همسرش، به لحاظ کشف نفس خودزندگی‌نامه‌ای (au-tobiographical self-revelation) ارزشی بسیار مهم، اما ظاهراً نادیده‌گرفته‌شده، دارد. برای مثال، در منابع زیر به‌رغم اهمیت فراوانشان در بحث‌های مربوط به سنت حدیث‌نفس‌نویسی زنان در ایران به شرح حال استرآبادی اشاره‌ای نشده است:

^{۲۱}قرآن کریم، ترجمه محمد صادقی تهرانی (تهران: کلیدر، ۱۳۸۲)، ۸۴. توضیحات تفسیری که در ترجمه صادقی در دو کمان آمده‌اند، در متن نیامده است.

^{۲۲}نجم‌آبادی، معایب‌الرجال، ۵۴.

^{۲۳}بنگرید به نجم‌آبادی، معایب‌الرجال، ۷۱، ۷۴، ۸۵، ۸۶ و ۹۱. نمونه‌ی آخر مربوط به همسر خود استرآبادی است، وقتی که کلفت خانه را صیغه می‌کند و استرآبادی چاره‌ای جز ترک خانه نمی‌بیند: "من هم از هیچ چیز و هیچ‌جا خبری ندارم تا بر سر یک چیز جزئی بهانه‌جویی نموده، چون طرفین هم روزه بودیم جنگ سختی اتفاق افتاد. در میان جنگ و نزاع مرا جواب فرمود که هرچه داری بردار و برو، وگرنه شکمت را پاره می‌کنم." چون چنین دیده و شنیدم، از ترس جان برخاستم، مشغول به جمع کردن اسباب شدم. "جالب آنکه در هیچ‌یک از مثال‌هایی که استرآبادی برای خشونت بالقوه و بالفعل مردان، از جمله در مورد همسر خودش، ذکر می‌کند، نشوزی رخ نداده است. گویی امتیاز مشروطی که دین یا تلقی‌ای از آن به مردان جامعه استرآبادی بخشیده است، خود موجبات مطلق و عمومی پنداشته‌شدن آن امتیاز برای مردان را نیز فراهم ساخته است.

^{۲۴}بی‌بی‌خانم، چنان‌که از کلیت رساله‌اش برمی‌آید، نه فقط خشونت جسمی که "درشت‌گویی" به زنان و "تحقیر" آنان را نیز مطلقاً برنمی‌تابد و در رفتار با زنان،

است که استرآبادی با "هم‌جنسان" هم‌حرفی‌اش همدرد می‌شود و در پاسخ به یکی از آنها که "از دست شوی نامرد خویش" آه می‌کشید و "دل پردرد و روی زردی داشت،" می‌گوید: "هرچه بنالید حق دارید." سپس، دوستان بی‌بی "در [دامنش می‌آویزند] که 'راست بگو! به تو چه می‌گذرد؟'" و او وعده می‌دهد که سرگذشتش را "در ختم دفتر، نه مختصر بلکه به تفصیل هر چه تمام‌تر" به عرض "خواهران دل‌بریان دیده‌گریان" برساند.^{۲۶} هم از این روست اگر استرآبادی درست پیش از آنکه به نقل سرگذشت وعده داده شده‌اش بپردازد، بخشی را در رساله می‌گنجاند در "شرح زنداری مردها" و در آن، ضمن بازخوانی حدیثی منسوب به پیامبر اسلام درباره عدالت مردی که دو زن داشته است، رفتار چنان مردی را نه عدالت که مکر می‌خواند.^{۲۷} جالب آنکه استرآبادی آیه قرآنی "أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً" (پس اگر بیم دارید به عدالت رفتار نکنید، به یک زن اکتفا کنید)^{۲۸} در رعایت شرط عدالت میان همسران را درست در دل بازخوانی‌اش از حدیث پیامبر می‌گنجاند و به همین سبب، همچنان که در مثال یادشده آیه‌ی نشوز دیدیم، معنا در متنش بیش از پیش لغزان می‌شود. با این حال، واقعه شخصی پرسوز و گداز استرآبادی در انتهای رساله^{۲۹} نشان می‌دهد که در نظر او، و در پرتو تجربه زیست‌شده‌اش در مقام زن و همسر، شرط عدالت نیز نمی‌تواند مرهمی بر زخم او و هم‌جنسان هم‌دردش بگذارد. با برجسته کردن مسئله خشونت مردان و فقدان قبح چندهمسری در جامعه، استرآبادی در حقیقت هم امتیاز مرد بودن و حس استحقاق ناشی از آن در مردان جامعه‌اش را آشکار می‌کند و هم این امتیاز و احساس را، ولو آنکه مبتنی بر تفاسیر دینی باشند، به چالش می‌کشد.^{۳۰}

نحوی نظام‌مند از آن محروم‌اند." بنگرید به Alan Johnson, *The Gender Knot: Unravelling the Patriarchal Legacy* (Philadelphia: Temple University Press, 1997), 5. امتیاز مرد بودن مشخصاً به این معناست که به واسطه مذکر بودن، فرصت‌ها، فعالیت‌ها و منابعی در اختیارمان قرار می‌گیرد که در غیر آن صورت یا از آنها محروم می‌ماندیم یا به آن اندازه از آنها برخوردار نمی‌شدیم. برخوردار بودن مردان از چنین امتیازی نهایتاً می‌تواند منجر به ایجاد حس استحقاق در آنان شود، چندان که گمان کنند ذخایر فرهنگی و اجتماعی ویژه‌ای که از آن برخوردارند، حق طبیعی آنهاست. بنگرید به Jack S. Kahn, *An Introduction to Masculinities* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), 26-27. درباره مفهوم محوری امتیاز و اهمیت مری‌سازی آن در بحث‌های مرتبط با عدالت اجتماعی، نه فقط در خصوص جنسیت که درباره گرایش جنسی، طبقه اقتصادی، نژاد،

Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1992); Afsaneh Najmabadi (ed.), *Women's Autobiographies in Contemporary Iran* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

فقط در یکی از مقالات منبع دوم در صفحات ۲۰-۲۱، معایب الرجال یکی از اولین متونی دانسته شده است که در آن، زنی ایرانی به وضعیت زنان اروپا اشاره می‌کند.

^{۲۶}نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۵۲-۵۳.

^{۲۷}نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۸۴. نجم‌آبادی این بازخوانی را "یکی از چشمگیرترین بدعتها و واژگون‌نگاری‌های بی‌بی‌خانم" می‌داند. بنگرید به نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۱۵.

^{۲۸}قرآن کریم، نساء: ۳.

^{۲۹}نجم‌آبادی، معایب الرجال، ۸۸-۹۴.

^{۳۰}امتیاز "هرگونه مزیتی است که اعضای رسته‌ای اجتماعی از آن برخوردارند، در حالی که دیگران به

به حکم گفت‌وگویی نقادانه‌ای که استرآبادی با مردانگی زمانه‌اش برقرار کرده و به‌ویژه تلاشی که برای فهم و واکاوی جنبه‌هایی از آن مردانگی انجام داده است، معایب‌الرجال، صرف‌نظر از این‌که با تفاسیرش موافق باشیم یا نه، نمونه‌ی ابتدایی مردانگی‌پژوهی انتقادی در ایران است. این رویکرد ابتدایی به نقد و تحلیل مرد و مردانگی، که به درجات گوناگون در دهه‌های نخست جنبش زنان ایران و به‌ویژه در مطبوعات زنان رایج بود، بعدها نه فقط در مطبوعات زنان که در مطالعات زنان ایران نیز پرورده‌تر نشد.^{۳۱} بازخوانی معایب‌الرجال از این منظر، به‌ویژه با توجه به اقبال فزاینده در سراسر دنیا به حوزه‌ی مردانگی‌پژوهی

مردها پرداخت. بنگرید به نوایی و دیگران، شکوفه به‌انضمام دانش، ۳۰۵-۳۰۶ و ۳۳۰؛ نیز بنگرید به افسانه نجم‌آبادی، "دگرگونی زن" و "مرد" در زبان مشروطیت، نیمه‌ی دیگر، دوره ۲، شماره ۲، (پاییز ۱۳۷۴ش/۱۹۹۴م)، ۷۲-۱۰۵. شهناز آزاد، مدیر و سردبیر نامه بانوان، در دومین صفحه از سرمقاله شماره سوم روزنامه به تاریخ ۱ سنبله ۱۲۹۹ شمسی، با عنوان "سوءتفاهم یا منتهای بدبختی"، ضمن اشاره به اینکه برخی از خوانندگان شماره قبل عبارت "حجاب موهومات و قیدهای کهنه‌پرستی" در آن شماره را "تأویل به چادر و روبند زنان کرده‌اند"، ظاهراً با استفاده‌ای راهبردی از دوگانه مردزن در جامعه‌اش به انتقاد از مردان می‌پردازد: "ما گفتیم حجاب موهومات و قیدهای کهنه‌پرستی پیش چشم مردان و زنان هر دو را گرفته از مشاهده شاهد مقصود بازداشته است. ابتدا مقصود ما از حجاب روبند نبود. اگر مقصود ما روبند و چادر بود هرآینه آن طور نمی‌نوشتیم، بلکه می‌نوشتیم که چادر و روبند را نه تنها زنان بلکه آن مردان و آن سران و آن سرداران و آن وزراء و آن علما باید بسر کنند که ملت و مملکت را به این فلاکت انداخته‌اند." بنگرید به مطبوعات زنان ۱: ۱۲۹۸-۱۳۵۰ شمسی، به کوشش علیرضا طبرانی و دیگران (لوح فشرده؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، بی‌تا). در ادامه نوشته، آزاد لفظاً اطمینان می‌دهد که مجله موافق "انتخاب زنان" یا "رفع حجاب" نیست، بلکه "مقصود آگاه کردن زنان و مردان ایران است به کیفیات عالم نسوان در ممالک متمدنه تا بدانند آنان به کجاها رسیده‌اند و ما در کجاییم." کمی بعدتر، اما، او شرط "انتخاب زنان" یا "رفع حجاب" را وجود "مدارس مرتب و منظم" دانسته و با استفاده از همان راهبرد پیشین برای تحریک مردان ایرانی می‌نویسد: "لهذا عجاتنا ما از مردان خود مدرسه می‌خواهیم و برای تهیه مدارس نسوان عرض می‌کنیم آیا در تهران صد نفر مرد هست؟ که هر یکی هزار تومان یعنی خرج عیاشی یک یا چند شب خود را برای زنده کردن این ملت مرده نثار نماید

توانایی جسمی و مذهب هم بنگرید به کتاب‌های زیر که به‌رغم آسان‌فهم بودن‌شان از پیچیدگی موضوعات در آنها کاسته نشده است:

Michael S. Kimmel and Abby L. Ferber (eds.), *Privilege: A Reader* (3rd ed.; Boulder, Colorado: Westview Press, 2013); Allan Johnson, *Privilege, Power and Difference* (London: McGraw-Hill, 2005); Bob Pease, *Undoing Privilege: Unearned Advantage in a Divided World* (London: Zed Books, 2010).

^{۳۱} این ادعا خود پژوهشی جدا می‌طلبید. با این حال، نگاهی اجمالی به مطبوعات زنان ایران در فاصله سال‌های پایانی دوره قاجار تا اوایل دوره پهلوی، یعنی حدوداً از آغاز جنبش اولیه زنان ایران تا افول آن، نشان می‌دهد که به‌چالش کشیدن مردان و مردانگی و نقد و گاه آشکارسازی امتیاز مذکر بودن، که از آنها به‌مثابه ویژگی‌های مردانگی‌پژوهی ابتدایی در معایب‌الرجال یاد کردیم، در بسیاری از آن نشریات رویکردی رایج درخصوص موضوعات جنسیتی بوده یا دست‌کم بلاغت ضمنی برخی از مطالب در این مطبوعات را رویارویی با یا گله و شکایت از مردان و مردانگی ایرانی در آن زمان تشکیل می‌داده است. (توجه به این نکته را به محمد توکلی طرقي مدیونم.) برای مثال، شکوفه، نخستین روزنامه زنان در ایران، طی سه شماره در مطلبی با عنوان "خطار به‌مردان و جوانان بی‌ملاحظه" به نقد رفتار مردانی پرداخت که گرچه قرار است به حکم آیه ۳۴ سوره نساء، "نگهدار و راه‌نمای و پاسبان زنان" باشند، "خود" اسباب بداخلاقی و افتضاح و شهوت‌رانی و افعال و اعمال شنیعه آنها [می‌شوند]. بنگرید به شکوفه به‌انضمام دانش: نخستین نشریه‌های زنان ایران، زیر نظر عبدالحسین نوایی و دیگران (تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۷)، ۱۵۲. دانش نیز نخستین مطلب از دومین شماره‌اش را به موضوعی مشابه با عنوان "خطار به‌مردان و جوانان" اختصاص داد و در برخی شماره‌ها به "رسم زرداری" و "زنداری"

انتقادی در زمانه ما، می‌تواند حاوی دعوتی باشد از اندیشه‌ورزان و فعالان حوزه مطالعات زنان ایران برای بازبینی گذشته از این دیدگاه و هم البته برای بنیاد گذاشتن سنتی نوین در مطالعه مردان و مردانگی ایرانی با روش‌ها و نظریات جدید. در قسمت‌های بعدی مقاله، ضمن آشنایی با حوزه رو به گسترش مردانگی‌پژوهی و اهمیت ناگزیر آن در مطالعات فمینیستی، خواهیم دید که طی حدوداً یک دهه گذشته تعداد اندک اما روبه‌افزایشی از پژوهشگران علاقه‌مند به مطالعات جنسیتی مرتبط با ایران، که عمدتاً

تا آن صرف مخارج مقدماتی چند مدرسه صحیح برای نسوان بشود؟“ این مخاطب قرار دادن انتقادی مردان در سرمقاله شماره چهارم با پرسشی بلاغی، که حکایت از ناامیدی آزاد از “مردان متمول تهران” داشت، ادامه یافت. عنوان سرمقاله با حروف سیاه این بود: “آیا همت تمام مردان متمول تهران بقدر سه زن زردشتی مقیم بمبئی نیست که دو کرور تومان دارائی خود را برای تأسیس مدرسه شبانه‌روزی دختران بخشیده‌اند؟! یا در شماره دوم مجله عالم نسوان، سال هفتم، در قسمتی از توضیح خبر ارسال شدن “لایحه تعلیم اجباری به مجلس” آمد: “روزی که زنگ این مدرسه‌ها به صدا درآید ملت در خواب مانده که از قافله تمدن عقب مانده از جا برمی‌خیزد چاره می‌جوید تا راه نرفته را به پیمایید. ولی نمی‌دانیم در این نقشه چه حقی برای دختران قائل شده‌اند اساساً در ایران صحبت از زنان نیست مردها همه چیز را حق خود می‌دانند آزادی، اقتدار، شخصیت همه در تصرف آنهاست پس آیا جای پرسش نیست که بدانیم برای دختران هم همان حق منظور شده و چگونه اداره خواهد شد؟” بنگرید به مطبوعات زنان ۱، ۵۷-۵۸. چند صفحه بعدتر در همان شماره شعری با عنوان “نسائیات” آمده است که از جمله دربرگیرنده این ابیات بود: “زن شو شد عالمه از مرد ستم‌کش نشود / بلکه بر شوهر خود روح شد و ریحانست / ظلم بر زن بنمودن به یقین است حرام / نزد آن مرد که بامذهب و بایمانست.” بنگرید به مطبوعات زنان ۱، ۶۳. مثال‌هایی از مجله پیک سعادت نسوان نیز روشن‌تر خواهد بود. روشنک نوع دوست، بنیادگذار مجله، در قسمتی از مطلب آغازین نخستین شماره مجله در سال ۱۳۰۶ با عنوان “بیان مقصود” نوشت: “مجله ما حرکات غیرمقبول و رفتار پاره‌آئی از جوانان را درباره زنان مورد تدقیق و تنقید خود قرار داده جدا تعقیب خواهد نمود.” بنگرید به پیک سعادت نسوان، ۲. در همان شماره، در مطلبی با عنوان “علت تیره‌روزی نسوان و علاج آن”، نویسنده در جست‌وجوی دلیل این “که چرا تا به حال ما نسوان ایرانی از غافله (sic) تمدن عقب مانده و در وادی جهل سرگردان بودیم،” از جمله به

تأثیر “افکار ناپسندیده رجال و عقاید مستبدانه ایشان” اشاره می‌کند. بنگرید به پیک سعادت نسوان، ۲۱-۲۲. در مطلبی دیگر از همان شماره با عنوان “زن در جامعه ما”، نویسنده پس از توضیح اینکه “پیکر جامعه ما مریض و دردمند است” و اینکه “فقر و نکبت، جهل و فساد اخلاق مانند مرض خوره، سراپای ما را فرا گرفته و ساکنین این کشور را به موت و فناء فجیعی تهدید می‌کند،” مهم‌ترین عامل “این بیماری مخوف” را “جهالت و بی‌سوادی نسوان” می‌داند و در پاسخ به این پرسش که “تقصیر با کیست؟” پیکان نقد را رو به مردان جامعه می‌گیرد: “اگر مردان مملکت در روی عداوت و لجاج، شئون و حیثیت زن را این همه تحقیر و تخفیف نمی‌کردند، اگر ابواب علم و اطلاع را این همه بر روی آنان نمی‌بستند و اگر زن را فقط برای حظ نفس و تسکین عواطف شهوانی نمی‌خواستند، اگر حتی مشروع آنها را به حکم عقل و شرع غصب و پایمال می‌کردند، اگر القاب ‘ضعیفه و دست پا شکسته’ و ‘ناقص‌العقل’ را به این سماجت به آنها نمی‌بخشیدند، اگر حجم کله و وزن مخ زن‌ها را دلیل ضعف و پستی مدرک آنها نمی‌شمردند، و اگر شعر زن و ازدها هر دو در خاک به / جهان پاک از این هردو ناپاک به، را درباره آنها نمی‌ساختند، روزگار ما به این صورت و زندگانی ما بدین کیفیت نبود.” بنگرید به پیک سعادت نسوان، ۲۷-۲۸. نوع دوست در سرمقاله شماره دوم، با عنوان “مرده باد عادت”، این مسئله را که چرا “شماره پیش مجله ما پر از غلط بود” مدخلی قرار می‌دهد برای نقد جنسیت‌مبنای جامعه‌اش، به‌ویژه مردان آن، و با لحنی کنایه‌آمیز: “علت این نواقص بی‌شمار یک چیز است. ما زن هستیم و بدتر از همه زن ایرانی! ما عادت کرده‌ایم و مردم هم معتاد شده‌اند که برای زن رفتن در چاپخانه و انجام دادن عمل سهل غلط‌گیری عیب است. این عادت بی‌منطق هم وجود ندارد مگر برای اینکه مردهای ما عادت کرده‌اند هرگاه زن مستوره‌آئی را که سابقاً در جایی راه نداشته است (مثل چاپخانه) به‌بینند با چشم‌های پر از حرص به طرف او نگاه کنند-چراکه او مستوره است-و هر مستوری مجهول و هر انسانی به

بیرون از ایران فعالیت می‌کنند، ضمن تأکید بر کمبود معتنابه مطالعات راجع به مردان و مردانگی در مطالعات زنان ایران، به مردانگی‌پژوهی ایرانی روی آورده‌اند. پیش از آن، اما، لازم است به وجه دیگری از معایب الرجال اشاره کنیم که ما را به آموزه ارزشمند و مرتبط دیگری برای مطالعات زنان ایران رهنمون می‌شود.

معایب الرجال، به سبب اشارات مکررش به روابط هم‌جنس‌انه در میان بسیاری از مردان زمانه استرآبادی، به احتمال زیاد در نظر اکثر خوانندگان امروزی متن، در عین آشنا بودن دردهای نویسنده‌اش برای بسیاری از زنان امروز ایران، دنیایی کمابیش بیگانه نیز می‌نماید. دلیل این امر تحولاتی است که سامان جنسیتی جامعه ایرانی از زمان نگارش این متن تاکنون از سر گذرانده است.^{۳۲} مطابق با معدود تاریخ‌نگاری‌های موجود در این باره، تلقی ایرانیان دوره پیشامدرن از جنسیت، بر دوگانه مرد/زن، چنان که امروز بدیهی می‌پنداریم، مبتنی نبود. بر مبنای همین تاریخ‌نگاری‌ها، محوری‌ترین تحولی که در خصوص سامان جنسیتی جامعه ایرانی از اواخر قرن نوزده میلادی به بعد صورت گرفت، حرکت روزافزون این سامان از سمت آمیزه‌ای خاص از مناسبات هم‌جنس‌گرایانه و دگرجنس‌گرایانه به سوی سامانی دگرجنس‌گراهنجار بود. نجم‌آبادی در کتاب زنان

انگشت‌شماری مقاله بیاید که تا حدی درباره مردان و/یا مردانگی مستقیماً بحث کرده باشند. در این میان، برخی از مقالات حقوقی، به‌ویژه مقالات مهرانگیز کار، ضمن آگاهی‌بخشی حقوقی به مخاطبان زن و نقد قوانین مردسالار، گاه امتیازاتی را که قانون‌گذار نابرابرانه به مردان اعطا کرده نیز آشکار ساخته‌اند. چنان که در قسمت سوم مقاله خواهیم دید، پژوهش درباره مردانگی ایرانی به‌مثابه برساخته‌ای تاریخی-فرهنگی و متکثر فقط حدود یک دهه است که آغاز شده است. از این رو، در آن دسته از تحقیقات در حوزه مطالعات زنان ایران که با ناآگاهی از پژوهش‌های جدید در حوزه مردانگی‌پژوهی نوشته شده‌اند، نه فقط زن و زنانگی موضوعات محوری پژوهش‌اند، بلکه مهم‌تر-با مردان و مردانگی عموماً برخوردی ذات‌باورانه صورت گرفته است.

^{۳۲} سامان یا نظم جنسیتی (gender order) را «آرایه‌ای تاریخ‌برساخته (historically constructed) از مناسبات قدرت بین مردان و زنان و تعاریف مردانگی و زنانگی» در یک جامعه تعریف کرده‌اند. بنگرید به

R. W. Connell, *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 98-99.

کشف مجهول حریص است. بنگرید به پیک سعادت نسوان، ۳۴. در اواخر همان مقاله، نوع‌دوست ضمن نقد پرگویی و پرنویسی اما کم‌عملی برخی مردان در باب زنان می‌نویسد: «برادران! ما باید در جستجوی قدم‌های عملی برای بهبودی اوضاع نسوان باشیم و کمتر بگوییم و بیشتر عمل کنیم. آری عادت کار نکردن، عادت به تحمل گریه و زاری کردن، عادت کلمات مبهم و عمومی در عوض مسائل عملی راجع به نسوان نوشتن، همه این عادت‌ها مرده باد. زنده باد قدم‌های کوچک و عملی به پیش!» بنگرید به پیک سعادت نسوان، ۳۷. به نظر می‌رسد مطرح‌ترین نشریات زنان در دوره‌های بعد به جای پرورده‌تر کردن نقد مردان و مردانگی و پیچیده‌تر کردن گفت‌وگوی نقادانه فمینیست‌های متقدم با مردان و مردانگی در ایران، چنین رویکردی را عمدتاً به فراموشی سپردند. مصداق این گسست بین مطالعات زنان و گفت‌وگوی نقادانه با مردان و مردانگی در عرصه مطبوعات ایران را می‌شود در مجله ستوده‌شده زنان به سردبیری شهلا شرکت-که همواره از آن با عنوان یکی از مهم‌ترین نشریات زنان در طول تاریخ بعد از انقلاب ۵۷ یاد می‌شود-مشاهده کرد. نویسنده در بررسی مطالب ۳۵ شماره نخست مجله (از بهمن ۱۳۷۰ تا تیرماه ۱۳۷۶) فقط توانست تعداد

سبیل‌دار و مردان بی‌ریش: جنسیت و تشویش‌های جنسی مدرنیتهٔ ایرانی استدلال می‌کند که دگردیسی یادشده در نظم جنسیتی در ایران چندان با فرایند تجددگرایی ایرانی در هم تنیده بود که به موجب دل‌نگرانی فزایندهٔ ایرانیان از نگاه قضاوت‌گر فرنگیان به مناسبات جنسی و جنسیتی در ایران، بهنجارسازی دگرجنس‌گرامبنای (heteronormalization) میل و روابط جنسی و اجتماعی کردن دگرجنس‌گراهنجاری (heterosocialization) فضای عمومی شرط‌های لازم تحقق پروژهٔ تجددگرایی به شمار آمد.^{۳۳} این فرایندهای در هم تنیده، که در فضای فکری و فرهنگی ایران اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به کوشش‌هایی برای زدودن گرایش‌ها و اعمال هم‌جنس‌خواهانه از مخیلهٔ فرهنگی ایرانیان انجامید و از جمله موجد نسبی تاریخی دربارهٔ پاره‌ای هویت‌های اجتماعی چون اُمرد و امردُما شد، با پیدایی جنبش زنان در ایران مقارن و تا حدی درآمیخته بود. حتی پیش‌تر و از اوایل نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، در اندیشه‌های نقادانهٔ تجددگرایانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده و بعدها میرزا آقاخان کرمانی دربارهٔ حجاب و تفکیک جنسی، “کدورت” و “افسردگی زنان”^{۳۴} از جمله به تمایلات هم‌جنس‌خواهانهٔ مردان مربوط دانسته شده بود.^{۳۵}

از نتایج بسیار مهمی که نجم‌آبادی از بحث‌هایش در کتاب یادشده می‌گیرد، یکی این است که تاریخ‌نگاری‌های فمینیستی اخیر دربارهٔ زن ایرانی که در نگاشتن زن بر صفحهٔ تاریخ مردم‌محور ایرانی موفق عمل کرده‌اند، این توفیق را به قیمت زدودن ناخواستهٔ هم‌جنس‌خواهی مردان از بحث‌های مربوط به دست آورده‌اند. در این باره، نجم‌آبادی همچنین تأکید می‌کند که “فمینیسم ایرانی، از بدو پیدایی‌اش عمیقاً درگیر نفی، انکار و ریشه‌کن کردن هم‌جنس‌خواهی مردان بوده است.”^{۳۶} هم بدین سبب است اگر نجم‌آبادی مقدمهٔ کتابش را با این آرزو به پایان می‌برد: “اگر این کتاب موجب شود که در ما، نسبت به تباری‌های فمینیسم [ایرانی] با محوکردن‌ها و زدودن‌های تجددگرایانه، رفته‌رفته احساسی ناخوشایند ایجاد شود و [از این‌رو] مشوّقی بشود برای نزدیک‌تر کردن مطالعات جنسیتی به مطالعات مرتبط با گرایش جنسی، در آن صورت این کتاب به بیش از آنچه من می‌توانسته‌ام امید ببندم، دست یافته است.”^{۳۷} اما نجم‌آبادی در بیان این آرزو، چنان‌که خود بعدتر تصریح می‌کند، نه قصد دارد دوران پیشامدرن در ایران را به لحاظ

Anxieties of Iranian Modernity (Berkeley: University of California Press, 2005), 147-148.

³⁶Najmabadi, *Women with Mustaches*, 235.

³⁷Najmabadi, *Women with Mustaches*, 8.

³³Najmabadi, *Women with Mustaches*, 147-148.

³⁴میرزا آقاخان کرمانی، سه مکتوب، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه (اسن، آلمان: نشر نیما، ۲۰۰۰)، ۱۴۹.

³⁵Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual*

مناسبات جنسی و جنسیتی آرمانی جلوه دهد و نه این که منکر دستاوردهای فمینیسم اولیه در ایران شود. او که خود این گونه ایرادهای احتمالی به استدلال‌هایش را پیش‌بینی کرده بوده، عنوان می‌کند که پیشنهادش برای اقبال فمینیسم به مسئله گرایش جنسی را نباید به مثابه باورمند بودن او به "عصر زرین" گرایش‌های چندگانه جنسی در ایران پیشامردن تلقی کرد. او پس از آنکه پیش‌فرض‌های چنین ایرادی را به چالش می‌کشد، می‌گوید: "بحث من این است که بخشی از پیشرفت حاصل از تلاش‌های فمینیسم ایرانی، در آن هنگام که در حال شکل‌گیری و ظهور بود، بر ازدست‌رفتن چیزی راجع به گذشته بنا شد که احیای نوپردازانه‌اش ارزشمند خواهد بود."^{۳۸} همچنین، در خلال پرسش‌هایی که نجم‌آبادی در همین باره پیش روی مطالعات زنان ایران می‌گذارد، او ضمن تأکید بر پرسش محوری‌اش راجع به گرایش جنسی از فمینیسم معاصر ایرانی، تلویحاً به ارزش دستاوردهای فمینیسم اولیه در ایران که می‌دانیم از جمله وامدار چهره‌هایی چون بی‌بی‌خانم استرآبادی بود اذعان می‌کند. نجم‌آبادی می‌پرسد: "چگونه می‌شود فمینیسمی را تصور کرد که بتواند امکان هم‌جنس‌آمیزی و هم‌جنس‌خواهی را که فمینیست‌های متقدم (چه زن و چه مرد) خود را ناگزیر از پنهان‌سازی، سرکوب و نفی‌شان می‌دیدند از خفا بیرون آورد؟ و اینکه آیا چنین امری، بی‌آنکه از اعتبار و دستاوردهای فمینیسم اولیه در ایران بکاهیم، امکان‌پذیر است؟"^{۳۹}

به باور من، اقبال فمینیسم معاصر ایرانی به مردانگی‌پژوهی انتقادی یا اگر بتوان مدعی شد، نوپردازی مردانگی‌پژوهی ابتدایی در فمینیسم اولیه در ایران می‌تواند پاسخی درخور به پرسش‌های بجای نجم‌آبادی فراهم آورد. مردانگی‌پژوهی قابلیت تکمیل و غنی‌تر ساختن برخی مباحثات رایج در فمینیسم را دارد، بی‌آنکه اولویت فمینیسم را که همانا از میان برداشتن نابرابری جنسیتی است تحت‌الشعاع قرار دهد. برعکس، مردانگی‌پژوهی می‌تواند در این فرایند به فمینیسم یاری نیز برساند. در بخش بعد خواهیم دید چنان که اما سینکلر وب نیز در مقدمه‌اش بر مجموعه مقالاتی درباره هویت مردانه و فرهنگ در خاورمیانه مدرن، ویراسته او و می‌غُصوب، خاطر نشان کرده است، "تمرکز بر مردانگی

۷۲ (۱۳۷۹)، ۴۱-۴۵. نسخه الکترونیک این مقاله در این نشانی دسترس‌پذیر است:
<http://www.shahidian.com/farsi/pub-fa.html/>.

نیز بنگرید به فصل سوم در
 Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*
 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

³⁹Najmabadi, *Women with Mustaches*, 237.

³⁸Najmabadi, *Women with Mustaches*, 243.

یکی از مهم‌ترین دلایل عرضه‌شده برای ناهم‌خوانی مناسبات هم‌جنس‌انه در ایران قدیم با آنچه امروز مناسبات هم‌جنس‌گرایانه می‌نامیم، فقدان تقارن قوا در چنین روابطی در گذشته است. از دیدگاهی امروزی، بسیاری از مناسبات هم‌جنس‌انه مردان در ایران در گذشته چه بسا مصداق کودک‌آزادی به حساب بیایند. در این باره بنگرید به حامد شهیدیان، "اسلام و هم‌جنس‌گرایی"، آرش، شماره

را نباید دور شدن از کوشش‌ها و امور فمینیستی تلقی کرد، بلکه می‌بایست همچون تلاشی تکمیل‌کننده به آن نگریم که درحقیقت با فمینیسم به نحوی حیاتی و انداموار در پیوند است.^{۴۰} از دیگر سو، مردانگی‌پژوهی هم‌آوا با نحله‌های فمینیستی ذات‌نا‌باور (anti-essentialist) بر تفاوت‌های میان مردان با هم و زنان با هم تأکید می‌کند و لذا بحث راجع به دیگر مؤلفه‌های هویتی و مشخصاً گرایش جنسی را جزء لاینفک مطالعات جنسیتی می‌داند. معایب الرجال پیش‌تر و بارها به‌منزلهٔ متنی فمینیستی و مشخصاً نخستین نمونهٔ متن فمینیستی در ایران قرائت شده است. ادای دین مجدد به متن استرآبادی در این مقاله، این بار به مثابه الگویی ابتدایی در مردانگی‌پژوهی ایرانی، از تأکید تلویحی نجم‌آبادی در پرسش دوم او—که پیش‌تر بدان اشاره شد—بر محترم شمردن کوشش‌هایی نشئت می‌گیرد که دهه‌ها پیش اندیشمندان و فعالان حوزهٔ زنان در ایران برای تحقق باورها و آرمان‌های زن‌محورانه‌شان به کار بسته‌اند.

مردانگی‌پژوهی و ضرورت پرداختن به آن در مطالعات فمینیستی^{۴۱}

از اواخر دههٔ ۱۹۶۰ میلادی به بعد و در واکنش به گسترش موج دوم فمینیسم، رفته‌رفته واکنش‌هایی نیز از سوی مردان در غرب ظهور کرد. برخی از این واکنش‌ها، از جمله نهضت حقوق مردان (men's rights movement) و نهضت مردان شعر و افسانه‌گرا (mythopoetic men's movement)، آشکارا یا تلویحاً واپس‌گرایانه و معطوف به اعادهٔ حقوقی بود که بنابه ادعای پیروانشان، عموم مردان بر اثر سیطرهٔ زندگی صنعتی مدرن و به‌خصوص رواج گفتمان و فعالیت‌های فمینیستی از کف داده بودند. این ادعا درحقیقت مبتنی بر احساسی فراگیر بین بسیاری از مردان در کشورهای غربی از ۱۹۷۵ تا ۱۹۹۵ بود. محتوای این احساس را اضطرابی شکل می‌داد که در آن سال‌ها از آن به بحران مردانگی (crisis of/in masculinity) تعبیر شد؛ مفهومی مناقشه‌برانگیز که کماکان محل بحث پژوهشگران حوزهٔ مطالعات جنسیتی، به‌ویژه مردانگی‌پژوهی، باقی مانده است. چنان که مایکل کیمل و مایکل کافمن، دو تن از جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان

ناهنجارمندی جسمی در 'آبجی‌خانم' و 'داوود گوژپشت'، 'ایران‌نامه'، سال ۲۸، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۲)، ۲۲-۲۳؛ مصطفی عابدینی‌فرد، "هژمونی جنسیتی و ناخوشایندی‌های آن: مردانگی ابر و نگی سنت در سنگی بر گوری"، در لیلیا صادقی (ویراستار)، نشانه‌شناسی و نقد ادبیات داستانی معاصر: نقد و بررسی آثار ابراهیم گلستان و جلال آل‌احمد (تهران: سخن، ۱۳۹۲)، ۳۱۱-۳۵۹.

⁴⁰Emma Sinclair-Webb, "Preface," in *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, eds. Mai Ghoussoub and Emma Sinclair-Webb (London: Saqi, 2006), 7-16; quote on 8.

⁴¹محتوای این بخش شکل گسترش‌یافتهٔ مطالبی است که پیش‌تر با تغییراتی در بخش‌های نظری منابع زیر منتشر شده‌اند: مصطفی عابدینی‌فرد، "مردانگی هژمونیک و داغ جسمیت‌های ناکام: جنسیت و

بنام در حوزه مردانگی پژوهی، اشاره کرده‌اند، گرچه علل گوناگونی در ایجاد بحران یاد شده دخیل بودند که از آن جمله است زوال تدریجی انگاره سنتی مرد به‌مثابه نان‌آور خانه در آن سال‌ها بر اثر گسترش روزافزون ماشینی‌شدن کارخانجات و بوروکراسی اداری که به از میان رفتن استقلال اقتصادی اکثر مردان انجامید، عمده‌ترین نقش را در این میان پیدایی و گسترش جنبش‌های زنان و اقلیت‌های جنسی و نژادی ایفا کرد.^{۴۲} اگر در اواخر دهه ۱۹۶۰، جنبش حقوق شهروندی سیطره بلامنازع سفیدپوستان در عرصه عمومی و محیط کار را به‌شدت به چالش کشیده بود، جنبش زنان و جنبش اقلیت‌های جنسی نگرش‌های ریشه‌دارتری در خصوص سامان جنسیتی و مناسبات بین مردان و زنان با هم و هر یک با خود آنها را نیز به چالش کشید.^{۴۳}

در واکنش مستقیم به چنین بحرانی، شاعر و نویسنده آمریکایی، رابرت بلای (Robert Bly)، با راه‌اندازی نهضتی با نام نهضت مردان شعر و افسانه‌گرا، که رفته‌رفته در آمریکا فراگیر شد، مدعی زنده‌شدن مردانگی در آمریکا شد و با توسل به نظام نمادینی که خود با جست‌وجو در افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه رایج در غرب تدوین کرد، احیای مردانگی سنتی و به اصطلاح اصیل، اما برافتاده بر اثر زندگی مدرن، را هدف اصلی جنبشش قرار داد. تولیدات فکری هواداران این قبیل جنبش‌های واپس‌گرا از سوی مردان و از جمله معروف‌ترین کتاب بلای با عنوان جان آهنین: کتابی درباره مردان (*Iron John: A Book about Men*) را نماینده موج نخست مردانگی پژوهی در غرب دانسته‌اند؛^{۴۴} موجی که بیش از آنکه به گفت‌وگو با فمینیسم علاقه‌مند باشد، مردان را آسیب‌دیده تفکرات و فعالیت‌های فمینیستی می‌دانست و از سر رویارویی با آن اندیشه‌ها و اعمال، ذات‌باورانه (essentialist) درصدد احیای مردانگی‌ای بکر و راستین بود.

با این همه، در کنار واکنش‌های غیرفمینیستی و چه‌بسا ضد فمینیستی یادشده و در تقابل با آنها جنبش مردان حامی فمینیسم (profeminism) هم ظهور کرد، جنبشی که بیشتر با فمینیسم همدل و لذا به منظور برآوردن مقاصد برابری‌طلبانه فمینیستی در صدد تغییر جنبه‌هایی از مردانگی غیردموکراتیک غالب در جوامع غربی بود. از دل این جنبش اخیر بعدها حوزه دانشگاهی مطالعات مردان سر بر کرد. این حوزه طلعه‌دار

⁴³Kimmel and Kaufman, "Weekend Warriors," 17.

⁴⁴James Catano and Daniel Novak, "Introduction," in *Masculinity Lessons: Rethinking Men's and Women's Studies*, eds. J. Catano and D. Novak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011), 1-8; quote on 2.

⁴²Michael Kimmel and Michael Kaufman, "Weekend Warriors: The New Men's Movement," in *The Politics of Manhood*, ed. Michael Kimmel (Philadelphia: Temple University Press, 1995), 15-43; quote on 17.

موج دوم مردانگی پژوهی بود.^{۴۵} برخلاف موج نخست، این حوزه ضمن دوری جستن از ذات‌باوری جنسیتی و واپس‌گرایی در قبال تحول نقش‌های جنسیتی، منظری تحلیلی‌تر نسبت به مسئله مردان و مردانگی برگزید.

پژوهش‌های اولیه موج دوم مردانگی پژوهی را متفکران حوزه مطالعات زنان کمابیش با دیده تردید می‌نگریستند،^{۴۶} از جمله به این سبب که به‌رغم تفاوت درخور توجه این پژوهش‌ها با پژوهش‌های موج نخست، موج دوم هنوز ته‌مایه‌ای از مقاصد تسویه‌حساب‌گرایانه در برابر فمینیسم داشت، به‌این‌معنا که مطالعه در باب مردان را از جمله راه‌های احقاق حقوق آنها می‌دانست.^{۴۷} امروزه اما با نضج گرفتن موج سوم مردانگی پژوهی در سالیان اخیر، مردانگی موضوع پژوهش‌هایی تحلیل‌منا و فارغ از پیش‌داوری‌های جنسیتی قرار می‌گیرد. در این میان، وامدار بودن حوزه مردانگی پژوهی به مطالعات زنان و فمینیسم، به‌ویژه موج سوم فمینیسم، و البته همسویی اهداف سیاسی-اجتماعی عمده تحقیقات مردانگی پژوهانه با اهداف فمینیسی در تقویت پیوند این دو زمینه مطالعاتی مؤثر بوده است، چنان که گروه‌های دانشگاهی مطالعات زنان/جنسیت‌پژوهی در برخی کشورها به نحو فزاینده‌ای واحدهای درسی مرتبط با مردانگی پژوهی را به فهرست دروس خود اضافه می‌کنند.

از منظری کلی، مردانگی پژوهی به تجارب مردان و هویت جنسیتی آنها و مشخصاً به مطالعه مردانگی در بافت‌های خاص تاریخی و فرهنگی می‌پردازد.^{۴۸} برخی از خصیصه‌نماترین موضوعاتی که امروز در غرب در این زمینه میان‌رشته‌ای پژوهیده می‌شوند عبارت‌اند از "پسر بودن، پدران و پدر بودن/پدیری کردن، ورزش، امور نظامی، مسایل و تمایلات و گرایش‌های جنسی مردان، خشونت (در) مردان، رفاقت‌ها/دوستی‌های صمیمانه مردان، هم‌جنس‌گراهراسی، مردان در محیط‌های کاری، مردان رنگین‌پوست، سلامتی مردان و نظریات و تاریخچه مردانگی."^{۴۹}

⁴⁸Rocco L. Capraro, "Men's Studies," in *Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia*, eds. Michael Kimmel and Amy Aronson (Santa Barbara, Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004), 533-535; quote on 533; Kenneth Clatterbaugh, "Men's Movements," in *Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia*, eds. Kimmel and Aronson (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004), 528-531; quote on 528.

⁴⁹Capraro, "Men's Studies," 533.

⁴⁵Catano and Novak, "Introduction," 2; Harry Brod and Michael Kaufman, "Introduction," in *Theorizing Masculinities*, eds. H. Bord and M. Kaufman (Thousand Oaks, CA: Sage, 1994), 1-10; quote on 4.

⁴⁶Margaret O'Brien, "Making Masculinities: Book Reviews," in *Masculinity Lessons: Rethinking Men's and Women's Studies*, eds. Catano and Novak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011), 11-14. O'Brien's review was first published in 1989.

⁴⁷Catano and Novak, "Introduction," 2.

از جمله مهم‌ترین اهداف مردانگی‌پژوهی تلاش برای مری‌سازی مردان و مردانگی در حوزه مطالعات جنسیتی است.^{۵۰} به اعتقاد مایکل کیمل، تا پیش از گسترش فمینیسم در غرب، به جنسیت به مثابه مؤلفه هویتی مهمی توجه نشده بود. اما پس از ظهور فمینیسم و با گسترش روزافزون نظریات فمینیستی، جنسیت اساساً با زن مرتبط و حتی مترادف پنداشته شد و بنابراین، مردان از تیررس مطالعات مستقیم جنسیتی بیرون ماندند.^{۵۱} از این رو، مردانگی‌پژوهی می‌کوشد تا ضمن اقتباس بصیرت‌های فمینیستی درباره جنسیت، آنها را به حوزه مطالعه مردان و مردانگی نیز تسری دهد تا مردان، از آن حیث که مردند، موضوع پژوهش‌های جنسیتی قرار گیرند. چنان که هری براد، از بنیادگذاران حوزه مردانگی‌پژوهی، اشاره می‌کند، «مردان، همچون سفیدپوستان [در بحث نژاد]، علاقه‌ای منفعت‌وابسته (vested interest) به این دارند که درباره امتیازهایی که از آن برخوردارند پرسش نکنند. هر شکلی از تعدی قدرتش را از جمله با پنهان نگاه‌داشتن سازوکارهایش و تا حد امکان با نامریی نگه داشتن ساختارش حفظ می‌کند. لذا، پرتو افکندن به موضوع مردانگی، دست‌کم بالقوه، به معنای تهدید مردسالاری است.»^{۵۲}

مری‌سازی مردان و مردانگی در بحث‌های جنسیتی همچنین سبب خواهد شد تا خود مردان به کنش‌های جنسیتی‌شان واقف شوند و آنها را دیگر کنش‌هایی ذاتی و بدیهی فرض نکنند. از این رو، گسترش مردانگی‌پژوهی می‌تواند فراهم‌آورنده فرصتی برای ایجاد نوعی خودکاوی و خودنقدگری در مردان در زمینه مسایل جنسیتی باشد که از شروط ایجاد تغییر در کنش‌های مردان و در نتیجه در مناسبات جنسیتی‌شان است. تاد ریزر هم در درآمدی بر مردانگی‌پژوهی ضمن تأیید نکته پیش‌گفته کیمل چنین می‌افزاید که حوزه مردانگی‌پژوهی باید تلاش‌های صورت‌گرفته برای «نامریی» نگه‌داشتن مردانگی را هم موضوع تحقیق قرار دهد.^{۵۳} به عبارتی، باید دانست چه سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی موجب می‌شوند تا در اکثر جوامع مردانگی غالباً امری ذاتی و بدیهی تلقی شود و لذا نیازی به تحقیق درباره آن احساس نشود. همچنین، درخور تأمل است که

⁵¹Kimmel, "Invisible Masculinity," 29.

⁵²Harry Brod, "Studying Masculinities and Superordinate Studies," in *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions*, ed. Judith K. Gardiner (New York: Columbia University Press, 2002), 161-175; quote on 162-163.

⁵³Todd W. Reeser, *An Introduction to Masculinities in Theory* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 9.

⁵⁰Michael Kimmel, "Invisible Masculinity," *Society*, 3:6 (1993), 28-35; quote on 29; Michael Kimmel, "Foreword," *Theorizing Masculinities*, eds. H. Bord and M. Kaufman (Thousand Oaks, CA: Sage, 1994), vii-ix; quote on vii; R. W. Connell, Jeff Hearn, and Michael Kimmel, "Introduction," in *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, eds. M. Kimmel, J. Hearn and R. W. Connell (Thousand Oaks, CA: Sage, 2005), 1-12; quote on 1.

چرا در بیشتر جوامع، مردانگی غالب به هنجاری مفروض یا جنسیتی نامریی تبدیل شده است، چندان که جنسیت عمدتاً با انحراف‌های صورت‌گرفته از مردانگی غالب (زنانگی یا مردانگی‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده و تحت انقیاد) مرتبط دانسته می‌شود.

در سطحی بلاغی، جنسیتی کردن و جنسیتی دیدن مردان و مردانگی همچنین موجب نوعی آشنایی‌زدایی از بحث‌های مهم فمینیستی خواهد شد و امکانی فراهم می‌آورد تا این موضوعات را نه فقط از منظر ارتباطشان با بحث ستم بر عموم زنان، بلکه همچنین در پیوند با امتیاز مردانه نیز کاوید. یکی از مثال‌هایی که هری براد در این باره می‌آورد، بحث‌های فمینیستی رایج دربارهٔ زنانه‌شدن فقر (feminization of poverty) است. از دید او، بدیل چنین بحث‌هایی مسئلهٔ مردانه‌شدن ثروت (masculinisation of wealth) و چرایی و چگونگی آن است که دربارهٔ آن کمتر بحث شده است.⁵⁴ چنین رویکردی موجب تکمیل و پیچیده‌تر شدن برخی مباحثات فمینیستی نیز خواهد شد. مهم‌ترین علتی که برای وجوب تعدیل دیدگاه در مطالعات فمینیستی می‌شود به دست داد، بی‌آنکه از اهمیت اهداف چنین مطالعاتی در خصوص نابرابری زنان بکاهیم، هم‌بسته و خویشاوند (relational) بودن مقولات زنانگی و مردانگی و به‌ویژه یکدست‌نبودن مردانگی است. همبستگی مردانگی و زنانگی فهم بهتر هر یک از این مقولات را الزاماً به فهم دیگری منوط می‌کند.⁵⁵ چنان که جودیت گاردینر در مقدمهٔ مردانگی‌پژوهی و نظریهٔ فمینیستی عنوان می‌کند، فمینیست‌ها برای نیل به جوامعی با مناسبات جنسیتی عادلانه‌تر لازم است به مردانگی‌پژوهی هم بپردازند، چرا که فمینیسم مادامی که نحوهٔ برساخت هویت مردانه را درک نکند، فقط توانسته است بخشی از مناسبات جنسیتی در جوامع را توضیح دهد.⁵⁶ عین همین مسئله در سطحی عملی نیز صادق است. نقدها و تحلیل‌های فمینیستی الزاماً باید قادر باشند مضرات نظام جنسیتی مردسالار را برای مردان، چه در تعاملاتشان با همدیگر و چه با زنان، نیز نشان دهند، زیرا دموکراسی جنسیتی در جوامع مردسالار اساساً به تغییر در عموم مردان آن جوامع وابسته است. به عبارت دیگر، مادامی که فمینیسم، چه از منظری سودگرایانه و عملی و چه اخلاقی، قادر

صرف بر مطالعه فرودستان در بحث از مقوله‌هایی چون جنسیت، گرایش جنسی، طبقهٔ اجتماعی و نژاد استدلالاتی آورده است.

⁵⁶Judith K. Gardiner, "Introduction," in *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions*, ed. J. K. Gardiner (New York: Columbia University Press, 2002), 1-29; quote on 9.

⁵⁴Brod, "Studying Masculinities and Superordinate Studies," 166.

⁵⁵Connell, *Masculinities*, 43; Harry Brod, "The Case for Superordinate Studies," *Transformations* 8:2 (Sep 30, 1997): 54-65.

هری براد در این مقاله به دفاع از ضرورت پرداختن به مطالعهٔ فرادستان (the superordinate) و نه تمرکز

نباشد مردان را در خصوص مضرات فردی و فرافردی برخوردار می‌شود. مردان از امتیاز مردانه متقاعد کند و نتواند دست کم از عموم مردان و پسران منتقدان و خودنقدانی فعال در زمینه نابرابری‌های جنسیتی بسازد، دورنمای جامعه‌ای برخوردار از برابری جنسیتی بعید می‌نماید. این امر شاید اصلی‌ترین دغدغه مردان حامی فمینیسم در غرب هم بود. استدلال اصلی ایشان برای متقاعد کردن مردان به همراه شدن با فمینیسم این بود که تمسک جستن مردان به انگاره‌های آرمانی‌شده مردانگی در غرب که در تقابل با زنانگی و مردانگی‌های مردان فرودست و به‌ویژه هم‌جنس‌گرایان و سیاهان تعریف می‌شد، موجب آسیب‌دیدگی اکثر مردان می‌شود. از دید این مردان حامی فمینیسم، تلاش مردان برای تشبیه جستن به مردانگی هژمونیک (hegemonic masculinity) جامعه مردسالاران در نهایت زیانبار می‌بود، چرا که این شیوه از مرد بودن، "با وادار ساختن مردان به اتخاذ نقش‌های محدودکننده، دامنه انتخاب آنان [در برساختن هویت مردانه] را محدود می‌کرد، عواطفشان را تحلیل می‌برد، در روابطشان با دیگر مردان مانع ایجاد می‌کرد، راه صمیمی شدن با زنان و کودکان را بر ایشان سد می‌کرد، قالب‌های جنسی و جنسیتی خاصی را بر مردان تحمیل می‌کرد، ادراک آنها از خودشان را مخدوش می‌کرد، آگاهی اجتماعی‌شان را محدود می‌ساخت و مردان را به زندگی در وضعیتی وامی‌داشت که بر اثر آن، در خود هراسی دائم و تحقیرکننده از ناتوانی به محقق ساختن التزام‌های مردانگی غالب حس می‌کردند."⁵⁷

از دیگر سو، یکی از مهم‌ترین بصیرت‌های مردانگی‌پژوهی، نگاه ذات‌ناپاوار آن به مردانگی است؛ امری که عموم پژوهش‌گران این حوزه به هنگام یادکرد از نام این حوزه (Masculinities) بر آن صحنه می‌گذارند. بر مبنای این بصیرت، نابرابری جنسیتی در هر جامعه، چنان که متأسفانه از برخی بحث‌های فمینیستی برمی‌آید، صحنه ساده‌تخاصم میان دو رسته اجتماعی، یعنی مردان انقیادگر از یک سو و زنان ستم‌دیده از دیگر سو، نیست. بلکه همان‌گونه که ریوین کانل پیشنهاد کرده است، مردانگی‌های به‌حاشیه‌رانده و تحت‌انقیاد هم وجود دارند، درست به همان صورت که زنانگی‌های برخوردار از امتیاز و همداستان با نظام مردسالاری نیز نباید از نظر دور بمانند. بنابراین، اگرچه در جوامع مردسالار زنان به لحاظ جنسیتی به صورت کلی تحت ستم‌اند و مردان از همان حیث به صورت کلی برخوردار از امتیاز، نمی‌توان مدعی شد همه زنان یکسان با تعدی جنسیتی روبه‌رویند یا همه مردان در امتیازات مردسالارانه جامعه‌شان به یک اندازه شریک‌اند. تفاوت‌های ناشی از طبقه اجتماعی، وضع اقتصادی، گرایش جنسی، نژاد/قومیت، سن،

⁵⁷Gardiner, "Introduction," 5-6.

توانایی/ ناتوانی و/یا (نا)هنجارمندی جسمی، سبک زندگی، مذهب، ملیت و مانند اینها در بین زنان با زنان از یک سو و مردان با مردان از سوی دیگر موجب پیچیدگی هرچه بیشتر بحث‌های جنسیتی خواهد شد.^{۵۸} در این میان، از آنجا که در جوامع دگرجنس گراهنجار، مردانگی در نسبت با زنانگی و هم‌جنس‌گرایی تعریف می‌شود،^{۵۹} نیل به دموکراسی جنسیتی به مثابه هدف اصلی فمینیسم از جمله مستلزم در نظر گرفتن مقولهٔ مردانگی و گرایش جنسی است. این امر اما، چنان که در ادامه نیز تأکید خواهیم کرد، می‌باید با هدف وسعت‌بخشی به افق تحلیل جنسیت‌مبنا و جامع‌تر ساختن تصویری صورت گیرد که از نابرابری جنسیتی داریم و نه به بهای به‌حاشیه‌راندن زنان یا مسئلهٔ نابرابری آنان در بحث‌های جنسیتی.

پیوند فمینیسم با مردانگی‌پژوهی و/یا قابلیتشان به تبادل نظری و عملی با یکدیگر گاه موضوع مشخص برخی پژوهش‌ها بوده است.^{۶۰} از جملهٔ اینها کتابی است با عنوان مسئلهٔ مرد: انقیاد و امتیاز مردان نوشتهٔ نَنسی داود، استاد حقوق دانشگاه فلوریدا. رجحان این کتاب بر منابع مشابه موجود آن است که داود هم به نقاط اشتراک و اختلاف مردانگی‌پژوهی و فمینیسم می‌پردازد و هم امکان دادوستدهای این دو حوزه را با تفصیلی بی‌سابقه در نظریه و عمل بررسی می‌کند. از این رو، شایسته است دست‌کم به رئیس استدلال‌های نظری داود اشاره کنیم. مسئلهٔ مرد از هفت فصل در سه قسمت تشکیل شده است. سه فصل قسمت نخست به ترتیب به نقد دیدگاه غالب به مردان و مردانگی در فمینیسم، معرفی کلی حوزهٔ مردانگی‌پژوهی و طرح نظریه‌ای نو در باب حقوق فمینیستی با توجه خاص به تحقیقات حوزهٔ مردانگی‌پژوهی اختصاص دارد. به باور داود، فمینیست‌های ذات‌ناپاور به‌درستی توجه‌مان را به تفاوت‌های موجود میان زنان و به درهم‌تنیدگی مقوله‌های امتیاز و نابرابری جلب کرده و بصیرت‌هایی ارزشمند در این باره به ما عرضه داشته‌اند. ما نه فقط دریافته‌ایم که برخی زنان در تقویت و تداوم مردسالاری نقش دارند، بلکه اکنون نیک می‌دانیم که ستم و آسیب‌های ناشی از نظام‌های جنسیتی

^{۵۸} Kimmel, "Masculinity as Homophobia," 31-37.

^{۶۰} Gardiner (ed.), *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions*; Judith Gardiner, "Men, Masculinities, and Feminist Theory," in *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, eds. Kimmel, Hearn and Connell (Thousand Oaks, CA: Sage, 2005), 35-50; Peter F. Murphy (ed.), *Feminism and Masculinities* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

^{۵۸} در این باره، سلسله‌مراتب جنسیتی‌ای که ریوین کانل برای تبیین سازوکار سامان‌های جنسیتی در جوامع پسا صنعتی در غرب پیش نهاده است، سهمی عمده ایفا کرده است. این سلسله‌مراتب به مفهوم محوری مردانگی هژمونیک و ارتباط آن با زنانگی‌ها و سایر مردانگی‌ها متکی است. برای منابع بیشتر در این باره بنگرید به پانوش ۷۲. برای اطلاعات بیشتر در این باره در زبان فارسی بنگرید به عابدینی‌فرد، "مردانگی هژمونیک و داغ جسمیت‌های ناکام."

مردسالار فقط متوجه زنان نیست. به اعتقاد داود، چنین بصیرتی فمینیست‌ها را بیش از پیش به سمت مسئلهٔ مردان سوق می‌دهد.^{۶۱} به باور داود، فمینیست‌ها، با تمرکز ویژه بر زنان، از مردان تصویری عمدتاً تک‌بعدی ارائه داده‌اند. به همین سبب، یافته‌های مردانگی‌پژوهی در خصوص مردان نه به‌مثابه موضوع یا هنجاری مفروضاً بدیهی، بلکه به مثابه آحادی جنسیتی‌شده، یعنی از آن حیث که مرد هستند، می‌تواند تصیرت‌هایی تازه در اختیار فمینیسم بگذارد؛ بصیرت‌هایی که هم به کار پیشبرد اهداف معطوف به برابری زنان می‌آید و هم اینکه نابرابری‌ها و آسیب‌هایی را که بر اثر سامان جنسیتی مردسالار متوجه مردان می‌شود بیش از پیش آشکار خواهد کرد.^{۶۲} به اعتقاد داود، توجه فمینیست‌ها به مردانگی‌پژوهی هم بر قدرت نظری تحلیل‌های فمینیستی در به‌چالش کشیدن بی‌عدالتی جنسیتی می‌افزاید و هم زمینهٔ ائتلاف بین مردان و زنان را بیش از پیش برای پایان بخشیدن به نابرابری‌های جنسیتی فراهم می‌آورد.^{۶۳} به دیگر بیان، از آنجا که مردانگی‌پژوهی همواره توجهی خاص به تبیین چگونگی برساخته شدن امتیاز مرد بودن در جوامع مبذول داشته است، یافته‌های مردانگی‌پژوهانه در این باره نه‌فقط در فهم این فرایند و در تلاش برای ازهم‌گسیختن امتیاز مردانه به فمینیست‌ها کمک می‌کند، بلکه همچنین به آنها یادآور می‌شود که امتیاز مردانه همواره با بها و زیان‌هایی برای مردان همراه است. به عقیدهٔ داود، نادیده گرفتن این بها ما را از زیان‌هایی که مردان بر اثر مردسالاری متحمل می‌شوند، غافل می‌کند،^{۶۴} حال آنکه توجه به آن امکانی فراهم می‌آورد تا زنان و مردان برای مبارزه با مردسالاری با هم متحد شوند.

داود سپس به بصیرت‌های برآمده از تحقیقات مردانگی‌پژوهانه اشاره می‌کند و استلزام‌های آن بصیرت‌ها برای درانداختن یک نظریهٔ فمینیستی تازه را نیز توضیح می‌دهد. در اینجا اشاره‌ای خلاصه‌وار به کلیت مطالبی که داود ضمن آوردن مثال‌های گوناگون به تفصیل به آنها می‌پردازد، مفید خواهد بود. از دید داود، مطالعات نظری در مردانگی‌پژوهی دست‌کم حاوی سیزده بصیرت برای فمینیست‌هاست:^{۶۵} یک) مردان مقوله‌ای جهان‌شمول و نامتمایز نیستند، بلکه خود درون سلسله‌مراتبی اجتماعی و جنسیتی قرار دارند. دو) مردان در ازای برخوردار بودن از امتیاز مردانه هزینه‌های جسمی،

^{۶۵}مطالب این بند و بند بعد عمدتاً ترجمه و گاه نقل به مضمون از محتوای فصل چهارم کتاب داود، صفحات ۵۷-۷۱، با عنوان "Jurisprudence" است. گاه مثال‌هایی برای روشن‌تر شدن بحث افزوده‌ام.

^{۶۱}Nancy Dowd, *The Man Question: Male Subordination and Privilege* (New York: New York University Press, 2010), 1.

^{۶۲}Dowd, *The Man Question*, 3.

^{۶۳}Dowd, *The Man Question*, 1.

^{۶۴}Dowd, *The Man Question*, 17.

روانی و عاطفی گاه گزافی می‌پردازند. سه) تلاقی مردانگی با دیگر مؤلفه‌های هویتی چون نژاد، طبقه و گرایش جنسی نقشی حیاتی در رابطه دوسویه امتیاز و انقیاد در نظام مردسالاری، در مناسبات سلسله‌مراتبی بین مردان با همدیگر و نیز در عواملی دارد که [وجودشان در برخی مردان] ممکن است امتیاز مردانه را به کلی تحت الشعاع قرار دهند. چهار) مردانگی بر ساخته‌ای اجتماعی است، نه یک امر جسمی از پیش تعیین شده و تغییرناپذیر. پنج) چنان که از مفهوم مردانگی هژمونیک برمی‌آید، شکلی از مردانگی بر سایر اشکال مردانگی سلطه فرهنگی می‌یابد. آن شکل‌هایی از مردانگی که به حاشیه رانده شده یا تحت انقیادند، ممکن است الگوهایی بدیل از مردانگی [برای مناسبات جنسیتی دموکراتیک] ارائه کنند یا زمینه همکاری بین برخی مردان و زنان برای تحقق اهداف برابری طلبانه جنسیتی را فراهم آورند. شش) پاداش یا سود سهام [اعاید از] مردسالاری (patriarchal dividend) عبارت است از هرگونه منفعتی که از قبل سلطه عام مردان بر زنان در سامان جنسیتی عاید همه مردان می‌شود.^{۶۶} امروزه و با از میان رفتن بسیاری از اشکال بدیهی فقدان تقارن قوا بین زنان و مردان [در برخی جوامع]، شناخت شکل‌های ظریف و پیچیده‌تر این سود برای درک سازوکار سلطه جنسیتی ضروری است. هفت) مردانگی به صورت سلبی و با فقدان هرگونه شباهت یا قرابت به زنان و هم‌جنس‌گرایان تعریف می‌شود. ابقای این تعریف براندازی سلطه مردان دگرجنس‌گرا بر زنان و هم‌جنس‌گرایان را منتفی می‌کند. بنابراین، لازم است به درانداختن شکلی از مردانگی بیندیشیم که ایجاباً تعریف شود، گرچه این هدف بسیار دشوار است. هشت) مردانگی همان قدر که به مناسبات بین مردان با زنان ربط دارد، به مناسبات خود مردان با همدیگر هم مربوط است. نه) مردان، به رغم برخورداری‌شان از قدرت احساس می‌کنند فاقد قدرت‌اند. این امر، به هر علت، از موانع جدی همدلی اکثر مردان با اهداف برابری خواهانه فمینیسم است و از این رو فمینیست‌ها می‌باید جدی‌اش بگیرند. ده) مطالعات حوزه مردان و مردانگی نحوه مردانه شدن و همچنین سازوکار

حامد شهیدیان نیز اظهار می‌دارد، "مردسالاری بهره‌مندی سامان‌مند مردان از زنان و تقسیم سامان‌مند منابع سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به گونه‌ای نابرابر میان زنان و مردان است. مردان، چه فردی و چه گروهی، از این تقسیم‌بندی نابرابر بهره‌مند می‌شوند و به همین سبب، به درجات متفاوت خواهان ابقای آن‌اند." بنگرید به حامد شهیدیان، "فمینیسم در ایران: در جستجوی چه؟" زنان، شماره ۴۰ (۱۳۷۷)، ۳۲-۳۸؛ نقل از ۳۸. دسترس‌پذیر در <http://www.shahidian.com/farsi/pub-fa.html/>.

^{۶۶} تأکید بر مسئله منافع مردان در سامان‌های جنسیتی مردسالار ضروری است. در جوامعی با این سامان‌ها، اکثر مردان خواسته یا ناخواسته مایل‌اند بر مردانگی هژمونیک، یعنی آن شکلی از مردانگی که بر دیگر اشکال مردانگی سلطه فرهنگی یافته، صحنه بگذارند و حتی تشبه بجویند، زیرا مایل نیستند از "سود سهام [اعاید از] مردسالاری" محروم بمانند. این مفهوم، که بر استعاره‌ای راجع به بازار سهام استوار است، منش دادوستدگونه نمایش مردانگی هژمونیک با هدف کسب منافع جنسیتی‌وابسته در نظامی مردسالار را به خوبی آشکار می‌کند. چنان که

مردمحور بودن ساختارهای اجتماعی و فرهنگ‌ها را فاش می‌کنند و از این رو قابلیت فراوانی برای تکمیل بحث‌های مرتبط فمینیستی دارند. یازده) فضاها و مکان‌هایی که مردان و زنان روزانه در آن زندگی و کار می‌کنند، به‌نحو درخور توجهی با هم متفاوت‌اند. از این رو، بررسی تفاوت‌های جنسیت‌مبنا در جغرافیای زندگی روزمره می‌تواند در تعیین نحوه برخورد محیط با ادغام و تفکیک جنسیتی و پدیده‌های هر یک از این دو فرایند برای برابری جنسیتی مؤثر باشد. دوازده) [در مطالعات مردان،] نقش مردان در تحقق اهداف فمینیستی نامعلوم و مبهم است.^{۶۷} اصلی‌ترین تغییر در مردان می‌باید معطوف به تصور شکلی متفاوت از مردانگی، موافق با اهداف فمینیستی، باشد. بزرگ‌ترین سهمی که مردان می‌توانند در فمینیسم ایفا کنند، توجه به بصیرت‌های حوزه مردانگی پژوهی و حمایت از آرمان‌های فمینیستی است. سیزده) مردانگی پژوهی اگرچه نه همیشه، غالباً در پی فهم نحوه برساخته شدن هویت مردانه بوده است تا به دنبال درک و ازهم‌گسیختن قدرت و امتیاز مردانه. از این رو، فمینیسم می‌بایست مردانگی پژوهی را بیش از پیش از سطح توصیفی‌اش فراتر برد و سوئیة تحلیلی و انتقادی‌اش را تقویت کند.

داود سپس در قالب پرسش‌ها و مثال‌هایی به توضیح بیشتر درباره استلزام‌های چندگانه‌ای می‌پردازد که بصیرت‌های پیش‌گفته می‌تواند برای درانداختن یک نظریه فمینیستی نو داشته باشد. به سه نمونه از اینها اشاره می‌کنیم. نخست آنکه فمینیست‌ها در تحلیل‌های جنسیتی‌شان در هر شرایطی که برابری زنان را موضوع محوری می‌دانند، می‌باید درباره مردان نیز به پرسش بپردازند. این پرسش‌ها را می‌شود درباره آسیب‌ها و تعدی‌هایی که مردان در نظامی مردسالار تجربه می‌کنند، درباره قدرت و امتیاز مردانه و نیز درباره بهایی که مردان به‌سبب برخورداری از امتیاز مردانه یا بر اثر آسیب‌های منتج از نظام مردسالار می‌پردازند، مطرح کرد. برای مثال، در خصوص آسیب‌دیدگی مردان می‌توان پرسید آیا به مردان و پسران هم تحت آن شرایط زیان یا آسیبی می‌رسد یا با وجود سلسله‌مراتب اجتماعی و جنسیتی میان خود مردان، آیا همه مردان و پسران تحت شرایطی خاص به یک اندازه بهره‌مند شده یا زیان می‌بینند. مثلاً چقدر احتمال دارد یک مرد هم‌جنس‌گرا خشونت را که به سبب گرایش جنسی‌اش در معرض آن قرار گرفته رسماً گزارش کند؟ یک مرد دگرجنس‌گرا چقدر ممکن است آزاری جنسی را که برای او رخ داده حتی نزد دوستان و نزدیکانش علنی کند؟ یا برای مثال، مردانگی پژوهی در تشریح علل خشونت خانگی دلایل متعددی را برشمرده که همگی حکایت از پیوند خشونت با برساخته‌شدن

^{۶۷} در این باره با داود کاملاً موافق نیستم. بنگرید به پانوش ۸۹.

مردانگی دارند. از چنین پژوهش‌هایی هم می‌شود برای تعامل بهتر با ضاربان مذکر در خشونت‌های خانگی بهره برد و هم برای تهیه راهبردهایی مؤثرتر برای پیشگیری از خشونت خانگی، به‌جای واکنش به وقوع آن. نهایتاً آنکه تدقیق در بهایی که مردان در نظام‌های مردسالار می‌پردازند به فهم سازوکار هژمونی جنسیتی کمک می‌کند. از جمله می‌شود پرسید دلیل اقبال مردان به امتیاز مردانه، به‌رغم زیان‌هایی جدی که ممکن است برایشان به همراه داشته باشد، چیست. دوم اینکه گنجاندن مردان و مردانگی در تحلیل‌های فمینیستی در حکم دور شدن از بحث زنان و زنانگی نباید باشد، بلکه می‌بایست با هدف قرار دادن زنان در تصویری واقع‌گرایانه‌تر از انقیاد جنسیتی صورت گیرد؛ تصویری که در آن، انقیاد مردان نیز به رسمیت شناخته می‌شود. به گفته داود، عین همین هشدار دربارهٔ بسیاری از تحقیقات مردانگی پژوهانه صادق است؛ زیرا در این پژوهش‌ها، گاه تمرکز بر مردان به‌جای آنکه به ارائهٔ تصویری جامع از جنسیت بینجامد، متأسفانه به پنهان‌سازی زنان و زنانگی از بحث‌های صورت‌گرفته یا طرح ادعاهایی مبنی بر یکسان‌بودن ستم جنسیت‌مبنای زنان و مردان انجامیده است. همچنین، در نتیجهٔ دو نکتهٔ قبل لازم است تحقیقات مردانگی پژوهانه را در طرح‌هایی که به‌منظور برقراری برابری جنسیتی عرضه می‌شوند، منظور کرد. این امر در عین ملحوظ داشتن هم‌زمان مردان و زنان، ممکن است مستلزم پیش گرفتن طرح‌ها و راهبردهای عملی متفاوتی در خصوص هر جنس باشد.

داود سپس در چهار فصل پایانی کتاب به موضوعات تحصیل دانش‌آموزان پسر، وضعیت پسران در نظام قضایی، مردان و مسئلهٔ پدر بودن و مردان به مثابه قربانیان آزار جنسی در کودکی در جامعهٔ امریکا می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد توجه خاص به بصیرت‌های برآمده از تحقیقات مردانگی پژوهانه دربارهٔ هر یک از این موضوعات چگونه موجب غنای بیشتر پژوهش‌های فمینیستی مرتبط و خط‌مشی‌های احتمالی منتج از آنها می‌شود. داود به مثال‌هایی از مسایلی دیگر، از جمله وظایف نظامی مردان، جانبازی‌های مردان در جنگ، الگوی جنسیتی‌شدهٔ تجاوز در زندان‌ها، مجازات اعدام و قربانی شدن پسران در انواع گوناگون خشونت نیز اشاره می‌کند؛ موضوعاتی که به نظر او مذاقه دربارهٔ آنها با ابزارهایی هم‌زمان فمینیستی و مردانگی پژوهانه می‌تواند به بصیرت‌ها و نتایج تازه‌ای در خصوص برابری جنسیتی بینجامد. با این حال، داود تأکید می‌کند که مردانگی پژوهی حوزه‌ای مختص به مردان نیست، همان‌گونه که فمینیسم منحصر به زنان نیست. از این رو، تحقیقات حوزهٔ مردانگی پژوهی، حتی آنجا که فقط زنان موضوع پژوهش‌اند، می‌تواند به پیشبرد اهداف

برابری خواهانه جنسیتی کمک کند.^{۶۸} کمترین مزیت این تحقیقات افزایش پیچیدگی پژوهش‌های فمینیستی در برخورد با مردان، نه به مثابه کلیتی تک‌بعدی، بلکه به منزله گروهی از آحاد اجتماعی است که در مؤلفه‌های هویتی و به‌خصوص جنسیتی‌شان ممکن است با هم تفاوت‌های فراوانی داشته باشند. داود همچنین تأکید می‌کند که فمینیسم نیز درس‌های فراوانی برای مردانگی پژوهی دارد. یکی از مهم‌ترین این آموزه‌ها آن است که بحث‌های جنسیت‌منا راجع به پسران و مردان نباید به بهای مسکوت گذاشتن مسایل زنان و دختران تمام شود. مردانگی پژوهی باید همواره، حتی آنجا که از آسیب‌دیدگی‌های مردان و پسران سخن می‌راند، امتیاز مردانه را از نظر دور ندارد، زیرا چنین امتیازی با آسیب‌های مردان پیوندی ویژه دارد. از این رو، تحلیل‌های مردانگی پژوهانه می‌بایست همواره معطوف به جست‌وجوی عدالت جنسیتی باشد. به عبارت دیگر، ”طرح مسئله مردان باید همواره ما را از جمله به مسئله زنان بازگرداند.“^{۶۹}

متفکران حوزه مردانگی پژوهی علاوه بر نظریه‌پردازی و پژوهش، بر کنشگری برای ایجاد تغییر در مناسبات جنسیتی مردان و متعاقباً دگرگون‌سازی سامان جنسیتی جوامع نیز تأکید می‌ورزند.^{۷۰} برای مثال، مایکل کیمل و مایکل کافمن در کنار پژوهش‌های دانشگاهی‌شان، فعالیت‌هایی از قبیل نگارش مقاله برای مجلات و روزنامه‌ها، برگزاری کارگاه و مصاحبه و ایراد سخنرانی درباره جنسیت با موضوع اصلی مردان و مردانگی و نیز سخنرانی برای افرادی از اقشار و طبقات اجتماعی گوناگون را به نحو هدفمند در برنامه کار خود قرار داده‌اند. جدیدترین کتاب مشترک این دو مردانگی پژوهی که در آن همه مردم و به‌خصوص مردان را مخاطب قرار داده‌اند، کتابی است مصور با زبانی گاه مطایبه‌آمیز با عنوان راهنمای فمینیسم برای مردان. مخاطب کیمل و کافمن در این کتاب به‌ویژه مردانی‌اند که تصور می‌کنند دوران اندیشه‌های فمینیستی در غرب به سر آمده است و یا درباره ارتباط فمینیسم با مردان تردید یا سؤال دارند. هدف اصلی نویسندگان نشان دادن این نکته است که فمینیسم همان قدر که به زنان مربوط می‌شود، به مردان هم ربط دارد و تحقق اهدافش، گرچه ممکن است در وهله نخست برای برخی مردان ناخوشایند باشد، در نهایت نویدبخش روابط و زندگی‌های بهتری برای همه مردان است.^{۷۱}

بنگرید به تارنماهای شخصی ایشان به نشانی‌های
<http://creativepromotionsagency.com/mk>،
<http://www.michaelkaufman.com/>.
برای تارنمای کتاب یادشده بنگرید به
<http://guysguidetofeminism.com/>.

^{۶۸}Dowd, *The Man Question*, 147.

^{۶۹}Dowd, *The Man Question*, 10.

^{۷۰}Kimmel, "Foreword," vii-ix; Brod and Kaufman, "Introduction," 1-4.

^{۷۱}برای آشنایی بیشتر با برنامه‌ها و فعالیت‌های غیردانشگاهی کیمل و کافمن درباره مردان و مردانگی

مردانگی پژوهی ایرانی: پیشینه مطالعات و موضوعاتی برای تحقیق

در این قسمت از مقاله، ضمن عرضه فهرستی از پاره‌های موضوعات درخور پژوهش در مردانگی پژوهی ایرانی، در پانوشتهایی مفصل به معرفی آثار و تحقیقات انجام شده و در حال اجرا در این حوزه نوپا می‌پردازیم. در حقیقت، از اهداف اصلی این قسمت آن است که علاوه بر نشان دادن زمینه گسترده و عمدتاً مجهول مانده‌ای که پژوهشگران حوزه جنسیت پژوهی ایرانی پیش روی خود دارند، به پژوهشگرانی ادای دین شود که پیش‌تر در زمینه مردانگی پژوهی ایرانی فعالیت کرده و یا هم‌اکنون در این زمینه مشغول فعالیت‌اند. انتقال توضیحات مربوط به تحقیقات این پژوهشگران—که خود در حکم کتابشناسی‌ای کمابیش توضیحی درباره مردانگی پژوهی ایرانی خواهد بود—به پانوشته مقاله به هیچ‌وجه به معنای اهمیت کمتر این مطالب نیست. نویسنده ابتدا قصد داشت مطالب این قسمت را به همان ترتیبی که در عنوان فرعی این قسمت آمده است، بیاورد. با این حال، از آنجا که توضیحات یادشده موضوعات متنوعی را شامل می‌شوند، پیکربندی کنونی این قسمت به‌ویژه به حفظ انسجام مطالب این بخش از مقاله کمک کرده است. جز اطلاعات کتابشناختی، در پانوشته‌ها گاه مثال‌ها یا توضیحاتی نیز راجع به برخی موضوعات پیشنهادی ذکر شده است.

همچنین، لازم به ذکر است که فهرست موضوعات به‌رغم گسترده بودن آن جامع و مانع نیست و هدف فقط ذکر برخی از مهم‌ترین موضوعات در پیوند با مردانگی بوده است که از دید نویسنده جای پژوهش درباره آنها در مطالعات زنان ایران خالی است. درباره برخی از این موضوعات، چنان که خواهیم دید، منابعی ولو اندک‌شمار موجود است، در حالی که تحقیق درباره برخی از موضوعات هم‌زمان در حکم پی‌ریزی بنای پژوهش در آن زمینه و طبیعتاً دشوارتر است. با این حال، درباره تقریباً همه موضوعات می‌توان منابعی مرتبط با جوامع اروپایی—آمریکایی و گاه مشخصاً برخی جوامع و فرهنگ‌های اسلامی یافت. پژوهش‌های مربوط به مردانگی‌های جوامع اسلامی نیز حوزه‌ای تازه‌پا، اما در حال رشد است و بی‌تردید بیش از تحقیقات مربوط به مردانگی‌های جوامع غیراسلامی ممکن است به کار پژوهشگر حوزه مردانگی پژوهی ایرانی بیاید. با این حال، به‌ویژه به سبب جایگاه متفاوت اسلام و مذهب شیعه در جامعه و فرهنگ ایرانی در مقایسه با بسیاری از کشورهای اسلامی، حتی بصیرت‌ها و یافته‌های موجود در تحقیقات سایر جوامع اسلامی را می‌بایست ضمن احتیاط در جامعه ایرانی به کار بست. محتویات این فهرست با آنکه به صورت موضوعی دسته‌بندی شده‌اند، الزاماً نامرتب نیستند. نکته آخر آنکه طبیعتاً نیز می‌توان هر موضوعی را از دیدگاه‌ها و با رویکردهای روش‌شناختی گوناگونی بررسی کرد.

• گونه‌های مردانگی؛ سلسله‌مراتب مردانگی؛ مردانگی‌های هژمونیک؛ مردانگی‌های غیرهژمونیک: مردانگی‌های همدست، مردانگی‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده و تحت انقیاد^{۷۲}

• تاریخ مردانگی و مردانگی در تاریخ^{۷۳}

در زمینه بخشی از سرگذشت مردانگی‌های مدرن ایرانی را تاکنون افسانه نجم‌آبادی، به‌ویژه در کتابش با عنوان زنان سبیل‌دار و مردان بی‌ریش، صورت داده است. بنگرید به

Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005).

محققان دیگری نیز با الهام از پژوهش نجم‌آبادی و یا تلاش برای نقد آن، مشخصاً به تاریخ‌نگاری دربارهٔ مردانگی مدرن ایرانی مشغول‌اند. برای مثال، سیوان بالسلف (Sivan Balslev)، دانشجوی دکتری تاریخ در مدرسه عالی مطالعات تاریخی دانشگاه تل‌آویو، در رسالهٔ دکتری‌اش دربارهٔ شکل‌گیری نوعی مردانگی هژمونیک در ایران در حدود سال‌های ۱۸۷۰-۱۹۴۰ تحقیق می‌کند. او به بررسی شیوه‌هایی می‌پردازد که با تمسک به آن، مردان ایرانی تحصیل کرده در فرنگ در صدد ایجاد و اشاعهٔ الگوی نو از مردانگی هژمونیک در ایران برآمدند؛ الگویی که برایشان حکم ابزاری برای رسیدن به سلطهٔ اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را داشت. بالسلف در تحقیق خود قصد دارد پیوندهایی را فاش کند که به باور او میان تلقی و انتظارات این مردان تحصیل کرده از «مرد واقعی» مورد نظرشان از یک سو و برخی فرایندهای تاریخی در ایران دورهٔ یادشده از دیگر سو وجود دارد. این فرایندها از جمله عبارت‌اند از تأسیس نظام آموزشی جدید، گفتمان جنسیتی‌شدهٔ انقلاب مشروطه، مسایل مربوط به فرنگی‌مآب بودن، تصورات رایج دربارهٔ ازدواج، عشق و گرایش جنسی و نیز دیدگاهی نو دربارهٔ اصلاحات رضاشاه در حوزهٔ پوشش و اشاعهٔ ورزش و پیش‌آهنگی در ایران در دوران حکومت او. بر مبنای این الگوی جدید از مردانگی هژمونیک، «مرد واقعی» می‌بایست تحصیل‌کردهٔ غرب، وطن‌پرست، فرنگی‌مآب اما نه بیش‌ازاندازه، دگرجنس‌گرا، تک‌همسر و دارای بدنی عضلانی و سالم می‌بود؛ ویژگی‌هایی که در انحصار گروهی بسیار محدود از مردان بود. اصلی‌ترین برنهاد بالسلف این است که الگوهای نوپدید مردانگی، هژمونیک یا غیرهژمونیک، در نهایت به قدرت‌یابی مردان تحصیل‌کرده در فرنگ و سلب هژمونی یا سلطهٔ فرهنگی از مردانگی مردان غیرنخبه و نیز از مردانگی مردان نخبهٔ سنتی منجر شد.

^{۷۲} این مفاهیم در مردانگی‌پژوهی محوری‌اند. از این رو، حتی اگر قصد داشته باشیم آنها را نقد یا برای تحلیل مردانگی‌های ایرانی تعدیل کنیم، لازم است ابتدا بشناسیمشان. در این باره از جمله بنگرید به Tim Carrigan, Bob Connell and John Lee, "Toward a New Sociology of Masculinity," *Theory and Society*, 14:5 (1985), 551-604; Raewyn Connell, *Gender and Power* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 183-188; Raewyn Connell, *The Men and the Boys* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000); Raewyn Connell, *Masculinities* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), 76-81.

مفهوم مردانگی هژمونیک به نقد هم گرفته شده است. برای خلاصه‌ای از برخی نقدها، اطلاعات کتابشناختی و پاسخ‌های داده‌شده به آنها بنگرید به R. W. Connell and James Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept," *Gender and Society*, 19:6 (Dec. 2005): 829-859; James W. Messerschmidt, *Hegemonic Masculinities and Camouflaged Politics: Unmasking the Bush Dynasty and Its War against Iraq* (Boulder: Paradigm Publishers, 2010).

^{۷۳} گونه‌های مردانگی نه در خلأ که در پیوند با نهادهای اجتماعی و فرهنگی خاص در هر جامعه و در برهه‌ای مشخص از تاریخ برساخته می‌شوند. از این رو، مردانگی بسته به زمان (برهه‌های تاریخی) و مکان (فرهنگ‌های متفاوت) هم دارای تنوع و گونه‌گونی است و هم تغییر‌یابنده. چنین تنوع و تغییری نه فقط در مردانگی‌های موجود در هر جامعه، بلکه در مردانگی‌های افراد یک جامعه و در طول زندگی هر فرد نیز صادق است. بنگرید به

Heff Hearn, "Masculinity/Masculinities," in *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, eds. Michael Flood et al. (London: Routledge, 2007), 390-394; quote on 391.

گونه‌های مردانگی و سرگذشت‌های آنها به مثابه برساخته‌هایی تاریخی در ایران، چه در دورهٔ پیشامدرن و چه مدرن، نیازمند پژوهش است. مشهورترین تحقیق

• مردانگی‌های معاصر؛ مردانگی‌های شهری و روستایی؛ انعکاس و باز نمود الگوهای جهانی مردانگی در فرهنگ و جامعه ایرانی؛^{۷۴} الگوهای در حال تکوین مردانگی در جامعه معاصر ایران؛^{۷۵} (تغییرات در) مردانگی(های) هژمونیک در ایران معاصر^{۷۶}

استفاده می‌کنند که مقبول طبقه حاکم و نظام‌های کهن مردسالاری است و به بازتعریف یا تعیین مجدد هویت مردانه‌شان می‌پردازند. بنگرید به

Mehri Honarbin-Holliday, "Emerging Forms of Masculinity in the Islamic Republic of Iran," in *Cultural Revolution in Iran: Contemporary Popular Culture in the Islamic Republic*, eds. Annabelle Sreberny and Massoumeh Torfeh (London: I.B. Tauris, 2013).

هنرین-هالیدی در همین زمینه کتابی نیز در دست نگارش دارد با عنوان مردانگی‌های شهری در ایران: مردان جوان در جامعه ایرانی معاصر. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های او از نوشتن این کتاب به‌دست دادن روایتی دست اول از مردانگی‌های شهری معاصر در ایران از زبان خود مردان ایرانی است. به عقیده او، تصویری که تاکنون از مردان معاصر ایرانی به دست داده شده است، همچون تصویری که از مردان مسلمان به شکل عام ارائه شده، اغلب بیش از اندازه کلی و لذا فاقد جزئیات لازم است. در این تصویر کلیشه‌ای، مردان ایرانی یا مسلمان عمدتاً نماینده مردانگی‌هایی خشونت‌آمیز، سلطه‌جو و به لحاظ مذهبی افراط‌گرا هستند. با این حال، پژوهش هنرین-هالیدی حکایت از آن دارد که هم شرح حال و روایت‌هایی که مردان جوان ایرانی از خودشان و تجارب زیسته‌شان عرضه می‌کنند و هم تلقی آنها از موقعیت فردی و اجتماعی‌شان در رابطه با زنان، با حکومت و با سایر ملل دنیا، تصویری کاملاً متفاوت با آن چیزی است که تا به حال از این مردان ارائه شده است. کتاب هنرین-هالیدی از سویی فرصتی برای فهم چگونگی نمایش‌گری‌های مردانه در ایران معاصر به وجود می‌آورد و از دیگر سو با رویکردی مردنگارانه و با پرهیز از کلی‌گویی، ساده‌انگاری و کلیشه‌پردازی، پیچیدگی‌ها و تمایزهای نهفته در نمایش‌های مردانه‌گری در ایران معاصر را واکاوی می‌کند. یکی از امیدوارکننده‌ترین نتایج تحقیقات هنرین-هالیدی این است که روزبه‌روز مردانگی‌هایی در ایران در حال گسترش‌اند که ضمن همدلی با زنان با آنها برای مطالبه حقوق مدنی شهروندان ایرانی، از جمله زنان، هم‌صدا و همراه می‌شوند. بنگرید به Mehri Honarbin-Holliday, *Masculinities in Urban Iran: Young Men in Contemporary Iranian Society* (London: Tauris Academic Studies, Forthcoming).

^{۷۴} چنان‌که ریوین کانل یادآور می‌شود، "امروزه، سامان‌های جنسیتی محلی نه فقط با سامان‌های جنسیتی دیگر جوامع محلی تعامل دارند، بلکه همچنین با سامان جنسیت عرصه جهانی نیز برهم‌کنش دارند." بنگرید به

R. W. Connell, "Change among the Gatekeepers: Men, Masculinities, and Gender Equality in the Global Arena," *Signs*, 30:3 (Spring 2005), 1801-1825; quote on 1804.

از این رو، می‌بایست نشان داد مکانیسم‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در سطح دنیا، به‌ویژه فرایندهای جهانی استعمارگرایی، امپریالیسم، پساستعمارگرایی و همچنین تغییرات ژئوپلیتیک در مناطق گوناگون چگونه بر سامان جنسیتی کشورهای متفاوت و به تبع آن بر شکل و محتوای هویت‌های جنسیتی مردان و زنان تأثیر می‌گذارند. منابعی که با توجه ویژه به مردانگی‌های جهانی (global masculinities) منتشر می‌شوند، برای محقق علاقه‌مند به این موضوعات ارزشمند خواهند بود. برای درآمدی موجز به موضوع مردانگی‌های پساستعماری بنگرید به

L. Ouzgane and D. Coleman, "Postcolonial Masculinities: Introduction," *Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies*, 2:1 (1998), n.p.

دسترس‌پذیر در

<http://english.chass.ncsu.edu/jouvert/v2i1/INT21.HTM/>.

^{۷۵} مه‌ری هنرین-هالیدی، پژوهشگر مؤسسه مطالعات خاورمیانه در دانشگاه لندن، معتقد است که مطالعات جنسیتی، چه در داخل و چه خارج از ایران، کمتر به اهمیت مشاهده، ثبت و شناخت لایه‌های افکار و آمال مردان و اشکال گوناگون مردانگی توجه کرده‌اند. هنرین-هالیدی در حال حاضر یگانه پژوهشگری است که درباره مردانگی‌های شهری در ایران معاصر مفصلاً تحقیق کرده است. تحقیقات او که با روش غالباً دشوار مردم‌نگارانه و با مصاحبه‌هایی حضوری و توجه خاص به جزئیات زندگی جنس مذکر صورت گرفته، در مقاله‌ای با عنوان "مردانگی‌های نوظهور در جمهوری اسلامی ایران" نشان می‌دهد چگونه حاکمیت تن (sovereign body)، بدن‌نمایی و بدن‌آرایی، ابزاری برای ابزار استقلال فردی و گروهی شده است. بر مبنای این گفت‌وگو، بسیاری از مردان جوان از تن خود برای تفاوت‌سازی و خودبیین‌گری و مقاومت در برابر گفت‌وگو حاکم و ایدئولوژی مذهبی‌ای

• بازخوانی متون کلاسیک و نو از منظر مردانگی پژوهی^{۷۸}

مردانگی‌هایی که به واسطه قومیت یا طبقه اقتصادی به حاشیه رانده می‌شوند، درخور پژوهش‌اند.

^{۷۸}امیرحسین وفا، دانش‌آموخته دکتری ادبیات انگلیسی دانشگاه شفیلد، که پایان‌نامه کارشناسی ارشدش را به بررسی مضمون بحران مردانگی در آثاری گزیده از چاک پالانیوک، نویسنده‌ی معاصر آمریکایی، اختصاص داده بود، در پایان‌نامه دکتری‌اش به بازنمایی مردانگی در ادبیات معاصر فارسی هم پرداخته است. وی که پژوهش‌اش عمدتاً مبتنی بر نظریات جامعه‌شناسانه ریوین کانل درباره جنسیت و به‌ویژه مردانگی است، به این نتیجه رسیده است که همدستی عموم مردان با مردانگی هژمونیک (فرایندی که کانل از آن با عنوان تبانی با مردانگی هژمونیک [complicit masculinity] یاد می‌کند) یکی از اصلی‌ترین عوامل بقا و استحکام نابرابری‌های جنسیتی است. وفا دو مقاله به انگلیسی در مردانگی پژوهی ادبی چاپ کرده است. در مقاله‌ای با عنوان "مخمصه تبانی با هژمونی مردانه در 'جایی دیگر' گلی ترقی"، ضمن به دست دادن قرائتی تنگاتنگ (close reading) از داستان کوتاه "جایی دیگر" گلی ترقی، وفا فرایند همدستی مردان داستان با مردانگی هژمونیک را به‌ویژه در شخصیت اصلی داستان و با توجه خاص به بستر وقایع داستان در متن وقایع بعد از انقلاب ۵۷ واکاوی می‌کند. بنگرید به

Amirhossein Vafa, "The Predicament of Complicity with Hegemonic Masculinity in Goli Taraghi's 'In Another Place,'" *Middle East Critique*, 23:3 (2014), 261-276.

او در مقاله‌ای دیگر با عنوان "نذیب مردانگی اصیل ایرانی" از مزدشت تا جاوید" که در زمینه پژوهش تطبیقی‌اش راجع به ادبیات معاصر ایران و امریکا، دریافته است که در پاره‌ای از آثار اسماعیل فصیح و مهدی اخوان ثالث، کهن‌الگوی جنسیتی با ایرانیت این دو نویسنده در آثارشان عمیقاً در پیوند است. وفا این کهن‌الگورا "مردانگی اصیل ایرانی" می‌نامد و معتقد است که بازخوانی انتقادی این شیوه از مرد بودن در آثار هر دو نویسنده نه فقط در فهم جنسیت در آثار این دو نویسنده، که در فهم بازنمایی مردانگی در ادبیات معاصر ایران، راهگشاست. او تأکید دارد که نگاه ساختارشکنانه به مردانگی‌های ایرانی، و البته مسلمان نیز، هم می‌تواند به رشد دموکراسی جنسیتی یاری برساند و هم مؤثرترین راه برای مقابله با گفتمان‌های جنسیتی غالبی است که بر محور اسلام‌هراسی و ایران‌هراسی شکل می‌گیرند. بنگرید به

اینکه فروشنده قرص ویگرا را بی‌تردید هدیه‌ای ارزشمند از نظر یک جوان در شرف ازدواج می‌داند، نشان می‌دهد که از دید مردانگی غالب در جامعه فروشنده و دارا فروشنده نیز برای کسب سود اقتصادی با چنین مردانگی‌ای همدست شده است. ثبات مردانگی از جمله با نمایش موفقیت‌آمیز کنش جنسی با زن امکان‌پذیر است. در دو مثال یادشده، نویسندگان با به‌تصویرکشیدن صحنه‌هایی از زندگی روزمره در جامعه‌شان، مجال مری‌سازی جنبه‌هایی از مردانگی غالب در جامعه‌شان را نیز فراهم ساخته‌اند. با این حال، گاهی برخی متون چه‌بسا ناخواسته به ابعادی از مردانگی هژمونیک غیردموکراتیک صحنه می‌گذارند. برای مثال، قضیب‌محوری (phallogentrism) و به‌ویژه تقابل دوگانه کردن/دادن که پیشاپیش محل مناسبات قدرت نامتقارن است-بخشی اساسی از قدرت بلاغی (rhetorical power) داستان کوتاه "دندیل" غلامحسین ساعدی، رمان رازهای سرزمین من رضا برهنی و رمان کوتاه تهران، شهر بی‌آسمان امیرحسین چهلتن را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، در هر یک از این داستان‌ها، برای آنکه لایه‌هایی مهم از روایت بر خواننده اثرگذار باشد، راویان خواننده را در سوژه-جایگاهی (subject-position) قرار می‌دهند که در آن قضیب‌محوری الزاماً دیدگاهی پذیرفتنی است. در فیلم آتش‌بس تهمینه میلانی نیز رفتارهای به لحاظ جنسیتی نامتناسب (gender-inappropriate behaviours) یک شخصیت مذکر دگرجنس دیس‌خواه (transgender) قرار است خنده‌آمیز مخاطبان را برانگیزد. بنگرید به

<http://iranian.com/Najmabadi/2007/January/Atashbas/index.html/>.

بنا بر این قرائت، فیلم به مفروضاتی در محتوای مردانگی غالب در جامعه ایرانی صحنه می‌گذارد که بر اساسشان فقط و فقط دو جنس و دو جنسیت متناظر با آنها وجود دارد، یعنی مؤنث/زنانگی و مذکر/مردانگی و هر یک از این دوگانه‌ها فقط با مجموعه رفتارهایی خاص در پیوندند که تخطی از آنها امری ناپه‌نجا و درخور تنبیه‌از جمله با ابزار غیررسمی تمسخر-تلفی می‌شود. از این‌رو، از جمله زمینه‌های مستعد مردانگی پژوهی مردانگی‌های غیرهژمونیک است، مثلاً در پسران/مردان دگرجنس‌ناگرا، دارای ناهنجارمندی جسمی (نازا، ناتوان جسمی، دارای بیماری مزمن، دارای لکنت زبان و مانند اینها)، "واخواهر"، "زن‌صفت"، "سوسول"، "زن‌ذلیل" یا "زی‌دی". همچنین،

• بازنویسی و بازآفرینی متون کلاسیک و نو از منظر مردانگی پژوهی^{۷۹}

• ارتباط مردانگی با سیر یا چگونگی تکوین اشکال و گونه‌های ادبی و هنری؛^{۸۰}
مردانگی و اد سینمای ایران؛^{۸۱} مردان، مردانگی و رقص؛ مردانگی و موسیقی^{۸۲}

برای یگانه مقاله علمی-پژوهشی منتشرشده دربارهٔ مردانگی در سینمای ایران بنگرید به حسن چاووشیان و جواد حسینی رشت‌آبادی، "ستاره‌های مردانگی و مردانگی ستاره‌ها: بررسی تغییر الگوی غالب مردانگی بازیگران سینمای بعد از انقلاب ایران"، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال ۳، شماره ۴۴ (زمستان ۱۳۸۹)، ۵۹-۸۴؛ در قسمت‌هایی از مقاله زیر، دربارهٔ فیلم مارمولک، نیز موضوع مردانگی برجسته شده است:

Minoo Moallem, "Passing, Politics, and Religion," *The Scholar & Feminist Online*, 9:3 (Summer 2011).

دسترس پذیر در

http://sfonline.barnard.edu/religion/moallem_02.htm

معلم در کتابش با عنوان میان خواهر محجبه و برادر رزمند: بنیادگرایی اسلامی و سیاست فرهنگی پدرسالارانه در ایران، که به بازخوانی نقادانه تاریخ جامعه و فرهنگ معاصر ایرانی با تأکید بر مقولهٔ جنسیت می‌پردازد، در کنار زنانگی همواره مردانگی را نیز در نظر داشته است. بنگرید به

Minoo Moallem, *Between Warrior Brother And Veiled Sister: Islamic Fundamentalism And The Politics Of Patriarchy In Iran* (Berkeley: University of California Press, 2005).

معلم هم اکنون طرحی راجع به موضوع مردانگی در فیلم‌های ایرانی مربوط به جنگ ایران و عراق در دست اجرا دارد. او دربارهٔ این طرح می‌گوید: "من از طریق قرائت تنگاتنگ (close reading) آن دسته از فیلم‌های جنگی ایرانی که در فاصلهٔ جنگ ایران و عراقی (۱۳۵۹-۱۳۶۷) و پس از آن تولید شده‌اند، به پرسش از گروارایت (grand narrative) برآمده از این قبیل فیلم‌ها به مثابه فضاهایی جداافتاده و مبتنی بر امتیاز می‌پردازم و مردانگی رزمنده‌ای را که در چنین فیلم‌هایی در نبرد برای دفاع از انتخاب‌های اخلاقی (برای مثال بر مبنای ملی‌گرایی مذهبی، دفاع مقدس و میهن‌دوستی) تصویر می‌شود، مورد تردید قرار می‌دهم. در این کتاب، می‌کوشم نشان دهم با آنکه فیلم‌های جنگی عرصهٔ بازآفرینی ایدئولوژی‌های ملی و هویت‌های جنسیتی است، انبار تصاویر در این فیلم‌ها می‌تواند از نیات رواتر فراتر رفته و ناهماهنگی و ناکامل بودن شخصیت‌ها و پیرنگ‌ها را آشکار کند. به عبارت دیگر،

Amirhossein Vafa, "Limning an Original Iranian Manhood from Mazdusht to Javid," *Persian Literary Studies Journal*, 2:3 (2013), 55-77.

^{۷۹} شیوا بلاغی (Shiva Balaghi)، استاد تاریخ هنر و تاریخ در دانشگاه براون، دربارهٔ بازنمایی مردانگی و فرهنگ مردانه در آثار هنرمندان معاصر ایرانی، از جمله پرویز تناولی، خسرو حسن‌زاده، صادق تیرافکن، شجاع آذری و سیامک فیلی‌زاده پژوهش‌هایی گسترده صورت داده است. برای مثال، بلاغی ضمن بررسی مضامین مردانگی و پهلوانی در مجموعه نقاشی‌های سیلک اسکرین هفت‌خوان، اثر خسرو حسن‌زاده، نشان می‌دهد چگونه این هنرمند معاصر ایرانی، همچون باستان‌شناس فرهنگ، به واکاوی مضامین یادشده در جلوه‌هایی گوناگون از فرهنگ و هنر ایران‌ناز شعر کلاسیک گرفته تا فرهنگ زورخانه و از رسم حجله‌زنی برای جوانان ناکام تا سنگ‌نبشته‌های داریوش کبیر در بیستون می‌پردازد و گونه‌هایی بدیل از مردانگی در فرهنگ معاصر ایران را بازمی‌نمایاند. برای متن منتشرنشدهٔ سخنرانی بلاغی دربارهٔ آثار حسن‌زاده بنگرید به تارنمای شخصی او به نشانی

<http://brown.academia.edu/ShivaBalaghi/>.

یکی از مهم‌ترین عرصه‌ها برای بازنویسی و بازآفرینی متون بر مبنای دموکراسی جنسیتی، ادبیات و متون فرهنگی مرتبط با کودکان است. بنگرید به پانوش ۹۰.
^{۸۰} در این خصوص، برای مثال، می‌توان به پیوند مردانگی با نضج گرفتن و نهادینه‌شدن برخی مضامین غالب در شعر و نثر کلاسیک فارسی و انواع آن، با تکوین اشکال نوین ادبی یا با شکل و ساختار و مضامین غالب در انواع هنرها پرداخت. برای نمونه، پیوند مردانگی با چگونگی تکوین موسیقی سنتی ایران و ساختار ردیف سازی و آوازی در این موسیقی و حتی نام‌گذاری گوشه‌های ردیف درخور بررسی است. همچنین، پیوند مردانگی با کلام موسیقی محلی، نواحی یا قومیتی و نیز با موسیقی خانقاهی و البته گاه فقدان پیوند مردانگی با برخی گونه‌های موسیقی، مثلاً به احتمال زیاد لالایی‌ها، به منزلهٔ شکلی مهم از موسیقی و فولکلور، درخور پژوهش است.

^{۸۱} برای نوشته‌ای تاریخی-تحلیلی دربارهٔ مردانگی در گونهٔ فیلم جاهلی در سینمای ایران بنگرید به فصل پنجم: "Males, Masculinity, and Power: The Tough-Guy Movie Genre and Its Evolution" از جلد دوم این کتاب Hamid Naficy, *A Social History of Iranian Cinema*, 4 vols (Durham: Duke University Press, 2011).

- مطالعه تطبیقی بازنمود مردان و مردانگی در آثار نویسندگان و هنرمندان زن و مرد
- مردانگی و/در فولکلور (ادبیات عامیانه از جمله قصه‌ها،^{۸۳} متل‌ها و ترانه‌های عامیانه، اصطلاحات عامیانه، ضرب‌المثل‌ها، لطایف، دشنام‌ها^{۸۴} و مانند اینها)؛ مردان و مردانگی و/در شوخی

نمی‌یابند و یا باتمسخر روبه‌رو می‌شوند، و هم اینکه به سبب محبوبیت فراوانش قادر است اقبال یا عدم اقبال اجتماعی به انواع مختلف مردانگی در جامعه را بهتر از محصولات فرهنگی‌ای نشان دهد که از مجاری رسمی منتشر و توزیع می‌شوند. از جمله نتایج درخور توجه پژوهش مولایی این است که «سرشناس‌ترین خوانندگان موسیقی در بین نوجوانان تهرانی مروجان صدورایت‌های مردانگی هژمونیک در ایران هستند.» بنگرید به مسعود کوثری و محمدمهدی مولایی، «روایت‌های مردانگی در موسیقی رپ و چالش مردانگی هژمونیک»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۳، شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۱)، ۱۵۵-۱۷۷؛ نقل از ۱۷۴. به باور مولایی، «قابل حدس است که بخشی از این نوجوانان، از روایت‌های مردانگی که توسط این رپ‌خوان‌ها ارائه می‌شود به عنوان الگو تبعیت کنند. چنین حدسی البته تنها از طریق انجام یک پژوهش کمی/کیفی در میان مخاطبان موسیقی رپ قابل رد یا اثبات است.» پژوهش مردمنگاره‌ی مه‌ری هنرین-هالییدی درباره‌ی مردانگی‌های شهری در ایران معاصر، که در دست چاپ است، نیز مؤید حدس پیش‌گفته‌ی مولایی است. بنگرید به پانوش ۷۵.

^{۸۳}افسانه نجم‌آبادی در یکی از مقالاتش داستان‌هایی عامیانه با مضمون مکرر (motif) مکرر زنان (در عربی، کید النساء) در فرهنگ‌های اسلامی (Islamicate) را همچون داستان‌هایی معطوف به برساختن مردانگی در این فرهنگ‌ها قرائت کرده که در فرایند رشد جنسی پسران نقشی مشابه با اسطوره‌ی اودیپ در فرهنگ اروپایی-آمریکایی ایفا می‌کنند. بنگرید به Afsaneh Najmabadi, "Reading 'Wiles of Women' Stories," in *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, eds. Ghousoub and Sinclair-Webb (London: Saqi, 2006), 147-168.

^{۸۴}برای مثال، در جایی پیشنهاد کرده‌ام که پیوندی ناگزیر میان مناسبات جنسیتی در یک جامعه با دشنام‌های جنسیت‌مبنا در آن جامعه وجود دارد. بنگرید به مصطفی عابدینی‌فرد، «سیاست جنسیتی عارف‌نامه: تأملی نقادانه بر مقاله‌ی 'جنسیت و آلات جنسی'»، ایران‌نامه، سال ۲۸، شماره ۳ (پاییز ۱۳۹۲)، ۲۰۳ و پانوش ۱۷.

گرچه رسانه‌ی فیلم همچون نیرویی تنبیهی-انضباطی و در خدمت روایت کردن ملت عمل می‌کند، قابلیت ضبط نماهای متوالی‌ای که دارای تأثیرات روایی متفاوت و متضادند فضایی فراهم می‌آورد که در آن، از بزرگداشت ملی‌گرایانه‌ی جنگ توسط معانی جنسیتی‌شده موقتاً گسست صورت می‌گیرد.^{۸۵} مردانگی‌پژوهی در سینمای ایران همچنین جزو علایق پژوهشی جدی نسیم پاک‌شیراز (Nacim Pak-Shiraz)، استاد ادبیات فارسی و مطالعات فیلم گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه در دانشگاه ادینبرو در اسکاتلند، است. به باور او، پژوهش‌های جنسیت‌مبنا در خصوص سینمای ایران همواره بر بازنمایی زنان متمرکز بوده و لذا از مردان و مردانگی غالباً در بحث‌های کلی‌تر راجع به مردسالاری و فرهنگ مردسالار یاد شده است. پاک‌شیراز معتقد است فیلم از جمله مظاهر فرهنگی ارزشمندی است که در آن مردانگی، به مثابه برساخته‌ای اجتماعی و فرهنگی، مجال نمایش و تعریف یا آرمانی‌سازی و البته نقدشده می‌یابد. او در کنار سایر علایق پژوهشی‌اش، هم‌اکنون مشغول تحقیق درباره‌ی بازنمایی مردان و مردانگی در سینمای ایران است.

^{۸۵}پیوند موسیقی و مردانگی از ابعاد گوناگونی قابل بررسی است. محمد مهدی مولایی، کارشناس ارشد مطالعات فرهنگی و رسانه از دانشگاه تهران، در پایان‌نامه‌اش با عنوان «مردانگی در موسیقی رپ ایرانی-فارسی در دهه ۱۳۸۰» با استفاده از نظریه‌ی مردانگی هژمونیک به بررسی روایت‌هایی از مردانگی پرداخته که در کلام ترانه‌های رپ ایرانی-فارسی در دهه ۱۳۸۰ بازنمود یافته‌اند. در این پژوهش، مولایی ۱۴ گفتمان برجسته را استخراج کرده و هر گفتمان را از جمله با یک گونه یا روایت از مردانگی متناظر یافته و نام‌گذاری کرده است. برای مثال، گفتمان داف‌بازی با روایت مرد داف‌باز، گفتمان فرودستان بارام با روایت مرد فرودست بارام یا گفتمان هجو و تمسخر با روایت هجو مرد متعارف سنتی. یکی از نکات جالب در خصوص تحقیق مولایی آن است که موسیقی رپ، به ویژه از آن‌رو که محبوب‌ترین نمونه‌های آن عمدتاً از مجاری غیررسمی انتشار می‌یابند، هم می‌تواند منعکس‌کننده‌ی گستره‌ی وسیع‌تری از مردانگی‌های موجود و نوظهور در جامعه باشد، مثلاً مردانگی‌های غیرهژمونیک که در گفتمان رسمی در جامعه ایرانی یا مجال نمایش

• مردان، مردانگی و جنبش‌های زنان ایران؛^{۸۵} مردان فمینیست/حامی فمینیسم؛^{۸۶} دشواری‌های فمینیست بودن مردان یا علاقهٔ مردان به مطالعهٔ انتقادی جنسیت؛ مردانگی و استهزاء؛^{۸۷} مردانگی و/در نشریات طنز؛ درک و تلقی مردان و پسران از

قرار دارد، بهره ببرند. برای توضیح بیشتر در این باره بنگرید به پانوش ۸۷. برای سرمشقی از این‌گونه قدرشناسی از مردان فمینیست در بیش از دو سدهٔ گذشته در امریکا بنگرید به

Michael S. Kimmel and Thomas E. Mosmiller (eds.), *Against the Tide: Pro-Feminist Men in the United States, 1776-1990 a Documentary History* (Boston, MA: Beacon Press, 1992).

^{۸۷} در رسالهٔ دکتری خود کوشیده‌ام نشان دهم که چگونه استهزاء به مثابه شکل یا وجهی از شوخی—چنان که در پارهای شوخی‌های جنسیتی تجلی می‌یابد—در تداوم و تحکیم هژمونی جنسیتی و به طریق اولی، مردانگی هژمونیک در جوامع نقشی اساسی ایفا می‌کند. برای این منظور، فرضیهٔ مایکل بیلینگ در کتابش با عنوان خنده و استهزاء: به سوی نقد اجتماعی شوخی دربارهٔ نقش جهان‌شمول استهزاء در نگهداشت سامان اجتماعی را در حوزهٔ جنسیت به کار بسته‌ام. برای نظریهٔ بیلینگ، به‌ویژه بنگرید به دو فصل آخر

Michael Billig, *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Laughter* (London: Sage, 2005).

در حین پژوهش برای مقالهٔ حاضر به شواهدی تجربی در تأیید فرضیهٔ یادشده دست یافتم. مردان فمینیست یا حامی فمینیسم که در جمع آشنایان و دوستانشان خود را با این القاب معرفی می‌کنند، تقریباً همگی استهزاء یا واکنش کنایه‌آمیز برخی از نزدیکانشان را هم تجربه می‌کنند. برای مثال، محسن مالجو، کارشناس ارشد مطالعات زنان، دربارهٔ دشواری فمینیست بودن در جامعهٔ ایرانی می‌گوید: «می‌دانید، برای یک مرد فمینیست شدن در این جامعهٔ مردسالار واقعا آسان نیست. من سختی بسیار بسیار زیادی کشیدم. هر آدمی که به او می‌گفتم دانشجوی مطالعات زنانم، دنبال یک عیب و ایراد داخل من می‌گشت.» بنگرید به «گزارشی دربارهٔ مردان فمینیست در ایران»، پایگاه اینترنتی دویچه‌وله فارسی (۲۴ ژوئن ۲۰۰۸). کاوه مظفری، فعال جنبش زنان، نیز در مصاحبه‌ای با «کمپین یک میلیون امضا» در پاسخ به این پرسش که «واکنش بقیهٔ مردان به فعالیت‌های تو چه بوده است؟» از جمله می‌گوید: «برخی کاملاً با تمسخر برخورد می‌کنند.» بنگرید به

<http://www.sign4change.info/spip.php?article838/>.

^{۸۵} واکنش‌های مردان به حرکت‌های زنان در ایران و نقش این واکنش‌ها در شکل‌دهی به، یا تعیین مسیر، آن حرکت‌ها درخور بررسی است. علی اکبر مهدی در شرح علل ناموفق ماندن حرکت‌های زنان در ایران به سازمان‌دهی نشده بودن آنها، طبقه‌مند بودن آنها، یعنی منحصر بودنشان به طبقهٔ شهری تحصیل‌کرده و همچنین این نکته اشاره می‌کند که حرکت‌های زنان قادر نبودند ارزش‌های مردسالارانهٔ مذهبی را به چالش بکشند. مهدی اما به فقدان همراهی نظام‌مند مردان و پسران در این جنبش‌ها، که از فرط آشکار بودن غالباً نادیده گرفته می‌شود، اشاره‌ای نمی‌کند. بنگرید به

Ali Akbar Mahdi, "The Iranian Women's Movement: A Century Long Struggle," *The Muslim World*, 94:4 (October 2004), 427-448.

برای مثال، اخیراً پژوهشی با هدف بازسازی تاریخی اعتراضات شش روزهٔ بسیاری از زنان ایرانی به اجباری شدن حجاب در ابتدای انقلاب ۵۷ چاپ شده است. بنگرید به مهناز متین و ناصر مهاجر، خیزش زنان ایران در اسفند ۵۷، دورهٔ دوجلدی (برکلی، کالیفرنیا: نشر نقطه، ۱۳۹۲). با اتکا به چنین پژوهش‌هایی، لازم است همچنین نقش مردان در این قبیل حرکت‌ها را بررسی کرد تا بتوانیم به درکی تاریخی از مردان و مردانگی‌های ایرانی در پیوندشان با مطالبات فمینیستی بسیاری از زنان ایرانی نیز دست یابیم. برای مصاحبه‌ای با متین و مهاجر، که در آن از جمله به قسمتی از پرسش بالا اشاره می‌شود، بنگرید به «گفت‌وگویی شهروند با مهناز متین و ناصر مهاجر» دسترس‌پذیر در

<http://www.shahrvand.com/archives/38776/>.

^{۸۶} فمینیسم ایرانی، از ابتدای ظهورش، از یاری و همفکری مردان نیز بهره‌مند بوده است. برای مثال، بنگرید به

Eliz Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran* (New York: Praeger, 1982), 23-24 and 36.

با این حال، در ثبت و معرفی این یاری و همفکری به نسل‌های جدیدتر تا به حال ظاهراً کوششی درخور توجه صورت نگرفته است. چنین کوششی، علاوه بر ثبت تاریخی جنبه‌هایی از فمینیسم در ایران و قدردانی از چنین مردانی، موجب خواهد شد تا نسل جدید مردان فمینیست از تجارب نسل‌های قبلی برای رویارویی با برخی دشواری‌هایی که مشخصاً بر سر راه حمایت مردان از فمینیسم در جامعه و فرهنگ ایرانی

برابری جنسیتی؛^{۸۸} پسران، مردان و [ایجاد] برابری جنسیتی؛ مردان و مقاومت در برابر تغییر در مردانگی؛^{۸۹} مضرات مردسالاری برای مردان

• بازنمود/برساختگی/بازتولید مردان و مردانگی در رسانه‌ها (تلویزیون، روزنامه‌ها،

کیمیل در صفحه ۱۳۳ این مقاله و در توضیح مفهوم مردانگی همچون نمایش تبری‌جستن از زنانگی و هم‌جنس‌گرایی، به تحقیقی اشاره می‌کند که در آن از زنان و مردان پرسیده بوده‌اند از چه چیز بیشتر می‌ترسند. زنان پاسخ داده بوده‌اند از این‌که به آنها تجاوز شود یا به قتل برسند. اما مردان گفته بوده‌اند از اینکه به آنها بختندند.

^{۸۸} از سال ۱۹۹۴ به بعد، در کنفرانس‌هایی جهانی راجع به زنان و/یا توسعه که توسط، یا با حمایت، بخش توسعه زنان سازمان ملل برگزار شده‌اند، جلساتی ویژه به موضوع نقش و مسئولیت‌های مردان و پسران در رسیدن به برابری جنسیتی اختصاص داده شده‌اند. برای گزارشی در این باره، که در سال ۲۰۰۸ تهیه شده بنگرید به این کتاب الکترونیک

<http://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2008/12/women-2000-and-beyond-the-role-of-men-and-boys-in-achieving-gender-equality/>.

برای متن مقالات عرضه‌شده در جلسه‌ای کارشناسانه راجع به موضوع بالا که در سال ۲۰۰۳ و با حمایت سازمان ملل در برزیلیا برگزار شده بوده بنگرید به

<http://www.un.org/womenwatch/daw/egm/men-boys2003/documents.html/>.

نقش مردان و پسران در استقرار برابری جنسیتی در جامعه و فرهنگ ایرانی از ابعاد گوناگون، موضوعی مناسب برای بیش از یک رساله یا کتاب است.

^{۸۹} یکی از اصلی‌ترین موانع بر سر راه تغییر مناسبات جنسیتی در جوامع مردسالار، سود سهام مردسالاری است؛ یعنی امتیازهایی که مردان در کل فقط از قبل مذکر بودنشان از آنها برخوردار می‌شوند. از این رو، پژوهش‌های مرتبط با چگونگی تغییر مردان و مردانگی برای رسیدن به مناسبات جنسیتی عادلانه می‌بایست بکوشند به محتوای سود یادشده پی ببرند. به عبارت دیگر، می‌باید بدانیم چه منافعی مانع از آن می‌شود که عموم مردان بخواهند با رضا و رغبت به آموزه‌های جنسیتی برابرخواهانه تن بدهند. به گفته‌ی نَنسی داود، حقوقدان فمینیست، «یکی از راه‌های مطالعه سود سهام مردسالاری شناسایی مصادیق هرروزه امتیاز [مرد بودن] است.» بنگرید به

Dowd, *The Man Question*, 61-62.

نشریه آوای زن در یکی از شماره‌های اخیر خود به مسئله مردان فمینیست پرداخته و از جمله با چهار مرد فعال فمینیست، که یکی‌شان ایرانی است، مصاحبه کرده است. همه این افراد به دشواری‌های فمینیست بودن مردان و ازجمله مسخره شدن و مورد خشونت کلامی قرار گرفتن اشاره کرده‌اند. بنگرید به آوای زن، شماره ۷۳/۷۲ (پاییز/زمستان ۲۰۱۱)، ۱۸-۲۳. از این رو، موضوع مردان فمینیست یا حامی فمینیسم و دشواری‌های فرهنگی و اجتماعی مرتبط با این پدیده در جامعه‌ای مردسالار درخور تأمل و بررسی است، به‌ویژه چنان‌که در بخش قبلی مقاله تأکید شد، نیل به جامعه‌ای برخوردار از دموکراسی جنسیتی الزاماً نیازمند اقبال بسیاری از پسران و مردان به آموزه‌ها و آرمان‌های برابری‌خواهانه جنسیتی است. این موضوع، بی‌ارتباط با مسئله بی‌علاقگی عموم مردان به فمینیسم یا مطالعات جنسیتی نیست. هری براد، فیلسوف و مردانگی‌پژوه، در مقاله‌ای در کوشش برای فهم علل احتمالی استقبال کمتر پسران در مقایسه با دختران از کلاس‌های درس او راجع به مردان و مردانگی، به سه علت اشاره می‌کند: نخست اینکه بسیاری از مردان، بر مبنای این تصور رایج که مرد واقعی نیازی به مطالعه درباره جنسیت ندارد، اظهار چنین نیازی را مترادف با اذعان به این امر می‌دانند که در آزمون نمایش/انجام مردانگی ناموفق بوده‌اند. دوم اینکه بسیاری از پسران و مردان احتمالاً موضوع مطالعه قرار دادن مردان و مردانگی را مترادف با تضعیف قدرت خودشان و دیگر مردها می‌دانند. نهایتاً اینکه بسیاری از پسران ممکن است به سبب باورهای رایج هم‌جنس‌گراهراسانه رایج از ترس اینکه دیگر مردان آنها را به هم‌جنس‌گرایی یا زینت متهم کنند، به مطالعات جنسیتی علاقه نشان نمی‌دهند. بنگرید به Brod, "Studying Masculinities and Superordinate Studies," 161-163.

دست‌کم در دو علت از علل براد، نشانه‌های بیم‌از استهزاء یا تحقیر یافتنی است. برای مقاله‌ای بصیرت‌بخش درباره تأثیر ترس، شرم و سکوت در میان مردان بر نگهداشت سامان‌های جنسیتی مردسالار بنگرید به

Michael Kimmel, "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity," in *Theorizing Masculinities*, eds. Bord and Kaufman (Thousand Oaks, CA: Sage, 1994), 119-141.

آگهی‌های تجاری، شبکه‌های ماهواره‌ای، اینترنت و مانند اینها)

- مردانگی در ادبیات کودک؛^{۹۰} مردانگی در متون درسی مدارس و دانشگاه‌ها^{۹۱}
- مردان، مردانگی و نهاد خانواده؛ مردانگی و کار خانه؛ مردانگی و بچه‌داری/مراقبت از فرزند؛ مردانگی و زناشویی/ازدواج/طلاق؛ مردانگی و ازدواج مجدد؛^{۹۲} مردانگی و ازدواج همچون نهادی دگر جنس‌گراهنجار
- مردانگی و زن، زنانگی/زنیت و امر زنانه؛ مردانگی و زن‌ستیزی؛ مردانگی و تبعیض جنسی؛ مردانگی و تعدد زوجات؛ مردانگی و مناسبات خانوادگی/اجتماعی مردان با زنان (شوهر بودن، برادر بودن، دوست‌پسر بودن، نامزد بودن)؛ مردانگی و نسبت آن با زنان وابسته به مرد (مادر، خواهر، همسر، نامزد، دوست دختر

می‌تواند شامل بازنویسی و بازآفرینی خلاقانه چنین متونی با هدف آگاه‌سازی نسبت به دموکراسی جنسیتی هم باشد. علاوه بر بازنویسی‌های فمینیستی از این‌گونه متون که می‌تواند در فرایند جامعه‌پذیری جنسیتی (gender socialization) دختران مؤثر باشد، بازنویسی‌های مبتنی بر سوق دادن بازنمایی‌های مردانگی به سمت مردانگی‌های برابرخواه جنسیتی، به‌ویژه می‌تواند نقشی مؤثر در جامعه‌پذیری جنسیتی پسران ایفا کند. همچنین، نویسندگان ادبیات کودک می‌توانند با شیوه‌هایی خلاقانه و متناسب با نیازها و درک کودکان در سنین گوناگون، موضوع برابری جنسیتی را در بخش‌هایی از روایت‌پردازی‌هایشان برجسته کنند یا گاه حتی آن را موضوع اصلی روایت قرار دهند.

^{۹۱} در این باره پژوهشی نظری درباره لزوم پرداختن به مردان و مردانگی و نیز گرایش‌های جنسی به‌حاشیه‌رانده‌شده در نقد جنسیت‌مبنای متون درسی صورت گرفته است. بنگرید به

Amir B. B. Ghajariéh and Karen K. Y. Cheng, "Rethinking the Concept of Masculinity and Femininity: Focusing on Iran's Female Students," *Asian Journal of Social Science*, 39:3 (2011), 365-371.

به‌رغم ارزشمند بودن مباحث نظری مقاله و برخلاف آنچه در عنوان مقاله آمده، بحث‌های صورت‌گرفته در آن فقط نظری است. وانگهی، نویسندگان تقریباً هیچ کوششی برای پیوند زدن بحث‌هایشان به فرهنگ و جامعه ایرانی صورت نمی‌دهند.

^{۹۲} بنگرید به صفحات ۶۲-۶۴ در مهناز عابدی، "ازدواج مجدد در آثار ادبی مکتوب و نمایشی در ایران"، آوای زن، شماره ۷۳/۷۲ (پاییز/زمستان ۲۰۱۱)، ۵۸-۶۵.

هم او در صفحه ۶۴ کتابش با اشاره به "نامعلوم و مبهم" بودن "نقش مردان در تحقق اهداف فمینیستی" می‌گوید: "تا جایی که از تحقیقات مردانگی‌پژوهانه برمی‌آید، مردان انگیزه چندانی برای تغییر کردن ندارند، زیرا جاذبه امتیاز [مردانه] بسیار بیشتر از جاذبه برابری [خواهی] است که صرفاً به [دلایل] اخلاقی و عاطفی محدود است. تغییر مردان به مراتب دشوارتر است از تغییر زنان. در یکی بحث از گشایش فرصت‌های مطلوب است و در دیگری حرف از واگذار کردن قدرت." در این باره، ریوین کانل ظاهراً دیدگاه خوش‌بینانه‌تری دارد. او در جایی اخلاق را آخرین علت مسئولیت‌پذیری مردان و پسران در خصوص ایجاد تغییر در خود و دیگران برای ایجاد برابری جنسیتی می‌داند و نخست از منافع برای مردان و عزیزانشان سخن می‌راند که با اطلاع از آنها، مردان به احتمال فراوان به تغییر برای ایجاد برابری روی خواهند آورد. بنگرید به

R. W. Connell, *The Role of Men and Boys in Achieving Gender Equality*, from the Expert Group Meeting on "The Role of Men and Boys in Achieving Gender Equality," No. EGM/Men-Boys-GE/2003/BP.1 (Brasilia, Brazil: United Nations Division for the Advancement of Women (DAW), October 21-24, 2003), 4.

متن کامل گزارش کانل در این نشانی دسترس‌پذیر است:

<http://www.un.org/womenwatch/daw/egm/men-boys2003/Connell-bp/>.

^{۹۰} مردانگی‌پژوهی در ادبیات و متون فرهنگی مرتبط با کودکان علاوه بر آنکه امکان مطالعه تصاویر و روایات مرتبط با مردانگی در این متون را فراهم می‌آورد،

و مانند اینها)؛ مردانگی و زن/زنانه شدن (feminization) و از مردی افتادن (emasculatation)؛ نقش زنان در بازتولید/به چالش کشیدن مردانگی؛ مردانگی‌های مؤنث/زنانه؛^{۹۳} [علل] همراهی برخی زنان با مردسالاری

• مردان، مردانگی و گرایش جنسی؛ مردانگی‌های دگرجنس‌ناگرا؛ مردانگی و دگرجنس‌ناگراستیزی (heterosexism)؛ مردانگی و هم‌جنس‌گراهراسی؛ مردانگی و دگرجنس‌گرایی اجباری؛^{۹۴} مردانگی و به تعبیر عبید زاکانی “کون‌دُرستی”

• پیوند مردان و مردانگی با مسایل، رفتارها، ویژگی‌ها و آلات و ادوات جنسی (بوس و کنار، استمناء، دخول جنسی، سادیسم، مازوخیسم، قوهٔ باه، داروهای جنسی، ابعاد آلت، جلوگیری و مانند اینها)؛ مردانگی و عمل/فعالیت جنسی؛ مردانگی و بیماری‌های مراقبتی؛ مردان، مردانگی و ختنه؛ مردانگی و اختلالات جنسی؛ مردانگی و نازایی مرد/زن؛ مردانگی و/در صنعت پورنوگرافی

• مردانگی و زبان (واسازی مردانگی در زبان‌های ایرانی^{۹۵} یا سیر تکوین معانی مرد و مردانگی در لغت‌نامه‌ها و مراجع زبانی معتبر فارسی و دیگر زبان‌های ایرانی)؛ مردان، مردانگی و بلاغت/سخنوری؛ بلاغت و امتیاز مردانه؛ استعاره‌های مردانه در زبان؛ تبارشناسی و سرگذشت تاریخی—فرهنگی مفاهیمی چون فتوت/جوانمردی، مروت (مشتق از واژهٔ عربی مرء)، غیرت، شرف و ناموس در معانی جنسیتی‌شدهٔ آنها^{۹۶}

• مردانگی و خودبیان‌گری؛ مردانگی و شرح حال/حدیث نفس‌نویسی مردان؛^{۹۷} حجب و حیا و پیوند این دو با مردانگی

اشاره شده است، بنگرید به نجم‌آبادی، “دگرگونی زن” و “مرد” در زبان مشروطیت” و حسین باقرزاده، “جنس‌گرایی در زبان (و فرهنگ) جامعه مردسالار”، نیمه‌ی دیگر، دورهٔ ۲، شمارهٔ ۲ (پاییز ۱۳۷۴/ش/۱۹۹۴م)، ۱۰۶-۱۱۸.

^{۹۶} یکی از گونه‌های کلاسیک ادبی که به‌رغم پیوند آشکارش با مردانگی هنوز از این دریچه پژوهیده نشده است، رساله‌های موسوم به فتوت‌نامه در ایران است. گرچه مقالات فراوانی دربارهٔ این نوع ادبی نوشته شده است، تا آنجا که خبر دارم، دربارهٔ مردانگی همچون مقوله‌ای جنسیتی در فتوت‌نامه تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

^{۹۷} برای بحث‌های نظری مرتبط که می‌تواند درآمدی مناسب بر این موضوع باشد بنگرید به

Milani, *Veils and Words*.

^{۹۳} برای منبعی کلاسیک‌شده در این باره بنگرید به Judith Halberstam, *Female Masculinity* (Durham, NC: Duke University Press, 1998).

وندی د سوزا (Wendy de Souza) دربارهٔ مردانگی‌های مؤنث در ایران مدرن تحقیق کرده است. برای سخنرانی او در این باره با عنوان “Female Masculinities in Modern Iran” که در دانشگاه کالیفرنیا دیویس ایراد شده است، بنگرید به

http://www.youtube.com/watch?v=gwgdLmysq_w/.

^{۹۴} برای ترجمهٔ فارسی مقالهٔ معروف آدرین ریچ بنگرید به: آدریان ریچ، “دگرجنس‌گرایی اجباری و هستی هم‌جنس‌گرایانه”، در آدریان ریچ و اودری لرد، قدرت و لذت، ترجمهٔ شادی امین (کلن: نشر آیدا، ۲۰۰۶)، ۴۰-۷۶.

^{۹۵} برای مقالاتی تحلیلی—تاریخی دربارهٔ جنسیت و زبان فارسی، که در آنها به مردانگی (در) زبان فارسی نیز

• مردانگی و خشونت؛ مردان به‌مثابه عاملان/قربانیان خشونت؛ خشونت مردان علیه زنان، کودکان و دیگر مردان از جمله خودشان؛^{۹۸} مردانگی و خشونت خانگی؛ مردانگی و خشونت/آزار جنسی؛ خشونت زنان علیه مردان؛ خشونت مردان علیه مردان: سرشت جنسیتی خشونت‌ورزی مردان یا آمادگی‌شان برای خشونت یا خطرپذیری در محیط‌هایی چون جبهه جنگ، زندان، مدرسه (پیوند مردانگی و قلدرمآبی)، خیابان، محیط کار، جمع هم‌جنسان و غیره؛ مردانگی و خشونت‌های جمعی، همچون جنگ‌های قبیله‌ای/طایفه‌ای، جنگ بین کشورها، نزاع‌های سیاسی و غیره؛ مردانگی و جرم؛ جرم به‌مثابه شکلی از نمایش/اجرای مردانگی؛ مردانگی و خطرپذیری/تحمل درد؛ خشونت و (فقدان) سلامت جسمی مردان؛ پیوند خشونت با هم‌جنس‌گراهراسی و زن‌ستیزی (خشونت همچون ابزاری برای حفظ و تثبیت یا کسب مردانگی یا تبری جستن از زنانگی و مردانگی‌های غیرهژمونیک)؛ خشونت مردانه و پیوند آن با مفاهیمی چون شرف، آبرو، ناموس، به ویژه در پدیده قتل ناموسی، غیرت، قهرمانی، پهلوانی، و مانند اینها؛ خشونت علیه دیگران و خود در/و ورزش؛ نقش مردان در کاهش خشونت؛ طرح‌هایی برای گسترش آشنایی مردم با خانه امن^{۹۹} و همچنین معرفی و اجرای گسترده‌تر کمپین روبان سفید در ایران^{۱۰۰}

راهنمایی حقوقی آنلاین و رایگان به افرادی که قربانی خشونت هستند” و همچنین “برای تقویت آگاهی، دانش و ارتقاء اعتماد به نفس... قربانیان خشونت‌های خانگی یا شاهدان آنها” راه‌اندازی شده است. قربانیان خشونت خانگی یا شاهدان چنین خشونت‌هایی می‌توانند غیرمستقیم یا مستقیماً و حتی با اسم مستعار با این تارنما تماس بگیرند. بنگرید به

<http://www.khanehamn.org/>.

^{۱۰۰} برای مقاله‌ای روشن‌گر درباره این کمپین و مبانی نظری، اهداف و راه‌کارهای آن بنگرید به

Michael Kaufman, “The White Ribbon Campaign: Involving Men and Boys in Ending Global Violence against Women,” in *A Man’s World?* eds. B. Pease and K. Pringle (London: Zed Books, 2001), 38-51.

روی پایگاه اینترنتی کمپین، ایران نیز جزو کشورهایی تصویر شده که کمپین در آن دایر است، اما نتوانستم اطلاعات مشخصی در این باره بیابم.

برای مثال، پیوند حجاب مردانه با حدیث‌نفس‌نویسی مردان در ایران حائز اهمیت است. در جایی دیگر استدلال کرده‌ام که سنگی بر گوری، حدیث نفس جلال‌آل‌احمد از عقیم بودنش و بی‌فرزندگی او و همسرش سیمین دانشور، با آنکه در زمان حیات نویسنده منتشر نشد، از جمله به سبب کشف حجاب بی‌سابقه آل‌احمد از مردانگی‌اش، متنی متأسفانه کماکان بی‌بدیل در سنت خودزندگی‌نامه‌نویسی مردان در ایران است. بنگرید به عابدینی‌فرد، “هژمونی جنسیتی و ناخوشایندی‌های آن،” ۳۱۲-۳۱۴.

^{۹۸} این سه شکل خشونت‌ورزی را مایکل کافمن تحت عنوان “سه‌گانه خشونت مردان” و به‌مثابه کنش‌هایی به‌هم‌پیوسته مفهوم‌پردازی کرده است. بنگرید به

Michael Kaufman, “The Construction of Masculinity and the Triad of Men’s Violence,” in *Gender Violence: Interdisciplinary Perspectives*, eds. Jessica Schiffman and Margie Edwards (2nd ed.; New York: NY University Press, 2007), 33-55.

^{۹۹} تارنمای اینترنتی خانه امن با هدف عرضه “مشاوره و

• واسازی مردانگی در متون فقهی، حقوقی و قضایی؛ فاش‌سازی چگونگی برساخته شدن، مفروض پنداشته شدن یا طبیعی قلمداد شدن امتیاز مرد بودن در این قبیل متون. به عبارت دیگر، بررسی اینکه چگونه برخی قوانین با مفروض پنداشتن امتیاز مرد بودن چنین امتیازی را طبیعی جلوه داده و در مردان حس استحقاق ایجاد می‌کنند؛ مردان، مردانگی و نهادهای اجتماعی

• مردانگی و اخلاق^{۱۰۱}

• الگوهای فراموش شده یا به‌حاشیه‌رانده شده‌ای از مردانگی که بازیابی یا عطف توجه به آنها و اشاعه‌شان ممکن است راه را برای رسیدن به دموکراسی جنسیتی هموارتر کند^{۱۰۲}

• مردانگی و ورزش (تبارشناسی نهاد ورزش در ایران و ارتباط آن با جنسیت و به‌ویژه مردانگی،^{۱۰۳} مردانگی و رقابت ورزشی، ورزش در رسانه‌ها همچون معرف فرهنگی مردانگی، مردانگی و قدرت/تناسب بدنی)

• مردان، مردانگی و اقتصاد، کار، بازار، درآمد، استقلال مالی، سرمایه‌داری)، مالکیت، فقر، توسعه

• مردان، مردانگی و سیاست؛ مردانگی و دولت؛ نقش سیاست‌های دولتی در برساختن/تغییر الگوهای مردانگی

• پسر بودن؛ پدر بودن/شدن؛ رابطه پدر و پسر؛ جامعه‌پذیری جنسیتی پسران؛ آیین‌های پاکشایی یا تشریف (initiation rites) به مردانگی؛ دانش‌آموزان پسر و نمایش مردانگی؛^{۱۰۴} مردانگی و خدمت سربازی

سنت در میان مردان اهل شانگهای، حتی زمانی که به کشورهای دیگر هم مهاجرت می‌کنند، پابرجا می‌ماند. بنگرید به

R. W. Connell, *The Role of Men and Boys in Achieving Gender Equality*, 6.

^{۱۰۲} سیوان باللسلف، دانشجوی دکتری تاریخ در دانشگاه تل‌آویو، در بخشی از رساله دکتری‌اش به این مسئله پرداخته است. بنگرید به پانوش ۷۳.

^{۱۰۴} برای مقاله‌ای با موضوعی مرتبط بنگرید به محمدسعید زکایی و آیت‌الله میرزایی، "پسرهای جوان و ارزش‌های مردانگی: پژوهشی در بین دانش‌آموزان متوسطه شهر تهران"، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۶، شماره ۳ (۱۳۸۴)، ۷۰-۹۶.

^{۱۰۱} یکی از سؤالات درخور تأمل در این باره که محتاج پژوهشی فلسفی-فمینیستی است، این است که جامعه فاقد برابری جنسیتی تا چه اندازه امکان اخلاقی زیستن دارد؟ به عبارت دیگر، نابرابری‌های جنسیتی الزاما چه تأثیری بر قابلیت آحاد یک جامعه به اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن خواهند گذاشت؟ برای منبعی مرتبط بنگرید به

Margaret Urban Walker, *Moral Contexts* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003).

^{۱۰۲} ریوین کانل در جایی مثالی جالب در این باره می‌آورد. بر اساس تحقیقات صورت‌گرفته، در منطقه شانگهای در چین، سنتی قدیمی به جا مانده که مطابق آن مردان با طیب خاطر نقش عمده‌ای در انجام کارهای خانه ایفا می‌کنند. تحقیقات نشان داده است که این

• هم‌جنس‌آمیزی مردان (male homosociality)؛ برساختگی مردانگی در محیط‌های هم‌جنس‌آمیز؛^{۱۰۵} بررسی تطبیقی نمایش مردانگی در محیط‌های هم‌جنس‌آمیز یا محیط‌های مختلط

• مردان، مردانگی و دین؛ مردانگی‌های دینی؛^{۱۰۶} مردان و مردانگی و/در متون مقدس؛^{۱۰۷} مردانگی و/در هنر، ادبیات و سینمای "دفاع مقدس"؛ دین و امتیاز مردانه

پژوهش راجع به اسلام و مسلمانان" بنگرید به Amanullah De Soudy, "Why Masculinity Matters in the Study of Islam and Muslims," in Kecia Ali, Juliane Hammer and Laury Silvers (eds.), *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud* (USA: 48HrBooks, 2012), 73-76.

برای مقالاتی مرتبط با مردانگی و اسلام/تشیع که با توجه خاص به جامعه ایرانی بعد از انقلاب ۵۷ نوشته شده‌اند، بنگرید به

Shahin Gerami, "Islamic Masculinity and Muslim Masculinities," in *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, eds. Kimmel, Hearn and Connell (London: Sage, 2005), 448-457; Shahin Gerami, "Mullahs, Martyrs, and Men: Conceptualizing Masculinity in the Islamic Republic of Iran," *Men and Masculinities*, 5:3 (2003), 257-274; Moallem, "Passing, Politics, and Religion." جای پژوهش راجع به مردانگی و/در مذاهب/ادیان اقلیت و اقلیت‌های مذهبی و دینی در ایران ظاهراً به‌کل خالی است.

^{۱۰۷} دربارهٔ مردانگی و/در عهد عتیق و عهد جدید دست‌کم چندین کتاب نوشته شده است. اما تا آنجا که اطلاع دارم، یگانه پژوهشگری که تا به حال دربارهٔ مردانگی در قرآن تحقیق کرده است، امان‌الله دساندی است. کتابی از دساندی با عنوان بحران در مردانگی‌های اسلامی و با این مشخصات به‌تازگی منتشر شده است: Amanullah De Soudy, *Crisis in Islamic Masculinities* (London: Bloomsbury Academic, 2013). پیشتر، از دساندی، دربارهٔ مردانگی یوسف در قرآن نیز مقاله‌ای منتشر شده بود. بنگرید به Amanullah De Soudy, "Prophecy and Masculinities: The Case of the Qur'anic Joseph," *CrossCurrents*, 61:4 (Dec. 2011), 529-539.

^{۱۰۵} فهم سازوکار محیط‌های هم‌جنس‌آمیز، چه زنانه و چه مردانه، برای فهم جنسیت در هر جامعه ضروری است. این امر به‌ویژه به سبب تفکیک جنسی سامان‌مند در جامعه کنونی ایران از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برای مثال، مایکل کیمبل مردانگی را بیش از هر چیز، نمایش تبری‌جستن از زنانگی می‌داند و واضح است که چنین نمایشی برای آنکه معنادار و مؤثر باشد، مشخصاً نیازمند حضور مردانی دیگر به عنوان مخاطب آن نمایش است. بنگرید به

Kimmel, "Masculinity as Homophobia," 31-33. نجم‌آبادی هم مردشدن پسران در فرهنگ‌های اسلامی را ملازم با فرایندی می‌بیند که در آن، زنانگی "نفی و طرد" و از آن "قطع ارتباط" می‌شود. بنگرید به Najmabadi, "Reading 'Wiles of Womens' Stories," 150-151.

به طریق مشابه، مردسالاری به نظامی سراسربین (panopticon) تشبیه شده است که در آن، هم‌جنسان مکرراً نمایش جنسیتی همدیگر را رصد و یکدیگر را به‌خاطر تخطی‌های صورت‌گرفته از هنجارهای جنسیتی تنبیه می‌کنند و از این رو موجب تداوم دوگانه‌های جنسیتی می‌شوند. برای مثال بنگرید به Buchbinder, *Studying Men and Masculinities*, 79-82; Kimmel, *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men* (New York: Harper, 2008), 47-51.

^{۱۰۶} پژوهش دربارهٔ مردانگی و دین، از جمله اسلام و مردانگی، حوزه‌ای جدید، اما در حال گسترش است. برای درآمدهایی به مردانگی‌های اسلامی بنگرید به Lahoucine Ouzgane (ed.), *Islamic Masculinities* (London: Zed Books, 2006); Lahoucine Ouzgane (ed.), *Special Issue of the Journal of Men and Masculinities on Islamic Masculinities*, 5:3 (January 2003), 231-328.

برای نامه‌ای نوشتهٔ امان‌الله دساندی، استاد مطالعات مذهبی دانشکدهٔ هنر و علوم میامی، به امینه ودود (Amina Wadud) با عنوان "اهمیت مردانگی در

• مردانگی و ناهنجارمندی جسمی (bodily non-normativity)^{۱۰۸}

• مردانگی و سنت؛ مردانگی و مدرنیته؛ مردانگی، مشروطه و مشروطه؛ مردانگی و ملیت/ملی‌گرایی؛^{۱۰۹} حضور/غیاب مردان در حرکت/فعالیت‌های زنان در انقلاب مشروطه

• بحران در مردانگی^{۱۱۰}

• مردان، مردانگی و عواطف؛ مردانگی و هزینه‌های بروز/عدم بروز عواطف؛ دشواری‌های مرد بودن در جامعهٔ مردسالار؛ مردان و فهم نیازهای عاطفی دیگران؛ مردان، مردانگی و عشق

• مردان، مردانگی و مهاجرت؛ مردانگی‌های مهاجر؛ مردانگی و قومیت/نژاد؛^{۱۱۱}

• مردانگی‌های جابه‌جاشده (displaced)^{۱۱۲}

سبب، دربارهٔ این موضوع در منابع مرتبط با مردانگی‌پژوهی انتقادی هم بحث شده است. از جمله بصیرت‌های ارزشمندی که این منابع اخیر، به‌ویژه با اشاره به تاریخ‌نگاری‌های صورت‌گرفته از مردانگی در سده‌های پیشین در غرب، در اختیارمان می‌گذارند، آنکه بحران در مردانگی اساساً امری نوپدید نیست، بلکه جزئی محتمل از فرایند پویای تغییر و تحول در سامان جنسیتی جوامع است. در این فرایند، بحران موقعی احساس می‌شود که تغییرات نوپدید در سامان جنسیتی یک جامعه خوشایند گروه‌های غالب در آن جامعه نباشد یا آنها چنان تغییراتی را برای وضعیت ممتازی (privilege) که در آن قرار دارند مضر تشخیص دهند. برای مثال، بنگرید به فصل‌های اول و هفتم در David Buchbinder, *Studying Men and Masculinities* (London: Routledge, 2013).

با استفاده از این بصیرت تاریخی در غرب، شاید بتوان به برخی حساسیت‌ها و واکنش‌های مردان به زنان و مسایل مربوط به آنان در برهه‌های متفاوت تاریخی در ایران پرتوی نو افکند. برای مثال، دور از ذهن نیست که متن تأدیبات‌النسوان و نسخه‌های مشابهی که بعدتر از روی آن نوشته شد، نشان‌دهندهٔ نوعی احساس بحران در مردانگی ایرانی باشد که نویسندگان این متون تجربه می‌کردند. این احساس چه بسا بر اثر مواجههٔ روزافزون ایرانیان با غرب و آگاهی‌یابی نسبی مردان و زنان ایرانی از وضعیت غالباً متفاوت زنان غربی بوده باشد که احتمالاً به افزایش سطح توقعات زنان ایرانی در رابطهٔ زناشویی انجامیده بود. بنگرید به اعزاز، «معایب‌الرجال»؛

Afary, *Sexual Politics*, 122.

^{۱۰۸} منظور از ناهنجارمندی بدنی فقدان هرگونه ویژگی جسمی است، برای مثال به لحاظ هنجارهای مربوط به نژاد، قومیت، طبقهٔ اجتماعی، سن، هیكل، وزن، قد و میزان توانایی یا ناتوانی جسمی که به سبب آن، فرد در نسبت با افرادی واجد همان ویژگی‌های جسمی در جایگاه پایین‌تری از سلسله‌مراتب جسمی در جامعه‌اش قرار گیرد؛ سلسله‌مراتبی که خود معلول هنجارهای یادشده و دربرگیرندهٔ ارزش‌های اجتماعی متفاوت برای ویژگی‌های جسمی افراد است. بنگرید به

Thomas Gerschick, "Masculinity and Degrees of Bodily Normativity in Western Culture," in *Handbook of Studies in Men and Masculinities*, eds. Kimmel, Hearn and Connell, eds. Kimmel, Hearn and Connell (Thousand Oaks, CA: Sage, 2005), 367-78; quote on 371.

برای دو مقاله در نقد ادبی فارسی دربارهٔ تلاقی جنسیت و ناهنجارمندی بدنی، با توجه ویژه به نظرات حوزهٔ مردانگی‌پژوهی، بنگرید به عابدینی‌فرد، «مردانگی هژمونیک و داغ جسمیت‌های ناکام» و عابدینی‌فرد، «هژمونی جنسیتی و ناخوشایندی‌های آن».

^{۱۰۹} Joanna de Groot, "Brothers of the Iranian Race: 'Manhood, Nationhood, and Modernity in Iran c. 1870-1914,'" in *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*, eds. Stefan Dudink, Karen Hagemann and John Tosh (Manchester: Manchester University Press, 2004), 137-156.
^{۱۱۰} در غرب، به‌ویژه از دههٔ آخر قرن بیستم به بعد، مسئلهٔ بحران در مردانگی به‌ویژه از سوی گروه‌هایی مخالف یا منتقد فمینیسم همواره مطرح بوده است. به همین

• مردانگی و حرکت؛ مردانگی و فضا/مکان

بررسی اطلاعات کتابشناختی و محتوای منابع موجود دربارهٔ مردانگی پژوهی ایرانی دست کم چند مشاهدهٔ جالب توجه و روشنگر به دنبال دارد. نخست آنکه مشخص می‌شود طی حدوداً یک دههٔ گذشته تعداد اندک، اما روبه‌افزایشی از پژوهشگران در رشته‌های گوناگون به تحقیق دربارهٔ مردانگی ایرانی روی آورده‌اند. دوم آنکه اکثر این

هشت رساله از این دست و از جمله نسخه‌های دیگر از تأدیبالنسون با عنوان آداب معاشرت نسوان، مشخصات کتابشناختی ۶۲ نسخهٔ "خطی و سنگی دیگر دربارهٔ اخلاق زنان و حکمت عملی" را نیز به دست داده است. بنگرید به روح‌انگیز کراچی، هشت رساله در بیان احوال زنان: از ۱۰۰۰ تا ۱۳۱۳ هجری قمری (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰).

^{۱۱۱} برای مقاله‌ای در این زمینه بنگرید به سعید زکایی، بهجت یزدخواستی و علی یعقوبی چوپری، "گونه‌شناسی مردپنداری در اقوام استان گیلان"، فصلنامهٔ علوم اجتماعی، شمارهٔ ۵۵ (زمستان ۱۳۹۰)، ۹۳-۱۳۰.

^{۱۱۲} برای مقاله‌ای دربارهٔ مهاجرت مردان جوان اهل هزاره به ایران، به‌مثابهٔ آیین تشریف به مردانگی، بنگرید به

Alessandro Monsutti, "Migration as a Rite of Passage: Young Afghans Building Masculinity and Adulthood in Iran," *Iranian Studies*, 40:2 (2007), 167-185.

برای مقاله‌ای دربارهٔ تلاقی مردانگی و نژاد، با تمرکز بر تأثیر مهاجرت بر نمایش مردانگی مردان ایرانی در سوئد، بنگرید به

Shahram Khosravi, "Displaced Masculinity: Gender and Ethnicity among Iranian men in Sweden," *Iranian Studies*, 42:4 (2009), 591-609.

خسروی مقاله‌اش را با این مشاهده و دعوت به پایان می‌برد: "بعد از انقلاب ایران، شاهد پرونوتر شدن مطالعات زنان [ایران]، چه در ایران و چه خارج از ایران، بوده‌ایم. وقت آن است که به پژوهش‌هایی نیز بپردازیم که بر مردانگی و نحوهٔ برساخته‌شدن مردانگی ایرانی و نیز چگونگی تغییر و تبدیل مردانگی در داخل ایران و در میان نسل دوم ایرانیان خارج از کشور متمرکزند." فتانه فراهانی، مردم‌شناس و استاد دانشگاه استکهلم، هم‌اکنون بر چنین پژوهش‌هایی تمرکز کرده است. برای مقاله‌ای تازه‌منتشرشده از او که به تأثیر فرهنگ ایرانی-اسلامی بر کنش‌های جنسی و جنسیتی مردان ایرانی ساکن شهرهای سیدنی، استکهلم و لندن می‌پردازد، بنگرید به

همان‌گونه که مقایسهٔ کلی زنان ایرانی با زنان فرنگی از مضامین مکرر تأدیبالنسون است، مقایسهٔ مردان ایرانی با مردان فرنگی هم از مضامین تکرارشونده در متن معایبالرجال است. چنان که نویسندگان دیباچهٔ ویراست جوادی، مرعشی و شکرلو از تأدیبالنسون می‌نویسند، "اگر متن تأدیبالنسون به دقت خوانده شود خواهیم دید که زنان هم‌عصر شاهزادهٔ قاجاری تا به آن حد که نویسنده آرزومند آن بود، مطیع و فرمانبردار نبوده‌اند. در سراسر مقاله، شاهزادهٔ قاجاری لحن مدافعانه‌ای به خود می‌گیرد. هدف وی از نوشتن این رساله تنها تثبیت رسوم و آداب جاری بین زن و مرد در عصر قاجار نبوده، بلکه تلاشی است برای آنکه تمنیات جدید زنان و مردان برای تغییرات اجتماعی را به عقب راند، تمنیاتی که در نتیجهٔ ارتباط اقتصادی-فکری بیشتر با کشورهای غربی بارزتر شده بود." بنگرید به جوادی، مرعشی و شکرلو، رویارویی زن و مرد در عصر قاجار، ۱۸-۱۹. مشخصاً می‌شود پرسید کدام شرایط مرتبط با مناسبات جنسیتی به عرضهٔ تأدیبالنسون و متونی مشابه آن به‌مثابهٔ نوعی استدلال در فضای فکری و اجتماعی آن دوره از ایران، ضرورت بخشیده است و نیز، ضرورت نگارش این قبیل متون چه چیز را راجع به بخشی از مردان و مردانگی ایرانی در گذشته آشکار می‌کند. همین سوالات ظاهراً در خصوص گسترش روزافزون رسایل حجابیه از یک سو و آثاری در دفاع از کشف حجاب زنان ضمن تأکید بر تقویت حجاب درونی عصمت و عفت در زنان از دیگر سو در دوره‌ای از تاریخ معاصر ایران و ارتباط این دو با اشکالی از مردانگی در ایران مدرن هم مصداق دارد. برای بحثی مرتبط و روشنگر در این باره، که به مردانگی نیز اشاراتی دارد، بنگرید به محمد توکلی طرقي، "زنی بود، زنی نبود: بازخوانی 'وجوب حجاب' و 'مفاسد سفور'،" نیمه‌ی دیگر، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۱۴ (بهار ۱۳۷۰/ش ۱۹۹۱م)، ۷۷-۱۱۰. همچنین، مشابه پرسش‌های پیش‌گفته را با احتیاط بیشتر شاید بتوان دربارهٔ انبوهی از رساله‌هایی دیگر در بیان احوال زنان نیز مطرح کرد که برای مثال در فاصلهٔ سال‌های ۱۰۰۰ تا ۱۳۱۳ق و عمدتاً به دست مردان نوشته شده‌اند. روح‌انگیز کراچی علاوه بر تصحیح و فراهم آوردن متن

پژوهشگران بیرون از ایران فعالیت می‌کنند و به همین سبب عمده مطالعات صورت گرفته یا در حال اجرا در حوزه مردانگی پژوهی ایرانی به فارسی نیست. از این رو، دامنه دسترسی اکثر خوانندگان داخل ایران به این پژوهش‌ها نیز احتمالاً کاهش می‌یابد. به باورم، عین همین مسئله در مطالعات زنان ایران که خارج از ایران و به زبان‌هایی جز فارسی منتشر شده و می‌شود نیز صادق است.^{۱۱۳} به همین سبب، ترجمه فارسی آثار تألیف شده و تألیف پژوهش‌های جدید به فارسی در زمینه مردانگی ایرانی از اهمیت فراوانی برخوردار است.^{۱۱۴} نهایتاً آنکه اکثر پژوهشگران حوزه مردانگی پژوهی ایرانی را به‌ویژه در خارج از کشور زنان تشکیل می‌دهند. این موضوع در وهله نخست ممکن است طبیعی و لذا فاقد اهمیت جلوه کند، زیرا ممکن است بیندازیم مردانگی پژوهی پیوندی

با مهاجرت به غرب او در مقایسه با همان‌ها در مردان غربی است که مرئی می‌شود“ (ص ۱۵۲).

^{۱۱۳} این امر می‌تواند از جمله به سبب مسئله زبان و نیز دشواری دسترس به برخی منابع در ایران باشد. برای کسانی که تحصیل، پژوهش یا تدریس در محیط‌های دانشگاهی خارج از ایران را تجربه کرده‌اند، استفاده از زبان‌هایی غیر از فارسی، به‌ویژه انگلیسی، در تحقیق و نگارش ممکن است امری بدیهی به نظر برسد. اما حتی بررسی تصادفی کیفیت ترجمه و/یا استفاده از منابع غیرفارسی در مقاله‌های چاپ‌شده در مجلات علمی-پژوهشی در ایران نشان می‌دهد که گاه نویسندگان برخی مقالات استدلال‌های خود را بر پایه ترجمه‌هایی مغشوش، ناهمبندی یا کاملاً نادرست از متون غیرفارسی طرح می‌کنند یا پیش می‌برند.

^{۱۱۴} کمبود علاقه به فارسی‌نویسی در بسیاری از پژوهشگران حوزه ایران‌پژوهی به‌طور کلی در خارج از ایران ظاهراً تا حدی معلول سازوکارهای ناگزیر ارتقاء یا اخذ رتبه علمی یا کارایی در اغلب محیط‌های آکادمیک خارج از ایران است. بدبختانه، زبان فارسی هنوز به‌مثابه زبانی به‌اصطلاح علمی به رسمیت شناخته نشده است. همین امر موجب شده است بسیاری از دانشجویان و مدرسان علاقه‌مند به مطالعات ایران در خارج از ایران، به‌رغم انجام پژوهش‌هایی گاه بسیار نوآورانه و حیاتی در برخی زمینه‌ها، حاضر نباشند وقت و توان خود را صرف انتشار آن پژوهش‌ها به فارسی نیز بکنند. این وضعیت، اگرچه قابل درک است، تأسفار نیز هست، چرا که بسیاری از دانشگاهیان فعال در زمینه مطالعات ایران را از این پرسش حیاتی راجع به فعالیت‌های پژوهشی غافل می‌کند که اکثر مخاطبان مطلوب ما در تحقیقاتمان راجع به ایران چه کسانی و کجا هستند.

Fattaneh Farahani, “Racializing Masculinities in Different Diasporic Spaces: Iranian-Born Men’s Navigation of Race, Masculinities, and the Politics of Difference” in *Rethinking Transnational Men: Beyond, Between, and Within Nations*, eds. Jeff Hearn, Marina Blagojević, and Katherine Harrison (New York: Routledge, 2013), 147-162.

از فراهانی، بیشتر نیز مقاله‌ای مرتبط منتشر شده بود. بنگرید به

Fattaneh Farahani, “Diasporic Masculinities: Reflections on Gendered, Raced and Classed Displacements,” *Nordic Journal of Migration Research*, 2:2 (June 2012), 159-166.

از نقاط قوت پژوهش‌های خسروی و فراهانی، اتکای آنها به اطلاعاتی است که با شیوهی مردم‌نگارانه به‌دست آمده‌اند. از ارزشمندترین بصیرت‌هایی که این پژوهش‌ها به‌همراه دارند، به‌دست دادن برخی مؤلفه‌های کلی مردانگی همونیک در جامعه‌ی کنونی ایران است. برای مثال، فراهانی در قسمتی از نخستین مقاله‌ی یادشده از او، و در اشاره به این مسأله که بسیاری از مردان ایرانی فقط وقتی به خارج از کشور مهاجرت می‌کنند، “دیگری‌شدگی را هم تجربه می‌کنند، می‌نویسد: “کردهای ایران، بلوچ‌های ایران، آذری‌های ایران، ارمنی‌های ایران و بهائیان ایرانی از جمله اقلیت‌های قومی و مذهبی‌ای در ایران‌اند که حتی قبل از مهاجرت به خارج، تبعیض قومیتی و عقیدتی را در داخل ایران تجربه می‌کنند. اما، مرد ایرانی مسلمان فارسی‌زبان دگرجنس‌گرا و متعلق به طبقه‌ی متوسط، مادامی که در ایران است، نماینده‌ی مؤلفه‌های هویتی هنجارمند نیز هست، بدین معنا که نژاد، قومیت، جنس و جنسیت او نامرئی است و غالباً

ناگزیر با فمینیسم دارد و فمینیسم هم طبیعتاً می‌بایست بیشتر محل علاقه محققان زن باشد. اما هیچ‌یک از این موضوعات را نباید طبیعی یا مفروض تلقی کرد. در عوض، لازم است بپرسیم چرا مردان، چه در محیط‌های آکادمیک و چه بیرون از آن، به اندازه زنان به فمینیسم علاقه نشان نمی‌دهند یا اگر هم به فمینیسم علاقه دارند، چنین علاقه‌ای را کمتر آشکار می‌کنند. برای مثال، چرا بسیاری از اساتید مذکر دانشگاه که به‌حکم برخی پژوهش‌های انجام‌شده‌شان به بحث‌های انتقادی در زمینه جنسیت علاقه‌مندند، از ذکر واژگانی مشخص چون فمینیسم یا مطالعات زنان در فهرست علایقشان غفلت یا حتی پرهیز می‌کنند؟ آیا در جامعه و فرهنگ معاصر ایران مشکلاتی فرهنگی بر سر راه آشکارسازی علاقه مردان حتی در محیط‌های دانشگاهی به فمینیسم وجود دارد؟ از دیگر سو، باید پرسید فمینیسم ایرانی برای ایجاد علاقه به فمینیسم در مردان در کل چه تمهیداتی اندیشیده یا می‌باید بیندیشد؟ بررسی این پرسش‌ها و بسیاری از موضوعات پیشنهادشده در این قسمت، چنان که پیش‌تر هم اشاره شد، ممکن است از جمله به سبب قلت منابع مرتبط درباره جامعه ایرانی دشوار به نظر برسد. یکی از راه‌های مقابله با چنین مشکلی استفاده از تجربیات و پژوهش‌های مشابه در دیگر جوامع و فرهنگ‌هاست. از این رو، قسمت پایانی مقاله را به معرفی مهم‌ترین مراجع موجود راجع به مردان و مردانگی در دنیا اختصاص داده‌ایم.

مهم‌ترین مراجع موجود برای مردانگی پژوهی

تابه حال دو دایره‌المعارف درباره مردان و مردانگی، حاوی مقالات و کتابشناسی‌هایی راجع به بسیاری از موضوعات مرتبط با این زمینه منتشر شده است. یکی کتاب دو جلدی مردان و مردانگی‌ها: دایره‌المعارف اجتماعی، فرهنگی و تاریخی، ویراسته مایکل کیمل و ایمی آرنسن است که بر جامعه آمریکا متمرکز است.¹¹⁵ به‌رغم این تمرکز خاص، چنان که ویراستاران در پیشگفتار کتاب آورده‌اند، نویسندگان مداخل دایره‌المعارف عموماً مرزهای جغرافیایی را درنور دیده و از پژوهش‌های مرتبط با جوامع دیگر دنیا نیز بهره گرفته‌اند.¹¹⁶ دیگری دایره‌المعارف بین‌المللی مردان و مردانگی‌ها، ویراسته مایکل فلاس و همکارانش، است.¹¹⁷ این منبع، همان‌گونه که در مقدمه‌اش نیز آمده است،

¹¹⁶Michael Kimmel and Amy Aronson, "Preface," in *Men and Masculinities*, xiii-xiv; quote on xiv.

¹¹⁷Michael Flood et al. (eds.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities* (London: Routledge, 2007).

¹¹⁵Michael Kimmel and Amy Aronson (eds.), *Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004).

”نخستین منبع عمومی دربارهٔ مردان و مردانگی است که گستره‌ای حقیقتاً جهانی دارد.“ ویراستاران این دایرةالمعارف را ”راهنمایی اساسی برای تحقیقات نظری و تجربی در خصوص مردان، مردانگی و مردانگی‌پژوهی در سراسر دنیا“ توصیف کرده‌اند که ”منعکس‌کنندهٔ دیدگاه‌هایی چندرشته‌ای در علوم اجتماعی، علوم انسانی و تا حدی کمتر علوم [طبیعی] در حوزه‌هایی چون فرهنگ عامه، فمینیسم، مطالعات زنان و مطالعات مربوط به جنسیت و گرایش جنسی“ است.^{۱۱۸}

مدخل‌های این دو مرجع، که آنها را عمدتاً متخصصان حوزهٔ مردانگی‌پژوهی نوشته‌اند، و نیز منابعی که برای مطالعهٔ بیشتر ذیل هر مدخل معرفی شده‌اند، برای (نو)پژوهشگران در زمینهٔ مردانگی‌پژوهی حکم درآمدهایی موجز به موضوعات گوناگون مرتبط با مردانگی را دارند. جز این دو مرجع، کتابشناسی آنلاین عظیمی در زمینهٔ مردانگی‌پژوهی با عنوان ”فهرست منابع مردان“ (Men's Bibliography) نیز موجود است.^{۱۱۹} ویراستاری این فهرست را مایکل فلاد، جامعه‌شناس مردانگی‌پژوه و استاد دانشگاه وِالِن گانگ استرالیا، به عهده دارد که هر چند سال یک‌بار آن را روزآمد می‌کند. در این پایگاه، هم‌اکنون اطلاعات کتابشناختی بیش از ۲۲ هزار عنوان کتاب و مقالهٔ مرتبط با مطالعات مردان و مردانگی تحت بیش از ۳۰ موضوع عمده طبقه‌بندی شده و با امکان جست‌وجوی پیشرفته، بی‌هیچ هزینه‌ای، در اختیار محققان و علاقه‌مندان به این زمینهٔ پژوهشی قرار گرفته است.

سخن پایانی

این مقاله دعوتی است از پژوهشگران حوزهٔ مطالعات زنان ایران برای استقبالی سامان‌مند از مردانگی‌پژوهی ایرانی. دعوتم را در قالب بازخوانی جنبه‌هایی از متن معایب‌الرجال، نوشتهٔ بی‌بی‌خانم استرآبادی، به‌مثابه کهن‌الگوی مردانگی‌پژوهی در ایران مطرح کردم؛ متنی دیریافته، اما مهم در فمینیسم ایرانی که پیش‌تر از آن با عنوان نمونهٔ ابتدایی متن فمینیستی در ایران نیز یاد شده بود. دعوت من از مطالعات زنان ایران برای اقبال به پژوهش دربارهٔ مردان و مردانگی ایرانی، در سطحی کلی و به‌ویژه در پرتو بحث‌های پیش‌گفتهٔ نَنسی داود، بر ضرورت توجه به مزایای ویژه‌ای استوار است که فمینیسم الزاماً از قِبَل تعاملش با مردانگی‌پژوهی به‌دست خواهد آورد. از مهم‌ترین بصیرت‌های مردانگی‌پژوهی برای فمینیسم موضوع تحلیل قرار دادن مردان و مردانگی و لذا مری

^{۱۱۹} این کتابشناسی در این پایگاه اینترنتی دسترس‌پذیر است:

<http://mensbiblio.xyonline.net/>.

^{۱۱۸} Michael Flood et al., "Introduction," in *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, vii-x; quote on vii.

ساختن این هر دو مقوله در بحث‌های جنسیت‌مبناست. در این فرایند، مردان نه همچون مقوله‌ای مفروض و جهانشمول، آن‌گونه که در بسیاری از بحث‌های فمینیستی از آنها یاد می‌شود، بلکه به‌مثابه آحادی جنسیتی‌شده مطالعه می‌شوند که خود درون سلسله‌مراتبی اجتماعی و جنسیتی قرار دارند. این امر نه با هدف به حاشیه راندن زنان و زنانگی از بحث‌های جنسیت‌مبنا، بلکه می‌باید به منظور تکمیل تصاویر ارائه‌شده از نابرابری در فمینیسم صورت گیرد تا هم به غنای هرچه بیشتر نظریه فمینیستی بینجامد و هم در خدمت اهداف اصلی فمینیسم در مبارزه با نابرابری جنسیتی قرار گیرد. همچنین، مردانگی‌پژوهی ضمن برجسته‌سازی سلسله‌مراتب موجود میان مردان، بر توجه به سایر مؤلفه‌های هویتی از قبیل گرایش جنسی، قومیت، نژاد، توانایی/ ناتوانی جسمی، سن، مذهب، ملیت و غیره نیز قویاً تأکید می‌ورزد. به‌رغم اهمیت فراوان هر یک از این مؤلفه‌ها، گرایش جنسی نقشی اولی‌تر در بحث‌های جنسیت‌مبنا می‌یابد، چرا که در جوامع دگرجنس‌گراهنجار، مردانگی اساساً در مناسبتش با زنانگی و دگرجنس‌ناگرایی و به‌ویژه هم‌جنس‌گرایی تعریف می‌شود. به طریق مشابه، زنانگی هنجارمند هم به‌شیوه‌ای افتراقی و با غرابتش از آنچه می‌می‌شپرز "زنانگی‌های مطرود" (pariah femininities) نامیده است، بر ساخته می‌شود و تداوم می‌یابد.^{۱۲۰}

پرداختن مطالعات زنان به دگرجنس‌ناگرایی به‌طور عام حاوی بصیرت‌های نظری و مزایای عملی درخور توجهی به منظور مبارزه با بی‌عدالتی‌های جنسی و جنسیتی خواهد بود. همچنان که جودیت باتلر نشان داده است، هژمونی جنسیتی در جوامع دگرجنس‌گراهنجار اساساً معلول قالب یا چارچوب دگرجنس‌گرا (heterosexual matrix) است.^{۱۲۱} اما این چارچوب، به حکم سازوکارش، طبیعی و لذا نامریی می‌نماید. از این رو، از جمله وظایف مهم فمینیسم همانا مریی‌سازی چنین چارچوب یا قالبی است که از جمله امکان درک ستم‌هایی ظاهراً نامرتبط با نابرابری جنسیتی، اما به‌راستی درهم‌تنیده با چنین نابرابری‌هایی را دشوار ساخته است. همچنان که شادی امین، فمینیست ایرانی، در یکی از مصاحبه‌هایش عنوان می‌کند، نگاه دگرجنس‌گراهنجار و شالوده دوجنس‌گونه‌مبنای جنسیت بر همه جوانب جامعه معاصر ایرانی سیطره یافته است. به‌همین سبب، تعاریف عرضه‌شده از زن و مرد در این جامعه الزاماً دگرجنس‌گرا مبناست.

¹²¹Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge: 1990).

¹²⁰Mimi Schippers, "Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and the Gender Hegemony," *Theory & Society*, 36:1 (Feb. 2007), 85-102; quote on 95-96.

تعریف مردانگی مقبول با تمایل جنسی به زن پیوند خورده و مردی که فاقد چنین ویژگی‌ای باشد، مردانگی‌اش مورد تردید قرار می‌گیرد. به طریق مشابه، زنانگی مقبول با زایش، مادری و مادر بودن، زن خانه بودن و تربیت فرزندان در خانه پیوند خورده است. این قبیل تعاریف محدودکننده از زن و مرد و زنانگی و مردانگی آرمانی شده از دید نهادهای رسمی، به اعتقاد امین، جایی برای زنان و مردانی با ویژگی‌هایی متعارض و برای مثال زنان و مردان دگرجنس‌ناگرا باقی نمی‌گذارد.^{۱۲۲} در همین باره و در اشاره به افراد تراجنسیت‌گرا (transgender)، شیپرز هم ضمن اشاره به آرای باتلر اشاره می‌کند به اینکه "قالب دگرجنس‌گرا یا برساخته‌شدن دوجنس‌گونه‌مبنای زن و مرد، تراجنسیت را به پدیده‌ای نامفهوم و ناخوانا (unintelligible) و لذا تخطی‌کننده [از هنجارهای مرتبط با جنس، جنسیت و میل جنسی] بدل می‌سازد. می‌بایست به این نکته توجه داشت که هژمونی جنسیتی صرفاً تسلط مردان بر زنان را تضمین نمی‌کند، بلکه تسلط مردان بر کسانی را که نه مردند و نه زن و تسلط زنان بر کسانی را که نه مردند و نه زن نیز تأمین می‌سازد. نابرابری جنسیتی، صرفاً توزیع نابرابر منابع، قدرت و مقادیر بین زنان و مردان نیست، بلکه [توزیع نامساوی همان‌ها] بین افرادی دارای جنسیت مفهومی و خوانا با آنانی نیز هست که واجد جنسیتی نامفهوم و ناخوانا هستند."^{۱۲۳} به همین سبب، چنان که پیش‌تر نیز آمد، تحقق دموکراسی جنسیتی در جوامع دگرجنس‌گراهنجار الزاماً به استیلاهای فرهنگی شکلی از مردانگی بستگی دارد که نه فقط برابری شأن انسانی و حقوق مدنی زنان با مردان، بلکه برابری همان‌ها در اشخاص دگرجنس‌گرا و دگرجنس‌ناگرا با همدیگر را نیز به رسمیت بشناسد. در همین باره و در تأیید بر نهاد اصلی این مقاله، شایان ذکر است که مطالعه پژوهش‌های منتشرشده در مردانگی‌پژوهی ایرانی که عمدتاً در پانوشته‌های قسمت سوم مقاله معرفی شدند، حکایت از تفاوتی معنا‌دار بین این پژوهش‌ها و تحقیقات رایج در حوزه مطالعات زنان ایران دارد: تقریباً همه منابع موجود دربارهٔ مردان و مردانگی ایرانی یا در بحث‌هایشان به موضوع گرایش جنسی آگاه‌اند یا مشخصاً راجع به آن بحث می‌کنند.

جز عرصهٔ نظر، در سطحی عملی نیز اقبال به مردانگی‌پژوهی در مطالعات زنان و برای مثال در برنامه‌های فعالان حقوق زن، می‌تواند مردان و پسران را به مخاطبان اصلی در بحث‌های جنسیت‌منا تبدیل کند. استقرار مناسبات جنسیتی برابر در جوامع مردسالار الزاماً به تغییر

<http://www.youtube.com/watch?v=pY8fYOxBHVs/>.
قسمت نقل شده بر مبنای سخنان امین در دقایق ۲۴:۵۰-۲۵:۵۰ است.

^{۱۲۲} مصاحبهٔ صوتی رادیو پیام کانادا با شادی امین را با عنوان "هم‌جنس‌گرایی و ترنس‌سکسوالیتی" بشنوید. دسترس‌پذیر در

و تعدیل مردانگی‌های بسیاری از پسران و مردان آن جوامع وابسته است. هم از این روست اگر ریوین کانل در عنوان اصلی مقاله‌اش "تغییر در میان دربانان: مردان، مردانگی‌ها و برابری جنسیتی در عرصه جهانی"، پسران و مردان را به دربانان و محافظان نظم جنسیتی مانند می‌کند و از این طریق بر نقش ویژه آنان در دستیابی به این برابری تأکید می‌گذارد. به باور کانل، "حرکت به سوی جامعه‌ای برخوردار از مناسبات جنسیتی برابر دگرگونی‌هایی ژرف در نهادهای اجتماعی و همچنین تغییراتی در زندگی روزمره و رفتارهای فردی ایجاد می‌کند. به پیش نهادن گام‌هایی مؤثر در این مسیر مستلزم حمایت اجتماعی گسترده و از جمله حمایت چشمگیر مردان و پسران است."^{۱۲۴} توجه مطالعات زنان ایران به مردان و پسران به‌منزله مخاطبانی ویژه برای بحث‌های فمینیستی می‌تواند راه را بر همدلی بسیاری از مردان و زنان با هم در خصوص نابرابری‌های جنسیتی بگشاید و زمینه همیاری آنان علیه این نابرابری‌ها را بیش از پیش فراهم آورد. برخی تجربه‌های اخیر چون "کمپین مردان باحجاب" و کمپین "زن بودن ابزار تحقیر و تنبیه هیچ‌کس نیست"، دربرگیرنده نمایش‌هایی بی‌سابقه از خودآگاهی برخی از مردان در قبال نابرابری‌های جنسیتی است و جز آنکه می‌باید بررسی و تحلیل شود، سرمشق‌هایی مناسب برای گفت‌وگوی فمینیستی با مردان و پسران ایرانی به دست می‌دهد.^{۱۲۵} از سوی، واکنش‌هایی چون "کمپین تجاوز گروهی به امیرحسین گوگوش"، ضمن آنکه فرصتی مناسب برای بررسی پیوند جنسیت با گرایش جنسی فراهم می‌آورند، به‌خوبی حکایت از برخی دشواری‌هایی دارند که فعالان حوزه جنسیت و گرایش جنسی با آن دست‌به‌گریبان‌اند.^{۱۲۶} یکی از چالش‌برانگیزترین مسائلی که فعالان حوزه‌های جنسیت و گرایش جنسی تقریباً در همه‌جا با آن دست‌به‌گریبان‌اند و به همین سبب پیوسته مواجهه‌ای جدی می‌طلبند، نگرش‌های ذات‌باورانه یا مبتنی بر جبر زیستی (biological determinism) به جنسیت و گرایش جنسی است که علاوه

متعاقباً عذرخواهی رییس پلیس وقت ایران از زنان کردستانی مؤثر بوده است.

^{۱۲۶} برای دو یادداشت درباره این کمپین که یادآور بسیاری از مضامین مردانگی‌پژوهانه در این مقاله نیز هستند، بنگرید به "تجاوز گروهی به هویت‌های جنسی" و "درباره کمپین تجاوز گروهی"، دسترس‌پذیر در

<http://archive.radiozamaneh.com/society/de-garbash/2013/02/19/24673/>.

<https://www.tribunezamaneh.com/archives/14698/comment-page-1?tztc=1/>.

یادداشت دوم نوشته علی عبدی است و می‌شود قسمت‌هایی از آن را گفت‌وگویی نقادانه با یادداشت نخست پنداشت.

¹²³Schippers, "Recovering the Feminine Other," 100.

¹²⁴R. W. Connell, "Change among the Gatekeepers," 1801-1802.

¹²⁵ برای قرائتی از "کمپین مردان باحجاب" به‌منزله نمایشی از آگاهی بی‌سابقه و مغتنم برخی مردان ایرانی به پیچیدگی‌های موجود در مناسبات جنسیتی بنگرید به Fatemeh Sadeghi, "The Green Movement: A Struggle against Islamist Patriarchy?" in *Iran: from Theocracy to the Green Movement*, ed. Negin Nabavi (New York: Palgrave, 2012), 123-136 and 130-132.

کمپین "زن بودن . . ." ظاهراً در واکنش برخی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به این قضیه و

بر دین، امروزه به‌خصوص تحت لوای علم، مثلاً با اتکا به نظراتی گاه یک‌جانبه‌نگر در جامعه‌زیست‌شناسی و از طریق مجراهایی چون صنعت عظیم روان‌شناسی عامه‌پسند هم رواجی نسبتاً جهان‌شمول پیدا کرده است.^{۱۲۷}

تأکیدم بر پرداختن به مردانگی‌پژوهی در مطالعات زنان ایران در پرتو اطلاعاتی که در قسمت سوم مقاله از پیشینه پژوهش درباره مردان و مردانگی ایرانی به‌دست آمد، ناگزیر با تأکید بر جدی‌گرفتن فارسی‌نویسی نیز توأم شد. عمده تحقیقات صورت‌گرفته در مردانگی‌پژوهی ایرانی طی یک دهه قبل در خارج از ایران و به زبان انگلیسی صورت گرفته است. با شتاب گرفتن چنین روندی احتمال گردش اطلاعات موجود در چنین تحقیقاتی در اجتماعات حقیقی و مجازی ایرانی که عمدتاً در وهله نخست فارسی‌خوان و فارسی‌نویس‌اند، به‌شدت کاهش پیدا می‌کند و حتی بیم آن می‌رود که چنین پژوهش‌هایی اساساً نتوانند ارتباطی معنادار با جامعه و فرهنگ ایرانی برقرار کنند. از سویی، تأکید بر اجرا/ترجمه پژوهش در این حوزه به زبان فارسی به هیچ‌وجه به معنای کم‌اهمیت شمردن تحقیقاتی مرتبط که تاکنون به زبان‌هایی جز فارسی صورت گرفته یا خواهد گرفت یا توصیه به متوقف کردن روند چنین پژوهش‌هایی نیست. مهم‌ترین علت این امر آن است که عمده تحقیقات درخصوص مردان و مردانگی در دنیا، که طی حدوداً سه دهه قبل و در غرب صورت گرفته‌اند، بر مردان سفیدپوست متمرکز بوده‌اند.^{۱۲۸} لذا، هم‌زمان با گسترش پژوهش‌های مرتبط با مردانگی در کشورهای در حال توسعه یا کمتر توسعه‌یافته، مردانگی‌پژوهی ایرانی به زبان‌هایی جز فارسی می‌تواند جزیی لازم از کلیت مردانگی‌پژوهی در مقیاسی جهانی را تشکیل دهد و به کار پژوهش‌های تطبیقی و

لحاظ جنسی وفادارند، اما مردان پرخاشگر، باراده و قوی، کم‌حرف، عقل‌گرا، تحلیل‌گرا و به‌لحاظ جنسی تنوع‌طلب‌اند.“ بنگرید به

Raewyn Connell, *Gender in World Perspective* (2nd ed.; Cambridge: Polity Press, 2009), 60.

برای معرفی نخله‌های قابل به جبر زیستی و ذات‌باوری جنسیتی و همچنین ارزیابی و نقد مفصل شواهد علمی درخصوص تفاوت جنسی زن و مرد بنگرید به فصل چهارم همین کتاب. برای سخنرانی روشنگر مایکل کیمبل در رد دیدگاه مبتنی بر انشقاق شخصیتی با عنوان دلالت‌مند “Mars, Venus, or Planet Earth: Women & Men in a New Millennium” بنگرید به <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=232/>.

¹²⁸Farahani, “Racializing Masculinities,” 159.

^{۱۲۷}مثل اعلائی این نگرش به جنسیت در روان‌شناسی عامه‌پسند که در اغلب منابع مردانگی‌پژوهی انتقادی نیز به آن اشاره شده است، مجموعه کتاب‌ها و محصولات فرهنگی موسوم به مردان مریخی، زنان ونوسی است. ترجمه‌های فارسی صورت‌گرفته از عناوین متعددی از کتاب‌های این مجموعه خود گویای میزان اقبال جامعه ایرانی به این دیدگاه راجع به تفاوت جنسی و جنسیت است. شاکله این نگرش را، چنان که ریوین کانل اشاره می‌کند، قابل بودن به انشقاق شخصیتی (character dichotomy) تشکیل می‌دهد که خود بر دیدگاهی مبتنی بر جبر زیستی یا ذات‌باوری جنسیتی درباره تفاوت جنسی (sexual difference) استوار است: “فرض بر این است که زنان واجد مجموعه‌ای از خصالت‌های رفتاری هستند و مردان دارای ویژگی‌هایی دیگر. زنان مهربان، تلقین‌پذیر، پرچانه، عاطفی و حساس‌اند، شمی قوی دارند و به

بین‌المللی مرتبط بیاید. از این رو، شاید مؤثرترین تمهید محققان فعال در خارج از ایران توجهی جدی به بازنشر پژوهش‌هایشان برای مخاطب فارسی‌خوان باشد. همین امر، به نظرم درباره مطالعات زنان ایران و البته در مقیاسی کلی درباره پژوهش‌های مرتبط با ایران که در زبان‌هایی غیر از فارسی اجرا شده‌اند، نیز مصداق دارد.

پیش از پایان مقاله، توضیحی مختصر راجع به مهم‌ترین مبانی فلسفی آن راهگشا خواهد بود. نخست آنکه این مقاله از منظر فمینیسم تساوی‌گرا یا برابری‌گرا نوشته شده است. چنین فمینیسمی به تساوی حقوقی مرد و زن باور دارد و از این رو با عدالت استحقاقی، یعنی واگذاری حقوق به زن و مرد بر مبنای میزانی از استحقاق که پیشاپیش و توسط نظام خاصی از عقاید تعریف و تعیین شده است، ناسازگار است. قابل بودن به عدالت استحقاقی، تا آنجا که به مطالعات زنان ایران مربوط است، به‌ویژه در قرائت‌های غالب از حقوق زنان در اسلام متداول است. اخیراً محسن کدیور، در مقاله‌ای با عنوان “بازخوانی حقوق زنان در اسلام: عدالت مساواتی” به جای “عدالت استحقاقی”، “در مقام “یک شیعه اصولی” و با “روش اجتهاد در اصول” کوشیده است قرائتی متفاوت، کمابیش موافق با فمینیسم تساوی‌گرا، از حقوق زنان در اسلام به دست دهد. کدیور از پژوهش خود چنین نتیجه می‌گیرد که “بر مبنای عدالت مساواتی و تساوی بنیادی با اینکه زنان به لحاظ بدنی و روان‌شناختی با مردان تفاوت دارند، از حقوق مساوی با مردان برخوردارند، چرا که انسان‌اند و این انسان است که صاحب حق و تکلیف و کرامت و امانت و خلافت الهی است، نه جنسیت و رنگ و نژاد و طبقه و دین و عقیده سیاسی او. این مبنای روح قرآن و موازین اسلام سازگارتر است و مستندات عدم تساوی حقوقی به دلیل موقت بودن مانعی برای تساوی حقوقی محسوب نمی‌شوند.”^{۱۲۹}

دوم آنکه مقاله حاضر همچنین منزلت انسانی و حقوق مدنی اقلیت‌های جنسی یا در جوامع دگرجنس گراهنجار، به تعبیر دقیق‌تر، دگرجنس‌ناگراها را با حقوق دگرجنس‌گرایان برخوردار از اکثریت برابر پنداشته است. چنین فرضی، به‌ویژه به سبب سیطره انگاره‌های فرهنگی و قرائت‌های دینی مخالف با آن در جامعه ایرانی، در خوش‌بینانه‌ترین حالت ممکن است با چنین جامعه‌ای ناسازگار قلمداد شود. در حال حاضر، آرش نراقی یگانه

Islamic Legal Tradition, eds. Ziba Mir-Hosseini et al. (London: I.B. Tauris, 2013), 213-234.

دسترس‌پذیر در
<http://en.kadivar.com/2013/05/24/revisiting-women-rights-in-islam/>.

^{۱۳۰} بنگرید به
<http://arashnaraghi.org/wp/?p=449/>.

^{۱۲۹} برای نسخه فارسی مقاله کدیور بنگرید به
<http://kadivar.com/?p=8931/>.

برای ترجمه انگلیسی آن بنگرید به
Mohsen Kadivar, “Revisiting Women’s Rights in Islam: ‘Egalitarian Justice’ in Lieu of ‘Deserts-based Justice,’” in *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Is-*

اندیشمند ایرانی است که به بازخوانی حقوق اقلیت‌های جنسی در اسلام همت گمارده است. نراقی در مقاله‌ای با عنوان "اسلام و مسئله حقوق اقلیت‌های جنسی" کوشیده است مشخصاً به این پرسش پاسخ دهد که "آیا می‌توان درکی از قرآن به عنوان کلام الهی داشت که با نفی تبعیض بر مبنای هویت و گرایش هم‌جنس‌خواهانه سازگار باشد؟" او ضمن بازخوانی آیاتی مرتبط در قرآن، در پایان مقاله‌اش مشروط بر آنکه "استدلال‌های [مقاله] معتبر باشد،" نتایج زیر را "پذیرفتنی" می‌داند: "نخست آنکه به نظر می‌رسد که آیات قرآنی در مقام تقبیح مناسبات هم‌جنس‌گرایانه ظهور ندارد، و به فرض چنان ظهوری، مجال تأویل آن گشوده است. دوم آنکه، حتی اگر ظهور مزعوم آن آیات تأویل‌پذیر نمی‌بود، مسلمانان می‌توانستند محتوای آن آیات را بازتاب فرهنگ قوم در عصر تنزیل وحی بدانند، و بر این مبنای آنکه پا از دایره مسلمانان بیرون نهند، اطلاق آن آیات را بر روزگار مدرن درخور تردید بشمارند. سوم آنکه، حتی بر کسانی هم که رفتارهای هم‌جنس‌گرا [یا] نه را گناه مسلم می‌شمارند فرض است که ابراهیم‌وار در برابر گناه‌کاران، خصوصاً در آن هنگام که گناهشان زیانی به دیگران نمی‌رساند، شکیبایی و شفقت ورزند، و از تحقیر و خشونت‌ورزی نسبت به ایشان بپرهیزند."^{۱۳۰} بی‌تردید، استدلال‌های کدیور و نراقی را نمی‌باید سخن آخر درباره موضوعات مورد پژوهش‌شان دانست، اما همچنین می‌باید اذعان داشت که هرگونه تلاش برای به‌دست دادن قرائت یا قرائت‌هایی متفاوت از اسلام و قرآن در این باره ناگزیر از در نظر گرفتن چنین پژوهش‌هایی خواهد بود.

مایلم این نوشته را با آرزوی فرارسیدن روزی برای جامعه و فرهنگ ایرانی به پایان ببرم که در آن، همه مردان و پسران ایرانی "مردانگی‌شان را با مخالفت با زن‌ستیزی و هم‌جنس‌گراستیزی و خشونت و با تلاش برای درک دیگری، راست‌گویی، خوش‌قولی، مدارا، حق‌طلبی، عدالت‌جویی، برابری‌خواهی، خوش‌خلقی، فروتنی، خنده‌رویی، ظلم‌ستیزی، صلح‌طلبی، دیگرخواهی، انسان‌دوستی و عشق‌ورزی تعریف [کنند]."^{۱۳۱}

^{۱۳۰} دانشجوی دکتری انسان‌شناسی دانشگاه ییل، پیش‌تر و به مناسبت روز مرد در وبلاگ شخصی‌اش منتشر کرده بود. بنگرید به یادداشت "روز مرد" به تاریخ ۵ ژوئن ۲۰۱۲ در <http://greenfeminist.wordpress.com/>.

^{۱۳۱} بنگرید به <http://arashnaraghi.org/wp/?p=449/>. نقل قول بخشی است از یادداشتی که علی عبدی، دانش‌آموخته مطالعات زنان دانشگاه اروپای مرکزی و



فصلنامه باران در گستره‌ی فرهنگ، ادبیات، تاریخ و سیاست

زیر نظر مسعود مافان

**Persian quarterly on culture, literature,
history and politics**

با اشتراک و هدیه دادن فصلنامه ی باران ما را در
انتشار این فصلنامه یاری رسانید.



**فصلنامه باران را مشترک شوید
اشتراک یکساله برای اشخاص
در اروپا ۴۵ یورو
در آمریکا و استرالیا ۶۵ یورو**

Subscription Rates

**for 2015 , Individual in Europe 45 Euro, USA and Australien 65 Euro,
Institution Europe 65 Euro USA and Australien 85 Euro**

Baran

Skandinaviska Enskilda Banken

Bic: ESSESESS

IBAN: SE65 5000 0000 0528 7100 6792

info@baran.se

www.baran.se

دانش فمینیسم انقلابی در هشت مارس و عصیان

مریم جزایری

پژوهشگر و فعال جنبش زنان

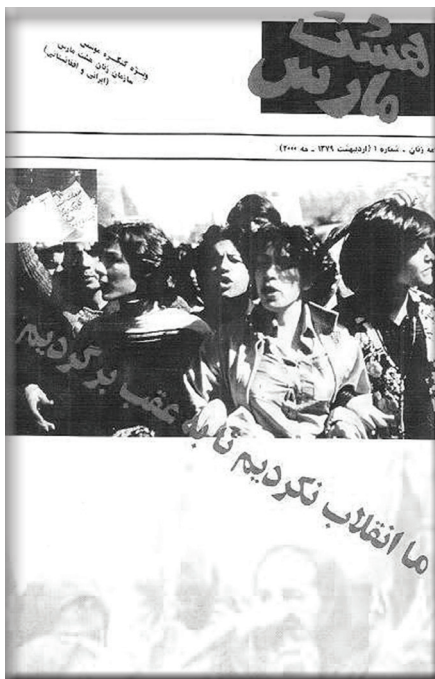
در دو دههٔ آخر قرن بیستم، نوشتن رساله‌های کارشناسی ارشد و دکتری دربارهٔ زنان ایران به شدت افزایش یافت و بحث زنان ایران به رشتهٔ مطالعات زنان در محافل دانشگاهی غرب وارد شد. در همین فاصله، تعداد نشریات زنان، که بیشتر آنها را زنان فعال سیاسی چپ‌گرا در خارج از کشور منتشر می‌کردند، فزونی گرفت. با این همه، مطالب و اندیشه‌های تولیدشده حتی به منظور نقد و طرد به مطالعات زنان در ایران راه نیافت و با دیواری از سکوت مواجه شد. بدین ترتیب، دانش‌پژوهان مطالعات زنان از منابع بسیار مهم و پربراری که فعالان جنبش‌رهایی زنان با هدف بالا بردن آگاهی اجتماعی دربارهٔ پدرسالاری و اقدام به تغییر اجتماعی تولید کرده و می‌کنند محروم مانده‌اند. کمتر دانش‌پژوهی را می‌توان یافت که به این منابع رجوع کند. از جمله، عدم مراجعه به نشریات این حوزه موجب شکل‌گیری تصویری یک‌جانبه از واقعیات جنبش زنان ایران شده است.

هشت مارس

این فصلنامه را سازمان زنان هشت مارس (ایران و افغانستان) از سال ۲۰۰۰ منتشر می‌کند. فعالان این سازمان اکثراً چپ‌گرا و کمونیست‌اند. از مه ۲۰۰۰ تا سپتامبر ۲۰۱۳، سی

مریم جزایری پژوهشگر و کنشگری است که از دههٔ ۱۳۵۰ در جنبش زنان ایران مشارکت داشته است.
Maryam Jazayeri <marjazayeri@yahoo.com>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/284-290



روی جلد شماره ۲ او ۲ نشریه هشت مارس (مه و اکتبر ۲۰۰۰)، منبع

http://8mars.com/8MARS_NASHRYEH_G/jeld01-8.jpg, http://8mars.com/8MARS_NASHRYEH_G/jeld02-8.jpg

شماره از این نشریه با نزدیک به ۳۵۰ مقاله و اطلاعیه منتشر شد. مقالات هشت مارس متنوع و مشتعل است بر معرفی و نقد فیلم، معرفی زنان هنرمند و آثار هنری زنانه، نقد دین، وضعیت زنان افغانستان، ستمدیدگی و مبارزات زنان کردستان، گزارش سخنرانی‌ها یا شرکت فعالان این سازمان در کنفرانس‌های سالانه زنان و از جمله کنفرانس‌های سالانه بنیاد پژوهش‌های زنان و نیز خاطرات زنان زندانی سیاسی. بخش قابل توجهی از این نوشتارها شامل گزارش فعالیت‌های این سازمان در کشورهای گوناگون جهان است؛ مراسمی چون برگزاری روز جهانی زن (هشت مارس)، برگزاری یادمان جانباختگان قتل عام زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷، روز جهانی ضدیت با خشونت علیه زنان و برگزاری کارزار اروپایی لغو قوانین شرعی و ضدزن در جمهوری اسلامی ایران.

موضوعی که به این مجموعه نوشته‌های متنوع پیوستگی و انسجام می‌بخشد و در واقع محور تفکر سازمان زنان هشت مارس است، نقد ماهیت مردسالارانه نظام جمهوری اسلامی و همچنین نظام سرمایه‌داری امپریالیستی است. روی جلد شماره ۱ (مه ۲۰۰۰) نشریه هشت مارس به یکی از عکس‌های معروف تظاهرات زنان تهران در فروردین

۱۳۵۷ علیه فرمان حجاب اجباری آیت‌الله خمینی مزین است. در واقع، سازمان زنان هشت مارس خود را متأثر از شورش چندروزه زنان علیه دین‌سالاری در ایران در ۱۳۵۷ می‌داند. طرح جلد شماره ۲ اثری با موضوع به آتش کشیدن حجاب است. هدف مقالات این شماره مقابله با حجاب اجباری و آشکار کردن معنای سیاسی، ایدئولوژیک و اجتماعی حجاب به مثابه شاخص دین‌سالاری در ایران است. واکنش هشت مارس به رخدادهای سیاسی مهم ایران و جهان، مانند تنش جمهوری اسلامی با ایالات متحد آمریکا، انتخابات جمهوری اسلامی، گفتمان اصلاح‌طلبی در جمهوری اسلامی و جنگ در خاورمیانه نشانه‌ای از اعتقاد عمیق این سازمان مبنی بر این است که ستم بر زن و مبارزه علیه آن مانند هر معضل اجتماعی مهم دیگر امری سیاسی است. هشت مارس به هر یک از این رخدادهای و روندها از منظر زنانه خود می‌نگرد و پایمال شدن حقوق زنان و تقویت جایگاه فرودست زن را در بطن این رخدادهای جستجو می‌کند و نشان می‌دهد. نویسندگان هشت مارس با صراحت افکار و فرهنگ دینی و مردسالار را به پرسش می‌گیرند.^۱

این نشریه با درج مقالات تحلیلی و انتقادی استراتژی‌های سازمان‌های غیردولتی (NGO) را، که در مقابل زنان اقصی نقاط جهان و از جمله کشورهای خاورمیانه گذاشته شده است، به نقد می‌گیرد.^۲ نکته مهم این است که این مقالات یکی از اصول جنبش زنان انقلابی را اصل خودکفایی و استقلال مالی از نهادهای دولتی و غیردولتی می‌داند. انعکاس وضعیت زنان در جهان و گزارش شرکت فعالان زنان چپ‌گرای ایران در کنفرانس‌های بین‌المللی و تشریح مساعی با فعالان جنبش زنان در نقاط دیگر جهان از مطالبی است که در این نشریه آمده است.^۳ نشریه هشت مارس ستم بر زن را معضلی جهانی و فراملیتی می‌داند و معتقد است برای مقابله با نظام مردسالار لازم است رشته‌های پیوند بین‌المللی به هم بافته شوند.

آروندهاتی روی، "ان‌جی‌اویژه کردن مبارزه،" ترجمه تشکل هشت مارس، هشت مارس، شماره ۱۶ (دی ۱۳۸۵/دسامبر ۲۰۰۶)، دسترس‌پذیر در <http://tinyurl.com/mkm2tbg/>.
از جمله بنگرید به "آشنایی با تشکلات زنان از دیگر نقاط جهان"، ترجمه مهسا روزان، هشت مارس، شماره ۲۸ (بهمن ۱۳۹۲/فوریه ۲۰۱۳)، ۱۹؛ سحر منصور، "جهان مردسالار و گروه پاپ پوسی‌رایت"، هشت مارس، شماره ۲۷ (مهر ۱۳۹۱/اکتبر ۲۰۱۲)، ۲۰.

از جمله بنگرید به آذر درخشان، "زنان و بنیادگرایی دینی"، در تنها صداست که می‌ماند، گفته‌ها و نوشته‌ها، مجموعه دوم (نشر الکترونیکی: سازمان زنان هشت مارس، ۱۳۹۲)، ۸۰-۱۱۴، دسترس‌پذیر در <http://tinyurl.com/qjgztf/>.
آناهیتا رحمانی، "میلیون‌ها زن برای پیشروی به سوی رهایی زن خواهان جدایی دین از دولت هستند"، هشت مارس، شماره ۲۵ (اسفند ۱۳۹۰/مارس ۲۰۱۲)، ۱۰-۱۳؛ مونا امیری، "خیزش‌های اخیر در شمال آفریقا و خاورمیانه و موقعیت زنان"، هشت مارس، شماره ۲۵ (اسفند ۱۳۹۰/مارس ۲۰۱۲)، ۳-۵.

مجادلات نظری هشت مارس بخش مهمی از نوشته‌های آن را تشکیل می‌دهد. هشت مارس در نقد فمینیسم اسلامی می‌نویسد که با عاریت گرفتن گفتمان اسلامی حتی به ابتدایی‌ترین حقوق تساوی جویانه زنان نیز نمی‌توان دست یافت و این استراتژی فقط نفس تازه‌ای به مردسالاری اسلامی می‌دهد.^۴ این نشریه به شکلی نظام‌مند، مستند و مستمر کمپین یک میلیون امضا و آرای سیاسی و فلسفی سخنگویان متفاوت آن را به نقد کشیده است.^۵

عصیان

عصیان نشریه‌ای زیرزمینی است که بعد از خیزش ۱۳۸۸ در مرداد ۱۳۸۹ شکل گرفت. هدف این نشریه یاری رساندن به گسترش آگاهی و سازمان‌یابی فمینیستی در میان زنان جوانی بود که تجربه سیاسی‌شان در ۱۳۸۸ شکل گرفت. ویژگی این نشریه آن است که به‌رغم شکل‌گیری در فضای داخل کشور، رادیکال است و جسورانه رژیم را نقد می‌کند. عصیان تلاش می‌کند با پرداختن به حوزه‌های گوناگون ستم بر زن و تجارب مشترک زن بودن پیوندی میان مباحث علمی فمینیستی و تجربه‌ای برقرار کند که از واقعیت عینی جامعه بر می‌آید و برای واقعی‌تر کردن این پیوند می‌کوشد با دامن زدن به بحث، تأثیر گرفتن از واکنش‌ها و بررسی نظرات و دیدگاه‌ها و نیز با تأثیرگذاری بر افکار از طریق اعلام موضع درباره مسایل روز، از فضای مجازی اینترنتی به بهترین شکل ممکن استفاده کند. یکی از نویسندگان این نشریه درباره جایگاه عصیان در جنبش زنان ایران می‌گوید:

مخاطب نشریه زنان عمدتاً جوانی هستند که از سرکوب مذهبی حکومت به تنگ آمده بودند و با به خیابان آمدن به درجات گوناگون سیاسی شده بودند و سوالاتی داشتند. چرا خیزش ۱۳۸۸ شکست خورد؟ آیا باید مطالبه‌محور بود؟ چرا زنان در صف اول این مبارزات بودند، اما از مسئله زن به‌طور مشخص یاد نشد؟ آیا ما زنان می‌توانیم با انتخابات به خواست‌های خود برسیم؟ نقش و جایگاه زنان در وقایع و تحولات سیاسی-اجتماعی چیست؟ حق زن کجاست؟ چرا زنان این چنین ستمکش‌اند؟ عصیان سعی کرده است با اندک نیرویی که دارد، در حد توان خود، به عمده این سوالات بپردازد. اما این تنها آغاز بود. از آنجا که موضوع زن، حقوق و توانش در جهان کنونی و به خصوص ایران پیچیدگی، عمق و مشکلات

^۴ از جمله بنگرید به آذر درخشان، "فمینیست‌های اسلامی و حکومتی و گرایش لیبرال زنان"، هشت مارس، شماره ۲۴ (آذر ۱۳۹۰/نوامبر ۲۰۱۱)، ۱۶.
^۵ از جمله بنگرید به لیلا پرنیان، "رفرمیسم، پراگماتیسم و مسئله‌رهایی زنان"، هشت مارس، شماره ۱۹، (خرداد ۱۳۸۸/مه ۲۰۰۹)، ۶؛ اخگر فرزانه، "نقد کتاب حجاب و روشنفکران نوشته نوشین احمدی خراسانی"، هشت مارس، شماره ۲۹، (خرداد ۱۳۹۲/ژوئن ۲۰۱۳)، ۲۴.

از جمله بنگرید به آذر درخشان، "فمینیست‌های اسلامی و حکومتی و گرایش لیبرال زنان"، هشت مارس، شماره ۲۴ (آذر ۱۳۹۰/نوامبر ۲۰۱۱)، ۱۶.
^۵ از جمله بنگرید به لیلا پرنیان، "رفرمیسم، پراگماتیسم

ویژه‌ای دارد، محتوای نشریه به تدریج متنوع‌تر و پخته‌تر از گام‌های اولیه‌اش شد. مسایل سیاسی نظیر حجاب، ساختار و قوانین حکومتی ضدزن جمهوری اسلامی، وضع اقتصادی و مالی زنان در ایران و سرکوب همجنس‌گرایان، در کنار نقد فیلم و برنامه‌های تلویزیونی، معرفی و خلاصه کتاب، گزارش از واقعیت اجتماع، شعر و داستان و حتی پرداختن به تحولات و خیزش‌های منطقه و جهان، از جمله بهارهای عربی، تحولات ناشی از روی کار آمدن دولت اسلامی معتدل در ترکیه،^۶ همه با محوریت زنان، بخش‌هایی از مندرجات این نشریه هستند. عصیان سعی کرد کنانالی جدید باشد، چه به لحاظ محتوا و چه از نظر نویسندگان و دست‌اندرکارانش که زن هستند و زنانه فکر می‌کنند.^۷

البته پرداختن به همه موضوعات با محدودیت‌های یک نشریه زیرزمینی و غیرعلنی آسان نبوده و نیست. عصیان برای آنکه بر محدودیت زیرزمینی بودن چیره شود، از فضای مجازی استفاده می‌کند. انتخاب فیس‌بوک به منزله مهم‌ترین و پرطرفدارترین راه تبادل نظر و بحث به همین سبب بوده است.

با این همه، متأسفانه پژوهشگران داخل و خارج کشور به عصیان توجه ندارند و منابع و ارجاعات آنها محدود به نشریات علمی و دانشگاهی یا دولتی است که به منابع و امکانات گسترده‌ای دسترسی دارند. برخی مطالب متنوع این نشریه عبارت‌اند از مقاله‌هایی با عناوین متفاوت درباره بکارت و سنگسار و اعدام و کودک‌آزاری، اسیدپاشی، کودکان کار، زیبایی، آموزش، ناقص‌سازی جنسی، همجنس‌گرایی، قتل عام زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷، نقد اسطوره و خرافه و مذهب، معرفی و نقد هنری (موسیقی، برنامه‌های تلویزیونی و فیلم) و همچنین معرفی کتاب، مقاله‌های خبری تحلیلی و نقدهای نظری درباره حجاب، انتخابات، فمینیسم اسلامی، جریان‌های زنان خارج و داخل کشور، ریشه ضعف زنان در نوشتن، روز جهانی کارگر، ضرورت تشکل مستقل زنان، تفکیک جنسیتی و بهار عربی.

اهمیت مطالعه هشت مارس و عصیان

در فضایی که فمینیسم حکومتی و فمینیسم لیبرال سعی در بازنگری جنبش زنان و حتی تاریخ مبارزات آن دارند، هشت مارس و عصیان تلاش می‌کنند با پیش گرفتن

از جمله بنگرید به "پاییز عربی برای زنان لیبی و...!". عصیان، شماره ۱۲ (آبان ۱۳۹۰)، ۳-۴؛ مریم جیوار، "آری تن عربان علیاء پرچم انقلاب است"، عصیان، شماره ۱۳ (آبان ۱۳۹۰)، ۳-۵؛ شیرین محمدی؛ "سوء استفاده از آموزش برای تقویت مردسالاری"، عصیان، شماره ۱۸ (شهریور ۱۳۹۱)، ۵.
^۷ مکاتبه شخصی نویسنده.

مشی فمینیسم رادیکال تأثیرگذار باشند و خود را مجموعه‌ای از فعالان جوان و مبارزان جنبش‌رهایی زنان معرفی می‌کنند. بی‌توجهی به این نوع نشریات در واقع بی‌توجهی به تولیدات فکری مهمی است که زنان روشنفکر سیاسی ایرانی، در تبعید و در داخل کشور، در زمینه زنان منتشر کرده‌اند. تعداد اسناد، کتاب‌ها و مقالات منتشرشده به زبان فارسی دربارهٔ سرکوب سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زنان، خصلت زن‌ستیزانهٔ قانون اساسی و قوانین کیفری جمهوری اسلامی ایران، شکنجه‌ها و تحقیرهای روزانه و ویژهٔ زنان در زندان، خیابان، مدرسه، محل کار و خانه چشمگیر بوده است. با این همه، رجوع دانش‌پژوهان مطالعات زنان ایران به این نشریات بسیار اندک است و نشریاتی مانند هشت مارس و عصیان با سکوت یا سانسور روبه‌رو شده‌اند. علت عمدهٔ این نقصان فاحش را باید در سلطهٔ نسبی‌گرایی فرهنگی و سیاست هویتی در عرصهٔ دانشگاه جست که زن ایرانی را به زن مسلمان تقلیل داده و عاریت گرفتن گفتمان اسلامی فمینیسم اسلامی را استراتژی مطلوب برای دستیابی زن ایرانی به برابری و آزادی قلمداد می‌کند. درهای عرصه‌های علمی و دانشگاهی به روی جذب دانش تولیدشده در جنبش‌های اجتماعی ضدسیستم باز نیست. افزون بر این، در همهٔ رشته‌ها گرایش به سلطهٔ نظریه‌های تثبیت‌شده و پدرخوانده‌های فکری بسیار قوی است که همواره سدی در مقابل بالندگی افکار نو بوده‌اند. محافظه‌کاری نظام آموزش عالی به‌ویژه پس از شکست جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌های سوسیالیستی در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ فزونی گرفت و در دههٔ ۱۹۹۰ به اوج خود رسید. یکی از نتایج اسفبار این محافظه‌کاری بیرون راندن دانش فمینیستی، به‌ویژه فمینیسم مارکسیستی، از عرصهٔ دانشگاهی بود. یکی از فرآورده‌های خاص این وضعیت آن بود که مطالعات زنان ایران زیر سیطرهٔ معماران نظری نسبی‌گرایی و فمینیسم اسلامی درآمد و این جریان حاکم تعیین می‌کرد که در دانشگاه‌ها کدام منابع مشروع و کدام نامشروع‌اند.

بدیهی است نشریاتی چون هشت مارس و عصیان که مواضع نظری مسلط و راهکار فمینیسم اسلامی را به پرسش و نقد می‌گیرند در چنین فضا جایی ندارند. نظام فکری حاکم بر مطالعات زنان ایران این‌گونه نشریات را چپ‌های رادیکال و تبلیغات انقلابی بی‌ارزش قلمداد می‌کند و بی‌اعتنا از کنار آنها می‌گذرد. حال آنکه بررسی این نشریات در زمرهٔ تحقیقات میدانی قرار می‌گیرد. این نشریات پایگاه و پژواک صدای بخشی از زنان‌اند که در قبال وضعیت زنان جامعه کنش فعال دارند. اگر دانش‌پژوهان برای نوشتن رساله‌ها و پایان‌نامه‌های خود به یک یا دو سفر میدانی می‌روند، برای نگارندگان هشت مارس و عصیان فعالیت میدانی کاری داریم است که آن را به صورت منظم در

قالب مقالات و گزارش‌ها و خاطرات بیان می‌کنند. در فرهنگ واژگان فعالان سیاسی، این فعالیت کار توده‌ای خوانده می‌شود که به معنای بردن آگاهی به میان زنان و بسیج و سازماندهی نیروی آگاه آنان برای مبارزه در راه آرمان است. علاوه بر این، بررسی این نشریات نوعی بررسی تاریخ است و منابعی غنی برای تاریخ‌نگاری به دست می‌دهد. کافی است نشریهٔ پیک سعادت نسوان را،^۸ که ۸۷ سال پیش اولین شمارهٔ آن منتشر شد، در یک طرف قرار دهیم و هشت مارس و عصیان را در طرف دیگر و تاریخ ناهموار و پرتلاطم مبارزات فکری و خیابانی زنان را در این فاصله ببینیم و دغدغه‌های زنان مساوات‌طلب گذشته را با زنان امروز مقایسه کنیم. اگر در آن زمان خواست‌ها و افق دید زنان مساوات‌طلب در بهترین حالت دستیابی به مساوات قانونی و حقوق رایج بود، عمق فکر و گستردگی افق دید زنان امروز تا بدانجاست که می‌دانند ریشه‌کن کردن نظام مردسالار مستلزم بر هم زدن کلیت نظم اجتماعی موجود است.

^۸ پیک سعادت نسوان، به کوشش بنفشه مسعودی و ناصر مهاجر (پاریس: نشر نقطه، ۱۳۹۰).

فمینیسم و بنیادگرایی اسلامی هایده مغیثی

برنده جایزه بهترین کتاب آکادمیک در جامعه‌شناسی از مجله Choice در سال ۲۰۰۰

فمینیسم و بنیادگرایی اسلامی / هایده مغیثی



منتخبی از متن کتاب:

توجه به مشکلات سیاسی و اتهامات فمینیسم اسلامی ضرورتی جدی است. یعنی به جای درگیر شدن در مجادلات بر سر اینکه آیا «اسلام» و «فمینیسم» با یکدیگر سازگارند یا نیستند یا این که آیا برای «فمینیسم اسلامی» آینده‌ای واقعینانه متصور است یا غیر لازم است بررسی کنیم این نوع فمینیسم چه محدودیتهایی دارد ...

نگاهی گذرا به زندگی و افکارم^۱

نیکی ره‌گزین کدی

با نگاهی به زندگی گذشته‌ام، به اهمیت این نکته بیشتر پی می‌برم که نه فقط باید درباره جنبه‌هایی بنویسم که مستقیماً به حرفه‌ام در مقام تاریخدان مربوط می‌شود، بلکه باید تا جایی که به شناخت زندگی چهره‌های علمی امریکا مربوط می‌شود، به زندگی سیاسی‌ام نیز اشاره کنم که در تصمیم‌گیری‌هایم برای پرداختن به تاریخ و مطالعه خاورمیانه تأثیر بسزایی داشته و در دوران ازسرگیری سرکوب سیاسی نیز همچنان مؤثر است.

من در نیویورک بزرگ شدم و البته ۳ تا ۶ سالگی‌ام را در شمال ایالت نیویورک سپری کردم. پدرم مدیر کارخانجات ریسندگی بود و مادرم، اگرچه بیشتر اوقات در منزل کنار من و برادرهای بزرگ‌تر و کوچک‌تر از من بود، گاهی برای شرکت بازرگانی امریکایی-روسی امتورگ (Amtorg) کار می‌کرد. در واقع، من فرزند یک خانواده کمونیست بودم.^۲ از ۶ سالگی به شدت به مقوله‌های سیاسی، مخصوصاً در سطح بین‌المللی، علاقه‌مند شدم و خیلی زود با مردم کشورهای دوردست احساس همدردی می‌کردم. جوراب‌های کریسمس را با هدایایی برای کودکان حزب جمهوری خواه (Loyalist)^۳ درگیر در جنگ‌های داخلی اسپانیا پر می‌کردم و در سال ۱۹۳۷، وقتی ۷ سال بیشتر نداشتم، پس

^۱ "baby" را به کار می‌برند که به معنای تعلق داشتن به خانواده‌هایی با گرایش‌های چپ است.
^۲ حزب جمهوری خواه اسپانیا که در جنگ‌های داخلی این کشور در مقابل نیروهای فرانکو مقاومت می‌کرد و طرفدار جمهوری اسپانیا بود.

این مقاله ترجمهٔ فرزانه جبارزاده است از Nikki Ragozin Keddie, "My Life and Ideas: A Brief Overview," accessible at <http://www.balzan.org/en/prizewinners/nikki-ragozin-keddie/my-life-and-ideas-a-brief-overview-keddie/>.
^۳ برای این نسل از امریکایی‌ها اصطلاح "red diaper"

از بازگشت از اردوی تابستانی و دو ماه دوری از خانواده با این پرسش مادرم را شگفت‌زده کردم که “جنگ اسپانیا در چه حال است؟” و پاسخ او که “نگران جنگ دیگری هستیم، ژاپن به چین حمله کرده است.”

بعد از تجربیات تلخ من و برادرم در مدارس دولتی، به مدارس پیشرفته خصوصی رفتم که در آنها تاریخ را با بازی و برنامه‌های جالب دیگر تدریس می‌کردند. در ۱۱ سالگی، وقتی از ما خواستند تحقیقی دربارهٔ رنسانس بنویسیم، تصمیم گرفتم نگاهی به قسمت شرقی دنیا بیندازم و در تحقیقم به چنگیزخان و بررسی دوران حکومت او پرداختم. همچنین، در نمایشنامه‌ای با موضوع شورش دهقانان وات تیلور (Wat Tylor's Peasant Revolt)^۴ در نقش شاه‌ریچارد و در نمایشنامه‌ای با موضوع جنگ‌های ژاپن و چین در نقش یک زن چینی ظاهر شدم. در نمایشنامه‌هایی با موضوع هند، که به همت دانش‌آموزان و معلمان ترتیب داده می‌شد، برادرم نقش اصلی‌تری، نهرو، را به عهده داشت.

در دبیرستان به تاریخ علاقه‌مند شدم، به‌ویژه به تاریخ آمریکا. با این همه، معمولاً کتاب‌های درسی را نمی‌خواندم و مطالب بهتر و عمیق‌تری برای مطالعه پیدا می‌کردم. در آن زمان، کتاب‌های درسی مدارس خصوصی دورهٔ پس از جنگ داخلی آمریکا را طوری معرفی می‌کردند که گویا طی آن، مردمان حریص شمال و سیاهان غافل برای ویرانی جنوب دست به یکی کرده بودند. کم‌کم فکر کردم این امر نمی‌تواند واقعیت داشته باشد، گرچه نمی‌توانستم میزان تغییرات کاملی را تصور کنم که گروهی از مورخان به رهبری اریک فونر (Eric Foner, b. 1943) در دورهٔ بازسازی در دهه‌های اخیر صورت داده بودند. در دبیرستان، کمی دربارهٔ تاریخ اروپا و تاریخ غیرغربی آموختیم، البته یک درس منحصربه‌فرد هم دربارهٔ تاریخ جهان داشتیم.

من همواره در فعالیت‌های سیاسی مشارکت داشتم، از جمله، در راهپیمایی ۲۵ هزار نفری مدیسون اسکوئر گاردن (میدان‌باغ مدیسون) که گروه‌هایی مانند شهروندان پیشرو آمریکا آن را بر پا کرده بودند جزو پیش‌قراولان و سردمداران بودم؛ تظاهراتی که هلن کلر (Helen Keller, 1880-1968)، جین کلی (Gene Kelly, 1912-1996)، فرانک سیناترا (Frank Sinatra, 1915-1998) و هنری والاس (Henry Wallace, 1888-1965) در آن سخنرانی کردند. این رویداد پیش‌زمینه‌ای بود برای برآمدن حزب پیشرو که والاس

^۴ شورش سراسری دهقانان در انگلستان در سال ۱۸۳۱.

را برای ریاست جمهوری ۱۹۴۸ به پیش راند. در تابستان آن سال من ۱۶ ساله بودم، در واشنگتن در یک سازمان ضد نژادپرستی، با نام کنفرانس جنوب برای رفاه بشر، کاری دارطلبانه داشتم و با زن عمو و عمویم که سردبیر روزنامه کار (CIO) بود، زندگی می‌کردم. نکته جالب برایم این بود که از من خواسته شده بود تا شهادت‌نامه کنگره رهبر سیاه‌پوستان، مری مک‌لئود بیثون (Mary McLeod Bethune, 1875-1955)، را بنویسم. همچنین، در همان زمان مرا به منزله فردی بی‌طرف به کنفرانس کوچک خبری‌ای اعزام کردند که در آن، رهبر کمیته فعالیت‌های غیرامریکایی علت قرار دادن نام کنفرانس جنوب در فهرست "غیرامریکایی" را بیان کرد.

وقتی وارد کالج رادکلیف در منچستر شدم، عملاً از هاروارد جدا شدم، اما کلاس‌هایمان همچنان در هاروارد تشکیل می‌شد. تصمیم داشتم با توجه به علاقه‌ام به سیاست، در رشته علوم سیاسی درس بخوانم، اما نظر دوستانم این بود که علوم سیاسی آنچه را می‌خواهم به من نخواهد داد و پیشنهاد دادند علاقه‌ام به رشته تاریخ را دنبال کنم. من برنامه ویژه تاریخ و ادبیات هاروارد را انتخاب کردم که در آن فرد نهایتاً متخصص یک دوره تاریخی یا تاریخ یک کشور می‌شد. مطالعه‌ام را بر قرن نوزدهم—که در این برنامه یک دوره طولانی از ۱۷۸۹ تا ۱۹۳۹ را در بر می‌گرفت—متمرکز کردم. زبان‌های ایتالیایی و روسی را آموختم و زبان فرانسه را هم به مدد یکی از معلمان معروف دبیرستانم از قبل می‌دانستم که ما را مجبور می‌کرد فرانسه صحبت کنیم و روشش بعدها به نظرم روشی منحصر به فرد آمد. پس از اولین سفر خارجی‌ام در تابستان ۱۹۴۸ به غرب و شرق اروپا بود که جذب ایتالیا، مردم جالب آن و زبان ایتالیایی شدم. موضوع پایان‌نامه‌ام تغییرات در حزب سوسیالیستی ایتالیا تا سال ۱۹۲۲ بود.

در آن زمان، همچنان به شدت درگیر سیاست شده بودم و مانند بسیاری از دانشجویان چپ‌گرای آن زمان به حزب کمونیست پیوستم. در آمریکا، به سبب خطر زندانی شدن یا از دست دادن شغل کمونیست‌ها، عضویت رسمی در حزب کمونیست به ندرت ممکن بود، گرچه حزب چنان تحت نظر اف‌بی‌آی بود که دولت تقریباً همه اعضای آن را شناسایی کرده بود. با اینکه حزب خط مشی حزبی خاصی داشت که ملزم به تعقیب آن بودیم، تصمیم گرفتیم در گروه‌های هاروارد-رادکلیف خودمان بیشتر فعالیت‌های سیاسی‌مان را بر اساس خط مشی عمومی خودمان و با عطف توجه به این خط مشی حزبی تنظیم کنیم. علاوه بر فعالیت‌های صلح‌دوستانه که نیازمند غفلت بسیار نسبت به وضعیت اتحاد جماهیر شوروی بود، چنین اقداماتی بذر جنبش‌های بعدی اجتماعی در

امریکا را در دل خود می‌پروراند. همین حرکت‌ها به شکل‌گیری شاخه‌ای از انجمن ملی پیشبرد رنگین‌پوستان در هاروارد-رادکلیف منتهی شد و نیز کمپینی را به رهبری من به راه انداخت که منجر به گشایش کتابخانه لامونت به روی دختران دانشجو شد.

در زمان دانشجویی در رادکلیف، ازدواج کردم و از آنجا که همسرم در شرف اتمام دوره دکتری و در جستجوی شغل بود، یک برنامه فشرده انتخاب کردم و دوره تحصیل چهارساله‌ام را در سه سال و دو ترم تابستانی به اتمام رساندم. همسرم برای یک دوره تدریس سه‌ساله در دانشگاه استنفورد پذیرفته شد و من نیز وارد دوره کارشناسی ارشد همان دانشگاه شدم. در دانشگاه استنفورد حس خوبی نداشتم، چرا که گروه آموزشی تاریخ که در حال حاضر فعال است، در آن زمان وجود نداشت. تنها زمان لذت‌بخش حضور یک‌ساله‌ام در آنجا نوشتن و کار روی پایان‌نامه‌ام با موضوع فلسفه تاریخ جیامباتیستا ویکو (Giambattista Vico, 1668-1744) بود؛ متفکری که به اصالت، ظرافت استدلال و هوش سرشارش شهره است.

وقتی به کالیفرنیا رفتم، انتقالم به حزب کمونیست آنجا قرار بود با نصف کردن یک اسکناس یک دلاری صورت پذیرد. بدین ترتیب که طرف کالیفرنایی که نیمه دیگر اسکناس را در اختیار داشت قرار بود مرا بیابد. هیچ‌کس به طرفم نیامد و با گذشت زمان و پی بردن به واقعیت‌هایی درباره شوروی، علاقه‌ام به حزب را از دست دادم و بر رویکردهای دیگری در زمینه سیاست مترقی متمرکز شدم. فعالیت‌هایم در این زمینه شامل تبلیغات علیه اعدام روزنبرگ‌ها و سال‌ها فعالیت‌م در شورای دموکراتیک محلی کالیفرنیا بود.

با ناخرسندی از استنفورد بر آن شدم به دانشگاه کالیفرنیا در برکلی بروم، جایی که با من رفتار بهتری شد و تقریباً از همه استادانم راضی بودم. رانندگی با ماشین برای رفت‌وآمد دشوار و خطرناک بود، پس سوار قطار می‌شدم. بعدها، اتوبوس و در آخر، اتوبوس برقی را برای رفت‌وآمدهای طولانی‌ام انتخاب کردم. در دومین سال تحصیلم، به منظور شرکت در سمینارهایی که دیروقت برگزار می‌شدند، سه روز هفته را در برکلی می‌ماندم. گرچه تا آن زمان در زمینه تاریخ ایتالیا متخصص شده بودم، اما به نظرم آمد که افراد بسیاری ایتالیا را آن‌قدر دوست دارند که به تاریخ آن بپردازند و مطمئناً تاریخ ایتالیا به کرات مطالعه شده است. پس می‌بایست رشته دیگری انتخاب می‌کردم. در ابتدا در فکر مطالعه تاریخ روسیه بودم و با شرکت در یک دوره فشرده مطالعات روسیه در موضوع منتقدان ادبی بزرگ قرن نوزدهم شروع به کار کردم. اما فکر کردم مرزهای حقیقتاً جدید دانش، که در آنها می‌توان

اصیل‌ترین چیزها را یافت، همان جایی است که جهان سوم نامیده می‌شود. همچنین، به این نکته نیز اندیشیدم که با وجود تعصب‌های موجود در بسیاری از گروه‌های آموزشی و اساتید و نیز واقعیت عدم جذب و استخدام استادان زن، برایم بهتر است در زمینه‌هایی مطالعاتم را ادامه دهم که جدید و در حال گسترش بودند و می‌توانستم در آن از توانایی زبان‌شناختی‌ام هم برای یادگیری زبان‌های نادر استفاده کنم.

استاد بسیار محبوب من در برکلی، یوزف آر. لوینسون (Joseph R. Levenson, 1920-1969)، مدرس تاریخ چینی، تأثیر شگرفی بر من داشت؛ تاریخدان و روشنفکری فوق‌العاده که این روزها اهمیتش بار دیگر شناخته شده است. در فکر انتخاب تاریخ چین بودم، اما دو عامل مرا باز می‌داشت: اول اینکه چندین تاریخدان چینی در کشور بودند؛ افرادی مانند لوینسون که در زمان جنگ جهانی دوم در رشته تاریخ چین و ژاپن آموزش دیده بودند و مطمئن نبودم بتوانم با آنها رقابت کنم. عامل دوم حافظه ضعیفم بود و اینکه یافتن واژگان چینی در فرهنگ لغات را دشوار می‌دانستم. احساس کردم به تاریخ خاورمیانه، به‌ویژه تاریخ ایران، جذب می‌شوم، اگرچه هیچ ایرانی‌ای را نمی‌شناختم و با هیچ چیز ایران ارتباطی نداشتم. ایران نیز مانند ایتالیا تاریخی طولانی دارد که ارزش تحقیق دارد؛ با سنت‌های درخشانی در هنر، ادبیات و مذهب. دوره نخست‌وزیری مصدق و ملی شدن صنعت نفت در ایران بود که از نظر سیاسی ایران را به کشوری جالب توجه بدل ساخته بود. گرچه این جذابیت با نقشه آمریکا برای برکناری مصدق در ۱۹۵۳ به پایان رسید و با آغاز انقلاب در ۱۹۷۸ بار دیگر اوج گرفت.

هیچ‌کس در برکلی تاریخ خاورمیانه تدریس نمی‌کرد و من فقط توانستم دو سال عربی بخوانم و تقریباً هیچ چیزی به فارسی نخواندم. بنابراین، می‌بایست این دو زبان را خودم به صورت خودآموز، با شرکت در کلاس‌هایی تابستانی که بدین منظور برگزار می‌شد و نهایتاً با حضور در ایران، یاد می‌گرفتم. مشکل دوره‌های ناکافی آموزش زبان از کمبود دوره‌های تدریس تاریخ جدی‌تر بود. با آموختن زبان، توانستم کتاب‌های بسیاری بخوانم، چند واحد درسی علوم سیاسی و جامعه‌شناسی بردارم و از مجموع اینها، به علاوه مطالبی درباره آسیای شرقی و اروپای مدرن، زمینه‌ای برای آمادگی شرکت در امتحانات شفاهی ایجاد کنم. همیشه از اینکه افراد تصور می‌کنند گرفتن دکترا و پژوهشگر شدن بدون داشتن استاد راهنما غیرممکن است شگفت‌زده می‌شوم. داشتن زمینه مطالعاتی در آنچه امروزه تاریخ جهان نام گرفته است کمک شایانی به درک مراحل تاریخی می‌کند.

در آن زمان، نام‌آوران حوزه مطالعاتی خاورمیانه مردانی بودند که اساساً دوره‌های فقه‌اللغه را گذرانده و در مقام شرق‌شناس آموخته شده بودند. بسیاری از آنها گرایش‌های مذهبی داشتند و بر آن بودند—بسیاری همچنان هستند—که تاریخ خاورمیانه را با تأکید بر اسلام و غفلت از دیگر عوامل در نظر بگیرند. در میان اسامی آنان احتمالاً فقط کلود کاهن (Claude Cahen) مطالعات و رویکردی تاریخی داشت. در آن زمان، بدون اینکه خود بدانم، جزو اولین نسل متخصصان حوزه خاورمیانه بودم که در کسوت تاریخدان آموزش می‌دیدم.

طی سال‌های تحصیلم در دوره دکتری از همسرم جدا شدم، به برکلی نقل مکان و دوباره ازدواج کردم. در همان دوره، دو مرد از افبی‌آی به سراغم آمدند و من، بدون اینکه بدانم بهترین پاسخ این است که بگویم فقط در حضور وکیل صحبت می‌کنم، از صحبت کردن با آنها امتناع کردم. یکی از آنها گفت می‌خواستند درباره بازسازی اردوگاه‌های جنگی زندانیان ژاپنی در جنگ جهانی دوم صحبت کنند و از من بپرسند مایلیم به کدام اردوگاه بروم. البته منظور اصلی‌شان این نبود، اما با گفتنش موفق شدند مرا بترسانند.

به هر حال، طی سال‌های تحصیلم در برکلی، مشاور تحصیلی‌ام در هاروارد توصیه‌نامه‌ای عالی برایم نوشت. سال بعد اما با افزودن این جمله که “تنها تردیدهای من [درباره او] تردیدهایی سیاسی‌اند” مشکلات عدیده‌ای برای من ایجاد کرد. در برکلی، شگفت‌زده از جریانی که ظاهراً ابتدا در سطح دانشگاه و سپس در سطح کشور کمونیست‌ها را هدف قرار داده بود، احساس کردم دیگر هیچ‌وقت نمی‌توانم از استاد راهنمای دکتری‌ام درخواست توصیه‌نامه کنم. با این همه، با بورس‌های تحصیلی خوب از دانشگاه و انجمن زنان دانشگاهی آمریکا با موفقیت به تحصیلم در برکلی ادامه دادم.

پس از اخذ مدرک دکترا در ۱۹۵۵ و دفاع از پایان‌نامه‌ای با موضوع “گستره تأثیر غرب بر تاریخ اجتماعی ایران مدرن،” به مدت یک سال در پژوهشی گروهی مشغول شدم که درباره آسیای جنوبی بود و در زمینه آن آموزش دیده بودم. اولین مقاله‌ام—که آن را در ۱۹۵۷ منتشر کردم—درباره مشکلات نیروی کار در پاکستان بود. در پایان سال ۱۹۵۶، شغل خاصی نداشتم و همسرم قصد داشت به مدت یک سال برای کمک به پدرش به شهر تاکسن در ایالت آریزونا برود. نتوانستم در آنجا شغل دانشگاهی یا زمینه‌ای برای تدریس پیدا کنم و منشی رئیس امور فارغ‌التحصیلان دانشگاه شدم. رئیس بخش تاریخ ناگهان درگذشت و دو روز بعد از من خواستند تدریس دروس او را به عهده بگیرم و با درس دیگری که تدریسش به من محول شده بود، مجموعاً دوازده ساعت در هفته تدریس می‌کردم. بنابراین، تدریس دانشگاهی‌ام رسماً در بهار ۱۹۵۷ آغاز شد.

تدریس من در امریکا با درخواست از افراد برجسته گروه‌های دانشگاهی مرتبط برای نوشتن توصیه‌نامه‌ای برایم آغاز شد؛ همان "شبکه مردان بزرگ" که قبلاً گفتم. با اقداماتی که کرده بودم، هیچ‌گاه توصیه‌نامه‌ای نمی‌گرفتم. بنابراین دست به کاری زدم که اشتباه تلقی می‌شد: به بیش از ۱۰۰ مرکز علمی نامه نوشتم. گرچه تا پیش از یافتن جایگاه تدریس در آریزونا پاسخ‌های اندکی دریافت کرده بودم، پس از اشتغال ۴ پیشنهاد داشتم که در بینشان کالج اسکریپس در کلرمونت کالیفرنیا و دانشگاه آریزونا هم بود. کالج اسکریپس را انتخاب کردم و در آنجا به تدریس علوم انسانی، با تأکید بر غرب مدرن، و دروسی درباره تاریخ آسیا مشغول شدم.

در ۱۹۵۸، موفق به دریافت بورسیه کمیته پژوهش علوم اجتماعی برای سال‌های ۱۹۵۹-۱۹۶۰ شدم تا برای مطالعه انقلاب مشروطه به ایران سفر کنم. از ۱۰ سال پیش‌تر از آن زمان، دادگاه عالی اعطای گذرنامه به من را رد کرده بود و نمی‌توانستم گذرنامه‌ای داشته باشم.

کمی قبل از سفرم به ایران، از سوی کمیته فعالیت‌های ضد امریکایی برای ادای شهادت احضار شدم. کمیته در صدد تشکیل جلساتی در لوس‌آنجلس بود و اگرچه به واسطه شرایط سیاسی حاکم بر آن زمان این جلسات لغو شدند، اما من با در دست داشتن آن احضاریه نمی‌توانستم از کشور خارج شوم. بنابراین، با وکیلی در نیویورک تماس گرفتم که می‌توانست جلسه‌ای خصوصی راجع به من با کمیته برگزار کند. یگانه راه جلوگیری از زندان رفتنم به جرم عدم پاسخ‌گویی به پرسش‌های کمیته اشاره به اصلاحیه پنجم قانون اساسی در مواجهه با خودمقصرشماری (self-incrimination) بود. وکیل گفت باید به چند پرسش پاسخ بدهم، از جمله اینکه کمونیست نیستم و این چیزی بود که رئیس کالج اسکریپس هم بر آن تأکید داشت. اما کمیته سؤالات متعددی درباره جاسوسی و دیگر فعالیت‌ها پرسید که بدون نقض حقوقم امکان پاسخ‌گویی به آنها نبود و مخاطره زندانی شدن به جرم ناراستی را بالا می‌برد. خوشبختانه گفته‌های من در آن جلسه منتشر نشد. تجربه دلهره‌آوری بود.

اقامت من در ایران به همراه همسر، که پروژه دیگری را پیش می‌برد، بسیار مفید بود. می‌توانستم با افراد مسنی که انقلاب مشروطه را به یاد داشتند مصاحبه کنم. گرچه آنان منبع قابل اعتمادی برای دسترسی به واقعیت‌ها نبودند، اما چیزهایی به من می‌گفتند که در منابعی نوشتاری که درباره اعتقادات مشروطه‌خواهان نگاشته شده بود یافت نمی‌شدند. سیدحسن تقی‌زاده، از سران انقلاب مشروطه، به من گفت که تحصیل و

آموزش باورهای قبلی او و همکارانش را کاملاً دچار تحول کرده و آنها را به شکاکانی مذهبی بدل ساخته بود که از سویی دیگر می‌بایست در مکان‌های عمومی از خود تعصب مذهبی نشان دهند. او همچنین از گروهی افراد تأثیرگذار در پیش از انقلاب و نیز رهبرانی انقلابی نام برد که به فرقه‌ ازل‌ای تعلق داشتند، در حالی که پیروان دیانت بهایی انقلابی نبودند.

در این احوالات علاقه‌مند شدم توضیحی برای پیوند منحصر به فرد بخش عمده‌ای از علمای اصولی شیعه با انقلابیون پیشرو در اعتراضات علیه حکومت قاجار پیدا کنم؛ مسئله‌ای که سابقه آن به اعتراض موفقیت‌آمیز آنها به انحصار انگلیس بر تنباکو برمی‌گشت. فقط در ایران بود که بخش اعظمی از روحانیان اصولی با انقلابیون پیشرو در گروه‌های بزرگ علیه دولت و باج‌دهی آن به غرب متحد شدند. تلاش کردم ویژگی‌های خاص روحانیان و گروه‌های پیشرو متحد آنها را در مقالات متعددی به‌ویژه در "دین و بی‌دینی در ملی‌گرایی ایرانی" در ۱۹۶۲، "ریشه‌های اتحاد مذهبی تندرو در ایران" در ۱۹۶۶ و در کتاب مذهب و شورش در ایران: جنبش تنباکو ۱۸۹۱-۱۸۹۲ در ۱۹۶۶ تشریح کنم.

در مقالات مفصلی که در این دوره نوشتم به تشریح تأثیرات سرکوب و امپریالیسم پرداختم و به روش‌هایی اشاره کردم که در گفتمان مخالفان در آسیا و جهان اسلام فراهم آمده بود. نتایج تحقیقم را در مقالات "قوانین غربی علیه ارزش‌های غربی: راه حل‌هایی برای مطالعه تطبیقی تاریخ روشنفکری آسیا" در ۱۹۵۹ و "نماد و خلوص در اسلام" در ۱۹۶۳ آوردم.

در سال ۱۹۶۰ به کالیفرنیا بازگشتم و کمی بعد از همسرم جدا شدم. اوایل ۱۹۶۱ متوجه شدم که رئیس کالج اسکریپس بنا دارد به همکاری با من پایان دهد. بسیار ناراحت شدم، اما خیلی زود پروفسور گوستاو وان گرانباوم (Gustav von Grunebaum, 1909-) با من تماس گرفت و قرارداد همکاری یک‌ساله‌ای برای کار در یوسی‌ال‌ای امضا کردم. پروفسور گرانباوم را از دانشگاه شیکاگو به یوسی‌ال‌ای آورده بودند تا مرکز بزرگ مطالعات خاورمیانه را در این دانشگاه دایر کند. در یوسی‌ال‌ای همه انتصابات مشاغل و مسئولیت‌ها در گروه‌های آموزشی و دپارتمان‌ها صورت می‌گیرد و نه در مراکز وابسته به دانشگاه. به این ترتیب، من و پروفسور گرانباوم هر دو در گروه تاریخ مشغول به کار شدیم. تا دو سال در آنجا به صورت استاد مدعو تدریس کردم، اما پس از چندی گروه تاریخ از من برای استادیاری تاریخ دعوت به همکاری کرد. رئیس گروه بدون مشورت با

من موقعیت و حقوق ماهیانه مرا به استادیار سطح یک تنزل داد، اما پس از اعتراض من با بازگرداندن من به سطح دو موافقت کرد.

اوایل سال ۱۹۶۳ موفق به دریافت بورسیه گاگنهایم برای سال‌های ۱۹۶۳-۱۹۶۴ شدم. از دفتر رئیس دانشگاه با من تماس گرفتند و خواستند به دیدار رئیس بروم. وقتی رفتم، رئیس و معاونش آنجا بودند. رئیس گفت که سوالی از من دارد و اگر پاسخ من رضایت‌مندانانه باشد همه چیز تمام خواهد شد. از من پرسید که آیا عضو حزب کمونیست بوده‌ام و من پاسخ دادم خیر. او گفت تمام شد، اما زیاد مطمئن نبودم. آن سال در هاروارد و اروپا صرف خواندن اسناد و نوشتن مطالبی در قالب مقاله و کتابی درباره پیش‌زمینه انقلاب مشروطه شد. با این همه، تغییری جزئی که قرار بود در ارتقای مرتبه و میزان حقوقم اتفاق بیفتد، حاصل نشد. وقتی گرانبوم را در اروپا دیدم، گفت که معاون ناراضی بوده و می‌باید پس از بازگشت در ۱۹۶۴ به سوالات بیشتری پاسخ دهم.

در سال ۱۹۶۴، رئیس دانشکده با من صحبت کرد و گفت که فردی که بعداً معلوم شد مأمور افسی‌ای بود نزد او رفته و اتهاماتی به من وارد کرده است؛ اتهاماتی از قبیل کار کردن مادرم در ام‌تروگ، دوستی من با چند ایتالیایی کمونیست و خیالبافی‌هایی دیگر نظیر قرار گذاشتن‌های من با پیک جاسوس سفارت روسیه در زمانی که در ایران بوده‌ام. هیچ‌کدام از اینها ربطی به کمونیست بودن من نداشتند؛ تنها چیزی که به قوانین دانشگاه مربوط می‌شد. وقتی پاسخ دادم، رئیس گفت که قانع شده و قرار شد به سطح سه ارتقا پیدا کنم، اما با دخالت معاون به سطح دو رسیدم. از منبع موثقی شنیدم که معاون سعی دارد مرا وادار به ترک دانشگاه کند و احتمالاً با رسمی شدن من مخالفت می‌کرد. بنابراین، به دنبال مشاغل دانشگاهی دیگری رفتم و دو پیشنهاد نیز دریافت کردم. گروه تاریخ با جدیت به همکاری من با دانشگاه تأکید می‌کرد، اما مقامات بالاتر آن را پیشرفتی زود هنگام برای من می‌دانستند. قرار بود آنجا را به مقصد دانشگاه واشینگتن ترک کنم. برای آخرین بار با رئیس دانشگاه دیدار کردم که اتفاقاً در خلال این رویدادها گرانبوم را در جای دیگری دیده بود. گفت نمی‌داند معاونش چه کرده است، ولی بر اساس صحبت‌های گرانبوم می‌توانم بدون بررسی‌های بعدی موقعیت و مسیر ارتقای دانشگاهی خودم را حفظ کنم. همو بود که بعدها خواست با پیشنهادهای عیان جنسی وارد حریم خصوصی من شود؛ پیشنهادی که هرگز آن را از سوی مافوقی دیگر نشنیدم. این تجربه باعث فشار روانی و استرس بسیار شد و هیچ‌وقت بابت آن یا حقوق از دست‌رفته‌ام طی سال‌ها، به سبب نگهداشتم در رتبه شغلی سطح یک، از من عذرخواهی نشد.

اوایل کارم در یوسی‌ال‌ای تعداد محدودی دانشجوی با استعداد داشتم که طی سال‌های بعدی نمرات بالایی می‌گرفتند. تا اینکه گروهی عالی از دانشجویان در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ وارد دانشگاه شدند و اکنون همگی موقعیت‌های تدریس خوبی دارند. همچنین، با مرکز مطالعات خاور نزدیک و سپس گروه آموزشی تاریخ رابطه‌ی دوستانه‌ای پیدا کردم. بیشتر دوستی‌ها و روابط نزدیک من با تاریخدانان متخصص در حوزه‌های مختلف شکل گرفت و نه تاریخدانان مناطق خاص. شاید به همین سبب از من همیشه چونان تاریخدانی با علایق میان‌رشته‌ای یاد می‌شود.

می‌دانستم که تعداد قابل توجهی اسناد و مدارک درباره‌ی انقلاب مشروطه وجود دارد. پس از نگارش چند مقاله درباره‌ی زمینه آن انقلاب، بر آن شدم تا با نگارش کتابم در زمینه جنبش تنباکو و چند مقاله درباره‌ی سال‌های قبل از انقلاب و سال‌های آغازین آن بیشتر بر این موضوع تمرکز کنم. سپس، به مطالعه‌ی شخصیت‌های بین‌المللی مهمی چون سیدجمال‌الدین افغانی مشغول شدم. او معلم و فعال اجتماعی بسیار مؤثر دهه‌های پایانی قرن نوزدهم در جهان اسلام بود که شهرتش بیشتر به سبب اسلام‌گرایی، به معنای وحدت کشورها و مردم مسلمان جهان برای دفاع علیه امپریالیسم و به‌ویژه انگلیس، بود.

پژوهشگران ایرانی، ایرج افشار و اصغر مهدوی، مقالات افغانی را که در زمان تبعیدش از ایران در ۱۸۹۱ در خانه پدری مهدوی جامانده بود یافته و فهرستی از آنها را در ۱۹۶۳ تهیه کردند. از همه‌ی مقالات میکروفیلم تهیه کردم و کتابخانه‌ی پژوهشی دانشگاه یوسی‌ال‌ای آنها را خرید. از آنها و دیگر منابع برای بازسازی زندگی و آرای افغانی استفاده کردم. متوجه شدم که زندگینامه‌های موجود از او تماماً خیالی و بر اساس آن چیزی تنظیم شده‌اند که او و پیروانش می‌خواستند مردم درباره‌ی زاده شدنش در افغانستان و اعتقادات مذهبی سنی او باور کنند. آن مدارک و مدارک دیگر نشان می‌داد که بر اساس آنچه اقوام ایرانی او نوشته بودند، افغانی در ایران زاده شده، تحصیلات شیعی خود را در ایران انجام داده و در شهرهای مذهبی عراق تحت تأثیر باورهای نسبتاً متفاوت مکتب شیخی قرار گرفته است. در میان کتاب‌هایش، که بعدها در مصر آنها را تدریس می‌کرد، آثاری از فلاسفه اسلامی متأثر از اندیشمندان آلمانی یافت می‌شود.

او هم مانند بسیاری دگراندیشان اسلامی برای فرار از سرکوب به تدریس این مقوله پرداخت که حقیقت منطقی (عقلی) برای نخبگان و مذهب ساده (سطحی) برای عوام مناسب است. این دیدگاه در غرب "حقیقت دوگانه" نامیده می‌شود و یادآور نظرات

ابن رشد است. احتمالاً نفرت مادام‌العمر افغانی از امپریالیسم بریتانیا ریشه در سفر او به هند در زمان "شورش سپوی" داشته است.

اسناد و مدارک موجود در کابل نشان می‌دهد که افغانی اولین بار در ۱۸۶۶ به افغانستان سفر کرد و آنجا غریبه بود. فعالیت‌های ضد انگلیسی او به تبعیدش در ۱۸۶۸ منتهی شد. سپس، به استانبول رفت و سخنرانی‌اش دربارهٔ مقایسهٔ پیامبران با فلاسفه منجر به تبعید او در ۱۸۷۱ شد. از آنجا به مصر رفت. آموزه‌هایش بر نسلی از اصلاح‌طلبان فعال، به‌ویژه محمد عبده، مؤثر افتاد. او حامی علم مدرن، خودباوری و مقاومت در برابر بریتانیا بود. با اخراج از مصر در ۱۸۹۷، از طریق ایران راهی هند شد. در آنجا مقالات متعدد و رساله‌ای با نام رسالهٔ نیچریه به زبان فارسی نوشت.

در سال ۱۹۶۸، کتاب پاسخ اسلامی به امپریالیسم: نوشته‌های سیاسی و مذهبی سیدجمال‌الدین افغانی را با ترجمهٔ مطالب مهم او و مقدمه‌ای ۱۰۰ صفحه‌ای دربارهٔ زندگی و عقایدش منتشر کردم. در این کتاب، رئوس یک زندگینامهٔ دقیق را ارائه داده و نشان داده‌ام که چگونه افغانی روش‌های فلاسفهٔ اسلامی را برای جنبش‌های مدرن به کار برده است. این عمل او با دیدگاه عام اسلامی متفاوت و برای مریدانش نیز مفهومی متفاوت داشت. در مقاله‌ای به زبان فرانسه با عنوان "مقاله در رد خطابهٔ ارنست رنان"، که در *Journal des Débats* به سال ۱۸۸۳ منتشر شد، بیان کرد که اسلام و مسیحیت در صدد خاموش کردن عقل و علم بوده‌اند و گرچه مسلمانان نیز مانند مسیحیان می‌توانستند به عقل‌گرایی روی آورند، اما مردم عادی همواره مذهب را ترجیح داده‌اند.

در ۱۹۷۲، زندگینامهٔ مفصلی از افغانی منتشر کردم. همچنین، اولین جلد از یک مجموعهٔ مقالات را با عنوان حکما، قدیسان و صوفیان جمع‌آوری و ویرایش کردم که دربرگیرندهٔ تاریخ اجتماعی مؤسسات مذهبی بود. پس از آن، کتاب‌های فراوانی را دربارهٔ ایران و اسلام ویرایش یا در تهیهٔ آنها همکاری کردم. از میان آنها می‌توانم به شیعه‌گرایی و خیزش اجتماعی (۱۹۸۱) اشاره کنم که با همکاری ژوان کوله ویرایش کردم. طی سال‌ها، مجموعه مقالاتی دربارهٔ ایران، مقاومت و انقلاب در خاورمیانه منتشر کرده‌ام. موضوع دیگری که در سال‌های اخیر دربارهٔ آن کار کرده‌ام سکولاریسم و بنیادگرایی است که در ورای دنیای اسلام با بررسی تطبیقی این پدیده در طیف گسترده‌ای از کشورها، از امریکا تا جنوب آسیا، بدان پرداخته‌ام.

در سال ۱۹۷۰ به مطالعات زنان علاقه‌مند شدم که منتج به نگارش مقاله‌ای درباره زندگی مذهبی زنان در بخشی از کتاب حکمه قدیسیه و صوفیان شد. از آنجا که بسیاری شروع به نگارش مقالات پربار درباره زنان در دنیای اسلام کردند، بر آن شدم تا مجموعه‌ای از مقالات در این زمینه را به زبان اصلی گردآوری کنم. لوئیس بک نظری مشابه من داشت و با همکاری هم مجموعه عظیم زنان در جهان اسلام را با مقالات بسیار خوب از رشته‌های مختلف در ۱۹۸۷ تدوین کردیم که اولین اثر در نوع خود بود. با دانشجوی سابقم، بث بارون، زنان در تاریخ خاورمیانه را در ۱۹۹۱ ویرایش کردیم و با یاسمین رستم کلایی، از دیگر دانشجویانم، ویراستار مهمان شماره ویژه‌ای از مجله‌ای درباره زنان و بنیادگرایی جهانی بودیم. یک فصل ۶۰ صفحه‌ای درباره زنان در تاریخ خاورمیانه در مجموعه‌ای زیر چاپ درباره زنان سراسر جهان دارم و در حال حاضر مشغول کار روی کتابی درباره تاریخ زنان خاورمیانه هستم.

در دهه‌های گذشته به پژوهش درباره موضوع ایران، سکولاریسم و بنیادگرایی ادامه داده‌ام. طی سال‌های ۱۹۷۳ و ۱۹۷۴ یک سال را در ایران صرف تحقیق در زمینه ویژگی‌های اقتصادی و اجتماعی فرش‌ها و صنایع دستی ایران کردم. متوجه شدم که لازمه این کار عکاسی است بنابراین، یک دوربین عکاسی خوب تهیه کردم، درباره عکاسی مطالعه کردم و عکس‌های فراوانی از قالببافان، کارگران صنایع دستی و مراحل تولید فرش، تقریباً در همه استان‌های ایران، تهیه کردم. معلوم شد که استعداد خوبی در عکاسی دارم، هرچند تا ۲۰ سالگی نقاشی می‌کردم. در تابستان‌های بعدی برای پروژه‌های عکاسی با موضوع قوم قشقایی در جنوب ایران به این کشور سفر کردم که منجر به برپایی نمایشگاهی در دانشگاه یوسی‌ال‌ای شد. همچنین، در زمینه موضوعات دیگری درباره ایران تحقیق کردم و مقالاتی درباره بحران حاصل از رونق درآمد نفتی ایران و خیزش‌های اعتراضات مذهبی به رشته تحریر درآوردم. اینها و برخی سخنرانی‌هایم شهرت مبالغه‌شده‌ای در خصوص پیش‌بینی من از وقوع انقلاب ۱۹۷۹ به دنبال داشت. طی سال‌های تحصیلی ۱۹۷۶-۱۹۷۸ افتخار حضور در دانشگاه پاریس ۳ در کسوت استاد مدعو نصیبم شد. در آنجا سخنرانی‌هایی به زبان فرانسه ایراد کردم و به پژوهش و نوشتن ادامه دادم. در همان‌جا درباره یکی از علائقم مقاله‌ای با عنوان "فرهنگ مادی و تکنولوژی: بُعد فراموش‌شده تاریخ خاورمیانه" نوشتم. تابستان‌ها نیز برای ادامه پژوهش و عکاسی به ایران سفر می‌کردم. طی سال‌ها تابستان‌های بسیاری را در اروپا، به‌ویژه لندن، برای انجام تحقیقاتم در دفتر اسناد عمومی گذرانده‌ام. همچنین، در کنگره‌های بین‌المللی بسیاری، به‌ویژه آنهایی که با حضور تاریخدانان، تاریخدانان اقتصادی و

متخصصان حوزه آسیا و آفریقای شمالی برگزار می‌شد، شرکت کرده‌ام. متأسفانه از آخرین سفرم به اروپا در سال ۱۹۹۵، وضعیت سلامتی‌ام امکان سفر به خارج از کشور را برایم ناممکن کرده است.

پس از انقلاب ایران، به یکباره همه توجه‌ها به سمت ایران جلب شد. من نیز تصمیم گرفتم تاریخ ایران مدرن را با تمرکز بر این سوال بررسی کنم که چرا ایران از زمان جنبش تنباکو—و تاحدودی از نیمه قرن نوزدهم و نهضت بابتعداد قابل توجهی شورش و جنبش‌هایی با پیش‌زمینه مذهبی به خود دیده است. متعاقب آن، کتاب ریشه‌های انقلاب: تاریخچه تفسیری ایران مدرن (۱۹۸۱) را نوشتم که تجدید مطالعات و آرای من درباره ریشه‌های قدرت علما بود و به بررسی نکات مثبت و منفی تلاش‌های ایران برای مدرن شدن در سلسله‌های قاجار و پهلوی می‌پرداخت. بحث‌های تاریخ روشنفکری، اقتصادی و اجتماعی ایران مدرن را در نیز در آن گنجاندم. در سال ۲۰۰۳، نسخه تجدیدنظرشده این کتاب را با عنوان ایران مدرن: ریشه‌ها و نتایج انقلاب با سه فصل جدید درباره توسعه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی—اقتصادی در ایران از سال ۱۹۷۹ به بعد منتشر کردم.

بنیاد راکفلر در سال ۱۹۸۰ بورس یک‌ساله‌ای به من اعطا کرد که از آن برای مطالعه درباره ایران سود جستیم. در آن زمان، به مدت سه ماه پژوهشگر مدعو مرکز وودرو ویلسون (Woodrow Wilson International Center) واشنگتن بودم. در ۱۹۹۲، بورسیه یک‌ماهه دیگری برای حضور در ویلا سربلونی، در شهر بلاجیو ایتالیا از آن مرکز دریافت کردم و در آنجا کتابی انتقادی درباره هویت سیاسی نوشتم که به چاپ نرسید.

در اوایل دهه ۱۹۸۰ تعدادی مطلب برای روزنامه‌ها و مجلات و همچنین چند مقاله علمی درباره ایران معاصر نوشتم. سپس، مطالعه تطبیقی اسلام و سیاست را شروع کردم. از سنگال و نیجریه تا اندونزی سفر کردم و کل تابستان را در آنجا گذراندم؛ در مینانگ کابو، سوماترا و شهرهای اسلامی که درباره آنها مقاله‌ای نوشتم و نیز مطالبی درباره اسلام‌گرایان تونس و فصلی درباره تاریخ یمن. مطالعات فراوانی درباره اسلام و سیاست در گذشته و حال نوشته‌ام. در ۱۹۹۹ نیز کتابی درباره دوره قاجار در ایران به رشته تحریر درآوردم.

زمانی رسید که متوجه شدم می‌توان مطالب کتاب خوبی را بدون برگزاری کنفرانس قبلی گردآوری کرد. با این حال، چهار کنفرانس برگزار کردم و مطالب حاصل از آن را

به انضمام فصول دیگری، که ویرایش یکی از آنها را با همکاری اریک هوگلند در زمان حضورم در مرکز ویلسون در واشنگتن به پایان بردم، به چاپ رساندم. مجموعه این آثار عبات بودند از انقلاب ایران و جمهوری اسلامی (۱۹۸۶)، نه غرب، نه شرق: ایران، اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحد آمریکا (۱۹۹۰) با همکاری مارک گازیوروفسکی و ایران و جهان پیرامون: تعاملات فرهنگ و فرهنگ سیاسی (۲۰۰۰) با همکاری رودی متیو. مطالب کنفرانس چهارم با موضوع بنیادگرایی تطبیقی مطالب دو شماره از مجله مجادله: بحث‌هایی پیرامون جامعه، فرهنگ و علم (۱۹۹۱-۱۹۹۶) را تشکیل دادند.

نشریه مجادله مجله‌ای بود برای زمانهٔ پساکمونیسم در اروپای شرقی و خیزش غیرمنتظرهٔ بنیادگرایی و نظریه‌های بسیار نسبی‌گرایانه در علوم انسانی و اجتماعی. در فکر نشریه‌ای بودم که بحث‌هایی دربارهٔ این‌گونه موضوعات و دیگر مطالب داشته و گروهی از ویراستاران و نویسندگان زنده را گرد هم آورد. نشریه‌ای که قرار بود سه بار در سال منتشر شود می‌بایست ساختاری به این شکل می‌داشت: مقالهٔ اول و طرح موضوع و بازخورد نسبت به آن مقاله در همان شماره. این مطالب معمولاً سفارشی بودند، گرچه با گذر زمان تعداد مقالات غیرسفارشی افزایش یافتند. اغلب بازخوردها بیشتر نسبت به موضوع مجله بودند و منتشر می‌شدند. در شمارهٔ اول مقاله‌ای با عنوان "چه چیز در کمونیسم اشتباه بود؟" به قلم اریک هابسباوم و پاسخی بر آن به قلم ریچارد پایپس را منتشر کردم. طی زمان، به بحث دربارهٔ آرای استاد ساختارشکن دانشگاه ییل، پل دومان، پرداختیم که مقالات یهودی‌ستیزانه او باعث جنبشی شده بود. همچنین به عقاید فروید، فوکو و توماس کوون، پرسش‌های بسیاری دربارهٔ زنان، جنسیت و تمایلات جنسی، معنای جنبش‌های مذهبی بنیادگرایانه در سراسر جهان، کتاب‌های مؤثر و دیگر مسایل محل علاقهٔ فرهیختگان پرداختیم. مجله بسیار مورد توجه قرار گرفت، اما با کاهش بودجهٔ کتابخانه، ما نیز دیگر قادر به دریافت هزینهٔ اشتراک برای ادامه انتشار آن پس از پنج سال نبودیم. هنوز هم درخواست‌هایی برای دریافت شماره‌های پیشین از مخاطبان به دستمان می‌رسد. دو مجموعه از مباحث مجله در موضوعات خاص به شکل کتاب منتشر شده‌اند.

در آینده‌ای نزدیک در موضوع کتابی دربارهٔ تاریخ زنان در خاورمیانه کار خواهم کرد که روایتی است بر اساس پژوهش‌های صورت‌گرفتهٔ چندین محقق، به‌ویژه از دههٔ ۱۹۷۰. این روایت را در کتابی خواهم آورد که قرار است انتشارات پرینستون آن را منتشر کند. همچنین، چندین نقد و مقالهٔ انتقادی که دربارهٔ این موضوع نوشته‌ام

و زندگینامه‌ای به شکل مصاحبه به قلم ننسی گلافر در کتاب رویکردهایی به تاریخ خاورمیانه: گفت‌وگوهایی با تاریخدانان پیشرو خاورمیانه (۱۹۹۴) از من منتشر خواهد شد. همچنین، مشغول کار بر بخشی با موضوع ایران مدرن برای چاپ در کتاب تاریخ اسلام به روایت کمبریج هستم.

جایزه بالزان فرصت‌های مشارکت من در دیگر پروژه‌ها را با همکاری پژوهشگران جوان افزایش خواهد داد. همچنین، امکان انتشار اینترنتی چند صد اسلاید من از کشورهای مختلف، از سنگال تا اندونزی، برای استفاده رایگان دانشجویان و پژوهشگران را فراهم خواهد کرد. به علاوه، احتمالاً کتابی از عکس‌هایی رنگی که از زنان و مردان و مشاغل آنها در کشورهای اسلامی گرفته‌ام منتشر خواهم نمود. پروژه‌های دیگر، اعطای بورس تحصیلی و فرصت تدریس در گروه آموزشی تاریخ دانشگاه یوسی‌ال‌ای به پژوهشگران جوان خاورمیانه خواهد بود. پروژه سوم کنفرانس‌هایی برای گرد هم آوردن محققان جوان و استادان نام‌آشنا در موضوعاتی مانند تاریخ زنان، جنسیت، تمایلات جنسی در خاورمیانه، شیعه‌گرایی و سیاست مدرن خواهد بود. دریافت جایزه بالزان افتخاری غیرمنتظره بود که نصیب من شد و به من فرصت اجرای برنامه‌هایی را خواهد داد که بیشتر به نفع پژوهشگران جوان و دنیای پژوهش است. فقط می‌توانم آرزو کنم که این مطالعات به تفاهم بیشتر میان غرب و جهان اسلام کمک کند، آن هم در زمانی که رابطه میان این دو دغدغه امریکاست و با اقدامات اخیر به وخامت گراییده است. نظر شخصی من درباره سیاست بیش از قبل تردیدآمیز است، اما هنوز هم درباره موضوعاتی چون جنگ‌های بی‌دلیل، غفلت از فقرای داخل کشور و جهان و محدود کردن آزادی‌های مدنی دیدگاه‌های پابرجایی دارم.

New from Stanford University Press

Making History in Iran *Education, Nationalism, and Print Culture*

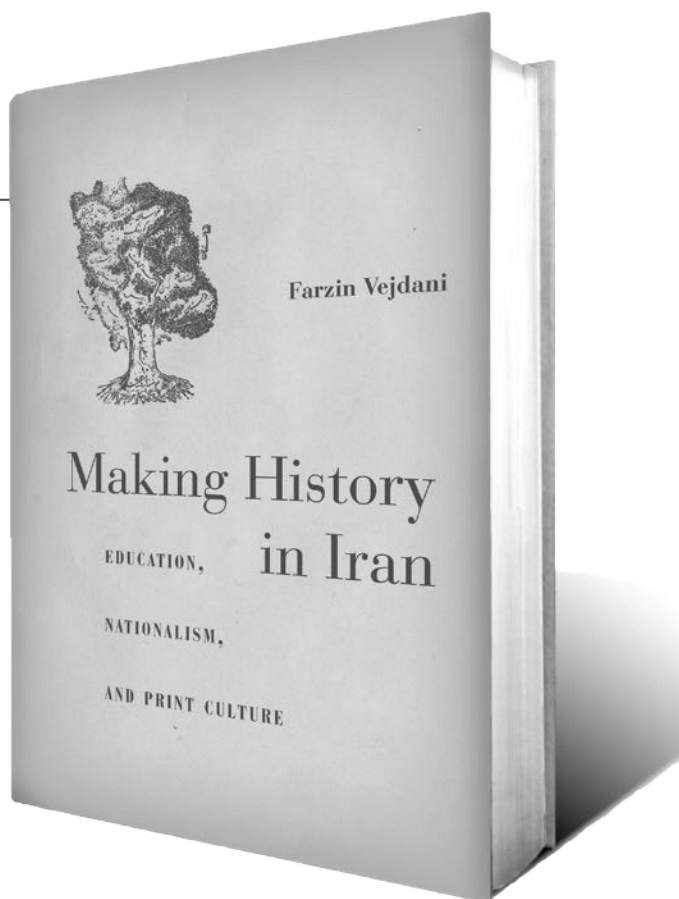
FARZIN VEJDANI
RYERSON UNIVERSITY

Iranian history was long told through a variety of stories and legend, tribal lore and genealogies, and tales of the prophets. But in the late nineteenth century, new institutions emerged to produce and circulate a coherent history that fundamentally reshaped these fragmented narratives and dynastic storylines. Farzin Vejdani investigates this transformation to show how cultural institutions and a growing public-sphere affected history-writing, and how in turn this writing defined Iranian nationalism. Interactions between the state and a cross-section of Iranian society—scholars, schoolteachers, students, intellectuals, feminists, and poets—were crucial in shaping a new understanding of nation and history.

“An illuminating contribution that beautifully captures the process by which the rich cultural world of gunpowder empire was ushered out by the historicist pedagogy of the modern nation state in Iran. A must-read for those interested in understanding how the European concept of the past shaped the self-image of colonized societies.”

—Yoav Di-Capua,
The University of Texas at Austin

288 pages, \$60.00 cloth



STANFORD
UNIVERSITY PRESS



Most Stanford titles are available as
e-books: www.sup.org/ebooks

800.621.2736

www.sup.org

مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران

نیکی کدی

استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا

انقلاب ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش/۱۹۷۸-۱۹۷۹م ایران، علاوه بر ویژگی‌های منحصر به فرد، دارای ویژگی‌هایی است که نیازمند تحلیل مقایسه‌ای است. این مقاله به دو نوع بحث مقایسه‌ای خواهد پرداخت: ۱. در ابعاد داخلی، مقایسه با شورش‌ها و نهضت‌های انقلابی دیگر از سال ۱۲۶۹ش/۱۸۹۰م به بعد؛ ۲. در ابعاد خارجی، مقایسه با دیگر انقلاب‌های بزرگ جهان، با به کارگیری آن دسته از تئوری‌های انقلاب که با مورد ایران مطابقت می‌کنند. انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹م از دیگر انقلاب‌های بزرگ، با توجه به محوریت یک ایدئولوژی مذهبی ارتدوکس، متفاوت است. همچنین، این انقلاب با انقلاب‌های جهان سومی پیش از ۱۹۷۹م نیز از باب شهرمحور بودن آن فرق دارد.

مردم ایران که در زمان ثبات عموماً برای آشکار ساختن ناراضی‌هایی از صاحبان قدرت بی‌میل به نظر می‌آیند، در ۹۰ سال اخیر در شماری از قیام‌ها و انقلاب‌های بزرگ درگیر شده‌اند. به استثنای برخی قیام‌های بعد از جنگ جهانی اول در استان‌های شمالی،

مقاله حاضر ترجمه فصل ششم کتاب نیکی کدی با عنوان ایران و دنیای مسلمانان: مقاومت تا انقلاب است که برای آشنایی بیشتر با نحوه نگرش تحلیل‌گران غربی درباره انقلاب اسلامی به فارسی برگردانده شده است. به نظر می‌رسد برخی از کاستی‌ها و اشتباهات تحلیلی که احیاناً در این نوشتار راه یافته است، ناشی از عدم آشنایی نزدیک مؤلف با مسایل ایران و انقلاب اسلامی و نیز استفاده او از برخی منابع تحلیلی—که نتوانسته‌اند جانب انصاف را رعایت کنند—باشد. ولی به هر حال، انتشار چنین مطلبی جهت فراهم آوردن هر چه بیشتر زمینه گفت‌وگو، نقد و تبادل افکار در حوزه مباحث انقلاب اسلامی سودمند به نظر می‌رسد.

نیکی کدی، "مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران"، ترجمه (زمستان ۱۳۷۷)، ۲۱۹-۳۱۸.
فردین قریشی، پژوهشنامه متین، سال ۱، شماره ۱

تمامی این شورش‌ها به سراسر شهرهای بزرگ ایران و برخی مناطق قبیله‌ای محصور گسترش یافته‌اند. در واقع، ایران از نظر تعداد و عمق نهضت‌های شورشی و یا انقلابی در دنیای مسلمانان، هندو و یا غرب نظیری ندارد و تنها با چین، ویتنام و احتمالاً روسیه قابل مقایسه است.

دو انقلاب بزرگ ایران در قرن بیستم با ایده‌های رایج در باب انقلاب‌های مدرن تطابق چندانی ندارند. با وجود این، تردیدی نیست که انقلاب اسلامی ۱۹۷۸-۱۹۷۹م براندازی تمام‌عیار سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیکی یک نظم قدیمی را فراهم آورد و اهمیت پیروزی مشروطیت ۱۲۸۴-۱۲۹۰ش/۱۹۰۵-۱۹۱۱م به لحاظ گسترش مشارکت و جایگزینی سیستم سیاسی در حدی هست که بتوان بدان نام انقلاب نهاد. پاره‌ای دیگر از نهضت‌ها نیز عناصر انقلابی داشته‌اند. قیام سراسری علیه اعطای امتیاز تنباکو به بریتانیا در ۱۲۷۰-۱۲۷۱ش/۱۸۹۱-۱۸۹۲م، قیام در استان‌های گیلان، آذربایجان و خراسان بعد از جنگ جهانی اول، شورش در آذربایجان و خراسان بعد از جنگ جهانی دوم، نهضت مردمی ملی کردن صنعت نفت تحت رهبری مصدق در ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش/۱۹۵۱-۱۹۵۳م و تظاهرات عمومی ضد حکومتی اوایل دهه ۱۳۴۰ش/۱۹۶۰م همگی شامل تلاش‌هایی برای براندازی سلطه خارجی بر اقتصاد ایران و برپایی یک جامعه و دولت مستقل بودند.

کوشش برای مقایسه معنادار بین شورش‌های مختلف ایران و همچنین مقایسه آنها با قیام‌های سایر کشورهای مسلمان و غیرمسلمان مستلزم قراردادن نهضت‌های ایران قرن بیستم در چارچوب تاریخ جدید ایران است. در دوره سلطنت قاجار (۱۱۷۵-۱۳۰۴ش/۱۷۹۶-۱۹۲۵م)، ایران به‌طور فزاینده‌ای تحت نفوذ و سلطه اقتصادی غرب، به‌ویژه بریتانیای کبیر و روسیه، قرار گرفت. قدرت‌های غربی در ایران نیز همانند بسیاری از کشورهای جهان سومی خواهان انعقاد قراردادهایی بودند که عوارض گمرکی را به ۵ درصد محدود می‌کرد. بدین ترتیب، منطقه تجاری مناسبی برای واردات کالاهای غربی فراهم می‌آمد که اغلب منجر به فروش ارزان محصولات صنعتی کارگاهی ایران می‌گشت. هر چند در سال ۱۲۵۴ش/۱۸۷۵م فرش به یک محصول صادراتی عمده ایران تبدیل شد، اما رشد صادرات فرش به بهای سقوط تولید سایر پیشه‌وران و جابه‌جایی حرفه‌ای متعاقب آن و نارضایتی دیگر صنعتگران بود.

کاهش صادرات صنایع دستی ایران تا حدی با افزایش صادرات کشاورزی، به‌ویژه تریاک، پنبه و میوه‌جات و خشکبار، جبران گردید. تجاری شدن کشاورزی و فرش که در دوره

پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش/۱۹۲۵-۱۹۷۹م) نیز تداوم یافت، موجب افزایش قشربندی اقتصادی میان صاحبان زمین و آب و کارگاه‌ها از یک سو و آنهایی که برای این افراد کار می‌کردند از سوی دیگر گردید. وجود بهبود عمومی وضعیت یا افزایش رفاه پرستی است که پژوهشگران دوره قاجار درباره آن اتفاق نظر ندارند، اما افزایش قشربندی و آسیب‌پذیری روستاییان در مقابل قحطی که به دلیل وابستگی آنها به زمین زیر کشت محصولات تجاری، مانند تریاک که با روزگار بازار نامساعد مواجه بود، حاصل آمده بود، منابع نارضایتی جدیدی را برای روستاییان فراهم آورد و همانند مسئله از دست رفتن موقعیت پیشه‌وران به شکایات ساکنین شهرها یاری رسانید. به هر حال، ایران به طرز متفاوتی از کشورهایی چون مصر و ترکیه عمل کرد، چرا که در کشورهای مزبور اروپاییان بیشتری ساکن بودند و این کشورها با اروپا تجارت بیشتری داشتند، در حالی که در ایران ساختار بازار بومی عمدتاً دست‌نخورده باقی مانده بود. تجار ثروتمندی که به صادرات و واردات اشتغال داشتند و بازرگانان متمول محلی در تمام انقلاب‌های ایران نقش مهمی ایفا کرده‌اند.

سلاطین قاجار برای تقویت دولت و ارتش، جهت مقاومت در برابر تجاوزات فراوان دولت‌های غربی و یا دولت‌های همسایه، در مقایسه با حکام کشورهای چوین ترکیه، مصر و یا تونس اقدام چندانی نکردند. ترکیه تلاش‌هایی را در آغاز قرن هجدهم برای تقویت ساختار نظامی، فنی و آموزشی خود به انجام رسانید. مرحله اول این تلاش‌ها در اصلاحات سلطان محمود در دهه ۱۲۰۰ و ۱۲۱۰ش/۱۸۲۰ و ۱۸۳۰م به اوج خود رسید. مصر تحت رهبری محمدعلی پاشا، تا موقعی که قدرت‌های غربی محدودیت‌هایی را ایجاد کردند، دگرگونی‌های قابل ملاحظه‌ای را در دو زمینه استقلال اقتصادی و قدرت نظامی حکومت در دهه ۱۲۲۰ش/۱۸۴۰م به خود پذیرفت. ولی ایران توسعه متوازنی نداشت. اصلاحات عمده، ولی بی‌حاصل، عباس‌میرزا، ولیعهد فتحعلی‌شاه (۱۱۶۸-۱۲۱۲ش/۱۷۸۹-۱۸۳۳م)، و صدراعظم‌هایی چون امیرکبیر (۱۱۸۶-۱۲۳۰ش/۱۸۰۷-۱۸۵۱م) و میرزااحسین خان سپه‌سالار (۱۲۰۷-۱۲۶۰ش/۱۸۲۸-۱۸۸۱م) اثر چندانی در نوسازی ارتش، نظام اداری و سیستم آموزشی ایران بر جای ننهاده و تنها نیروی نظامی جدیدی که از سلسله قاجار باقی ماند نیروی اندک بریگارد قزاق تحت فرماندهی افسران روسی بود که در سال ۱۲۵۸ش/۱۸۷۹م تشکیل شد.

قلت دگرگونی قابل درک است، چرا که ایران در مقایسه با کشورهای مدیترانه‌ای و خاورمیانه تماس بسیار کمی با غرب داشت و دارای سرزمینی خشک با جمعیتی پراکنده

بود. بنابراین، تمرکزبخشی به این کشور بسیار مشکل بود. سایر کشورهایی که وضعیت مشابهی داشتند، برای مثال افغانستان و مراکش، نیز به‌طور نسبی تمرکز و نوسازی اندکی در قرن نوزدهم به خود دیدند. سلاطین مجبور بودند قدرت خود را به گروه‌هایی تفویض کنند که پیوند مستحکمی با مرکز نداشتند. در این میان، قبایل صحرائشینی بودند که اغلب در چارچوب کنفدراسیون‌هایی عمدتاً با هدف نحوه ارتباط با قدرت مرکزی سازمان یافته بودند و توان بسیج، قدرت سواره نظام، زبان و فرهنگ متفاوت و موقعیت جغرافیایی آنها—که اغلب نزدیک مرزها بود—آنها را واحدهای نیمه‌مستقل ساخته بود. پیوند آنها با حکومت اغلب به پرداخت خراج سالیانه و یا وظایف نظامی در زمان جنگ محدود می‌شد. برخی از حکام یا خوانین محلی، هر چند که حکومت مرکزی کنترل فزاینده‌ای را بر آنها اعمال می‌کرد، قدرت قابل ملاحظه‌ای به‌ویژه در دوره سلطنت ناصرالدین شاه (۱۲۲۷-۱۲۷۵ ش/۱۸۴۸-۱۸۹۶ م) داشتند.^۱

فقدان تمرکزگرایی در ایران به قدرت فزاینده و نفوذ علمای شیعه نیز مرتبط می‌شد. در اوایل قرن نوزدهم، بعد از یک دوره تحول طولانی، مکتب اصولی یا اجتهادی علما بر مکتب رقیب اخباری چیره گشت. مکتب اخباری ادعا داشت که اعتقادات فردی را باید از قرآن و سنت حضرت رسول و ائمه دریافت کرد و نیازی به پیروی از راهنمایی مجتهدین، یعنی کسانی که ادعای حق اجتهاد (کوشش برای استنباط نظریه صحیح) دارند، وجود ندارد. اصولیون در مقابل مدعی بودند که هر چند مبانی اعتقادی در قرآن و سنت نهفته است، وجود مجتهدین ذی صلاحی جهت تفسیر دین برای مؤمنین ضرورت دارد. با رواج یافتن نظریه اصولی، به‌ویژه در دوره مرجعیت عام شیخ مرتضی انصاری در اواسط قرن نوزدهم، هر مؤمنی لازم بود از فتاوی یک مجتهد زنده تبعیت کند و هنگامی که تنها یک مجتهد اعلم وجود داشت، فتاوی او بر مجتهدین دیگر اولویت می‌یافت.^۲ علمای اصولی موقعیت قوی‌تری در مقایسه با علمای سنی دارند، چرا که مجتهدین غیرمعصوم به عنوان مفسرین قصد و نیت دوازدهمین امام معصوم غایب شناخته می‌شوند.

Modern Iran, 83-95; Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982); John Malcolm, *The History of Persia* (London: J. Murray, 1815); Nikkie .R. Keddie, *Roots of Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1981), chaps. 2-3. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به مقالات انسان‌شناسانه متعدد در خصوص عشایر ایران.

^۱ بنگرید به

Gene R. Garthwaite, *Khans and Shahs: The Bakhtiari in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Gene R. Garthwaite, "Khans and Kings: The Dialectics of Power in Bakhtiari History," in *Modern Iran*, eds. M. Bonine and N. Keddie (Albany: State University of New York Press, 1981), 159-172; Willem M. Floor, "The Political Role of the Lutus in Iran," in

علمای شیعه علاوه بر قدرت نظریشان که در سیاست، مذهب و حقوق تأثیر می‌نهاد، دارای قدرت اقتصادی و اجتماعی نیز بودند که باز بالغ بر قدرت علمای اهل سنت بود. علمای شیعه، برخلاف اکثریت علمای سنی، مستقیماً مالیات مربوط به زکات و خمس را جمع‌آوری و هزینه می‌کردند. همانند برخی از علمای سنی، آنها اموال وقفی زیادی را در کنار دارایی‌های شخصی خود در اختیار داشتند، قضاوت عمدتاً تحت کنترل آنها بود، تعلیمات ابتدایی توسط آنها انجام می‌شد، بر رفاه اجتماعی نظارت می‌نمودند و حکام مکرراً سعی در جلب نظر آنها داشتند و حتی مبالغی نیز به آنها پرداخت می‌کردند. هر چند بسیاری از علما عموماً روابط حسنه‌ای با سلطنت داشتند، ولی در برابر تعدیات قاجار به محدوده قدرت خود مقاومت کردند، در حالی که در بسیاری از دولت‌های سنی علما به‌طور فزاینده‌ای تابع و زیردست حکومت گردیدند. برخی از علمای ایران برای دولت کار کردند، اما هرچه از قرن نوزدهم سپری شد، منازعات بین علما و قدرت‌های غیردینی (سکولار) افزایش پیدا کرد.

استقلال نسبی علما اتحاد آنها با بازار، پیشه‌وران، تجار و . . . را تسهیل نمود. بازار از دیرباز مرکز اقتصادی، اجتماعی و مذهبی شهرهای کوچک و بزرگ بوده است و حتی در زمانهای اخیر نیز جمعیت فراوانی را در بر گرفته و سهم قابل توجهی در اقتصاد دارد. در دهه ۱۲۱۰ش/۱۸۳۰م، بازاریان در خصوص حجم عظیم واردات محصولات خارجی که منجر به تضعیف تولید و تجارت آنها می‌شد، نارضایتی خود را به دولت اعلام داشتند. با فرض وجود معاهداتی که تعرفه‌های گمرکی ایران را محدود می‌ساخت، برای زمامداران حتی اگر دارای توان بیشتری بودند، میدان عمل وسیعی وجود نداشت.

صرف نظر از اینکه اشخاص یا گروه‌های معینی در نتیجه فشار غرب بر ایران منتفع یا متضرر شده بودند، گروه‌های متنوعی در جامعه وجود داشتند که دلایلی برای ناخشنودی از قاجار و تعدیات غرب داشتند. پیشه‌ورانی که موقعیت خود را از دست داده بودند آشکارا ناراضی بودند. حتی تجار موفق فکر می‌کردند که رفتار مطلوب‌تری با بازرگانان غربی می‌شود. برای مثال، غربی‌ها از عوارض جاده‌ای و مالیات‌های داخلی معاف بودند، در حالی که تجار ایرانی باید چنین هزینه‌هایی را تقبل می‌کردند. علما با گام‌های محدودی که سلسله قاجار به سوی غربی نمودن سبک آموزش برداشت و برای مثال به مسیونرها اجازه داده شد در ایران به مسیحیان تعلیم دهند، مخالفت کردند. آنها همچنین به گام‌هایی که در جهت اصلاحات و اعطای امتیاز به غربی‌ها بود اعتراض نمودند. روستاییان عموماً چنان پراکنده و متأثر از کنترل زمینداران بر زمین و آب بودند

که نتوانستند به سازماندهی جنبش‌های نارضایتی بپردازند، گرچه آنهایی که مهاجرت کردند و به صورت کارگران فرودست شهری درآمدند در شورش‌های شهری دوره قاجار و به‌ویژه در انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹م مشارکت نمودند.^۲

در میان ناراضیان قرن نوزدهم، یک گروه کوچک، اما در حال رشد، روشنفکری نیز وجود داشت که بسیاری از آنها موقعیت‌های تجاری و یا حکومتی داشتند. این گروه راه و رسم غربی را آموخته بودند. غالباً دانش آنها از غرب به نحو غیرمستقیم، یعنی از طریق مسافرت به هند، استانبول، مصر و یا به وسیله مهاجرت به نواحی ماورای قفقاز روسیه، حاصل گردیده بود. صدها هزار ایرانی که بیشتر آنها کارگر بودند به نحو نیمه‌دایمی در ماورای قفقاز اقامت داشتند و گروه روشنفکران ایران را حمایت می‌کردند. تعدادی از ایرانیان تحصیل کرده، به‌ویژه میرزاملکم‌خان و سیدجمال‌الدین افغانی، به کشورهای فرانسه و انگلیس نیز مسافرت نمودند. آنهایی که به خارج از کشور رفتند، عموماً با مشاهده اقتصاد غربی و توسعه سیاسی یکه خوردند. در نوشته‌های آنان، راه و رسم غربی تحسین و حکام خودکامه، کارگزاران حقیر، روحانیون و محاکم فاقد قانون و وضعیت نامطلوب زنان در ایران نقد شده است.^۳

هم‌نوایی مکرر بازاریان و بسیاری از علما از یک سو و لیبرال‌ها و رادیکال‌های سکولار از سوی دیگر، عمدتاً بر مبنای وجود دشمنان مشترک (یعنی سلطنت و حامیان خارجی آن) بوده است تا توافق واقعی دیگری در خصوص اهداف. علما می‌خواستند قدرت خودشان را گسترش دهند و اسلام شیعی را با قاطعیت اجرا نمایند. لیبرال‌ها و رادیکال‌ها نیز در پی یک دموکراسی مستحکم و توسعه اقتصادی بودند و بازاریان می‌خواستند شرایط مطلوب برای اقتصاد خارجی و وضعیت رقابتی آن را در کشور محدود سازند. اتحاد بسیاری از علما، بازاریان و تعدادی از روشنفکران سکولار قدرت خویش را برای اولین بار زمانی نشان داد که شاه به یک تبعه بریتانیا امتیاز انحصاری خرید، فروش و صادرات تنباکوی ایران را اعطا نمود. این امتیاز به دنبال اعطای یک سری امتیازات به اروپاییان بود، اما در این مورد چنین امتیازی محصولی را شامل می‌شد که به نحو وسیعی در ایران کشت و صادر می‌شد، سودمند بود و با تولیداتی که سابقاً بهره‌برداری نشده بود تفاوت داشت. زارعین و

Sirat an-Najat (n.p., 1883).

^۲ در خصوص روستاییان و انقلاب بنگرید به Nikki R. Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective," *American Historical Review*, 88 (1983), 576-598; quote on 583, n. 5.

^۳ به‌ویژه بنگرید به

Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," in *Religious and Politics in Iran*, ed. Nikki R. Keddie (New Haven: Yale University Press, 1983), 33-46; Mortaza Ansari,

تجار با احساس تهدید نسبت به امرارمعاش خود و همچنین به لحاظ عرق ناسیونالیستی برانگیخته شدند. اعتراضات فعال و اغلب توده‌ای در بسیاری از شهرهای ایران در سال ۱۲۷۰ش/۱۸۹۱م، که عمدتاً به وسیلهٔ علما و مشارکت بازاریان و بعضاً تشویق‌های پشت پردهٔ روس‌ها رهبری می‌شد، زمانی به اوج خود رسید که استعمال توتون و تنباکو به نحو موفقیت‌آمیزی تحریم شد و در حکم محاربه با امام زمان تلقی گشت. شاه مجبور شد این امتیاز انحصاری را در اوایل سال ۱۲۷۱ش/۱۸۹۲م لغو نماید.^۵

از ترکیب قیام تنباکو در سال‌های ۱۲۷۰-۱۲۷۱ش/۱۸۹۰-۱۸۹۱م با نهضت‌های انقلابی و شورش‌های بعدی یک حرکت اساسی ضد امپریالیستی و ضد سلطهٔ خارجی شکل گرفت. هر چند این حرکت در بسیاری از مستعمرات و دول وابستهٔ دنیا به وجود آمد، ولی حرکت ضد امپریالیستی در ایران در مقایسه با بسیاری از دیگر کشورهای خاورمیانه قویتر بود و در شکل شورش‌ها و انقلاب‌های توده‌ای پدیدار شد. علی‌رغم اینکه بیگانگان در ایران در مقایسه با سایر کشورهای خاورمیانه کنترل مستقیم چندانی نداشتند، مردم ایران در مقابل سلطهٔ خارجی بیش از مردم اغلب کشورها مقاومت نمودند. مقاومت ایرانیان در مقایسه با افغانستان کمتر به شکل آشکار و نظامی بود. در افغانستان، همانند ایران، دوره‌هایی از همزیستی با خارجی‌ان جای خود را به دوره‌هایی از شورش‌های فعال سپرد، اما حس ضد خارجی ایرانیان همواره قوی بوده است.

در میان سرزمین‌هایی که در موج اولیهٔ فتوحات مسلمین تحت انقیاد درآمدند، ایران تنها منطقهٔ بزرگی بود که زبان و بخش بزرگی از فرهنگ باستانی خویش را حفظ کرد. این فرهنگ البته به نحو قابل ملاحظه‌ای به وسیلهٔ اسلام تعدیل یافت. تشیع، مذهب دولتی ایران از سال ۵۵۰ش/۱۵۰۱م، در مقایسه با مذهب تسنن مقاومت بیشتری در برابر نفوذ خارجی از خود نشان داد. بخشی از قدرت شیعه در این رابطه در اصرار آن بر پاک بودن به لحاظ شرعی (ممنوعیت تماس فیزیکی با کفار، جلوگیری از ورود کفار به مساجد و زیارتگاه‌ها و امثال آن) نهفته است. برای بسیاری از ایرانیان افزایش نفوذ اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی غربی‌ها عمدتاً به مثابه غضب حقوق مؤمنین تلقی می‌شد. بدین ترتیب هر چند، نوع نارضایتی گروه‌های مختلف متفاوت بود، خشم و انزجار اقتصادی، سیاسی و مذهبی در هم تنیده می‌شد. حکومت‌ها، که به مثابه خادم

Nikki .R. Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," in *Iran: Religion, Politics, and Society*, ed. Nikki R. Keddie (London: Frank Cass, 1980), 13-52.

^۵ دگرگونی در طرز تلقی‌های ایرانیان در این زمان مطابق اسناد مربوط به ایران در دفتر خارجی بریتانیا آشکار است. بنگرید به

کفار خارجی محسوب می‌شدند، تقریباً به اندازه خود خارجی‌ها مقصر تلقی می‌شدند. ایرانیان حکومت خود را مسئول غارتگری‌های غرب می‌دانستند و این امر در تحولات سال ۱۸۹۱م، در انقلاب مشروطه، ملی شدن صنعت نفت تحت رهبری مصدق، تظاهرات ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م در خصوص آیت‌الله خمینی و انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹م خود را نشان داد.^۶ نمونه‌های مشابهی نیز در جاهای دیگری، به‌ویژه در میان اخوان‌المسلمین و سایر گروه‌های نظامی مسلمان در کشورهای عربی و جاهای دیگر، مشاهده گردید. اما در ایران این مسئله پیروان انقلابی فراوان و گسترده‌ای جذب کرده بود. حمله به هر رژیمی که اجازه دخالت غرب در ایران را می‌داد به نحو قاطعی توسط نمایندگان مورد احترام علمای سنتی و بازار مورد تأیید قرار می‌گرفت. بخشی از نیروی مقاومت ایرانیان در برابر غرب از باور دیرپایی سرچشمه می‌گرفت که مطابق آن، کفار غربی در صدد تضعیف ایران و اسلام بودند. برای بسیاری، تشیع و ملی‌گرایی اجزای یک کل واحد بودند.

دو نهضت مهم ایران در قرن بیستم که آشکارا شایسته عنوان انقلاب می‌باشد (انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی) اهمیت این دیدگاه در بین ایرانیان را نشان می‌دهد. رویدادهایی که به اولین انقلاب ایران در این قرن منجر شد، تا حدی نتیجه تداوم و تشدید قیام تنباکو در دهه ۱۲۷۰ش/۱۸۹۰م بود. قدرت اقتصادی و سیاسی بریتانیا و روسیه بعد از سال ۱۲۷۱ش/۱۸۹۲م به سرعت رشد کرد. پیروزی قیام تنباکو ۵ هزار پوند بدهی جهت پرداخت به کمپانی بریتانیا به لحاظ از دست دادن امتیاز انحصاری تنباکو به دوش ایران نهاد. در ۱۱ اردیبهشت ۱۲۷۳ش/۱ می ۱۸۹۴م، میرزاجا کرمانی تحت تأثیر فعالیت‌های پان‌اسلامیستی سیدجمال‌الدین افغانی در استانبول علیه شاه، ناصرالدین‌شاه را به قتل رساند. جانشین بیمار شاه مبالغه‌هنگفتی را خرج درباریان و مسافرت‌های پرهزینه به خارج از کشور کرد. مظفرالدین‌شاه پول‌هایش را از محل دو مورد وام از روسیه که بر مبنای اعطای امتیازات بیشتر اقتصادی به آن کشور دریافت شد به دست آورد. بریتانیا از روسیه عقب‌نماند و با به دست آوردن امتیازات بیشتر که در رأس آنها امتیاز داری قرار داشت، این قضیه را تلافی کرد. امتیاز نفت داری به استخراج نفت خاورمیانه برای اولین بار بعد از اکتشاف آن در سال ۱۲۸۷ش/۱۹۰۸م انجامید.

California Press, 1972); Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socio-Religious Thought in Qajar Iran* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982).
منابع فارسی در اینجا آمده است:
Keddie, "Iranian Revolutions," 584, n. 6.

^۶به‌ویژه بنگرید به
Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973); Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din 'Afghani* (Berkeley and Los Angeles: University of

جنگ روسیه و ژاپن در سال‌های ۱۲۸۳-۱۲۸۴ش/۱۹۰۴-۱۹۰۵م و انقلاب ۱۲۸۴ش/۱۹۰۵م روسیه به نهضت اعتراض علیه حکومت (اپوزیسیون) در ایران، که از سال ۱۲۸۰ش/۱۹۰۱م در حال رشد بود، نیرو بخشید. بعد از یک قرن شکست‌های پی‌درپی آسیا، یک قدرت آسیایی یکی از قدرت‌های اروپایی را در هم شکسته بود و غرور آسیا را تقویت نموده بود. این احساس به‌ویژه در کشورهایی همچون ایران که نفوذ و فشار روسیه را تجربه کرده بودند، قدرت زیادی داشت. عده زیادی اهمیت این امر را در این نکته می‌دانستند که تنها قدرت آسیایی که دارای قانون اساسی بود، تنها قدرت اروپایی را که قانون اساسی نداشت شکست داده بود و قوانین اساسی به عنوان "راز قدرت"، غرب تلقی گردید. در ایران، همانند تعدادی از کشورهای آسیایی، رسالتی در باب قوانین اساسی و فضایل آن انتشار یافت و اخبار پیروزی‌های ژاپن با شادمانی منتشر می‌گشت. انقلاب روسیه نشان داد که یک قیام توده‌ای ممکن است یک سلطنت استبدادی را تضعیف و وادار به پذیرش قانون اساسی نماید. همچنین، جنگ روسیه و ژاپن و انقلاب روسیه کشور روسیه را موقتاً از سیاست داخلی ایران بیرون کشید و این امر کسانی را به حرکت تشویق نمود که فکر می‌کردند در صورت تهدید سلسله قاجار روسیه مداخله خواهد کرد.^۷

انقلاب مشروطه در اواخر ۱۲۸۴ش/۱۹۰۵م، زمانی که تجار آبرومند قیمت قند را به دلیل افزایش قیمت‌های بین‌المللی افزایش دادند، آغاز گردید. چرا که تجار کتک خوردند و شورشی در خیابان‌ها به راه افتاد. زمانی که عده‌ای از علما بست نشستند، شاه قول تأسیس یک عدالتخانه و اعطای امتیازاتی دیگر را داد، ولی وعده او عملی نشد و شورش جدیدی در سال ۱۲۸۵ش/۱۹۰۶م بر پا گشت و با بست نشستن مجدد علما در قم و بست نشستن ۱۲ هزار نفر بازاری در سفارت بریتانیا نهضت بالا گرفت. بدین ترتیب، پادشاه قول به پذیرش یک قانون اساسی داد و نمایندگان مجلس انتخاب شدند. قانون اساسی ۱۲۸۵-۱۲۸۶ش/۱۹۰۶-۱۹۰۷م بر اساس قانون اساسی بلژیک تدوین گشت، ولی شرطی اضافه گشت که مطابق آن، کلیه قوانین از حیث سازگاری با شریعت اسلام می‌بایست به تأیید هیئتی مرکب از حداقل پنج نفر مجتهد می‌رسید. طراحان قانون اساسی قدرت واقعی را برای مجلس و هیئت وزیران منظور نمودند تا پادشاه.

زمانی که در سال ۱۲۸۷ش/۱۹۰۸م، مجلس طی کودتایی توسط شاه جدید یا محمدعلی شاه بسته شد، انقلاب به خشونت گرایید. فداییان و مجاهدین انقلابی علیه شاه

1979); Keddie, *Roots of Revolution*.

^۷Richard W. Cottam, *Nationalism in Iran* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press,

در شمال کشور سر به شورش برداشتند و سپس همگام با قبایل بختیاری که از جنوب حرکت کرده بودند، برای فتح تهران به سمت جنوب به راه افتادند. در دور دوم مشروطه، بین میان‌روها که توسط روحانیون رهبری می‌شدند و دموکرات‌ها که برنامه‌هایی برای اصلاحات ارضی و اجتماعی داشتند شکاف افتاد. اما این بریتانیا و روسیه بودند که در سال ۱۲۹۰ش/۱۹۱۱م تیر خلاص را به انقلاب زدند. روسیه اولتیماتومی به ایران داد و ضمن طرح پاره‌ای خواسته‌ها، درخواست نمود که ایران مشاور امریکایی خود، مورگان شوستر، را که هوادار ملی‌گرایان بود برکنار نماید. بریتانیا نیز که در سال ۱۲۸۶ش/۱۹۰۷م پیمان حسن روابط را با روسیه امضا کرده بود، از درخواست‌های روسیه حمایت نمود. نیروهای روسیه و بریتانیا در ۱۲۹۰-۱۲۹۱ش/۱۹۱۱-۱۹۱۲م وارد ایران شدند و مجلس بسته شد.^۸

هر چند مجلس قوانینی در جهت اصلاحات اجتماعی، قضایی و آموزشی به تصویب رسانید، انقلاب عمدتاً سیاسی بود و از طریق ایجاد یک قانون اساسی و مجلسی به سبک غرب به کاهش اختیارات پادشاه و قدرت‌های خارجی مساعدت نمود. این موارد بهترین ابزار برای محدود ساختن خودکامگی به شمار می‌رفت. برخی از انقلابیون انتظار داشتند ایران و مردم آن قادر شوند راه و رسم اسلامی‌تر را بازگردانند، در حالی که برخی دیگر امیدوار بودند بیشتر غربی شوند. البته هدف هر دو اینها معطوف به رهایی از سلطه غرب بود. در این انقلاب، بر خلاف انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹م، برخی از رهبران روحانی یک ایدئولوژی سیاسی جدیدی را اتخاذ کردند. آنهایی که از انقلاب حمایت کردند از اینکه سهم زیادی از مناصب پارلمانی را به دست آورده و حق وتوی در خصوص قانون‌گذاری داشتند خشنود بودند. یکی از علما رساله‌ای در باب دفاع از مشروطه به عنوان بهترین حکومت ممکن در زمان غیبت امام غایب نوشت، اما در خصوص اینکه این رساله در سطح وسیعی مطالعه شده باشد شواهدی در دست نیست.^۹ بسیاری از علما قانون اساسی را به عنوان ابزاری در جهت محدود ساختن قدرت شاه و افزایش قدرت خودشان پذیرفتند و برخی نیز با مشاهده قوانین و فرایندهای سکولاریستی از خواب غفلت بیدار گشته و خط مشی انقلابی را رها کردند. هرگاه انقلاب ۱۲۸۴-۱۲۹۰ش/۱۹۰۵-

^۸ ادبیات متنوعی به زبان فارسی در خصوص این انقلاب وجود دارد که آثار کلاسیک ارزشمندی از ناظم‌الاسلام کرمانی، احمد کسروی، مهدی ملک‌زاده و سیدحسین تقی‌زاده و همین‌طور کارهای اساسی عمده‌ای از فریدون آدمیت و هما ناطق را شامل می‌شود. برای مطالعه کتاب‌های اصلی انگلیسی بنگرید به

برای آثار جدیدتر بنگرید به فصل‌های سوم و پنجم همین کتاب.

Edward G. Browne, *The Persian Revolution of*

۱۹۱۱م مسبوق به تجربیات ریزتری بود، همانند قیام علیه امتیاز فراگیر بارون ژولیوس دو رویتر در سال ۱۲۵۱ش/۱۸۷۲م و قیام تنباکو در سال ۱۲۷۰ش/۱۸۹۱م. انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹م بر پایهٔ خشم و انزجار و همین‌طور سازمان‌هایی بود که در اعتراضات و نهضت‌های قبلی شکل گرفته بودند. دورهٔ بعد از جنگ جهانی دوم با پیدایش جنبش چپ مشخص می‌شود، به‌ویژه حزب توده که مهم‌ترین اقدامات آن برگزاری یک تظاهرات عمومی در خصوص میادین نفتی و دامن زدن به نهضت‌های خودمختاری‌طلب در آذربایجان و کردستان بود که مورد اخیر مقاصد منطقه‌ای جالب توجهی را آشکار ساخت. سپس، نهضت ملی شدن صنعت نفت به جریان افتاد که احساسات عمیق ضد امپریالیستی را نشان می‌داد و با ملی شدن نفت در سال ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م و دو سال نخست‌وزیری مصدق به اوج خود رسید. مصدق با کمک ایالات متحد و بریتانیای کبیر سرنگون شد. بعد از این تحولات، بحران اقتصادی و سیاسی ۱۳۳۹-۱۳۴۳ش/۱۹۶۰-۱۹۶۴م را شاهدیم که نکته برجسته آن تظاهرات ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م هست که منجر به کشته شدن افراد زیادی و همچنین تبعید رهبر مذهبی نهضت، آیت‌الله خمینی در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م گردید. حکومت پهلوی عکس سیاست‌های قاجار را به اجرا گذاشت و بعد از ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م، ایران در معرض نوسازی، سکولارسازی و تمرکزگرایی باشتاب قرار گرفت. به‌ویژه بعد از ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م، شاه رشد سریع صنایع کالاهای مصرفی را تشویق نمود و به خرید تسلیحات حتی فراتر از ظرفیت بودجه‌های در حال رشد و متکی به درآمد‌های نفتی ایران اصرار ورزید و اصلاحات ارضی را که بر کنترل و سرمایه‌گذاری دولت در مزارع بزرگ و مکانیزه تأکید داشت به اجرا نهاد. روستاییان و عشایری که جایگاه خود را از دست داده بودند، به شهرها سرازیر شدند و در شهرها قشر کارگران فرودست (Sub-Proletariat) را تشکیل دادند. مردم از سبک زندگی آبا و اجدادی جدا می‌شدند، فاصلهٔ فقیر و غنی زیاد می‌شد، فساد شایع و کاملاً آشکار بود و پلیس مخفی با بازداشت‌های مستبدانه و اعمال شکنجه ایرانیان را در تمام سطوح در برابر رژیم قرار داد. حضور و نفوذ خارجی‌ها و خامت بیشتری به اوضاع بخشید.

اقدامات شاه در جهت افزایش قیمت نفت اوپک در سال ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م، به شکل مضحکی یکی از علل بسته شدن دست و پای وی گشت. او پول نفت را در جهت افزایش افراطی سرمایه‌گذاری و خرید تسلیحات—که اقتصاد قادر به تحمل آن نبود—به کار گرفت. ایران با تورم، کمبود و افزایش مهاجرت از روستا به شهر به نحو لجام‌گسیخته‌ای مواجه گشت که با مسایل دیگری در هم آمیخته بودند. هنگامی که درآمد‌های نفتی بعد از ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م کاهش یافت، به لحاظ اقتصادی تعهداتی بیش از حد توان بر دوش ایران

قرار گرفت. شاه برای برقراری آرامش اقتصادی جمشید آموزگار را در سال ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م به نخست‌وزیری برگزید، اما گام‌هایی که او برای کاهش تورم برداشت دشواری و نارضایتی بیشتری را به بار آورد. تقلیل سازندگی، که از قبل کاهش یافته بود، موج عظیم بیکاری را دامن زد که به‌طور اخص مهاجرین جدید شهرها را تحت تأثیر قرار داد و کاهش منابع مالی علما نارضایتی آنها را افزون ساخت. در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۷م، شاه تا حدی متأثر از اظهارات رئیس‌جمهور ایالات متحد، جیمی کارتر، و عفو بین‌الملل، کنفدراسیون بین‌المللی حقوق‌دانان، روشنفکران و متخصصین شروع به جمع‌آوری دادخواست‌ها و نامه‌هایی در جهت انجام فراخوانی برای گسترش حقوق دموکراتیک نمود.^{۱۰} طبقه بزرگ تحصیل کرده و دانشجو و طبقه تازه سیاسی‌شده فقرای شهری که توسط شبکه مساجد پشتیبانی شده و تحت نفوذ قرار داشتند، ستون فقرات یک خط مشی توده‌ای را فراهم ساخت.

در اوایل ۱۳۵۶ش/۱۹۸۷م، روزنامه نیمه‌رسمی اطلاعات یک مقاله فرمایشی و موهن را علیه آیت‌الله خمینی، که در آن موقع در عراق به رژیم حمله می‌کرد، منتشر نمود. تظاهرات‌های توأم با تلفات به‌گونه‌ای پی‌درپی برگزار شد. از آن پس، موقع برگزاری سوگواری سنتی اربعین شهدا تظاهرات تکرار گردید و نیروهای مذهبی، لیبرال و چپ به تدریج علیه رژیم در کنار هم قرار گرفتند. آیت‌الله خمینی به فرانسه رفت، جایی که به راحتی می‌توانست با رهبران انقلابی در ایران ارتباط برقرار کند. رهبری جبهه ملی لیبرال به توافقی با وی دست یافت و امتیازات اعطایی شاه بسیار محدود بود و خیلی دیر داده شد. اقدام شاه در تعیین شاهپور بختیار به عنوان نخست‌وزیر به اخراج وی از جبهه ملی انجامید. بختیار قادر به جلوگیری از بازگشت آیت‌الله خمینی به ایران نبود. آیت‌الله حتی برای بسیاری از سکولارها یک رهبر انقلابی نمادین گشته بود. در بهمن ۱۳۵۷ش/ فوریه ۱۹۷۹م، همافران نیروی هوایی برای انقلابیون در تهران قدرتی فراهم آوردند و نخست‌وزیر انتخابی آیت‌الله خمینی، مهدی بازرگان، آغاز به کار کرد.

بعدها، حداقل تا سال ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م، انقلاب به‌طور پیوسته و فزاینده‌ای به سوی نوعی از رادیکالیسم مذهبی مطلق‌گرا که آیت‌الله خمینی بدان باور داشت حرکت کرد.

Saints, and Sufis, ed. Nikki Keddie (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972), 231-255.

نائینی ظاهراً بعد از مدت کوتاهی از انتشار کتاب عقب‌نشینی کرد. بنگرید به

AbdulHadi Ha'iri, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (Leiden: Brill, 1977), 124 and 158.

^{۱۰} این کتاب در سال ۱۳۸۸ش/۱۹۰۹م توسط آیت‌الله نائینی نوشته شد. علی‌رغم تأکید حامد الگار و دیگران، من کتابی به فارسی و یا به زبان‌های اروپایی که قبل از انتشار آن یا مقدمه آیت‌الله طالقانی در سال ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م به آن استناد کرده باشد مشاهده نکردم. بنگرید به Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," in *Scholars*.

ابتدا، وزرای جبهه ملی استعفا دادند. سپس، هنگامی که کارکنان سفارت امریکا از سوی دانشجویان پیرو خط امام به تاریخ ۱۳ آبان ۱۳۵۸ ش/۴ نوامبر ۱۹۷۹ م به گروگان گرفته شدند، بازرگان و وزیر خارجه وی، ابراهیم یزدی، ظاهراً به دلیل عدم توانایی‌شان برای آزاد ساختن گروگان‌ها وادار به استعفا شدند. ابوالحسن بنی‌صدر بعد از مدتی شغل خود را به عنوان رئیس‌جمهور تحویل گرفت، اما قدرت وی در حال کاهش بود و در خرداد ۱۳۶۰ ش/ژوئن ۱۹۸۱ م برکنار گردید. حزب جمهوری اسلامی برای کنترل هیئت دولت و مجلس وارد عمل شد. این حزب یک مرتبه انحصار واقعی حکومت را به دست آورد. اما حزب جمهوری اسلامی بعداً انسجام خود را از دست داد و شایعات فزاینده‌ای شنیده می‌شد که در میان گروه‌های حاکم در باب مسایلی چون اصلاحات ارضی بیشتر، قدرت شخصی و سیاست خارجی اختلاف افتاده است. در حالی که تندروهای مذهبی، از نوع آیت‌الله خمینی، ابتدا در حال صعود بودند، در اوایل ۱۳۶۲ ش/۱۹۸۳ م محافظه‌کاران قدرت فراوانی به دست آورده و جلو اقداماتی را که در جهت اصلاحات ارضی و ایجاد یک انحصار در زمینه تجارت خارجی بود مسدود نمودند. نفوذ بازار و سایر طبقات متوسط در حال گسترش بود و حرکاتی در جهت عادی‌سازی اوضاع سیاسی و کنترل مرکزی بر روی تندروهای مذهبی در حال انجام بود. عادی‌سازی اوضاع در سال ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۵ م در راستای تشویق ایرانی‌ها و خارجی‌ان برای مساعدت به سازندگی اقتصادی و نظامی، علی‌رغم اختلافات شدید، ادامه داشت.

در میان آن دسته از تئوری‌های انقلاب که دو تحول عظیم ایران در این قرن را روشن می‌سازند، تئوری منحنی جی (J) انقلاب از آن جیمز سی. دیویس (James c. Davies) و کالبدشناسی انقلاب کرین برینتون به چشم می‌خورند. دیویس عنوان می‌کند که انقلاب‌ها زمانی به وقوع می‌پیوندند که بعد از یک دوره رشد اقتصادی قابل ملاحظه یک دوره کوتاه و تند و تیز انقباض و تنزل اقتصادی پدیدار شود. سی. ای. لابروس (C. E. Labrousse) قبلاً در توصیف انقلاب فرانسه عنوان کرده بود که این انقلاب بعد از یک دوره پیشرفت‌های اقتصادی که به دنبال آن یک اُفت شدیدی اتفاق افتاد، به وقوع پیوست.^{۱۱} منحنی جی (J) دیویس شرایط پیش از انقلاب ایران در دهه ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۰ م را با تجربه مطابقت می‌دهد. انقلاب مشروطه نیز ممکن است با درجاتی کمتر با این مدل تطابق داشته باشد، چرا که

۱۱ وقایع اقتصادی و سیاسی دهه ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۰ م در این منبع مورد بررسی قرار گرفته است: Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Harmondsworth: Penguin, 1979); R. Gram, *Iran: The Illusion of Power* (London: Croom Helm, 1979); Keddie, *Roots of Revolution*, chap. 7.

۱۱ وقایع اقتصادی و سیاسی دهه ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۰ م در این منبع مورد بررسی قرار گرفته است: Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Harmondsworth: Penguin, 1979); R. Gram, *Iran: The Illusion of Power* (London: Croom Helm, 1979); Keddie, *Roots of Revolution*, chap. 7.

عده‌ای از پژوهشگران دوره‌ای از رشد در اواخر قرن نوزدهم را مشاهده کرده‌اند که به دنبال آن مشکلات اقتصادی ناشی از ولخرجی‌های شاه و متأثر از بحران‌های اقتصادی و سیاسی روسیه بعد از سال ۱۹۰۴ تجربه شده است.

غیر از مدل دیویس، یک الگوی تطبیقی دیگر که به بهترین وجهی با انقلاب اسلامی متناسب است گونه‌شناسی برینتون می‌باشد که بیشتر حالت توصیفی دارد تا توضیحی.^{۱۲} مشکلات سیاسی، اقتصادی و مالی یک رژیم باستانی و قدیمی که با روشی کهنه فرمانروایی می‌کرد و به زور می‌خواست خود را همنشین گروه‌های جدید نماید، در بحران‌های کوچک‌تر که مقدم بر انقلاب بود و همچنین در انقلاب اسلامی به وضوح مشاهده گردید. چنین بحران‌هایی، در اشکالی نسبتاً متفاوت، ویژگی وضعیت مالی قبل از انقلاب‌های انگلستان در قرن هفدهم و فرانسه در قرن هجدهم به‌طور اخص بود که برینتون در باب آنها بحث کرده است. جدایی سیاسی روشنفکران و نخبگان از دربار—که شامل شخصیت‌های حکومتی نیز می‌گشت—ویژگی ایران در دهه ۱۳۵۰ش/۱۹۷۰م همانند روسیه در اوایل قرن بیستم بود. حرکت تدریجی و تا حدی غیرمنتظره از تظاهرات تا انقلاب که برینتون آن را به عنوان خصلت انقلاب‌های مورد مطالعه خویش عنوان می‌کند، در خصوص ویژگی‌های هر دو انقلاب ایران نیز صادق است. تا اواخر تابستان ۱۳۵۶ش/۱۹۷۸م، بعد از برگزاری تظاهرات‌های بسیار بزرگ و شورش‌های عظیم، اکثریت روشنفکران ایران بر این رأی بودند که نهضت پایان یافته و با توجه به وعده‌های شاه، به‌ویژه در خصوص انتخابات آزاد، به هدف خویش در خصوص آزادی دست پیدا کرده است و اشخاص زیادی که به جناح آیت‌الله خمینی نهضت نزدیک بوده‌اند، گفته‌اند که او و پیروانش انتظار نداشتند شاه به این زودی سرنگون شود.

انقلاب اسلامی ایران تا حدی با الگوی رادیکالیزه شدن رو به رشد موجود در تمام چهار انقلاب مورد بررسی برینتون نیز مطابقت دارد. قرار دادن آیت‌الله خمینی در مقیاس چپ یا راست کار آسانی نیست. از یک سو، وی به اعمال ظاهر متون مقدس باور داشت، البته به استثنای زمانی که او را قانع نمی‌کرد، و از سوی دیگر او نه تنها یک ضد امپریالیست دوآتشه به‌ویژه در خصوص ایالات متحد و اسرائیل بود، بلکه همچنین شخصی بود

(rev. ed; London: Vintage Books, 1965); G. E. Labrousse, *La Crise de l'Economie Francaise a'fin de L'Ancien Regime et au Debut de la Revolution* (Paris: Presses Universitaires de France, 1944), introduction.

^{۱۲}بنگرید به Davies, "Toward a Theory of Revolution," in *When Men Revolt and Why*, ed. James Chowning Davies (New York: Free Press, 1971), 137-147; Crane Brinton, *The Anatomy of Revolutino*

که نگران حال مستضعفین بود. این نگرانی در برنامه‌هایی چون تهیه مسکن شهری و خدمات‌رسانی دولتی نمایان شده بود. شاید صفت "مردم‌گرا" (Populist) نزدیک‌ترین صفت سیاسی در این خصوص باشد. چرا که این واژه در تاریخ امریکا به‌طور هم‌زمان ویژگی‌های چپ‌گرایانه و راست‌گرایانه و اجزای بیگانه‌هراسی و احیاناً بنیادگرایانه را به‌طور ضمنی در خود جای داده است. شورش‌های پوپولیستی که در غرب برای کارگران فرودست جذابیت داشته است، بعضی اوقات تبدیل به جنبش‌های خودکامگی و حتی فاشیستی گردیده است و عده‌ای بر این نظرند که یک چنین تحولی در ایران اتفاق افتاده و یا در حال وقوع است.^{۱۳}

برینتون در گونه‌شناسی انقلاب خود مدعی است که طی دوره ترمیدور جزء رادیکال انقلاب محو می‌شود. در این دوره، دولت فضیلت و عدالت مالیات بیش از اندازه‌ای از اکثریت مردم می‌گیرد، در حالی که آنها به روش‌های ملایم‌تر برای مدت زیادی عادت کرده بودند. به دنبال این حرکت ضد رادیکالی، یک حکومت خودکامه و معمولاً نظامی حاکم می‌شود. در فرانسه، ناپلئون دیکتاتوری را حاکم نمود و در روسیه، استالین جایگزین سیاست نپ (NEP) شد. هیچ‌کدام از این مراحل تا اوایل سال ۱۳۶۵ ش/۱۹۸۶ م در ایران اتفاق نیفتاده است، اما هر دو مرحله محتمل‌الوقوع می‌باشند. ایران گام‌های بلندی به طرف عادی‌سازی روابط اقتصادی و سیاسی با رژیم‌هایی که به لحاظ ایدئولوژیک با آنها فاصله زیادی دارد، برداشته است. در این زمینه ترکیه، پاکستان و برخی کشورهای غربی و اروپای شرقی قابل توجه می‌باشند. هر چند بسیاری از سیاست‌های داخلی و خارجی ایران ملایمت پیدا نکرده است، افزایش قدرت جناح محافظه‌کار در حکومت و ادغام اعلام‌شده سپاه پاسداران در نیروهای مسلح ممکن است علایم ترمیدور آینده باشد.

با پیدایش تاریخ اجتماعی، توضیح و تبیین انقلاب‌ها بسیار کلی‌تر از مقایسه‌های پدیدارشناسانه برینتون شده است. هر چند انقلاب اسلامی در گفتمان تعلیل اجتماعی-اقتصادی قابل توضیح است، اما ایران کمتر به نحو تمام و کمال با بیشتر طرح‌های تطبیقی اجتماعی-اقتصادی موجود در مقایسه با منحنی اساسی جی (J) و یا گونه‌شناسی متنوع‌تر برینتون تطابق دارد. نزدیک‌ترین مدل اجتماعی اقتصادی انقلاب

در خلاصه‌ای که برینتون در کتاب خود، کالبدشناسی انقلاب، از الگوی چهار انقلاب بزرگ ارائه می‌دهد، تطابق این مطلب آشکار است. بنگرید به

Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, 250-251.

^{۱۳} جیمز بیل به ارتباط بین آرای برینتون و رویدادهای ۱۳۵۶-۱۳۵۷ ش/۱۹۷۸-۱۹۷۹ م عنایت داشته است.

بنگرید به مقاله او با عنوان

James A. Bill, "Power and Religion in Revolutionary Iran," *Middle East Journal*, 36 (1982), 22-47, esp. 30.

به تحلیل تجربه ایران، بدون در نظر گرفتن اصلاحات علمی یا جرح و تعدیلاتی که اخیراً در آن انجام شده است، شبیه یک فرمول مارکسیستی است.^{۱۴} فرض اساسی این فرمول بدین قرار است که انقلاب زمانی اتفاق می‌افتد که روابط تولید، به‌ویژه کنترل و مالکیت ابزارهای اصلی جامعه برای تولید، تغییر می‌کند و جذب این نظم اقتصادی جدید در ورای توانایی اشکال قدیمی قدرت سیاسی و سازمان دولت می‌باشد. این وضعیت اساساً قبل از هر دو انقلاب ایران ایجاد شده بود.

طی انقلاب مشروطه، فاصله اکثریت گروه‌ها و طبقات تعیین‌کننده اقتصادی، طبقه در حال رشد تجار بزرگ و متوسط، ملاکان، به‌ویژه آنهایی که محصولات فروشی آنها در حال رشد بود، و خوانین قبایل از یک سو و سلسله قاجار از سوی دیگر در حال افزایش بود. شاه کار چندانی برای ایجاد شرایطی که در آن تجارت توان رشد داشته باشد انجام نداد یا سعی چندانی در خصوص تقویت دولت جهت محدودسازی سلطه خارجی به عمل نیاورد. همچنین، قاجارها هیچ استراتژی‌ای برای افزایش وفاداری علما نداشتند، بلکه برعکس سلطنت از یک سو به عوامل نارضایتی علما بیشتر دامن زد و از سوی دیگر از رشد قدرت مستقل آنها نیز جلوگیری نکرد. هر چند هنوز ایران یک بورژوازی قدرتمند در شکل مدرن آن نداشت، گروه‌هایی که منافع آنان در عقلایی کردن اقتصاد، تشویق تجارت و تولید و کاهش کنترل خارجی بود، به لحاظ اندازه و میزان نفوذ در حال رشد بودند. آخرین شاهان قاجار سرمایه‌های دولت را برای فراهم کردن یک زندگی لوکس و انجام مسافرت‌های خارجی برای برگزیدگان دربار و اعضای خانواده سلطنتی حیف و میل می‌کردند. در انقلاب اسلامی، منازعه بین طبقات بزرگ و حکومت خودکامه روشن‌تر بود.

سیاست قاجار در خصوص نوسازی به ایجاد یک قشر قابل ملاحظه تحصیل‌کرده در جامعه مساعدت کرد. بسیاری از اعضای آن بوروکرات و تکنوکرات گشتند و افراد خارج از این قشر وارد حرفه‌ها، هنرها یا صنعت خصوصی شدند. همچنین، بسیاری از صنعتگران برخاسته از رده‌های پایین بازار بودند. علاوه بر نارضایتی‌های کارگران و کارگران فرودست از امتیازات رو به رشد خارجی‌ان و ثروتمندان، طبقات جدید و نسبتاً برخوردار متوسط و بالادست و بازاریان ثروتمند نیز ناراضی بودند. آینده اقتصادی آنها

Cole and Nikki R. Keddie (New Haven: Yale University Press, 1986); Said Amir Arjomand, "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective," *World Politics* (April 1986).

^{۱۴} مقایسه خمینیسم و جنبش‌های سوسیالیست ملی در این منابع یافت می‌شود: Richard W. Cottam, "The Iranian Revolution," in *Shi'ism and Social Protest*, eds. Juan R. I.

اغلب به شکل مستبدانه و غیرعقلایی از طریق صدور حکمی از بالا تعیین می‌شد و این در حالی بود که آنها از کل فرایند مشارکت واقعی در اداره امور خودشان و فرایند سیاسی حذف می‌شدند. موفقیت‌ها و شکست‌های نوسازی طبقات مختلفی، از فقرای شهری گرفته تا طبقات متوسط جدید، به جای نهاد که با حکومت خودکامه سازگار نبودند و چنین تضادهایی همچنین از سوی اقلیت‌های ملی احساس می‌شد که به لحاظ اقتصادی تحت ستم بوده و زبان و فرهنگ آنها مورد انکار قرار می‌گرفت.

نارضایتی‌های متعدد در دو کوشش ایدئولوژیک اصلی تجلی یافت که قبلاً در مرحله بدوی انقلاب مشروطه موجود بوده است: تمایل لیبرالی یا چپ‌گرایانه برای غربی کردن و خواست اسلامی برای بازگشت به اسلام اصیل، به‌ویژه آن‌گونه که توسط آیت‌الله خمینی و اطرافیان او تفسیر می‌شد. آیت‌الله خمینی و اطرافیان او غلبه نمودند. بنابراین، این انقلاب به انقلاب اسلامی ملقب شد. اما ناسازگاری‌ها و مخالفت‌هایی که منجر به انقلاب شد، حداقل به همان اندازه صبغه فرهنگی، صبغه اجتماعی-اقتصادی نیز داشت.^{۱۵}

مقایسه انقلاب‌های ۱۹۰۵-۱۹۱۱ و ۱۹۷۸-۱۹۷۹ م با همدیگر می‌تواند کمک زیادی به فهم ما از ایران قرن بیستم بنماید و به همان اندازه به مقایسه آن دو با پارادایم‌های فراهم آمده توسط پژوهشگران غربی مساعدت کند. هر چند نکات تشابه و افتراق فراوانی می‌تواند خاطر نشان شود، مهم‌ترین وجه مقایسه ممکن است به عنوان یک پارادوکس ظاهری تبیین شود: انقلاب مشروطه منجر به یک قانون اساسی و شکل حکومت تقریباً به سبک و سیاق غرب گردید در حالی که انقلاب اسلامی بعد از ۵۰ سال نوسازی اتفاق افتاد و منجر به یک جمهوری به سبک و سیاق اسلامی و یک قانون اساسی که بر اسلام پافشاری می‌کرد شد. این امر یک افتراق ساده بین دو قانون اساسی نیست. انقلاب مشروطه برخی از امور را سکولار می‌کرد، در حالی که انقلاب اسلامی، علی‌رغم غربی شدن کلیه امور که از قبل به وقوع پیوسته بود، به اسلامی کردن می‌پرداخت. مطمئناً انقلابیون در دهه اول و دهه هشتم قرن بیستم برای نفی خودکامگی، استقرار

گفتن ندارند. اسکاچپول برخی از نظریات خود را به دنبال انقلاب ایران تعدیل کرده است. بنگرید به Tedda Skocpol, "Rentier State and Iranian Revolution," *Theory and Society*, 11 (1982), 265-283; with comments by Eqbal Ahmad, Nikki R. Keddie and Walter L. Goldfrank in *Theory and Society*, 11 (1982), 285-304.

^{۱۵} دیدگاه اساسی مارکس و انگلس، با تغییراتی، در آثار چندی بعد از مانیفست کمونیست بیان شده است. کارهای تئوریک متأخر در باب مطالعه تطبیقی انقلاب که متأثر از مارکس می‌باشند شامل آثار تدا اسکاچپول، چارلز تیلی، اریک هابزبام، جرج رود و برینگتون مور می‌باشد. هر چند این آثار عناوین متنوعی را شامل می‌شود، حرف زیادی بیش از مارکس در خصوص نوع نیروهایی که در ایران منتهی به انقلاب می‌شوند برای

یک دموکراسی با ثبات و قانون اساسی جنگیده بودند. بنابراین، آرمان‌های هر دو دهه تشابه فراوانی داشت. با این حال، ایدئولوژی‌های رهبران انقلابی در این دو انقلاب کاملاً متفاوت بود. چرا؟

پاسخ به این سوال به‌طور قابل توجهی در ماهیت دشمن متصور برای هر کدام از گروه‌های انقلابیون نهفته است. در مشروطه، آنها در حال جنگ علیه یک رژیم و سلطنت سنت‌گرا بودند که تلاش بسیار قلیلی در باب نوسازی و یا اصلاحات سودمند انجام داده بود. بنابراین، اصلاح‌گران غیرروحانی و همچنین برخی روحانیون آزادی‌خواه به آسانی باور کردند که تقلید از پاره‌ای راه و رسم‌های غربی تنها راه مبارزه با غرب متجاوز است. اصلاح‌گران خواهان سبک غربی ارتش، اصلاحات قانونی، حکومتی کاملاً سازمان‌یافته و توسعه اقتصادی مدرن شدند. هنگامی که بعد از جنگ روسیه و ژاپن قوانین اساسی مورد توجه و علاقه واقع شد، ایده اقتباس یک قانون اساسی در راستای محدود ساختن خودکامگی و دستیابی به راز قدرت غرب به شدت قوت گرفت.

هر دو بخش قانون اساسی مشروطه ایران، که تا ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م معتبر بود، عمدتاً از قانون اساسی بلژیک اقتباس شد. قصد این بود که یک سلطنت مشروطه با قدرت بسیار محدود و یک نخست‌وزیر و کابینه‌ای که می‌بایست مورد تأیید پارلمان قرار می‌گرفت و همین‌طور تضمیناتی برای آزادی‌های اساسی به وجود آید. رهبران انقلابی در مشروطه الگوی خود را در لیبرالیسم و مشروطه‌گرایی به سبک غرب یافتند و بسیاری از علما به اقتباس قانون اساسی پشت‌گرم شدند. برخی دیگر هم‌گام با آشکار شدن مفاهیم سکولارسازی کنار کشیدند و بسیاری سعی نمودند ابعاد اصلی غربی‌سازی را مسدود نمایند.^{۱۶} اما رشد نیروهای بورژوازی جدید و ایده‌های سکولاریستی تا ده‌ها سال بعد از ۱۳۹۰ش/۱۹۱۱م تداوم یافت.

در ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش/۱۹۷۸-۱۹۷۹م، دشمن متصور، تغییر یافت و واکنش ایران متفاوت بود. سلطنت پهلوی به مدت ۵۰ سال غربی کردن ایران را پیش برد. در آن دوره عرف‌ها، باورها و امتیازات ویژه نه تنها علما، بلکه بسیاری از بازاریان، روستاییان، عشایر و فقرای شهری مورد تهاجم واقع شد. سلسله پهلوی به عنوان ابزار غرب یا قدرتهای

in cooperation with Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1982), 127-131; Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs* (New York: Basic Books, 1984); Gary Sick, *All Fall Down* (New York: Random House, 1985).

^{۱۶} علاوه بر کتب نقل شده به وسیله گراهام و هالیدی بنگرید به Nikki R. Keddie and Eric Hooglund (eds.), *The Iranian Revolution and the Islamic Republic* (Washington: Middle East Institute

غربی و در رأس آنها ایالات متحد و اسرائیل تلقی شد. ایرانیان نتوانستند برای مدت زیادی ارتش قدرتمند، سبک غربی صنایع و قواعد حقوقی و سیستم‌های آموزشی جدید را به عنوان راه‌حلی برای مسایل ایران بپذیرند. حتی قانون اساسی لیبرال در معرض دستکاری‌های مستبدانه بود. رژیم بسیار غربی به نظر می‌آمد و ایرانیان شروع به جستجوی ریشه‌ها نموده و بازگشت به ارزش‌های "اصیل" ایرانی و یا اسلامی را آغاز کردند. قرائت جدیدی از ناسیونالیسم که ارزش‌های لیبرالی را به دوره پیش از اسلام نسبت می‌داد و توسط روشنفکرانی چون میرزا آقاخان کرمانی در قرن نوزدهم و احمد کسروی در قرن بیستم مورد شرح و بسط قرار گرفت، در مقیاس وسیعی توسط شاهان پهلوی به خدمت گرفته شده بود. شاهان پهلوی اصول ماقبل اسلام را در سخنرانی‌های خود و سبک‌های معماری ترویج می‌نمودند و محمدرضا یک سری جشن‌های موهومی در باب دوهزاروپانصدمین سالگرد ساختگی پادشاهی ایران به راه انداخت و به نحو بی‌ثمری مبدأ تقویم ایران را از تاریخ هجرت حضرت محمد به تاریخ پایه‌گذاری سلسله پادشاهی پیش از اسلام ایران تغییر داد.

هر چند بسیاری از ایرانیان تحصیل کرده به نسخه‌های لیبرالی و یا چپ‌گرایانه خویش از ناسیونالیسم غربی چسبیده بودند، از دهه ۱۳۴۰ش/۱۹۶۰م، برخی از روشنفکران بازگشت به ایده‌های جدیدی را آغاز کردند. جلال آل احمد در مقاله معروفی به "غرب‌زدگی" حمله کرد. او بر این باور بود که ایرانیان باید بیشتر به راه و رسم‌های خودی و شرقی توجه نمایند. سپس، وی سعی نمود برای خودش اسلام را مجدداً کشف کند، هر چند ارزیابی انتقادی وی از سفر حج خودش در باب اینکه او در این زمینه توفیق یافته باشد ایجاد تردید می‌کند. در همین حال، اپوزیسیون روحانی و مذهبی رشد کرد. این رشد از طریق انتشار مقالات جدید و تجدید چاپ آثار اصلاح‌گران مذهبی با دیباچه‌های نو، همچون تجدید چاپ آثار جمال‌الدین افغانی و آیت‌الله نائینی که در سال ۱۲۸۸ش/۱۹۰۹م اولین دفاع مستدل مذهبی از نظام مشروطه به سبک غرب را نوشته بود، انجام می‌شد. سازمان مجاهدین خلق با الهام از خطیب و قهرمان انقلابیون پیشرو اسلامی، علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ش/۱۹۳۳-۱۹۷۷م)، تفاسیر جدیدی از اسلام را با ایده‌های سوسیالیستی ترکیب نمود.^{۱۷} به هیچ‌کدام از این گروه‌ها و یا افراد نباید عنوان "بنیادگرا" و یا حتی "سنت‌گرا" داد. بسیاری از آنان می‌خواستند از شرور به هم مرتبط استبداد داخلی و "غرب‌زدگی"، که وابستگی اجتماعی اقتصادی و فرهنگی به غرب است، رهایی یابند.

Kiddie, "Iranian Revolutions," 594, n. 17.

^{۱۷} اختلاف نظر بر سر نقش علما در انقلاب مشروطه در این منبع بحث شده است:

شمار فزاینده‌ای از ایرانیان قرائت‌های مترقی یک ایدئولوژی اسلامی در شکل بازگشت به ارزش‌های خودی و نبرد با غربی شدن را برگرفتند. بسیاری از عقاید لیبرال و حتی چپ‌گرایانه در لایه‌های مختلف تجدید حیات اسلامی یافت می‌شد. عقاید لیبرال توسط مهدی بازرگان و آیت‌الله شریعتمداری نمایندگی می‌شد که هر دو آنها در انقلاب اهمیت داشتند. تفاسیر مترقی از اسلام ریشه در آرای آیت‌الله طالقانی، که شخصیتی مردمی بود، و شریعتی و تفاسیر چپ‌گرایانه عمدتاً برخاسته از مجاهدین خلق داشت. بسیاری تا سال‌های ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش/۱۹۷۸-۱۹۷۹م همچنان به حمایت خود از اجرای قانون اساسی مشروطه ادامه دادند، اگر چه آنها بر اجرای ماده‌ی ناظر بر تشکیل هیئتی مرکب از حداقل پنج نفر از علما برای تضمین مطابقت قوانین با شریعت، تأکید داشتند.

حتی تفاسیر آیت‌الله خمینی، که در نهایت غلبه یافت، علی‌رغم تأکیدات بنیادگرایانه آن بر اخلاقیات و جزئیات مبتنی بر قرآن، در واقع سنتی نبود. این تفاسیر شامل اجزای جدید ایدئولوژیکی متناسب با یک انقلاب اسلامی و حکومت مستقیم توسط روحانیون بود. برای تشیع، نظریه آیت‌الله خمینی مبنی بر حکومت مستقیم روحانیون تازگی داشت. این نکته نه تنها به وسیله پژوهشگران غربی از جمله من، بلکه همچنین توسط یک حامی مسلمان آیت‌الله خمینی خاطر نشان شده است.^{۱۸} پیروزی قرائت مطلق‌گرایانه آیت‌الله خمینی از اسلام در حالی که به نظریه‌های موجود در باب قدرت علما نظریه حکومت مستقیم را اضافه می‌نمود، به این دلیل نبود که بیشتر مردم واقعاً این را به قرائت‌های لیبرال‌تر و یا مترقی‌تر متفکرین اسلامی روحانی و غیرروحانی دیگر ترجیح دادند، بلکه به این دلیل بود که در کنار مطلق‌گرایی نظری، کاریزمای وی و ویژگی‌های رهبری او مؤثر بودند. آیت‌الله خمینی سازش‌ناپذیرترین مخالف پهلوی، نظام پادشاهی، کنترل خارجی و سلطه فرهنگی بود.

مابین جهان‌بینی مانوی آیت‌الله خمینی و سایر متفکران مسلمان و پدیده گسترده‌تر جهان سوم‌گرایی (Third Worldism) تا حدی هم‌گرایی وجود دارد. دیدگاه مانوی (ثنویت‌گرایانه) جهان را به صورت دو بخش وسیع مسلمین تحت ستم و برحق از یک سو و ستمگران غربی و یا وابسته به غرب از سوی دیگر مشاهده می‌کند و ایدئولوژی کلی‌تر جهان سوم به نحو مشابهی خود را از نظر اقتصادی استثمار شده و به لحاظ فرهنگی استعمار شده توسط یک غرب امپریالیست می‌بیند. چنین تصوراتی از "ما" و

^{۱۸} در خصوص این روشنفکران بنگرید به
بخشی که یان ریچارد نوشته است، شامل مهم‌ترین
منابع فارسی است. Keddie, *Roots of Revolution*, chapter 8.

“آنها” و یا از جهان سوم و غرب اهمیت مسایل داخلی، طبقه و سایر تعارضات درون هر فرهنگی را کمتر نشان می‌دهد. شریعتی، بنی‌صدر، قطب‌زاده و دیگران مستقیماً تحت تأثیر عقاید مختلفی از جهان سوم‌گرایی، از جمله تئوری وابستگی متأثر از مارکسیسم و افکار فرانسیس فانون، قرار داشتند.^{۱۹} آمیزه مانویت سکولار جدید، اسلام “سنتی” و دشمنی سازش‌ناپذیر با نظام پادشاهی، وابستگی و امپریالیسم یک ایدئولوژی ساخت که انقلابیون را از ستمگران غربی و غربی‌شده متمایز می‌کرد؛ همچنان که ایدئولوژی مشروطه انقلابیون را از خودکامگان سنتی و غیرنوساز متمایز می‌نمود.

آمیزه اسلام و جهان سوم‌گرایی با مشرب ضد غربی و ضد امپریالیستی، به‌ویژه در بین دانشجویان و آن بخش‌هایی از جمعیت شهری که یا فقیر و یا در اقتصاد سنتی بودند، مطابقت می‌کند. انقلابیون در مشروطه از تعدیات روسیه و بریتانیا ناراضی بودند، ولی خشم اصلی آنها مستقیماً علیه سلطنت قاجار و عدم توانایی آن برای سازماندهی به یک دولت و ملت قوی و کارآمد بود. اگر چه خشم انقلابیون در ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش باز علیه یک سلطنت و یک شاه بود، ولی قضایا با انقلاب مشروطه فرق می‌کرد. در انقلاب اسلامی، شاه به عنوان یک ابزار سربه‌راه غرب تلقی می‌شد که کنترل وی بر فرهنگ و اقتصاد، به‌گونه‌ای تهاجمی‌تر از حادثه‌ترین وضعیت سال ۱۲۸۴ش/۱۹۰۵م بر ایران سایه افکنده بود. ایرانیان متعلقات غربی را با گرفتاری خود مرتبط می‌دانستند و آنها فکر می‌کردند که مسایل فرهنگی و اقتصادی آنها تنها از طریق بازگشت به آنچه آنها به عنوان راه و رسم‌های ناب اسلامی تلقی می‌کردند، قابل حل است. بنابراین، بیش از هر چیزی توجه به رشد سریع و استثماری نفوذ غرب، حکام غربی‌ساز و اشکال جدید امپریالیسم در دوره مداخله می‌تواند این معما را حل کند که چرا واکنش ایرانیان در انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب مشروطه ضد مدرن‌تر و به لحاظ اسلامی سنت‌گرایانه‌تر بوده است.

این منبع شامل مهم‌ترین مراجع و منابع فارسی است. هر چند برخی از علمای صفویه در خصوص حکومت علما سخن گفته‌اند، ولی آنها هنوز انتظار داشتند که شاه زمینه‌های نظامی و سایر امور را رهبری کند.

¹⁹Kalim Siddiqui et al., *The Islamic Revolution: Achievements, Obstacles, and Goals* (London: Open Press in association with the Muslim Institute, 1980), 16-17.

THE FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

The Foundation for Iranian Studies (FIS), an independent not-for-profit institution under Section 501 (c) (3) of the Internal Revenue Code, was established in 1981 as an educational and research center dedicated to the preservation, study, and transmission of Iran's cultural heritage. The Foundation supports research and publications in the field of Iranian Studies and serves as an information center for all who seek to understand Persian history and culture. The Foundation's publications and activities include:

Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies
(published since 1982) <http://irannameh.org>

The Oral History Collection

An archive containing approximately 1200 hours of interviews with more than 200 prominent political personalities.

Dissertation Award

Awarded since 1984 to the best PhD dissertation in the field of Iranian Studies.

Women's Center

Promotes women's studies and women's human rights in the context of Iranian contemporary history and politics.

Economic and Social Development Series

Documents and publishes the experiences of Iranians directly involved in the planning and administration of Iran's socioeconomic development in both the public and private sectors.

The Annual Noruz Lecture

Held since 1992 in cooperation with the George Washington University, it features a lecture by a distinguished scholar of Iranian Studies.

Institutional Collaboration

Cooperates with academic institutions to bring the best of Iranian culture to Americans, Canadians, and Iranians in North America and beyond.



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Queries about The Foundation for Iranian Studies should be addressed to fis@fis-iran.org or to

4343 Montgomery Avenue, Bethesda MD 20814 USA

Tel: 1-301-657-1990; Fax: 1-301-657-1983

<http://fis-iran.org/en/irannameh>

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری باستانی پاریزی

حسین آبادیان

پژوهشگر تاریخ معاصر ایران و استاد تاریخ دانشگاه بین‌المللی قزوین

مقدمه

دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی (۳ دی‌ماه ۱۳۰۴-۵ فروردین‌ماه ۱۳۹۳) یکی از مشهورترین تاریخ‌نگاران ایران بود که ده‌ها کتاب و صدها مقاله و کنفرانس و سخنرانی از خویش به جای گذاشت. عناوین کتاب‌های او بسیار ساده بودند. باستانی سعی می‌کرد از نمادهای حاکم بر جوامع روستایی برای نام‌گذاری کتاب‌های خویش استفاده کند و به همین علت دوغ، گاو، کویر، مار، آسیا، آفتابه، سیر، پیاز، اژدها، نای و امثالهم در عناوین کتاب‌های او و در مضمون و محتوای آثارش فراوان دیده می‌شوند. نظر به اسامی ساده و بی‌ریای کتاب‌های او و همچنین با توجه به سبک خاصی که در تاریخ‌نویسی داشت و مثلاً کمتر به منابع ارجاع می‌داد یا حکایات تاریخی را با زبانی ادبی و بیانی شیرین نقل می‌کرد و از آنها نتیجه اخلاقی و سیاسی و اجتماعی خاص خود را می‌گرفت، عمدتاً تصور می‌شود او فاقد نگاهی به تاریخ و سبکی مشخص بوده و بالاتر اینکه کتاب‌های او از جوهر اندیشه تهی‌اند و نمی‌توان رد پای از اندیشه در کتاب‌های باستانی پیدا کرد. مقاله

حسین آبادیان دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه شهید بهشتی و استاد تاریخ دانشگاه قزوین است. علاوه بر شرکت در کنفرانس‌های بین‌المللی بسیار، بیش از چهل مقاله نوشته است. علاقه اصلی او تاریخ معاصر ایران است، هرچند برای تألیفاتش از فلسفه و منطق و فقه و اصول نیز بهره می‌برد. برخی از آثار او عبارت‌اند از مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، مفاهیم قدیم و اندیشه جدید، بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران و تقدیر تاریخی اندیشه در ایران دوره قاجار.

Hossein Abadian <hoabadian@yahoo.com>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/330-350

حاضر تلاش می‌کند از درون برخی نوشته‌های ایشان اندیشه مستتر در تاریخ‌نگاری‌اش را هویدا کند و افقی نو در شناسایی دیدگاه‌های تاریخی او بگشاید.

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری باستانی پاریزی

شاید سخن گفتن از سبک یا روش تاریخ‌نگاری محمدابراهیم باستانی پاریزی و بحث کردن از نوع تاریخ‌نگاری او در نظر نخست تعارفات مرسوم در خصوص شخصیت‌های درگذشته را به ذهن متبادر کند. خصوصاً اینکه باستانی پاریزی در مقدمه‌ای بر چاپ چهارم سیاست و اقتصاد عصر صفوی، آنگاه که به موضوع تدریس آثار خویش در چارچوب تحقیقات اجتماعی و اقتصادی ایران در دانشگاه ماکسی میلان مونیخ به سال ۱۳۶۷ اشاره می‌کند، صریحاً می‌نویسد: "مگر آلمان‌ها بتوانند چارچوب برای نوشته‌های من بگذارند، وگرنه تحریرات بی‌سروئین این بنده ناتوان، چیزهایی است که هیچ چارچوبی ندارد و در هیچ قابی و قالبی نمی‌گنجد."^۱ او در مقدمه چاپ دوم همین کتاب نوشته بود کتابش "بدون مراعات اصول و موازین نقد تاریخی نوشته شده [است]".^۲ بنابراین، شاید ایراد گرفته شود که وقتی ایشان داعیه روشمندی در کارهایشان را نداشتند، ما را چه رسد که در این زمینه اظهار نظر کنیم؟

واقعیت این است که هیچ اثر تاریخی به مفهوم دقیق کلمه را نمی‌توان غیرروشمند تلقی کرد. وقتی هم خود استاد باستانی می‌نوشت: "صادقانه باید اعتراف کنم که کار من هرگز صددرصد با اصول علمی موافق نبوده است، این نقص متد تحقیقاتی، خود، موجب یک مقدار کم و کسرهایی در نوشته‌های من شده است،"^۳ منظورش تقلید از روش‌های تحقیقی بود که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شدند و هر مدرسی بنا به سبک و سلیقه خود چیزی با نام روش تحقیق در تاریخ منتشر می‌کرد که عمدتاً در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی یا سبک‌های پوزیتیویستی بودند یا روشی که مارکسیست‌ها در نگارش تاریخ از آن بهره می‌گرفتند. هرچند اغلب مدرسین خود به الزامات فکری آنچه با عنوان روش تحقیق تدریس می‌کردند، وقوف نداشتند. فارغ از هرگونه داوری ارزشی باید اذعان کرد هنر باستانی در این بود که از قواعد و مقررات مرسوم نویسندگی، به ویژه در تاریخ‌نویسی، عدول کرده و مثلاً می‌نوشت: "به همین حال که می‌بینید مطالبی را گرد آورده و تلیف کرده‌ام و کم و بیش، چند خواننده پاک خطاپوش هم دارم و بدین

^۱ محمدابراهیم باستانی پاریزی، سیاست و اقتصاد عصر صفوی (چاپ ۴؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۲)، ۱۰.
^۲ باستانی پاریزی، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، ۲۵.
^۳ محمدابراهیم باستانی پاریزی، "خودمشت‌ومالی"، راهنمای کتاب، سال ۱۴، شماره ۶-۴ (تیر-شهریور ۱۳۵۰)، ۳۲۲.

سبب اگر از قانون نویسندگی عدول کرده‌ام و هر چیز را به جای خود نیاورده‌ام—هرچند مستحق سرزنش هستم—این سلیقه و روش من درآورده است...^۴ اتفاقاً آنچه آثار و پژوهش‌های باستانی پاریزی را اهمیتی به مراتب بیشتر می‌بخشد، همین “سلیقه و روش من درآورده است”، زیرا او در نویسندگی خویش نه فقط مقلد دیگران نبوده، بلکه افقی نو فراراه نگارش تاریخ فراهم آورده است.

تاریخ‌نگری مورخان ویژگی‌های گوناگونی دارد که با نظام معرفتی خاص ایشان و البته مطالعات و سوابق پژوهشی هر مورخ ارتباط داشته و نمی‌توان بین این سوابق و نگاه تاریخی آنها تفکیک و تمایز قائل شد. همان‌گونه که علاقه‌مندی به فلسفه‌ای خاص عمدتاً علت و برهان خاصی ندارد و روحیات و خصوصیات فردی را در این تعلق خاطر نمی‌توان نادیده گرفت، در مطالعات تاریخی هم رویکردهای فراوانی می‌توان یافت که هرکدام از آنها با ساختار روحی و روان‌شناسی شخصیتی هر مورخ در ارتباط است. عده‌ای با رویکرد فلسفی به مطالعه تاریخ می‌پردازند، عده‌ای دیگر نقطه عزیمت خود را تحولات نظام‌های اقتصادی قرار می‌دهند، برخی دیگر رویکردی مذهبی اتخاذ می‌کنند و گروهی هم نقش شخصیت‌ها در تاریخ را معیار و محور تحولات تاریخی قرار می‌دهند. دو رویکرد اساسی دیگر را هم می‌توان بر این فهرست افزود: رویکردی که بر تاریخ‌نخبگان و نقش ایشان در تحولات تاریخی تأکید می‌گذارد و رویکردی دیگر که به نقش اقشار حاشیه‌ای اشاره دارد و زندگی اجتماعی آنها را سرلوحه بررسی قرار می‌دهد؛ این رویکرد دوم همان است که در اصطلاح تاریخ اجتماعی خوانده می‌شود که در آن به تمایزها اهمیت داده می‌شود. با اندکی تسامح می‌توان این نکته را همان دانست که پی‌یر بوردیو در تمایز تشریح کرده و به باور ما باعث تفکیک و تمایز هویت‌های جمعی و تاریخ قومی از تاریخ جهانی می‌شود؛^۵ نکته‌ای مهم که هگل هم بدان اشاره دارد. می‌دانیم فرزنانگان باستان انسان فرهیخته را کسی می‌دانستند که مطابق سنن قومی خود بیندیشد و از روح قومی یا (Volksggeist) تبعیت کند. به عبارتی، در جهان باستان، فضیلت هنری گوهرین بود که از زندگی قومی مایه می‌گرفت.^۶

باستانی پاریزی بدون اینکه ادعایی در زمینه فلسفه داشته باشد و با اینکه جز در اشاراتی گذرا متعرض فلسفه تاریخ نشده است و بدون اینکه برخلاف بسیاری از دانشگاهیان

of the Judgment of Taste, Translated by Richard Nice (London: Routledge, 1999).

^۴ژان هیپولیت، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام (تهران: آگاه، ۱۳۸۶)، ۲۹.

^۵محمدابراهیم باستانی پاریزی، سیاست و اقتصاد در عصر صفوی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۵۷)، ۷.

^۶Pierre Bourdieu, *Distinction; a Social Critique*

از کلمات دشوارفهم برای انتقال داشته‌های فکری خود استفاده کند، با نگرش تاریخ اجتماعی می‌خواست به "درون" نظر بیفکند. دقیق‌تر اینکه می‌خواست به درون تاریخ ایران نور بتابد و تابیدن به درون خویش (reflect upon itself) موضوعی بسیار بنیادین در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری است. دو معنای تأمل و بازاندیشی و بازتاب و بازتابیدن به درون خویش هر دو در کاربرد هگلی کلمه از reflect انگلیسی و reflektieren آلمانی سرچشمه می‌گیرند و reflection در زبان انگلیسی و reflexion به آلمانی به ترتیب در واژگان لاتین reflectere و reflexio، به معنای تحت‌اللفظی "خم شدن به عقب"، ریشه دارند. پس اگر وظیفه مورخ را رفتن به گذشته و خم شدن به درون تاریخ خود برای فهم روح قومی خویش بدانیم، آنگاه بیشتر درک خواهیم کرد باستانی با نگرش تاریخ اجتماعی مردم ایران و تأکید زایدالوصف بر روستا چه اهمیتی در سلسله‌مراتب تاریخ‌نگاران ایران‌زمین داشته است.

تاریخ اجتماعی (Social History) مرتبه‌ای بسیار مهم در تاریخ‌نگاری است. این تاریخ‌نگاری زندگی توده‌های مردم را مورد توجه قرار می‌دهد و البته با تاریخ نخبگان - اعم از نخبگان فکری و سیاسی و مذهبی تا آنچه کوره‌راه خرد^۷ خوانده شده است - تفاوت فراوان دارد. باستانی به این حوزه یا قلمرو تاریخ‌نگاری اهتمام فراوانی داشت و تقریباً همه آثارش به این مهم اختصاص دارند. در تاریخ‌نگاری باستانی، خاطره، تاریخ، ادبیات و زندگی توده‌های مردم در هم می‌آمیزد و امری شکل می‌گیرد که خود آن را "من‌درآورده" خوانده است؛ در این تاریخ‌نگاری است که تلاش می‌شود نه فقط زندگی توده‌ها بازنمایی شود، بلکه "آگاهی تاریخی" به اعماق ضمیر توده‌ها راه پیدا کند.

گفته شد که باستانی بر روستا و نقش آن در تحولات تاریخی ایران‌زمین تأکید فراوان می‌گذاشت و این رویکرد درست مخالف رویکردی بود که به نقش شهر در تحولات تاریخی می‌پرداخت. مهم‌ترین کتاب او در این زمینه حماسه کویر است که اثری است درباره روستا و ده و آب. به نوشته خود باستانی، مطالب و "حرف‌هایی که نه گروه تاریخ آنها را به حساب تاریخ قبول می‌کند، و نه دانشکده کشاورزی به حساب فلاحت می‌پسندد."^۸ اما عملاً مطالب حماسه کویر، که با زبان خاص باستانی و پیش‌تر در مجله یغما نوشته شده بودند، باعث شد وزارت کشاورزی در سیاست کشاورزی و احداث سد و نظایر آن تجدید نظر کند و "همین اجر برای نویسنده بس!"^۹ کویر برای باستانی محیطی

^۷عنوان کتابی از کارل یاسپرس.

^۸محمدابراهیم باستانی پاریزی، حماسه کویر (تهران):^۹ باستانی پاریزی، حماسه کویر، هشت.

امیرکبیر، ۱۳۵۶)، شش.

قفر و خشک و بی آب و علف نیست که هیچ ذی‌وجودی قادر نیست در آن به حیات خویش ادامه دهد، بلکه کویر نمادی است از مقاومت در برابر سیطرهٔ جباریت: "حوادث کتاب عمدتاً در حاشیهٔ کویر یعنی تربت و سمنان و یزد و راور و کرمان و طبس اتفاق افتاده که تنها نقاطی بودند که نخستین فریاد مقاومت در برابر سلطهٔ بی‌امان دویست فرزند فتحعلیشاه بلند کردند، و این شاید معلول فضای باز و افق آزاد بیکران خود کویر بوده باشد."^{۱۰}

هرکس گوشه‌چشمی به کتاب‌های باستانی داشته باشد، در خواهد یافت او حداقل در مقدمهٔ آثار خویش نکات اصلی و خطوط کلی و نگرش اساسی تاریخ‌نگاری خویش را بیان داشته است. او همیشه با نقل حکایتی یا سخنی از بزرگان یا ذکر خاطره‌ای کتاب خویش را آغاز می‌کند. به نظر من، نفس تمجید شخصیتی مثل عباس زریاب خوبی، که هم تاریخ می‌دانست و هم فلسفه، اهمیت کارهای باستانی را بیش از پیش عیان می‌سازد. باستانی با اینکه اهل فلسفه نبود، اما برخی مطالبش نشان از تعلق خاطر او به مباحث فلسفی دارد. به راستی مگر می‌توان تاریخ نوشت بدون اینکه بن‌مایهٔ فلسفی تاریخ‌نگاری خود را روشن ساخت؟

باستانی در یکی از کتاب‌های خویش نقل قولی از بوسوئه به نقل از ویل دورانت در لذات فلسفه می‌آورد و از قول او می‌نویسد تاریخ عرصهٔ بازی "اراده مقدس الهی است، و هر حادثه درس عبرتی است که آسمان بر زمینیان می‌دهد."^{۱۱} باستانی به این نظر بوسوئه، که هم کشیش بود و هم اهل فلسفه، درمی‌پیچد و در صحت این اظهار نظر تردید روا می‌دارد و می‌نویسد: "خوب، تردید شیطانی از کجا پیدا می‌شود؟ از همین جا که واقعاً آیا مشیت الهی کارش همین است که جمعی را به هوای خیر و گروهی را به هوای شر به جان هم بیندازد و تا آخر دنیا فیلم مبارزه آن دو را تماشا کند؟"^{۱۲}

در اینجاست که با ذکر شواهد و مثال‌های تاریخی در این اظهار نظر بوسوئه تردید روا می‌دارد و آن را، به نظر من، غیرعقلانی قلمداد می‌کند. او از حضور برخی علمای همراه با عبیدالله‌خان ازبک در جنگ علیه صفویان یاد می‌کند و به نقل از قاضی احمد قمی در کتاب خلاصه‌التواریخ از قتل همگی ایشان در جنگ سخن به میان می‌آورد؛ حال آنکه همهٔ ایشان آمده بودند تا برای پیروزی ازبکان بر صفویان دعا کنند. در همین

^{۱۰} باستانی پاریزی، حماسهٔ کویر، ۹.
^{۱۱} محمدابراهیم باستانی پاریزی، فرمانفرمای عالم خیر و شر از دکتر باستانی است. (تهران: علمی، ۱۳۶۴)، ۱.
^{۱۲} باستانی پاریزی، فرمانفرمای عالم، ۷. تأکید بر لغات

زمینه از محاکمه ماری آنتوانت به دست انقلابیون فرانسه ذکر می‌آورد و مطابق معمول نتیجه‌گیری اخلاقی و تاریخی خویش را بیان می‌کند. او اشاره می‌کند به جای اینکه تاریخ را قلمرو اجرای مشیت الهی بدانیم، “بالعکس” باید “جای پای عوامل طبیعی و مادی و انسانی” را در تاریخ جستجو کنیم و به این شکل است که “در هر قدم صدها شاهد مثال” خواهیم یافت.^{۱۳} به نظر می‌رسد باستانی به تأسی از هگل مبنای تاریخ بشری را گذار از قلمرو سیورورت به قلمرو آزادی می‌داند و بر این باور است که ادوار و اکوار تاریخی و حوادث ریز و درشت فراوان در این عرصه به خودی خود ممین همین موضوع‌اند و آنچه در اصطلاح شر خوانده می‌شود، با نگاهی کلی به تاریخ، چیزی جز خیر محض نبوده است: “. . . چون مبنای تاریخ عالم بر تکامل بوده، پس باید نتیجه گرفت که همه آن ظلم‌های کوچک، در مآل به نفع و خیر بشریت، و در خط تکامل بشریت بوده است. پس تاریخ خیر محض است، که کل تاریخ پیگیری همین خط سیر تکاملی است.”^{۱۴}

در منبعی دیگر، نگاه هگلی باستانی به تاریخ بیشتر آشکار می‌شود، هر چند به احتمال زیاد از سرچشمه‌ها و مبادی اظهار نظر خویش آگاهی نداشته است. او در سنگ هفت‌قلم نوشته است: “تاریخ یک قدرت قاهره خداوندی است، که در واقع تربیت‌کننده و شلاق‌زننده سرکشان است— نه مدافع آنها و نه همراه آنها، و حتی انتقام‌گیرنده از آنها.”^{۱۵} سپس، در صفحه‌ای دیگر اشاره می‌کند که “هیچ کجا از حضور تاریخ خالی نیست.”^{۱۶} این جمله شاید روایتی از این جمله منسوب به هگل باشد که تاریخ داور انسان‌هاست. به نظر باستانی هر مورخ آنچه را که دیده است، برای ما وصف می‌کند. توصیف یا نقل کردن در روایات تاریخی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، از آن حیث که نقل نخستین مواجهه انسان با پدیدارهاست. مارتین هایدگر به اهمیت نقل چنین توجه داده است: “نقل کردن چیست؟ انسان در ابتدایی‌ترین مواجهه با جهان نمودهای بیرونی (outward Appearance) را مشاهده می‌کند، وقتی انسان این نمودها را توصیف و حوادث و رویدادهایی (Events) را که در آنها و با آنهاست شرح می‌کند، به واقع چیزی را نقل کرده است. این توصیف فقط ناشی است از دیدار نمودها. . . .”^{۱۷} بعید به نظر می‌رسد مضمون سخنی که از باستانی نقل خواهیم کرد ماهیتی فلسفی داشته باشد، اما می‌توان گفت این سخن به شکلی شهودی محتوایی فلسفی دارد.

علم، ۱۳۶۹، ۱۷.

^{۱۳} باستانی پاریزی، فرمانفرمای عالم، ۸.

^{۱۴} باستانی پاریزی، فرمانفرمای عالم، ۱۴. تأکیدات از

دکتر باستانی است.

^{۱۶} باستانی پاریزی، سنگ هفت‌قلم، ۱۸.

^{۱۷} مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمه سیاوش

جمادی (تهران: ققنوس، ۱۳۸۷)، ۶۳.

^{۱۵} محمدابراهیم باستانی پاریزی، سنگ هفت‌قلم (تهران:

باستانی نوشته است: "هر مورخی در هر دوره‌ای، دنیا را و اهل دنیا را آنچنان که دیده شناخته و برای ما وصف کرده، ما حق داریم از دید خود، در باب شخصیت و مطالب آن اظهار نظر کنیم، ولی حق نداریم از مورخ بخواهیم که مطابق میل ما تاریخ بنویسد یا یکی را نکوهش کنیم که چرا به روال مکتب ما کتاب ننوخته و اظهار نظر نکرده!"^{۱۸} این تعریضی است از سوی باستانی خطاب به اظهارنظرهایی که بعد از انقلاب درباره تاریخ‌نگاری‌های گذشته صورت می‌گرفت و سبک و روش مورخان گذشته را که به هر روی دیده‌ها و شنیده‌های خود را ثبت و ضبط کرده و به عبارتی وصف یا نقل کرده بودند، نقد می‌کردند.

در عین حال، صیوروت به سوی قلمرو آزادی مقوله‌ای بسیار مهم است. اما این امر را چگونه می‌توان محقق ساخت؟ نظر باستانی بر این بود که راهی به سوی "تفاهم بین‌المللی" وجود ندارد و "بنای تحریر" یکی از کتاب‌های خود را همین مقوله عنوان می‌کند.^{۱۹} این اظهارنظر در زمانی صورت گرفته است که در ایران نه از گفت‌وگوهای تمدن‌ها سخنی بود و نه از ضرورت استقرار موازین و معیارهای رایج در جوامع مدنی. باستانی پاریزی که هنری زایدالوصف در نگارش مقالات و کتاب‌های خود با الهام از "امور پیش دست" داشت، حضور در دو کنفرانس بین‌المللی—یکی در اوتریخت و دیگری در تورنتو—را ماده‌ای ساخت برای انتقال یک مضمون بسیار مهم و اساسی که چیزی جز همدلی ملل با یکدیگر نیست. او نوشت: "عقیده نگارنده بر این است که هر کنگره‌ای که در دنیا تشکیل می‌شود، یکی از هدف‌هایش جمع بین اعداد و اتحاد میان مشرب‌هاست." باستانی ادامه می‌دهد که شاید یکی از عوامل مهم اختلاف‌های سیاسی و مسلکی این بوده باشد که "مردم عالم صاحب یک زبان نیستند، و تازه به این نکته بعضی‌ها مفاخره هم می‌کنند، در حالی که اگر زبان همدیگر را می‌فهمیدند، شاید بسیاری از مردم، شمشیر به روی هم نمی‌کشیدند و آتش به روی هم نمی‌گشودند."^{۲۰}

با تمام این اوصاف، باستانی به این مقوله بسیار مهم وقوف داشت که اقوام گوناگون در اکناف جهان با یکدیگر تفاوت و تمایز فراوان دارند. او ضمن اینکه به "رسالت تاریخ" معتقد است، بر این باور است که "تاریخ تنها مایه سرگرمی ملت‌ها نیست، [بلکه] تاریخ سازنده ملت‌هاست."^{۲۱} باستانی ضمن اینکه آرزو دارد زبانی جهانی شکل گیرد تا

^{۱۸} باستانی پاریزی، سایه‌های کنگره، ۲۹-۳۰.
^{۱۹} محمدابراهیم باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان (تهران: جاویدان، ۱۳۶۲)، ۳۴۸.

^{۱۸} باستانی پاریزی، سنگ هفت‌قلم، ۲۱.
^{۱۹} محمدابراهیم باستانی پاریزی، سایه‌های کنگره (تهران: ارغوان، ۱۳۷۲)، ۲۹.

شاید مردم بتوانند با همدیگر مفاهمه داشته باشند، از این نکته مهم هم غافل نیست که "هویت و شخصیت ملل عالم در خبایای تاریخ آنها نهفته است."^{۲۲} به عبارتی هر ملتی هویتی دارد و نیز دارای وجوه تشخیصی است که آن ملت را از ملل دیگر متمایز می‌کند. پس آرزوی هر انسان آزاده‌ای این خواهد بود که ملل دنیا بتوانند روزی فارغ از اختلافات گوناگون با یکدیگر گفت‌وگو کنند، اما این گفت‌وگو به این مفهوم نیست که وجوه تشخیص و تمایز ملل عالم از یکدیگر را منکر شویم؛ امری که واقعیت دارد و نابودشدنی نیست.

در همین زمینه، باستانی در یکی از کتاب‌هایش از واژه محیط استفاده بجایی کرده است. از نظر لغوی، محیط هر آن چیزی است که ما را "حاطه" کرده و در آن "محصوریم." تاریخ هیچ قوم یا ملتی را نمی‌توان چیزی خارج از "محیط زندگانی مردم" دانست و اگر "آن را وجودی مجرد و در عالمی دیگر تصور کنیم اشتباهی بزرگ کرده‌ایم."^{۲۳} به عبارتی، تاریخ به دست خود مردم رقم می‌خورد، اما رقم خوردن تاریخ هر قومی با مختصات و ویژگی‌های محیطی آنها سروکار دارد. تاریخ جامع شتات است، یعنی امور، موضوعات و حوادث پراکنده را زیر چتر واحدی گرد می‌آورد و به آنها هویت و تشخیص می‌بخشد. معیار و میزان هم چیزی نیست جز محیطی خاص که حوادث در آنها روی می‌دهند: "وقایع تاریخ را—با همه پراکندگی و رنگارنگی—همیشه یک رشته باریک و ظریف به هم پیوند می‌دهد و آنها را تعلق داشتن کل این حوادث به یک جامعه و یک محیط و یک سرزمین خاص، و تأثیر آن در خوب و بد سرگذشت مردم آن سرزمین است."^{۲۴} تاریخ نه تنها وحدت‌بخش امور متکثر در جامعه‌ای خاص، بلکه نشان‌دهنده تفاوت‌های فرهنگی اقوام و جوامع گوناگون با یکدیگر است: "این تاریخ است که در حکم جویباری بی‌توقف، یک سرزمین خاص و یک قوم معین را از یک فرهنگ و کولتور مشخص سیراب می‌سازد."^{۲۵}

تفاوت ملت‌ها و قومیت‌ها ریشه در چه دارد؟ به نظر باستانی، اینها همه نتیجه آن است که "تربیت و ادب و اختصاصات روحی و ظاهری این یکی با تاریخی پیوستگی دارد که البته این تاریخ با تاریخ آن ملت دیگر تفاوت دارد."^{۲۶} در اینجا است که او از "ممیز تاریخ" سخن به میان می‌آورد؛ نکته‌ای بسیار سنجیده و مهم، زیرا دلالت بر تمایز ملت‌ها

^{۲۵} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۵۱.

^{۲۶} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۵۱.

^{۲۲} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۴۸.

^{۲۳} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۵۰.

^{۲۴} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۵۰.

دارد. اگر ممیز تاریخ وجود نداشت،^{۲۷} "همه مردم عالم یکنواخت بودند، همچنان که اگر کیمیای تاریخ وجود نداشت هیچ سرزمینی با سرزمین دیگر تفاوت نداشت . . ." نگاه تاریخی باستانی آنجا اوج می‌گیرد که از "سرمایه تشخص و تعین"^{۲۸} به منزله اساس تاریخ یاد می‌کند. آگاه نیستیم که آیا باستانی با فلسفه‌های پدیدارشناسی آشنایی داشته است یا خیر، اما طبق مندرجات کتاب‌ها و مقالاتش می‌توانیم چنین قضاوت کنیم که او به شکلی شهودی بازتاب گونه‌ای از این فلسفه را در آثارش آورده است.

در اثری دیگر می‌توانیم همین نشانه‌ها را از نحوه نگاه باستانی به پدیدارها استنباط کنیم. او باز هم به لغت محیط اشاره می‌کند و بالاتر از آن واژه "امکان" را به مثابه شرط تحقق هر امری به کار می‌برد. در اینجاست که باز هم نوعی فلسفه تاریخ از نوشته‌های او به دست می‌آید، او به لغاتی اشاره می‌کند که در فلسفه‌های پدیدارشناسی اهمیت زایدالوصفی دارند؛ هرچند تردید جدی وجود دارد که باستانی این فلسفه‌ها را خوانده باشد: "جو سیاسی و محیط اجتماعی، و امکانات موجود در جامعه، همان چیزهایی است که در قدیم، از آن به زمان و مقتضیات و 'مشیت دهر' و 'دست قضا' و 'سیرت دهر' تعبیر شده است و مردمان را در چنبر خود گرفتار می‌ساخته، با ظاهر نرم رنگین و باطن پرفریب و گزنده و زهرآگین."^{۲۹} نثر باستانی به هنگام تاریخ‌نگاری از ظرایف ادبی مشحون است. او کنایه و استعاره و تمثیل و تلمیح را به مثابه ادواتی برای انتقال منظور خود به کار می‌برد و به عبارتی بین ادبیات و تاریخ نسبتی وثیق برقرار می‌کند. اگر توجه داشته باشیم که هر متن تاریخی بالذات متنی ادبی است، آنگاه به استفاده‌های باستانی از صناعات رایج در ادبیات بیشتر اهمیت خواهیم داد. در فقره مذکور دیدیم که او چگونه از واژه‌های محیط، مقتضیات، زمان، قضا، ظاهر و باطن استفاده کرده است؛ واژه‌هایی که بار معنایی بسیار غنی دارند. در فقره‌ای که نقل خواهیم کرد، باستانی اشاره می‌کند انسان یگانه موجودی است که با جمع زندگی می‌کند و سیاستمدار هم طبعاً فردی است که بر همین مردم حکومت می‌راند. در اینجاست که مشکلات زندگی با توده‌ها خود را عیان می‌سازد: "ملت‌ها مقهور سیاست هستند، به دلیل اینکه می‌خواهند در جامعه زندگی کنند. اگر قرار باشد آدمی زندگی سیاسی نداشته باشد، باید مثل مار، گوشه بیابان و صحرای بی‌آب و علف را برای زندگی اختیار کند."^{۳۰} می‌بینیم باز هم باستانی از نمادهای موجود در کویر برای بیان مقصود خود استفاده می‌کند. مار در کویرهای کرمان و راور و

تهران: ارزنگ، ۱۳۶۷)، ۴۰-۴۱.

^{۲۸} باستانی پاریزی، مار در بتکده کهنه، ۴۱.

^{۲۷} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۵۱.

^{۲۸} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۵۲.

^{۲۹} محمدابراهیم باستانی پاریزی، مار در بتکده کهنه

یزد فراوان دیده می‌شود و استفاده او از این نماد برای بیان مقصودی مهم واجد اهمیت بسیار است. درست است که ملت‌ها مقهور سیاست‌اند، اما سیاستمداران هم مقهور مردم‌اند و مردمان عادی حتی فرهیخته‌ترین سیاستمداران را وادار به هبوط می‌کنند تا مثل ایشان زندگی کنند. به تعبیر نیچه، مهتران برای ادامه حیات خود ناچارند به معیارهای زندگی کهتران تن دهند: "سیاستمدار اگر بخواهد قدم به قدم تابع عامه باشد از هدف خود باز می‌ماند، و اگر بخواهد از مردم جدا شود، خیلی زود باید به یک انتحار سیاسی دست زند."^{۳۱} این تراژدی سیاست است.

همین داوری در مقدمه شاهنامه آخرش خوش است به نوعی دیگر تکرار شده است. این بار او به برتلس، مورخ روسی، استناد و از قول او نقل می‌کند که "تراژدی زندگی فرد وی [فردوسی] با تراژدی خود ملت ایران به هم آمیخته است."^{۳۲} این کتاب، درباره شاهنامه و شاهنامه‌خوانان و شاهنامه‌پژوهانی مثل استاد مجتبی مینوی و عبدالحسین نوشین نوشته شده است. مینوی پژوهشگری بی‌هیچ تمایل ایدئولوژیک و نوشین فردی سیاسی و عضو حزب توده بود. به نظر من، باستانی می‌کوشد سرنوشت تراژیک ایران و محققان ایرانی را هم به گونه‌ای بازنماید؛ همان‌گونه که زندگی فردوسی هم عاقبتی تراژیک یافت. تراژدی زندگی فردوسی در این بود که فرهیخته‌ای به شمار می‌آمد که به ظاهر در خدمت کسی چون سلطان محمود غزنوی درآمد. سلطان غزنوی—که نمی‌خواهیم فرومایه بدانیمش، اما قطعاً از فرهنگ بی‌نصیب بود—طبق روایات و مشهورات فردوسی بزرگ را زندانی کرد، آن هم زمانی که شاهنامه را سرود و اثری ماندگار از خویش به جای گذاشت. این است که باستانی اشاره می‌کند: "صحنه تاریخ ایران، جایگاه بازی کردن این تراژدی‌هاست، و مثل تراژدی‌های شکسپیر که در تماشاخانه‌های انگلستان لاینقطع بازی می‌شود ادامه دارد، این تأثر و 'پیس' تاریخی انقطاع‌ناپذیر است. تنها هنرپیشگان هستند که مرتباً جای خود را به دیگری می‌دهند، و بعضی هم مثل بازیگران تأثرهای همان شکسپیر روی صحنه (سن) سکنه می‌کنند!"^{۳۳} به واقع چگونه می‌توان در عنوان یک کتاب چنین نتیجه‌گیری‌های اجتماعی و اخلاقی و سیاسی عرضه کرد؟ بی‌تردید باستانی استاد این هنر بود. او می‌توانست با نقل یک حادثه تاریخی به نتایج اخلاقی و سیاسی فراوان اشاره کند. او از یک مثل ایرانی، شاهنامه آخرش خوش است، نتایج مهم فراوانی برگرفت و کتابی با همین عنوان تدوین کرد.

^{۳۱} باستانی پاریزی، مار در بتکده کهنه، ۴۶.
^{۳۲} محمدابراهیم باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش گیومه و پرانتز از باستانی پاریزی است.
^{۳۳} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۹.
است (تهران: عطائی، ۱۳۷۲)، ۷.

باستانی در ذکر عنوان کتاب خود آورده است: "مثلاً، حکومت به دست گروهی یا طایفه‌ای یا فرقه‌ای یا حزبی می‌افتد، و ابتدای کار در باغ سبزه به مردم نشان داده شده است، کسی که بدبین است به زبان می‌آورد: شاهنامه آخرش خوش است؛ یعنی باید منتظر بود و دید که همین حکومت ملایم و سازگار، چه پدری از مردم درخواهد آورد!"^{۳۴} این نگاهی است شک‌گرایانه نسبت به وعد و وعیده‌های مرسوم جامعه ایرانی از یکسو و نقدی است ظریف بر تحولات تاریخی ایران از سوی دیگر. به عبارتی، باستانی بر این باور است که به وعد و وعید نباید دلخوش بود، بلکه باید به عمل نظر کرد؛ هر عملی هم جدای از نظر نیست. پس باید کنه و محتوا و ماهیت نظر را جست تا از درافتادن به چاه ویل توهم در امان ماند.

اینها همه نشانی است از حضور نوعی اندیشه فلسفی نزد باستانی، هرچند خود بر آن وقوفی نداشته یا اشاره‌ای صریح به آن نکرده باشد. حتی نشانه‌هایی از حضور منطق در اندیشه تاریخی باستانی نیز می‌توان سراغ گرفت؛ آنجا که به قواعد منطقی اشاره می‌کند. مثلاً در سنگ هفت‌قلم حکایتی نقل می‌کند که طبق آن "یک مورخ طبسی گفته است همه مردم طبس دروغگو هستند و این حرف او راست است. راست بودن یعنی اینکه خود او هم دروغگوست از سویی و از سوی دیگر سخن راست گفته است. پس این کلام که همه مردم طبس دروغگویند دروغ است." آنگاه باستانی اشاره می‌کند که "معمولاً اهل فلسفه و منطق، این قصه را در مثال استدلال از نوع مغالطه و سفسطه به کار می‌برند، و توضیح می‌دهند که چطور می‌شود با یک مقدمه‌چینی غلط دو نتیجه متعارض به دست آورد: یعنی حرف یک مورخ طبسی را می‌شود دروغ پنداشت و هم آن را راست شمرد!"^{۳۵} مبنای سخن باستانی هم مبحثی است از ابن‌کمون فیلسوف مشهور که می‌گوید: "کل کلام کاذب." پس باستانی می‌نویسد: "من اگر بگویم امروز هرچه گفته‌ام دروغ است، آیا این حرفم راست است یا دروغ؟"^{۳۶} و نتیجه می‌گیرد اثبات این گزاره که می‌گویند همه مورخان دروغگویند باز هم متکی است به روایت دیگری از مورخان. "این حالت در عصر انقلاب سخت چشمگیر شده و تمام فحش‌ها را به مورخان دو هزار و پانصد ساله می‌دهند و آنها را 'قلم‌به‌دست‌های شاهنشاهی' می‌خوانند، ولی البته هر فحشی را که به نظام شاهنشاهی و پادشاهان گذشته می‌خواهند بدهند، نقطه‌ضعف‌های آنها را در میان تاریخ‌های همان نویسندگان و قلم به دست‌ها جستجو می‌کنند و به دست هم

^{۳۴} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۲۶. ^{۳۵} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۱۲- پانوست. ^{۳۶} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۱۳. ^{۱۳}. تأکید از دکتر باستانی است.

می‌آورند.^{۳۷} باستانی منتقد این امر بود که تمام مساعی دیگران را یکسره تیره نشان دهیم و آنها را مردود شماریم، زیرا "ساده‌ترین کار، تخطئه گذشتگان و بی‌اجر ساختن زحمت پیشینیان است، خصوصاً در مورد تاریخ، که آیندگان همیشه بر استخوان‌های گذشتگان قدم می‌سپارند." در این زمینه است که باستانی نقل قولی از هراکلیت می‌آورد که در یک رودخانه دو بار نمی‌توان شنا کرد. آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که "حال اگر اوضاع دگرگون می‌شود و تفکرات فرق می‌کند، این مربوط به 'تغییر' عالم و دنباله تکاملی همان 'حالت انتقالی' هراکلیت است، مورخ به هر حال از متن جامعه خارج نیست. گناه مورخ چیست که آنچه دیده و شنیده؛ نقل کرده و گفته؟"^{۳۸}

نکته اخلاقی و باز هم مهم تاریخی نگاه باستانی این است که "پادشاهان را می‌شود از کشور بیرون کرد، ولی، متأسفانه، هیچ‌وقت از تاریخ نمی‌شود بیرون کرد. کاترین را نمی‌شود دور انداخت، هم چنانکه گئومات را هم نمی‌شود از او صرف نظر کرد، بر سر همه اینها همه‌کار می‌شود آورد تا وقتی که در متن اجتماع هستند، روزی که به تاریخ سپرده شدند، دیگر هیچ‌کاری درباره آنها نمی‌شود کرد-جز یک قضاوت عادلانه در خوب و بد کارهایشان."^{۳۹} این سخن اشاره‌ای است هوشمندانه به سخنی از مارکس که گفته بود فئودالیسم زباله‌دان تاریخ است. باستانی تعریضی به این سخن دارد که تاریخ زباله‌دانی ندارد و آنچه ثبت و ضبط می‌شود، خوب و بد اعمال حاکمان است و گرنه تاریخ تاریخ است و زباله‌دانی ندارد که کسی را به اعماق آن فرواندازیم.

باستانی در نقد این نظر نوشته است: "اصلاً تاریخ زباله‌دانی ندارد. تاریخ یک حرکت مداوم و فعل و انفعالی تز و آنتی‌تز است... تاریخ یک حافظه زنده است، یک دیسک کمپیوتر است که همه‌چیز و همه‌کس را به یاد خواهد داشت! حافظه‌ای که اگر دکتر مصدق را در صدر خود حفظ کند، لامحاله تیمسار آزموده را هم فراموش نخواهد کرد!"^{۴۰} درس بزرگی که باستانی از تاریخ ایران گرفته و در کتاب‌های خویش به انحاء مختلف به دیگران منتقل کرده این است که با وصف تحولات عدیده سیاسی و اجتماعی در کشور، هرگز استعدادها و قابلیت‌ها شکوفا نشده و همواره فرهیختگی در برابر فرومایگی رنگ باخته است: "برای مملکت باید آدم تربیت کرد، البته تاریخ هیچ‌وقت هیچ تختی را 'بی‌وزیر' نگذاشته است، هر که بوده و از هر جا بوده کسی برای این مسند دست و پا کرده، ولی، سطح دیپلماسی دولت‌ها وقتی بالا رفته است که در

^{۳۷} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۱۴-۱۵.

^{۳۸} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۱۵.

^{۳۹} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۱۷.

^{۴۰} باستانی پاریزی، شاهنامه آخرش خوش است، ۱۷.

تأکیدات از دکتر باستانی است.

جامعه‌ای هیئت سیاسی تربیت شده باشد، یعنی امکان این فراهم آید که استعدادها برای کسب مقامات بزرگ سیاسی تعلیم یافته باشند.^{۴۱}

با نگاهی به آثار باستانی، او را مردی می‌یابیم که از منفی‌نگری به دور است. نگاه او به تاریخ و حتی مسایل سیاسی روزمره هم از این قاعده تهی نبود. برای مثال، به شکلی مرسوم در همه جوامع بشری مار را نمادی از ابلیس، زهر، خشونت و بی‌رحمی می‌دانند، لیکن به قول باستانی "اگر ما آدمیزادها انصاف داشتیم، این بار حق ناشناسی نمی‌کردیم و غافل نمی‌ماندیم که این 'لقمه نان گندمی' که توی سفره ماست، در واقع، آن را مار، توی سفره ما انداخته است! و این مایه معرفت و این ذره آگاهی و خودآگاهی که در وجود ماست، باز هم، از دولت سر مار بوده است!"^{۴۲} باستانی همان‌طور که اشاره می‌کند تاریخ زباله‌دانی ندارد، تصریح می‌کند که "سیاست پدر و مادر ندارد که بتوان آن را سوخت."^{۴۳} این نمونه‌ای است از کژتابی زبان نزد باستانی. معمولاً می‌گویند سیاست پدر و مادر ندارد، یعنی در سیاست هیچ معیار و قاعده اخلاقی موجود نیست، اما باستانی چیزی دیگر از این مثال قدیمی نتیجه می‌گیرد که اساساً سیاست پدر و مادر ندارد و دانشی است مستقل با قلمرو خاص و الزامات ویژه خویش و نباید آن را با موضوع‌های دیگر قیاس گرفت. واژه مار با سیاست‌بازی و پیچیدگی قرینه گرفته می‌شود و به همین سبب است که باستانی می‌نویسد: "مار و سیاست هر دو یک وجه مشترک دیگر هم دارند و آن 'خوش خط و خال' بودن آنهاست که بچه‌ها را هم می‌فریبند، و گاهی اوقات بزرگ‌ترها را هم فریب می‌دهد، و حتی مردان عاقل را هم به پدرسوخته‌بازی— به تعبیر امروزی‌ها— وادار می‌کند."^{۴۴} او به این شکل مقام و منصب و سیاست‌بازی را تحقیر می‌کند و فرهیختگی را پرهیز از فریب سیاستمداران می‌داند.

نمی‌توانیم اثبات کنیم باستانی با اندیشه‌های نوکانتی‌هایی مثل ارنست کاسیرر و فلسفه روشنگری او آشنایی داشته است یا خیر، اما روح برخی مقالات و کتاب‌هایش این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که او هم باور دارد که حوادث و وقایع تاریخی را نباید محکوم کرد، بلکه باید در صدد برآمد تا راز و رمز وقوع واقعات را دریافت: "تاریخ همیشه دو پهلو دارد: هر فتحی با یک شکست بزرگ توأم است، هر انقلابی، نابودی گروه و روی کار آمدن گروه دیگری را شامل می‌شود. گفتگوی یک‌طرفه هیچ‌وقت به صلاح تاریخ نبوده است."^{۴۵}

^{۴۱} باستانی پاریزی، حماسه کوبر، ۱۴.

^{۴۲} باستانی پاریزی، مار در بتکده کهنه، ۱۶.

^{۴۳} باستانی پاریزی، مار در بتکده کهنه، ۴۰.

^{۴۴} باستانی پاریزی، مار در بتکده کهنه، ۴۰.

^{۴۵} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۳۴۸.

درس بزرگ باستانی از تاریخ این است که باید نفع جمعی را بر نفع شخصی برتری داد، زیرا جامعه وقتی شکل می‌گیرد که آحاد مردم به اخلاق مدنی خوی گیرند و یکی از مهم‌ترین وجوه این اخلاقیات ترجیح دادن منافع و مصالح مدینه یا اجتماع سیاسی بر منافع فردی است. او داستان پیرزنی در زمان خسرو انوشیروان را نقل می‌کند که گویند حاضر نشد خانهٔ مخروبه خود را به نوشیروان بفروشد تا ضمیمهٔ کاخ خویش نماید و به همین علت باغ کاخ بی‌ترکیب ماند و حتی سفیر روم آن را به چشمان خود مشاهده کرد. باستانی از این روایت تاریخی نتیجه‌ای اجتماعی و سیاسی گرفت: "امروز اگر به دیده تحقیق بنگریم، مقاومت پیرزن در برابر انوشیروان برای نفروختن خانهٔ خرابه‌اش که مسلماً شاه می‌توانست و البته می‌خواست آن را با قیمت گران‌تر از معمول بخرد خود یک عیب بزرگ اجتماعی بوده است، یک عیب بزرگ برای مردمی که هیچ‌وقت حاضر نیستند برای جامعه از منافع خود چشم ببوشند."^{۴۶}

باستانی برای اینکه نتیجه‌گیری‌های اخلاقی و اجتماعی خویش را به اعماق جامعه برساند، بارها و بارها از ترکیب‌هایی ادبی با ایهام یا سخنان دوپهلوی استفاده کرده است. یکی از این موارد زمانی است که به خطرهای رشد جمعیت در کشورهای آسیایی اشاره می‌کند. او این موضوع را "کودتای خزنده" می‌نامد که با وام‌گیری از ادبیات سیاسی رایج در زمان نگارش کتاب به کار گرفته است، اما هدفی کاملاً غیرسیاسی را مطرح می‌کند: "چین و هند دارند دنیا را با یک 'کودتای خزنده' تسخیر می‌کنند-کودتای خزنده که گفتم بدین تعبیر که: شب آهسته می‌خزند زیر لحاف و تخم انا انزلناه می‌کارند و نه ماه بعد، یک کودک چشم‌درشت هندی، یا چشم‌چینی، از زیر همان لحاف، چشم به دنیا می‌گشاید. چشم‌هایی که رقم آن بالای میلیون است. آن نیروی عظیم جنسی را تنها تفت لحاف خنثی می‌کند."^{۴۷}

شاید جالب توجه باشد که در این زمینه باستانی در زمرهٔ معدود مورخانی است که بر نقش زنان در تحولات تاریخی تأکید می‌نهد و حتی روایات و داستان‌های تاریخی فراوانی دربارهٔ زنان نگاشته است. دو کتاب او در این زمینه-که مثل اغلب کتاب‌هایش به واقع مجموعه مقالات اند-عبارت‌اند از زن در گذار تاریخ و خاتون هفت‌قلعه. خاتون هفت‌قلعه کتابی است دربارهٔ زنان و قلعه‌ها و بناهایی که به نوعی لغت دختر در آنها وجود دارد؛ مثل قلعه‌دختر فارس، قلعه‌دختر خراسان، قلعه‌دختر میانه، هرات و...^{۴۸}

^{۴۶} باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، ۲۴۹.
^{۴۷} محمدابراهیم باستانی پاریزی، درخت جواهر (تهران: (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۴).
پهنام، ۱۳۷۹، ۳۶.

کتاب مبین این نکته است که باستانی نسبت به موضوع زنان و نقش ایشان در تحولات و حوادث تاریخی و اجتماعی بی توجه نبوده است. این توجه در کتاب دیگر او به گونه‌ای است که به صراحت می‌نویسد: "من در مقالاتم همه‌جا مدافع حقوق زنان بوده‌ام."^{۴۹} بخش عمده‌ای از مقصود باستانی این بود که نشان دهد به قول ایرانی‌ها پشت سر هر مرد موفقی همیشه یک زن هست. به همین علت خاطر نشان می‌کند: "وقتی من از هزاره طبری صحبت می‌کنم، از نقش زن او در زندگانی‌اش غافل نیستم."^{۵۰} باستانی در ادامه نکته‌ای مهم‌تر بیان می‌دارد: "با این حساب، من نه تنها در مورد نقش زن در تاریخ، صاحب نظریه منفی و بدبین نیستم، بلکه بالعکس در مقام خوش‌بینی—حتی یک فمینیست *feministe* هم به شمار می‌روم—^{۵۱} یعنی طرفدار نقش زن در تاریخ هستم."^{۵۲} بدیهی است فمینیسم نه صرفاً عبارت است از حقوق زنان و نه نقش ایشان در تاریخ، اما حتی به کار بردن این واژه به توسط یک دانشگاهی قدیمی جای بسی تأمل دارد.

این اشارات از نویسندگانی که معمولاً سبک تاریخ‌نویسی‌اش سنتی قلمداد می‌شود جالب توجه است و می‌تواند مقدمه‌ای باشد بر نگارش قلمروهایی از تاریخ اجتماعی که تاکنون نوشته نشده‌اند. برای مثال، او نکاتی را از قلمرو خاصی از تاریخ‌نگاری مطرح می‌کند که تا پیش از او به این صراحت ذکر نشده‌اند. اغلب مورخان می‌دانند که تأکید نهادن بر اخلاق جنسی زمامداران نوعی نقطه‌ضعف و حتی مچ گرفتن برای تحقیر آنها قلمداد شده است. رستم التواریخ مشحون از این دیدگاه است. در کتاب‌های دیگر هم می‌توان ردپایی از این دیدگاه یافت که می‌خواهد فردی از زمامداران را به اخلاق و سجایای نیکو آراسته گرداند و مخالفان را به شکلی از میان بردارد و پرداختن به چیزی که نقطه‌ضعف اخلاقی خوانده می‌شود، در این زمره است. لیکن باستانی تلاش دارد برخی تحولات تاریخی را در پرتو آسیب‌شناسی رفتار زمامداران بررسی و بدون اینکه قصد تحقیر کسی را داشته باشد، عوامل بهداشتی رفتار و کنش سیاسی او را بررسی کند. او می‌نویسد "اصولاً رجال تاریخ، بیماری‌های خود را پنهان کرده‌اند و خیلی کم بوده کسی مثل اعتمادالسلطنه—فی‌المثل—که اقرار کند که مبتلا به سوزاک شده بوده است. ولی معمولاً اقرار به بیماری‌ها، خصوصاً بیماری پایین قد، در میان رجال تاریخی خیلی کم است."^{۵۳} نکاتی که باستانی در این زمینه طرح می‌کند، مثل اغلب نکته‌سنجی‌هایش

^{۴۹} محمدابراهیم باستانی پاریزی، گذار زن در گذار تاریخ، (تهران: علم، ۱۳۸۴)، ۱۶.
^{۵۰} باستانی پاریزی، گذار زن در گذار تاریخ، ۱۷-۱۸.
^{۵۱} نشر علم، ۱۳۶۷، ۱۵.
^{۵۲} محمدابراهیم باستانی پاریزی، از سیر تا پیاز (تهران: لغت فرانسه از باستانی است).
^{۵۳} باستانی پاریزی، گذار زن در گذار تاریخ، ۱۸-۱۷.

می‌توانند مقدمه‌ای شوند بر شکل‌گیری حوزه‌های جدیدی از تاریخ‌نگاری که در کشور ما مغفول واقع شده‌اند. به واقع، در زمینه ربط بیماری‌های زمامداران با تحولات تاریخی هیچ اثری نوشته نشده است؛ مثلاً اینکه نادرشاه افشار هم‌زمان هم بواسیر داشته، هم بیماری کبد و هم یبوست نقشی بسیار مهم در خشونت طبع او علیه مخالفان و به طور خاص بر پا کردن کله‌منار در کرمان داشته، یعنی درست هنگام محاصره کرمان بواسیر او عود کرده و سرمای بسیار شدید و مشهور کرمان در این تصمیم‌گیری او بسیار تأثیرگذار بوده است.^{۵۴}

ادبیات و تاریخ اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و البته تأکید نهادن بر نقش توده‌ها، به‌ویژه ساکنان روستا، در تحولات سیاسی نزد باستانی صبغه‌ای فلسفی به خود می‌گیرند. به عبارت بهتر، باستانی تلاش می‌کند تاریخ‌نگاری خود را ضابطه‌مند سازد، آنگاه که برای این دانش سه ضلع قائل می‌شود: زمان، مکان و افراد. او به صراحت نوشته است: “آن کس که با تاریخ سروکار دارد، حتی اگر یک دوران کوتاه تاریخ را هم با دیده تعمق و بصیرت ورق بزند... دیدی فلسفی در زمینه روشن ذهن خود ایجاد کرده است.”^{۵۵} آنگاه بر عنصری مهم در تاریخ بشری تأکید می‌گذارد، عنصر تداوم و تحول. به همین سبب در ادامه می‌نویسد هیچ پدیده‌ای در عالم “بیشتر و بهتر از تداوم پیوستگی حوادث تاریخی” انسان را به “فلسفه خلقت عالم ایجاد آشنا نخواهد کرد.” فلسفه هم هیچ فرزندی “مددکارتر و وفادارتر از تاریخ” ندارد که “ناروپود حیات فلسفه را تاریخ به هم می‌بافد.” در ادامه همین مطلب است که از “مثلت” تاریخ یاد می‌کند که سه ضلع دارد و این سه ضلع “همیشه در تغییر و تبدل بوده‌اند.” آن سه ضلع هم زمان و مکان و افراد است.^{۵۶}

باستانی استدلال می‌کند که “برای کسی که در تاریخ کار می‌کند، نخستین اصل آشنایی این است که از پیوستگی و تداوم تاریخ غافل نباشد،” پس “نخستین شرط تحقیق” این است که “ما بدانیم این حادثه و این سانحه تاریخی در چه برهه از زمان، و در چه گوشه از مکان قرار دارد، و رشته‌هایی که او را و قهرمانان او را به گذشته پیوند می‌دهد کدام است، و مهم‌تر از آن، حوادث و اتفاقاتی که در آینده بدان پیوسته تواند بود، کدام می‌تواند باشد.”^{۵۷} او مرزهای گذشته و حال و آینده را به این شکل با یکدیگر پیوند می‌دهد، زیرا از نظر باستانی تاریخ امری نیست که به گذشته صرف مربوط باشد، چون تاریخ امری است که ریشه‌های حیات کنونی و امکانات در دسترس بالفعل ما را نشان

^{۵۴} باستانی پاریزی، از سیر تا پیر، ۱۹.
^{۵۵} محمدابراهیم باستانی پاریزی، کوچه هفت‌پیچ
^{۵۶} باستانی پاریزی، کوچه هفت‌پیچ، ۴.
^{۵۷} باستانی پاریزی، کوچه هفت‌پیچ، ۵.
(تهران: نگاه، ۱۳۶۲)، ۴.

می‌دهد و افق امکانی آینده را هم به نمایش می‌گذارد. به این شکل قادر خواهیم بود اکنون را در پرتو مطالعه گذشته بهتر بفهمیم و دریابیم با امکانات کنونی چه آینده‌ای در انتظارمان خواهد بود. به عبارت دقیق‌تر، از برخی مطالب باستانی می‌توانیم این نکته را دریابیم که برای او تاریخ نوعی دانش آینده‌نگری هم هست و دانش تاریخ امری نیست که صرفاً به رویدادهای گذشته تعلق داشته باشد.

این نگاه فلسفی به تاریخ در فقرات بعدی مطالبی که نقل کردیم با صراحت بیشتری عنوان شده‌اند: «مطالعه تاریخ، خود برای هرکس یک دید فلسفی می‌دهد. در واقع، یک فیلسوف، ممکن است مورخ نباشد، ولی هر مورخی لامحاله فیلسوف و حکیم هم هست که دریافت حکمت خلقت عالم و آدم، در گرو مطالعات تاریخی است.»^{۵۸} با اینکه عناوین کتاب‌های باستانی بسیار معمولی‌اند، اما تقریباً در همه آنها می‌توان رده‌هایی جالب توجه از نوعی نگاه فلسفی تاریخی یافت. همچنین، اشاره به نکات ظریف اجتماعی و نتیجه‌گیری‌های اخلاقی از ذکر حکایات تاریخی یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگاری باستانی است. مثلاً اگر مورخی فقط عنوان یکی از کتاب‌های باستانی یعنی نون جو، دوغ گو را ببیند، هرگز به مخیله‌اش هم خطور نمی‌کند که چنین سطور نغزی را می‌توان در این کتاب یافت: «بعضی‌ها میل دارند که تاریخ را در جزء علوم دستوری وارد کنند و برای آن رسالت اخلاقی قائل شوند. من خودم هم البته خیلی طرفدار این بعد تاریخ هستم، و این نکته هم هست که تاریخ مثل هر علم دیگری یک وجه کاربردی می‌تواند داشته باشد، و بعضی‌ها مورد آن را عبرت گرفتن از گذشته و پیش‌بینی راه آینده، و خلاصه دخیل دادن گذشته در زندگی روزمره [می‌دانند]، ولی خواه‌ناخواه اغلب هم قبول کرده‌اند که آنطور که هگل گفته است: «تنها درسی که تاریخ می‌آموزد این است که کسی که کسی به درسی از او گوش نمی‌دهد!»^{۵۹}

باستانی تلاش دارد نظر خویش را درباره زمان و مکان و افراد، به مثابه سه عنصر مهم پیوستگی تاریخی، نظم و نسق بدهد. حتی تلاش می‌کند دیدگاه‌های خود را به نوعی مفهوم‌سازی کند. پس برای بیان منظور خویش از سه واژه حضورستان و هزارستان و حصیرستان استفاده می‌کند. حضور واژه‌های بسیار بنیادین در فلسفه‌های پدیدارشناسی و باطنی است که جای بحث کافی درباره آن در این مقاله نیست و فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که منظور باستانی از این لغت بیشتر تأکید بر اهمیت فرهنگ و اقلیم آن است.

^{۵۸} محمدابراهیم باستانی پاریزی، نون جو، دوغ گو (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲)، ۳۰.

^{۵۹} باستانی پاریزی، کوچه هفت‌پیچ، ۷.

او می‌نویسد اگر "تعصب عصر شمشیر و فلاخن" در عصر اتم ادامه یابد، می‌تواند چند شهر را نابود کند. اما یگانه چیزی که می‌تواند تعصب کور را مهار کند فرهنگ است، زیرا "دین و فلسفه کاربردشان در این قرن بر اسلحه و سنگین اسلحه محدود شده است." اما نیروی لازم برای مهار قدرت مخرب بشری در دوران جدید امری دیگر است: "این نیرو را، از ذخیره‌ای که در تمدن آدمی رسوب کرده است و عنوان فرهنگ دارد، شاید بتوان استخراج کرد."^{۶۰} بلافاصله اشاره کنیم که وقتی باستانی از محدودیت فلسفه و دین برای مهار بحران انسان دوران جدید سخن می‌گوید، نیم‌نگاهی به کسانی مثل سیداحمد فردید دارد که خلق را "طلوم و جهول" می‌خواندند و قادر نبودند "عرفان واقعی قابل لمس" را در بین این خلق مشاهده کنند و در مقابل، وقتی می‌خواستند همین مردم را "ارشاد" کنند، عنوان سخنرانی‌شان می‌شد: "باحیت و اباحت‌خواهی در رابطه با آزادی و آزادیخواهی غربزده جدید و لیبرالیسم به معنی اعم لفظ و بیگانگی و آزادی از ملل حقیقی اسلامی و امت واحده اسلامی و نفس مطمئنه اسلامی و گمگشتگی در نفس اماره جدید و بندگی نفس اماره جدید...". باستانی با کنایه‌های خاص خود می‌نویسد "با این عنوان سخنرانی باید پرسید: حال، اهل فکر ما آیا حق ندارند که دال فردید را تبدیل به 'واو' می‌کنند، و به جای فردید، دنبال فروید می‌روند؟!"^{۶۱} به هر روی، به نظر من باستانی می‌خواهد بگوید حضور، که ابدیت زمان است، چیزی جز فرهنگ نیست. فرهنگ هم همان امری است که از گذشته به ما داده شده است و ما با آن زندگی می‌کنیم و به واقع مقوله‌ای است که وجه تمایز ما به عنوان ایرانی از غیرایرانی است.

در هزارستان، باستانی مفهوم زمان از دید خویش را بهتر بیان می‌کند: "زمان عبارت است از پیوستگی و پی در پی بودن لحظات—که البته خودشان در حرکت و گذر نیستند—ولی چون ماده از یک حوزه زمانی به حوزه زمانی دیگر نقل مکان می‌کند، بنابراین این تصور پیش می‌آید که زمان در گذر است، در حالی که این اشیاء و مواد هستند که از یک هسته زمانی به هسته زمانی دیگر نقل مکان می‌کنند، و این امر که یک نوع حرکت انتقالی است، در واقع اساس تحولات تاریخی عالم است."^{۶۲} در ادامه نیز بحثی درباره شرط امکان تحولات تاریخی مطرح شده است. به نظر باستانی، حوادث تاریخی به میل این و آن شکل نمی‌گیرند، بلکه وقوع حوادث تاریخی "موکول به رسیدن زمان و موقع وقوع آنهاست، هیچ حادثه‌ای حادث نخواهد شد مگر اینکه زمان وقوع آن

^{۶۰} محمدابراهیم باستانی پاریزی، حضورستان (تهران: ارغوان، ۱۳۶۹)، ۲۰-۲۱.
^{۶۱} به‌نگار، ۱۳۷۰، ۶-۷.
^{۶۲} محمدابراهیم باستانی پاریزی، هزارستان (تهران: به‌نگار، ۱۳۷۰)، ۶-۷.

رسیده باشد—درست مثل زایمان . . . یک حادثه تاریخی هم، تا زمان آن فرانسیده باشد، صورت وقوع به خود نخواهد گرفت.^{۶۳} به کار گرفتن واژه زایمان در وصف حدوث حوادث مهم تاریخی اساسی است. به عبارتی، منظور بر هم انباشته شدن شرایط لازم برای تحقق حوادث به شکل کمی و حدوث شرایط جدید تاریخی به شکلی کیفی است و زایمان هم تغییر کیفی یک پدیده است. در تاریخ وقتی پدیده‌ای جدید از درون بساط قدیم ظهور می‌کند، به واقع جهشی کیفی صورت گرفته و عصری نوین در تاریخ آغاز می‌شود. اما ظهور و بروز اعصار تاریخی به خودی خود صورت نمی‌گیرد و هر دوره تاریخی ریشه در دوره تاریخی گذشته دارد. پس دوره جدید از دوره قدیم سرچشمه می‌گیرد، همان‌طور که طفل محصول تکامل از شرایط جنینی تا زمان تولد است و طفل نه به خودی خود شکل می‌گیرد و نه ناگهان پای به عرصه هستی می‌گذارد.

مطالب هزارستان به واژه‌های هزار و هزاره مربوط و هدف از نگارش آن بررسی نقش توده‌های مردم در تحولات تاریخی است.^{۶۴} باستانی بر این باور است که "حقیقت در تاریخ حرکت مردم است،" اما "واقعیت آن شخصیت‌هایی هستند که آن تحرک‌ها را رهبری می‌کنند."^{۶۵} باستانی با نوعی بازی کلامی و به کار گرفتن استعاره‌های ادبی دیالکتیک توده‌ها و رهبری حرکت‌های تاریخی را به این شکل بیان می‌کند که در هر تحول تاریخی، قربانیان اصلی مردمی‌اند که پشتوانه شکل‌گیری حوادث دوران‌ساز تاریخی بوده‌اند. "عجب آنکه نخستین قربانیان این واقعیت، همان کسانی هستند که پشتوانه آن شخصیت‌ها بودند، و در واقع در صفحات تاریخ، در اکثر موارد، حقیقت قربانی واقعیت شده است."^{۶۶} جالب توجه این‌که منظور باستانی از شخصیت‌ها در این روایت تاریخی رهبران قوم نیستند، بلکه مقصود او از نقش شخصیت‌ها در تاریخ همان توده‌های انسانی است که تاریخ واقعی را رقم می‌زنند.

در نظر باستانی حوادث تاریخ‌مندند (Historicity)، یعنی هر حادثه گذشته‌ای دارد که به اکنون منتقل می‌شود و افق امکانی آینده را رقم می‌زند. با این همه، خود تاریخ هم فضیلتی باشکوه دارد و آنهم ازلیت و ابدیت است. به عبارتی، تاریخ حلقه واسط این دو قلمرو لایتناهی است. "تاریخ این فضیلت را دارد که انسان و مکان، یعنی ماده را به کمک زمان به ابدیت پیوند می‌دهد، و با این پیوند، در واقع خود را نیز به ابدیت پیوند زده است، پس تاریخ از این جا می‌شود علم فناپذیر، و بی‌پایان—علمی که ازلی و ابدی

^{۶۵} باستانی پاریزی، هزارستان، ۳۳.

^{۶۶} باستانی پاریزی، هزارستان، ۲۱.

^{۶۳} باستانی پاریزی، هزارستان، ۱۰-۱۱.

^{۶۴} باستانی پاریزی، هزارستان، ۴۱.

خواهد بود. در اینجاست که متناهی و لایتناهی پیوند می‌خورد—آفاق و انفس، به کمک ایام جاودانی می‌شوند، فناء فی الله تاریخ در همین جاست. آسمان و زمین با این سوزن به هم دوخته می‌شوند، تاریخ به کمک زمان به ابدیت پیوسته.^{۶۷}

سومین کتاب از سه‌گانه‌ای که می‌خواهد نقش زمان و مکان و شخصیت‌ها را در تاریخ توضیح دهد، حصیرستان است. حصیر همان بوریاست که در کرمان و به‌ویژه در روستاهای جنوب این استان کاملاً شناخته شده است؛ همان‌طور که در سیستان و بلوچستان هم به‌خوبی آن را می‌شناسند. حصیر هم مثل سایر نمادهای کویر در آثار باستانی نقشی مهم دارد. برای کرمانی‌ها و بلوچ‌ها، حصیر فقط یک شیء نیست، بلکه چیزی است که مردم با آن زندگی می‌کنند، از آن کپر می‌سازند، فرشی است که همهٔ مردم بر آن می‌نشینند، از آن بادبزنی و ظرف نگهداری خرما درست می‌کنند و البته زیر فرش اصلی می‌اندازند تا آسیب نبیند و البته حصیر را از برگ‌های بلند و پهن درخت نخل تولید می‌کنند. به نظر من، حصیر با این گستردگی کاربرد و استفاده‌های فراوان و به سبب نقشی انکارناپذیر که در زندگی مردم کرمان دارد، در خود کنایه‌ای نهفته دارد: حصیر کنایه از حصر است، یعنی آنچه انسان را در خود محصور می‌سازد. این حصر امری اختیاری نیست. هر کرمانی از روزی که متولد می‌شود، به درون جایی پرتاب می‌شود که ارزش‌ها و داورهای او خردده‌فرهنگ‌ها و معیارهای زندگی را از پیش برای او تعیین کرده است. همان قاعده‌ای که در سایر قومیت‌ها و فرهنگ‌ها وجود دارد. باستانی هم در کتابش به این موضوع پرداخته است. او می‌نویسد: "اگر نظریهٔ مخلص در باب مثلث تاریخ پیش اهل نظر پذیرفته شود، این سه کلمه، در واقع نماد هر یک از اضلاع تواند بود: حضور = بعد ابدیت زمان، حصیر = بعد ابدیت مکان، و هزار = بعد اکثریت افراد."^{۶۸} این تمهید باستانی برای مفهومی ساختن تاریخ ایران بود، هرچند آن را با اشاره و کنایه نوشته است.

نتیجه

با نگاهی گذرا به آثار منتشرشدهٔ باستانی پاریزی به این حقیقت دست خواهیم یافت که برخلاف تصور رایج رگه‌هایی از اندیشهٔ تاریخی را می‌توان در نوشته‌های او یافت. این اندیشه‌ها قلمروهای گوناگونی را در برمی‌گیرند. برجسته‌ترین قلمرو اندیشهٔ تاریخی باستانی رویکردی حداقل شبه‌فلسفی به رویدادهای تاریخی است. گرچه ایشان در این

^{۶۷} باستانی پاریزی، هزارستان، ۳۳.

^{۶۸} باستانی پاریزی، هزارستان، ۱۰، پانویس.

زمینه به صورت پراکنده اظهار نظر کرده است، اما همین هم نشان می‌دهد که او مورخی بوده است که نسبت به حوزه اندیشه بی‌تفاوت نبوده و در حد مقدمات خود تا جایی که توانسته از تذکار موضوع خودداری نکرده است. باستانی حتی تلاش کرده است برای نظرات خود مفاهیم و دستگاه مختصات ترسیم کند که یکی از آنها را می‌توان خلق سه‌گانه حضورستان و حصیرستان و هزارستان دانست که هر کدام عنوان کتاب‌هایی از اوست که عناصر زمان و مکان و شخصیت‌ها را در شکل‌گیری حوادث تاریخی برجسته می‌سازند. برای باستانی تاریخ امری نیست که روی داده و گذشته باشد، بلکه برای او گذشته ابزاری است برای فهم حال حاضر تا بتوان افق امکانی آینده را ترسیم کرد.

وجه دیگر اندیشه‌های تاریخی باستانی تمایل شگفت‌انگیز او به نگارش تاریخ اجتماعی است. علاقه باستانی به کرمان و تاریخ آن زبانزد همه است، اما کرمان به مثابه مکانی که الهام‌بخش باستانی در نویسندگی و تاریخ‌نگاری بوده، نمادهای خود را هم در اختیار او قرار داده تا به کمک آنها با مخاطبان خویش ارتباط برقرار کند. باستانی تلاش می‌کند از نمادهای حاضر در کویر به نحو مطلوب بهره‌برداری کند. در حماسه کویر به بیابان‌های بی‌آب‌و‌علف در شکل‌گیری حوادث تاریخی اشاره کرده و در عین حال از حصیر گرفته تا مار، از قنات تا روستا، از راهزنی و دزدی که ذاتی زندگی کردن در حاشیه کویر بوده تا حضور صوفیانه، همه و همه نمادهایی‌اند که باستانی تلاش کرده است با آنها مکنونات فکری خویش را منعکس سازد. در این زمینه، او افق‌هایی نو را به روی تاریخ‌نگاری ایران گشود که توجه به نقش زنان، تأکید بر خصوصیات شخصی و عواملی غیراجتماعی مثل بیماری‌ها در شکل‌گیری تحولات مهم تاریخی از زمره آنهاست؛ موضوعاتی که می‌توانند زمینه تحقیقات گسترده و جدید تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران را مهیا سازند. شاید باستانی یگانه مورخ یا حداقل در زمره معدود مورخان باشد که بر نقش کویر به مثابه محیطی بی‌آب‌و‌علف در تحولات تاریخی انگشت تأکید نهاده است. در تاریخ‌نگاری باستانی، کنایه و استعاره و تشبیه و تمثیل و تلمیح دست به دست هم می‌دهند و اثری خلق می‌کنند که هم ادبی است و هم تاریخی. به واقع، مگر نه این است که هر اثر تاریخی بالذات اثری ادبی محسوب می‌شود و هیچ نویسنده‌ای نیست که بتواند از چنبره واژه‌ها رها شود؟ این است که با هر رویکرد فلسفی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و ادبی به آثار باستانی نظر بیفکنیم، خویشتن را مخاطب او خواهیم یافت.



NOGHTEH BOOKS

نشر نقطه منتشر کرده است:

گذار از برزخ، یادمانده‌های یک توده‌ای در تبعید
ناصر زربخت، چاپ اول، آلمان تابستان ۱۳۷۳

در تبعید، ۲۳ داستان کوتاه ایرانی
به کوشش ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، زمستان ۱۳۷۴

کتاب زندان (۱)

ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۷۷

جنایت و مکافات (پیرامون قتل‌های سیاسی در ایران)
ناصر مهاجر، فروردین ماه ۱۳۷۸

بازبینی تجربه اتحاد ملی زنان (۱۳۶۰ - ۱۳۵۷)

گردآورنده و ویراستار مهناز متین، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۷۸

از تهران تا استالین‌آباد

محمد تربتی، ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا،
تابستان ۱۳۷۹

کتاب زندان (۲)

ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۸۰

از اصلاحات تا براندازی: تنگناها و چشم‌اندازها

مهرداد باباعلی، ناصر مهاجر، آلمان، بهار ۱۳۸۳

جان‌باختگان به بوی فردایی نو
سعید یوسف با طرح‌های اردشیر محمص، آلمان، تابستان ۱۳۸۳

و هنوز قصه در یاد است (خاطرات زندان مشهد سال‌های ۶۰ تا ۶۶)
حسن درویش، آمریکا، ۱۳۷۶

لرزه‌ها

فریده زبرجد، بهار ۱۳۸۶

گریز ناگزیر، سی روایت گریز از جمهوری اسلامی، جلد اول و دوم
به کوشش: میهن روستا، مهناز متین، سیروس جاویدی، ناصر مهاجر، چاپ یکم،
آلمان، ۱۳۸۷

نقشی از یک دوست، نقشی از یک دوستی

حامد شهیدیان، ویراستار ناصر مهاجر، آلمان، بهار ۱۳۸۷

از کجا تا ناکجا (خاطرات تبعید)

کیان کاتوزیان (حاج‌سیدجوادی)، آلمان، زمستان ۱۳۸۸

زنان در سایه

گفتگو و تدوین‌کننده: فریبا ایرج، چاپ اول، آلمان، ۱۳۸۸

مجله‌ی پیک سعادت نسوان (۱۳۰۷ - ۱۳۰۶) رشت، ایران

به کوشش بنفشه مسعودی، ناصر مهاجر، چاپ یکم، کلن/ آلمان، زمستان ۱۳۹۰

... در دست انتشار
“ خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷
دفتر اول: تولدی دیگر . دفتر دوم: همبستگی جهانی
مهناز متین - ناصر مهاجر

نشر نقطه
نشر نقطه در اروپا و ایالات متحده‌ی آمریکا:

Noghteh

P.O. Box 8181

Berkeley, CA, 94707-8181

USA

Noghteh

B.P.157

94004 Créteil, Cedex

France

e-mail: nashrenoghteh@yahoo.fr

عمر پُربار: یادی از عزت‌ملک ملک (سودآور)

فاطمه سودآور فرمانفرمایان

پژوهشگر مستقل

عزت‌ملک خانم ملک، از خدمت‌گزاران کم‌نظیر فرهنگ غنی ایران زمین، ۱۰۱ سال پیش در مشهد متولد شد. او در طول یک قرن عمر پُربارش شاهد تحولات گسترده و پرفراز و نشیب و شاید کم‌سابقه‌ای در سطح ملی و بین‌المللی بود که تا حدی در تاریخچه زندگی او منعکس‌اند.

پدرش، حاج حسین آقا ملک، بانی موقوفات ملک و پسر ارشد حاج کاظم، ملک‌التجار ممالک محروسه، بود. حاج کاظم در اصل آذربایجانی، ولی متولد تهران بود. داستان پرماجرایی چگونگی راهی شدن به خراسان و دل‌بستگی‌اش به آن سرزمین تاریخی—چنان که خود را از اولاد امام رضا می‌شمرد—در چندین مقاله دیگر نوشته شده و تکرارش در اینجا زاید است. خلاصه‌اش آنکه در زمان ناصرالدین‌شاه، امین‌السلطان صدراعظم پیشنهاد کرد در ازای پرداخت ۶۰ هزار تومان بدهی شاهزاده رکن‌الدوله حاکم خراسان، ۷۰ پارچه ملک مرغوب خالصه، که به آن شاهزاده واگذار شده بود، به نام ملک‌التجار ثبت شود. گرچه این رقم دو برابر ارزش تخمینی آن املاک بود، بالاخره معامله صورت

فاطمه سودآور فرمانفرمایان پژوهشگر و نویسنده مستقل و عضو هیئت مدیره بنیاد سودآور است. در حوزه‌های تاریخ و ادبیات به زبان‌های فارسی و انگلیسی مقاله می‌نویسد و از آن جمله‌اند "سیاست و حمایت: تکامل سرای امیر"، "خاطرات باغ‌های دوقلوی گلابدره" و "هفت‌قلم آرایش" در سرزمین‌های ایران: از پیشاتاریخ تا دوره قاجار.

Fatema Soudavar Farmanfarmaian <fsoudavar@aol.com>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/352-369

گرفت و بعدها پسر ملک‌التجار بر تعداد آن املاک افزود.^۱ چند سالی نگذشت که در نتیجهٔ دسیسه‌های "حاسدان"، به قول خود حاج‌کاظم، همهٔ این املاک به مدت ۷ سال توقیف شدند. پس از اینکه بی‌اساسی اتهامات علیه ملک‌التجار ثابت شد، املاک مسترد شدند.^۲ در این زمان، حاج‌کاظم ملک‌التجار مدیریت املاک را به پسرش حسین واگذار کرده بود و در ضمن، به‌منظور تحکیم حق مالکیت خود، همان پسر را به خواستگاری دختری از یک خانوادهٔ متشخص خراسانی فرستاد. نسب این دختر از جانب مادر به پسر سوم فتحعلی‌شاه، شاهزاده محمدولی میرزا، می‌رسید که در ۱۴سالگی در کسوت اولین والی خراسان در عهد قاجار رهسپار مشهد شده بود و بعدها چندین تن از اولاد و نوادگان او در آنجا مستقر شدند. پدر آن دختر هم متولی موروثی مسجد گوهرشاد بود و نسبش به میرزامهدی شهید ثالث می‌رسید که در اوایل سلطنت قاجاریه در ایوان حرم امام رضا به تیغ شمشیر نوادگان نادرشاه افشار جان سپرد.^۳ به این ترتیب، خون دو رکن اصلی جامعه در شریان‌های آن دختر جاری بود. اما پدر دختر در ابتدا به این بهانه که ما اهل عمامه‌ایم و شما اهل کلاه، با این ازدواج مخالفت می‌کرد تا اینکه مادر دختر، حاج‌آغاشاهزاده، داماد را پسندید و وصلت صورت گرفت. حاصل این ازدواج سه دختر بودند که اولی را عزت‌ملک نام نهادند. گویا این نام با مشورت بیوهٔ اعتمادالسلطنهٔ معروف انتخاب شد. این زن، که خود عزت‌ملک نام داشت، پس از دعوت نایب‌التولیهٔ عرب به تولیت آستان قدس به عقد او درآمد و هنگام تولد فرزند حاج‌حسین‌آقا، چند سالی بود که در مشهد میزیست. از روی احترام با او دربارهٔ نام فرزند مشورت شد و او نام خودش را برای نوزاد پیشنهاد کرد.

کودکی

عزت‌ملک تعریف می‌کرد که قبل از تولد او و به سبب توقیف املاک، پدرش به قدری در تنگدستی زندگی می‌کرد که از برکت خانوادهٔ متولی روزگار می‌گذراند. از آنجا که استرداد املاک با تولد عزت‌ملک مصادف شد، قدم او را خوش‌یمن شمردند. پدرش پس از سر و سامان دادن به املاکی که بر اثر هفت سال بی‌توجهی و سوء استفاده صدمه

Stephanie Cronin (ed.), *Iranian-Russian Encounters: Empires and Revolutions: Russia Since 1800* (London: Routledge, 2013).

^۳Fatema Soudavar Farmanfarmaian, "James Baillie Fraser in Mashad or The Pilgrimage of a Nineteenth-century, Scotsman to the Shrine of the Imam Reza," *Iran*, 34 (1996).

^۱Fatema Soudavar Farmanfarmaian, "Bankers by Appointment to the Qajars," *Journal of the International Qajar Studies Association*, 12-13 (2013), 9-30.

^۲Fatema Soudavar Farmanfarmaian, "How the Russians hosted an entrepreneur who gave them a belly-ache: New revelations on Hajj Kazem Malek al-Tojjar and the Russian Connection," in

دیده بودند، چند ماه قبل از جنگ اول جهانی برای اولین بار از راه عشق آباد (اشک آباد)^۴ و بادکوبه سفری طولانی به اروپا کرد و به موقع برای تولد دختر دومش، که ملک زاده خانم نام گرفت، به ایران بازگشت.

در آن زمان که هنوز تلویزیون و رادیو نبود، لهجه‌های محلی خیلی رواج داشت و عزت‌ملک به لهجه خراسانی زبان گشود. آنچنان غلیظ صحبت می‌کرد که به گوش پدر بزرگش، حاج کاظم ملک‌التجار، رسید و گفت: "آن دختری را که با لهجه خراسانی فحش می‌دهد بیاورید ببینم." علاقه عزت‌ملک به لهجه شیرین و ریشه‌دار خراسان چنان پایدار بود که تا همین اواخر، با آنکه حافظه‌اش ضعیف شده بود، هنوز اشعار خراسانی محمدتقی بهار را از بر داشت و با همان لهجه بومی تکرار می‌کرد.

امشو در بهشت خدا وایه پندری
ماهر عرس من شو آرایه پندری

در چهارپنج سالگی، عزت‌ملک دیفتری گرفت. برای درمان او به قونسولگری انگلیس در مشهد رجوع شد تا از اردوگاه ارتش انگلیس در خراسان سرم دریافت کنند. سرم دیفتری هنوز در ایران موجود نبود و از اردوگاه با اسب و سوار کار به موقع رسید و کودک را از مرگ نجات داد.

عزت‌ملک در بچگی بیشتر اوقاتش را با مستخدمین می‌گذراند و با آنها به استقبال کاروان‌هایی می‌رفت که محصولات املاک را تحویل می‌دادند. حجم محصولات به قدری زیاد بود که پس از تخلیه در محوطه‌ای به مساحت هزار مترمربع تپه‌هایی تشکیل می‌دادند که به مکان سرسره‌بازی بچه‌ها بدل می‌شد. گاهی هم به یکی از املاک پدرشان می‌رفتند و در آنجا با بچه‌های دهقانان میوه می‌چیدند و بازی می‌کردند.

پس از افتتاح اولین مدرسه دخترانه در مشهد، عزت‌ملک و خواهرش، ملک زاده خانم، را در آنجا نام‌نویسی کردند که مدرسه خصوصی کوچکی بود با نام ارض اقدس که بیش از سه چهارم اتاق نداشت. این دوران بی‌خیالی چندسالی بیش دوام نیاورد.

عزت‌ملک هفت سال بیشتر نداشت که مادرش سر زار رفت و دختر چهارم هم در نتیجه عفونت مهلک از بین رفت. پس از آن، عزت‌ملک و دو خواهرش، ملک زاده خانم و صدیقه

در روزگار اتحاد جماهیر شوروی، اشیای بسیار نفیسی در حفاری‌ها از این شهر به دست آمد که در موزه ترکمنستان و موزه‌های روسیه به نمایش گذاشته شده‌اند.

نام صحیح این شهر کهن، که در فارسی به عشق آباد و در ترکی ترکمنی به اشک‌آبات معروف شده است، در واقع به یادبود بنیادگذار سلسله اشکانی اشک‌آباد است و در پنج کیلومتری نسا قرار دارد که زادگاه او بوده است.

که طفلی یکساله بود، به مادر بزرگشان حاج آغاشاهزاده سپرده شدند و به جای اینکه هرازچندگاهی به املاک پدر کوچ کنند، با کالسکه به املاک نوابزاده خانم‌ها، یعنی حاج آغاشازده و خواهرش گوهرشادخانم، می‌رفتند. روی هم رفته، زندگی با شاهزاده خانم مستبد و متدین آسان نبود، مگر به هنگام نوروز که خانه مادر بزرگ از هفته‌ها قبل برای شیرینی‌پزی آماده می‌شد.

پدرشان که در آن زمان بین تهران و مشهد در رفت‌وآمد بود، از وضعیت دخترانش راضی نبود و هنگامی که خواهرش برای زیارت به مشهد آمد، از او خواست که از بچه‌ها نگهداری کند. اما این مسئولیت از توان آن زن خارج بود. در نتیجه، پدرشان یک پرستار فرانسوی را که زوجهٔ مردی روس و ساکن مشهد بود، برای تدریس به بچه‌ها استخدام کرد. اگرچه مادام نیکولین (Nicoline) خودش به چند زبان حرف می‌زد، اما در این مدت هیچ کوششی برای آموزش به بچه‌ها نکرد. در نتیجه، پدر تصمیم گرفت عزت‌ملک و ملک‌زاده را همراه خود به تهران ببرد. صدیقه چون خیلی کوچک بود، نزد مادر بزرگ در مشهد ماند. چنین سفری در آن زمان با کالسکه دو هفته طول می‌کشید و شب‌ها در میان راه اکثراً مهمان مالکین یا حکام محلی بودند.

منزل پدرشان در باغ صبا در تهران حکم بیرونی داشت و بعضی شب‌ها رقص و طرب در آنجا برپا بود. به همین سبب، محیط مناسبی برای زندگی دختران نبود و در نتیجه آنها را به خانهٔ موروثی جدشان در بازار فرستادند که در آن زمان محل سکونت عمویشان حاج‌حسن آقا ملک و خانواده‌اش بود.

برخلاف خانهٔ مشهد، اینجا خانه‌ای مملو از شادی بود که در آن، علاوه بر عیال و پنج عموزاده، پنج دایه و پنج کمک‌دایه و تعداد فراوانی مستخدم و از جمله کنیزی با نام رضیه که همچون یکی از اعضای خانواده بود محیط بانشاطی ایجاد می‌کردند. بچه‌ها آزادانه با مستخدمین قایم‌باشک و گرگم‌به‌هوا بازی می‌کردند و می‌رقصیدند و آواز سر می‌دادند. بعضی شب‌ها برنامهٔ مشاعره داشتند و عزت‌ملک همواره برنده می‌شد و چنان دل عمو را به دست آورد که برایش چنین سرود:

عزت روح پرورم، جان عمو فدای تو
وای از آن ملک، خواهر بی‌حیای تو

حاج‌حسن آقا آن‌قدر عزت‌ملک را برای بچه‌های خودش نمونه قرار می‌داد که بچه‌های عمو با کلافگی گله داشتند که "این عزت‌خانم هم شده بلای جان ما."



حاج حسین آقا ملک با دخترش عزت‌ملک در باغ گلابدره
از مجموعه شخصی فاطمه سودآور فرمانفرمایان

دیری نگذشت که پدر عزت‌ملک مجدداً ازدواج کرد و از عیال دومش، زرین‌تاج‌ملک، صاحب دو دختر دیگر شد. این وضع جدید مادربرزگشان را به توطئه‌ای واداشت تا دو دختر را به مشهد بازگرداند. خیاطی را به بهانه نگه‌داری بچه‌ها به خانه حاج‌حسن‌آقا ملک فرستاد و این زن آن قدر دسیسه کرد تا عزت‌ملک و ملک‌زاده به ستوه آمدند و به ناچار نزد مادربرزگ به مشهد بازگشتند.

عزت‌ملک که از ابتدا دارای شخصیتی قوی و خودسر بود، یک‌سال مادربرزگ مستبد را تحمل کرد تا اینکه دیگر دوام نیاورد و با نامه‌های پی‌درپی از پدرش تقاضای ترک مشهد و انتقال مجدد به تهران را می‌کرد. انشای دل‌گداز نامه‌هایی که بر صفحه‌هایش لکه اشک‌های دختر بچه پدیدار بود، دل پدر را به رحم آورد و آن دو را به تهران بازگرداند.

تحصیلات

در آن زمان، اولین مدرسه شبانه‌روزی امریکایی در تهران افتتاح شده بود. نام عزت‌ملک و ملک‌زاده را هم مانند بسیاری از دختران اشراف در آنجا ثبت کردند. این مدرسه که ابتدا برای دختران مسیحی ایرانی، یعنی ارمنی و آسوری، تأسیس شده بود، بعدها با خرید زمینی از ارفع‌الدوله گسترش یافت و به مدرسه شبانه‌روزی دختران اشراف توسعه یافت.^۵ همه دانش‌آموزان با میس دولیتل (Miss Doolittle)،^۶ رئیس دوم مدرسه رابطه بسیار خوبی داشتند و تا سال‌ها بعد از او به نیکی یاد می‌کردند، ولی به رغم گرایش دینی مدرسه، هیچ‌کدام از دختران غیرمسیحی علاقه‌ای به تغییرمسلك نشان ندادند. این امر چندان از روی تعصب نبود، بلکه آنان ضمن نوگرایی به ریشه خود وفادار بودند.

شاگردان مدرسه شب‌های جمعه به خانه‌هایشان برمی‌گشتند و چون خانه دوست عزیز عزت‌ملک، نیره ابتهاج سمیعی، در رشت بود، هر شب جمعه با عزت‌ملک و ملک‌زاده به باغ صبا می‌رفت. قبل از دوره کشف حجاب، در آنجا تنیس بازی می‌کردند و به شنا می‌پرداختند. نیره‌خانم هنوز در قید حیات است و در ۱۰۰ سالگی ذهنش کاملاً هوشیار. با او تماس گرفتم تا از آن دوران تعریف کند. می‌گفت عزت‌ملک از همان زمان از نظر هوش و کنجکاو و تدبیر با سایرین تفاوت داشت. برای مثال، تعریف کرد یک‌سال در شب چهارشنبه‌سوری، چون از حجم کم بوته‌هایی که از طرف مدرسه تهیه شده بودند

^۵ او، مانند سایر همکارانش، در مقام مبلغ فرقه پرسبیتی (Presbyterian) کلیسای پروتستان آمریکا به ایران آمده بود.

^۶ ارفع‌الدوله از اشراف دوران قاجار و سال‌ها سفیر ایران در دربار تزار بود و در آخر کار، در کسوت یکی از نزدیکان سلطان احمدشاه در دوران تبعید، در خارج از ایران روزگار گذراند.

ناراضی بود، به دربان پولی داد تا بوته‌های بزرگ‌تری تهیه کند و دور حوض بچینند. از قضا یکی از بوته‌های مشتعل به آب افتاد و خشم معلمان امریکایی را برانگیخت. روز بعد، دختران مقصر احضار شدند تا عذرخواهی کنند یا تنبیه شوند. عزت‌ملک به هیچ‌عنوان حاضر به عذرخواهی نشد، چون معتقد بود کار خلافی نکرده است. در نتیجه، محکوم شد تا چند ماهی نهار و شام را به تنهایی در اتاقش بخورد، اما باز هم زیر بار عذرخواهی نرفت. نیره‌خانم در لابه‌لای خاطراتش یاد می‌کرد که حاج‌حسین‌آقا ملک هر سال در شب یلدا چند بار قاطر میوه به مدرسه می‌فرستاد و یک‌سال هم اجازه داد که مدرسهٔ امریکایی در باغش در گلابدره اردوگاه تابستانی تشکیل دهد. جالب اینکه مراسم اصیل ایرانی چقدر مورد احترام بود.

عزت‌ملک دوران تحصیل را با بالاترین نمرات به پایان رساند و سپس در جونیور کالج (Junior College) ادامهٔ تحصیل داد که در بنای دیگری افتتاح شده بود. او توانست دورهٔ دو‌ساله را در یک سال به اتمام رساند. ضمناً چون در همان مدرسه به تدریس زبان و ادب فارسی ارج می‌گذاشتند، عزت‌ملک نیز توانست در امتحانات دیپلم سراسری شرکت کند و به اخذ ردیف دوم در کل کشور نایل شد. سواى آموزش زبان انگلیسی و آشنایی با زبان فرانسه، علاقه اولیة او، به پیروی از خانوادهٔ مادری و پدری و بالاخص پدرش حاج‌حسین‌آقا، همواره زبان و ادب فارسی بود، به‌طوری که ذوق شعر و خوشنویسی او شهرت داشت، در مشاعره هرگز از کسی عقب نمی‌ماند و دربارهٔ خط زیبایش می‌گفتند که "مانند مرد می‌نویسد."

پس از اتمام مدرسه، بورسی برای ادامهٔ تحصیلات عالی در یک دانشگاه امریکایی دریافت کرد، ولی زمانه چنین راهی را برای دختر مناسب نمی‌دانست. با این حال، این مُهر کماکان بر پیشانی او ماند تا اینکه سال‌ها بعد، هنگامی که دانشگاه زنان دماوند تحت ریاست امریکایی‌ها افتتاح شد، او را به هیئت امنا دعوت کردند که نقشی بود صرفاً تشریفاتی و دور از حقایق جامعه‌ای که به سوی انقلاب می‌شتافت.

ازدواج

از سردار اسعد بختیاری، وزیر جنگ رضاشاه، دعوت شده بود که در مراسم پایان تحصیل مدرسه امریکایی حضور یابد. ملک‌زاده را که دید، عاشق سیمای ظریف او شد و ملک‌زاده، یک‌سال قبل از بازداشت سردار اسعد، به عقد او درآمد.

انتظار می‌رفت عزت‌ملک نیز هرچه زودتر ازدواج کند. خواستگاران کم نبودند، ولی همه را رد کرد و دل باخت به جوانی با نام صمد سودآور که با نام کاشانسکی در



عزت‌ملک ملک در روز عقدکنان
از مجموعه شخصی فاطمه سودآور فرمانفرمایان

اشک‌آباد متولد شده بود. نام کاشانسکی از آن بابت بود که خانوادهٔ صمد در دوران پرتلاطم عبور از سلسلهٔ زندیه به سلسلهٔ قاجار، از کاشان به منظور زیارت به مشهد مهاجرت کرده و پس از فتوحات روسیه در آسیای میانه که امکانات تجاری در آنجا رونق گرفت، به تاشکند و به مرور که قوای روس بخشی از خراسان بزرگ را تسخیر کرد و اشک‌آباد را پایتخت مستعمرهٔ ترانس‌کاسپیا قرار داد، به آنجا کوچ کردند و بخش عمده‌های از تجارت چای آسیا را به دست گرفتند. آنان با هجوم بلشویک‌ها به ترکمنستان در اوایل ۱۹۱۸م به مشهد بازگشتند و چون رضاشاه استفاده از نام‌هایی را که رنگ‌وبوی خارجی داشتند ممنوع کرده بود، نام سودآور را انتخاب کردند. قبل از آن صمد، پدرش راراضی کرده بود تا او را برای ادامهٔ تحصیل به آلمان بفرستد. در هنگام مراجعت او به ایران، چون بانک ملی به سرپرستی آلمان‌ها به تازگی افتتاح شده بود، صمد در آنجا مشغول به کار شد و طولی نکشید که رئیس کمیسیون ارز شد و نهایتاً هم وقتی آلمان‌ها شرکت فروشتال (Ferrostahl) را برای مبادلات با ایران تأسیس کردند و احتیاج به مدیری ایرانی برای تبادلات کالا در برابر تجهیزات صنعتی راه آهن سراسری داشتند، صمد را با حقوق بسیار بالا برای این کار در نظر گرفتند.^۷ صمد در این سمت، تا زمانی که متفقین درهای فروشتال را بستند، حدود ۲۰۰ میلیون مارک آلمان پشم و پوست و پنبه و روده در برابر تجهیزاتی از جمله لوکوموتیوهای راه آهن سراسری معامله کرد.

پدر صمد که در مشهد با حاج‌حسین آقا رفت‌وآمد داشت، تقاضا کرد که صمد و برادرش احمد در بدو ورودشان به تهران موقتاً در باغ صبا ساکن شوند. بدین ترتیب، در مدت کوتاهی که صمد و احمد در آنجا بودند، عزت‌ملک صمد را هنگام رفت‌وآمد از دور می‌دید، ولی صمد چون از روی ملاحظات عرفی از ورود به محوطهٔ باغ محروم بود، جز شبی چادر بر سر و رو گرفته به خاطر نداشت. تا اینکه ملک‌زاده‌خانم با سردار اسعد بختیاری ازدواج کرد و همسایهٔ دیوار به دیوار بانک ملی شد. هنگامی که عزت‌ملک به دیدار خواهرش می‌رفت، از زیر پنجرهٔ اتاق کار صمد عبور می‌کرد و در این رفت‌وآمدها بیشتر با او آشنایی پیدا کرد. هر دو جوان، زیبا و اهل فرهنگ بودند و به چند زبان مسلط. در نهایت، دل‌باختهٔ یکدیگر شدند. معذک، عزت‌ملک چند سالی تأمل کرد تا از خصوصیات اخلاقی و صمیمیت احساسات صمد مطمئن شود.

^۷رقم حقوق او به قدری بالا بود که دکتر علی امینی، نخست‌وزیر بعدی، به صمد گفته بود حقوق تو مثل توپ در تهران صدا کرده است.

در این بین، عزت‌ملک وقت خود را بین مشهد و تهران صرف می‌کرد تا از خواهر کوچکش و قوم و خویشان دیگر خراسانی دیدار کند. از زمان انقلاب روس، تعدادی روس‌های سفید و کلیمیان روسی به مشهد سرازیر شده بودند. از آن جمله خانواده‌ای با نام فرانک بود که عزت‌ملک با دو دخترشان، آسیا و مانیا، دوستی برقرار کرد و این پیوند به قدری محکم شد که حتی پس از اینکه مانیا با یک سوئدی و آسیا با یک کلیمی فرانسوی ازدواج کردند و از ایران رفتند، از بین نرفت. چیزی که برای عزت‌ملک در بازدید از خانه فرانک و خانه کاشانسکی جالب و خوشایند بود، آداب و رسوم روزمره‌ای بود که چشم و گوشش را به دنیای بزرگ‌تری در آن سوی ایران باز می‌کرد، هم از نظر فرهنگی و هم حتی از نظر غذا و پوشاک و مبلمان خانه.

نهایتاً عزت‌ملک در ۲۶ سالگی، که در آن زمان سن ترشیدگی به حساب می‌آمد، طی مراسم کوچکی در ۲۹ مهرماه ۱۳۱۷ش در باغ صبا به عقد صمد درآمد. این ازدواج از نادر وصلت‌هایی بود که در آن زمان صرفاً به خواست دو خاطر خواه و بدون دخالت اولیای آنها صورت گرفت.

حاج حسین آقا صاحب پنج دختر بود؛ سه دختر از زوجه اول و دو دختر از زوجه دوم که اکنون فقط کوچکترین آنها، رُزی خانم، هنوز در قید حیات است. پس از پنج دختر، امید داشت که نوه اولش پسر باشد، اما او هم دختر از آب درآمد. ولی دو فرزند بعدی پسر بودند؛ حسینعلی و ابوالعلاء.

وقتی عزت‌ملک برای بار دوم باردار بود، شوهرش در هنگامه پس از اشغال ایران در جنگ جهانی دوم همراه با ۶۰۰ نفر ایرانی دیگر—که درست یا غلط مشکوک به دوستی یا همکاری با آلمان بودند—دستگیر و به زندان متفقین در اراک منتقل شد و حدود ۶ ماه در آنجا زندانی بود. زندانیان در آنجا از آسایش نسبی برخوردار بودند، ولی عزت‌ملک بود که دوران بسیار سختی را می‌گذراند.

صمد پس از آن به بخش خصوصی روی آورد. ابتدا با شرکت تجاری لبنانی کوتاه مدتی همکاری کرد. با بازگشت صلح به اروپا، راه‌ها باز شد و صمد در میان خرابی‌های پس از جنگ نمایندگی چندین شرکت بزرگ آلمانی را به دست آورد. او با دو برادر دیگرش، احمد و فریدون که قبلاً با پسرخاله‌شان در شرکت سופار مشغول به کار تجاری شده بودند، و با چند شریک دیگر—که با هم جهان کوچکی از اقلیت‌ها و ادیان ایران را تشکیل می‌دادند—شرکت مریخ را تأسیس کرد که نهایتاً گسترش یافت و به شرکت



عزت‌ملک و صمد سودآور هنگام سفر با کشتی به آمریکا
از مجموعه شخصی فاطمه سودآور فرمانفرمایان

صنعتی خاور بدل شد. از چشمگیرترین کارهای شرکت مریخ این بود که برای اولین بار پانصد دستگاه اتوبوس بنز برای شرکت واحد اتوبوسرانی وارد کرد.

حمایت از فرهنگ و هنر ایران

در همان دوران بود که عزت‌ملک برای اولین بار همراه با شوهرش به آمریکا رفت و پس از آن مکرر به اروپا سفر کرد. او عادت داشت هر چیز تازه‌ای را که میشنید یا می‌آموخت، از شعر تا دستور غذا، در دفترچه‌ای یادداشت کند، در سفر هم این روش را ادامه داد و زیبایی‌ها و آموخته‌های جدیدی را که کنجاوی‌اش را بر می‌انگيختند با خط زیبایش به قلم آورد؛ عادت‌هایی که تا زمانی که چشمانش می‌دید آن را حفظ کرد و تعدادی از آن دفترچه‌ها هنوز باقی مانده است. توجه او ابتدا معطوف به کشف هنر و معماری غرب بود، اما به مرور که دریافت چه گنجینه‌هایی از آثار هنری ایران بزرگ در موزه‌های اروپا

و امریکا وجود دارد، بدیهی است که حواسش بیشتر بدان سو معطوف شد. با این همه، واکنش متقابل بین مکتب‌های هنری غرب و شرق هرگز دور از دیدگاهش نبود و در این زمینه تا حدی مدیون صمد و سوابق تحصیلی او در روسیه و آلمان و تسلطش بر شش زبان بود. این دیدگاه در قضاوت او همواره استوار بود که هنر و فرهنگ در انزوا رشد نمی‌کنند.

این دوره خوش‌ترین دوران زندگی عزت‌ملک بود، اما چندان دوام نیاورد. صمد بر اثر کار مفرط دچار بیماری قلبی شد و در ۱۳۳۳، در ۵۰ سالگی، درگذشت. عزت‌ملک در آن زمان ۴۲ سال داشت و با وجود اندوه شدید هرگز عاجز نماند و وظایف سنگینش را به انجام رساند، اگرچه با دلی پر خون.

انشاء عزت‌ملک همیشه محکم و زیبا بود، ولی در نامه‌های اندوهگینی که در آن زمان به اعضای خانواده می‌نوشت، سبک انشایش به اوج زیبایی رسید. نهایتاً غم نهفته او به صورت سرطان عضله ران راست بروز کرد، اما او در زمانی که پزشکی در معالجه سرطان چندان پیشرفتی نکرده بود، توانست بر بیماری‌اش غالب شود. از آنجا که دوست نداشت خدشه‌ای به نگاه مثبتش وارد شود، موضوع سرطان و حتی کلمه سرطان در خانه‌اش به تابو تبدیل شد. صدیقه، خواهرش، این خصوصیت او را "فیلتر عزی‌جان" می‌نامید.

علاوه بر عشق به فرزندان که مایه تسلی‌اش بود، چیزی که عزت‌ملک را از افسردگی نجات داد، علاقه روزافزونی به دنیای هنر بود. او به پیروی از پدرش به جمع‌آوری اشیای هنری ایران‌زمین روی آورد که در آن زمان قیمت نازلی داشتند و برای کسب اطلاعات عمیق‌تر به کتاب‌های هنری و متخصصان جهانی متکی بود و از معاشرت با کارشناسان داخلی، از قبیل مرحوم یحیی ذکاء، نیز بهره می‌برد. در سفرهایش به خارج از کشور، حتی بیش از پیش به بخش‌های هنر ایرانی در موزه‌های اروپا و امریکا سر می‌زد. اگر با رئیس آن بخش آشنا بود، به دیدار او می‌رفت تا از آخرین مطالعات آگاه شود و اگر هم آشنایی نداشت، خودش را معرفی می‌کرد و چون نسبتش را با کتابخانه و موزه ملک می‌شنیدند، آماده همه‌گونه همکاری و راهنمایی بودند. به‌علاوه، چون چشم عجیبی برای زیبایی اصیل داشت و از هنر کاذب و تقلیدهای غلط و ناآگاهانه که گریبان‌گیر بسیاری از ایرانیان آن دوره و این دوره شده است، متنفر بود، احترام بزرگ‌ترین متخصصان خارجی را به خود جلب می‌کرد. برخی از آنان، مانند استوارت کری ولش (Stuart Cary Welch) که هنر صفوی ایران و هنر مغول هند را به امریکا شناساند و بازیل رابینسون (Basil W. Robinson) که پس از سال‌ها کاوش در زیرزمین‌های موزه ویکتوریا و آلبرت

لندن هنر قاجار را از بی تفاوتی متخصصان نجات داد تا هم‌ردیف دیگر دوران هنر ایران قرار گیرد، هنگام بازدید از ایران در منزل او اقامت می‌کردند. در خانه عزت‌ملک همیشه به روی چهره‌های برجسته فرهنگ و هنر باز بود و همین برای متخصصان خارجی — البته خود عزت‌ملک فرصتی فراهم می‌آورد تا بیشتر با متخصصان ایرانی رودررو شوند و نظریاتشان را رد و بدل کنند. اگرچه عزت‌ملک از طریق دعوت به عضویت در گروه‌های بین‌المللی زنان نیز با انواع شخصیت‌های برجسته تماس داشت، اولویتش همیشه با دنیای هنر بود.

عاقبت زندگی عزت‌ملک، به قول خودش، در دوران بیوگی بد از آب درنیامد، اما قضا و قدر ضربه بعدی را آماده می‌کرد. داغ دلی که پس از فقدان شوهرش کم‌رنگ شده بود، با فوت پدرش در تابستان ۱۳۵۱ گداخته‌تر شد و با درگذشت نابهنگام دامادش، عبدالعلی فرمانفرمایان، در بهمن‌ماه همان سال بیشتر شعله کشید. از روزگار گله‌مند بود که “دخترم هم مثل خودم شد. چرا؟” مرحوم دکتر ابوالبشر فرمانفرمایان که به سبب ذوق شعر مشترک دوست داشت پای صحبت او بنشیند، در آن روزهای عزاداری با او درد دل میکرد که ناگهان عزت‌ملک شعری از مسعود سعد سلمان به‌خاطرش آمد:

چرا عمر طاووس و دُرّاج کوتاه
چرا مار و کرکس زید در درازی،^۸

ابوالبشر حیران ماند که مگر چند نفر در این شهر نام مسعود سعد سلمان را می‌دانند که عزت‌ملک بیتی مناسب موقعیتی خاص از او می‌خواند.

کتابخانه و موزه

حاج حسین آقا ملک در طول عمر خود مجموعه بسیار ارزشمندی از کتاب‌های خطی منحصربه‌فرد، سکه‌ها و تمبرهای کمیاب و آثار عتیقه دیگر جمع‌آوری کرده بود که طی سالیان متمادی، با امکانات کم، در اندرونی نوسازی‌شده خانه بازار به سرپرستی شخصی باسواد و خوش‌ذوق با نام احمد سهیلی خوانساری اداره می‌شد. با رشد کمی و کیفی مجموعه، حاج حسین آقا به فکر این افتاد که چگونه از پراکنده شدن و نابودی چنین اشیایی جلوگیری کند و نگذارد اینها هم مانند بسیاری گنجینه‌های دیگر کشور سر از موزه‌های خارج از ایران درآورند. بنابراین، زمین باغ ملی را در سال ۱۳۱۶ش و

^۸ این بیت که بسیاری آن را به مسعود سعد سلمان نسبت می‌دهند، در اصل از ابوالطیب مصعبی است.

املاک خراسان را به مرور زمان در سال‌های بعد همراه با کتابخانه و موزه وقف آستان قدس کرد، با این شرط که درآمد املاک صرف نیازهای دایم و آتی کتابخانه شود. بدین منظور، در وقفنامه دو ناظر استصوابی از بین دخترانش و اعقاب آنها برای موقوفات ملک که شامل املاک خراسان بود و دو نفر هم برای کتابخانه ملک منصوب کرده است. نام عزت‌ملک، به عنوان فرزند ارشد، در هر دو ذکر شده است و از آنجا که مفاد وقفنامه ابدی و تغییرناپذیر است، این وظیفه همواره در خاندان عزت‌ملک باقی خواهد ماند.

عزت‌ملک به‌خصوص در زمینه وظیفه‌ای که درباره کتابخانه به او محول شده بود با شوق و جدیت تمام عمل می‌کرد. این وظیفه موروثی هدف دلخواه و اصلی زندگی‌اش شد، ولی تا مدت‌ها راه فعالیت مثبت و مستقیم او محدود ماند، چه در رژیم شاه و چه بعد از انقلاب. او پس از فوت پدرش مصمم بود که این وظیفه افتخارآمیز را با جدیت دنبال کند، اما چون در آن زمان وزارت اوقاف برای رسیدگی به ثروت هنگفت موقوفات ایجاد شده بود، مجبور بود تقاضاهایش را از طریق وزیر دربار، اسدالله علم، به گوش حکومت برساند. به عبارت دیگر، گوش شنوایی برای خواسته‌های او وجود نداشت. با این همه، شهبانو فرح که به هنر علاقه بسیار داشت، هنگام فوت حاج‌حسین آقا ملک صمیمانه اظهار تسلیت کرد، چون معتقد بود هیچ‌کس دیگری در ایران چنین کاری نکرده است و باید از او تجلیل شود تا سایرین هم تشویق شوند. در نتیجه، چندباری اظهار علاقه کرده بود از کتابخانه، که هنوز در آن زمان در اندرونی سابق خانه بازار خاندان ملک در بازار حلب‌سازان (بین‌الحرمین) قرار داشت، دیدن کند.^۹ عزت‌ملک در مقام ناظر استصوابی هر دوبار در محل کتابخانه آماده پذیرایی شد و هر دوبار در دقایق آخر خبر دادند که ساواک صلاح ندانسته است شهبانو داخل محوطه بازار شود و ایمنی او را در آنجا تضمین نمی‌کردند.

پس از آن، شهبانو ساخت پیکره برنزی حاج‌حسین آقا را به هنرمند مشهور بهمن محمص سفارش داد تا جنب استخر وکیل آباد مشهد نصب شود؛ یعنی در مکان محبوب حاج‌حسین آقا، قبل از آنکه پارک وکیل آباد را به شهر مشهد هدیه کند. مجسمه نشان از خبرگی محمص داشت که قدرش را هنوز چنان که شایسته اوست نمی‌دانند. با این همه، این پیکره بسیار با انتقاد روبه‌رو شد و حتی عزت‌ملک ایراد می‌گرفت که چرا آن شیرمرد را در دوران کهولت و ضعف نشان داده‌اند، ولی ایراد اصلی و بجا این بود که مجسمه هیچ شباهتی به حاج‌حسین آقا ملک نداشت. اکنون در عوض پیکری مومیایی

^۹ برای اطلاع بیشتر از مجموعه و موزه ملک بنگرید به <http://www.malekmuseum.org/fa/>.

به سبک مادام توسو در بنای جدید نصب شده است که آن هم شایسته بنیان‌گذار موزه ملک نیست. این سلیقه نسلی است که آموزش هنری ندیده و قادر به تشخیص بین هنر و شبه‌هنر نیست.



عزت‌ملک ملک در ۹۹ سالگی
از مجموعه شخصی فاطمه سودآور فرمانفرمایان

در اوایل انقلاب، عزت‌ملک در اروپا بود و اطرافیانش اصرار داشتند به ایران بازنگردد تا وضعیت صحنه سیاسی روشن‌تر شود، اما او گوشش بدهکار نبود و می‌گفت "من اینجا بمانم چکار؟ وقتی وظیفه مهمی که پدرم به من موکول کرده در ایران در انتظارم است." اوضاع اجتماعی سال‌های اول انقلاب مغشوش بود و هنگامی که به کتابخانه رجوع کرد، شخصی که از این‌گونه امور کوچک‌ترین سررشته‌ای

نداشت به بهانه اینکه زن را قبول ندارند و مضافاً کتابخانه زمانی مال پدرش بوده و حالا دیگر نیست، او را از آنجا بیرون کرد. عزت‌ملک اما در آن دوران میز ناهار معروفش را، که به مکان دیدار خوش‌فکران و خوش‌سلیقه‌ها بدل شد، حفظ کرد. آیدین آغداشلو در سخنرانی‌اش در مراسم یادبود عزت‌ملک در محل موزه و کتابخانه ملک به نیکی از آن دوران یاد می‌کرد.

عزت‌ملک کسی نبود که به همین سادگی‌ها مسئولیت موروثی خود را نسبت به کتابخانه پدرش نادیده بگیرد، اما اتفاقی رخ داد که ایفای نقش فعال او را به تعویق انداخت. بعد از بازگشت به ایران، عزت‌ملک علاوه بر رسیدگی به کتابخانه به باغ پدربزرگش در گلابدره، که نیمی از آن به پدرش رسیده بود، هم سر می‌زد. این باغ در دامنه کوه قرار داشت و عده‌ای قسمت‌های فوقانی باغ را بدون مجوز تصرف کرده و مستقر شده بودند. عمال دولت هم شاخه اصلی پُر آب قنات باغ را به نیاوران منحرف کردند. به این ترتیب، با اولین بارش پاییزی، قنات‌ها مسدود شدند و سیل گل از ارتفاعات باغ تا تجریش سرازیر شد. عزت‌ملک به دنبال مقننی خبره‌ای فرستاد که سالیان‌سال نتایج کار او را تجربه کرده بود. مقننی در آن زمان سکنه مغزی کرده و بستری بود، پس پسرش را فرستاد. این پسر پس

از ازدواج مجدد پدرش خانه را ترک کرده بود و در میان افکار آتشی جوانان جنوب شهر تهران بزرگ شده بود. نه تنها کاری از او برنیامد، بلکه از عزت‌ملک خواست کاری برایش پیدا کند و در جواب شنید "ما دیگر دستمان به جایی نمی‌رسد." چند روز بعد، صبح زود که عزت‌ملک در خانه تنها بود، زنگ در خانه را شنید. همین که در را باز کرد، دید همان جوان با حالت جنون در چشمانش ایستاده است. با حالتی خشمگین و طلبکارانه گفت: "کار برایم پیدا کردی؟" و قبل از اینکه عزت‌ملک فرصت جواب داشته باشد، به جان او افتاد و با کارد آشپزخانه یازده ضربه به او زد تا اینکه تنها مستخدمی که هنوز در خانه‌اش خدمت می‌کرد از راه رسید و آن جوان را خلع سلاح کرد. سپس، مستخدم خانم دکتر آذری را، که خانه‌اش مقابل خانه عزت‌ملک بود، خبر کرد تا او را به بیمارستان برساند. با اینکه حدود هفتاد درصد خون عزت‌ملک از دست رفته بود، از برکت بنیۀ قوی جان سالم به در برد. آن جوان در محاکمه و در جواب این سوال که چرا به این زن مسن حمله کردی؟ گفت "آمده بودم طاغوت را بکشم." ظاهراً عذرش به دهان مسئولان خوش آمد، چون بیشتر از چندماهی در بند نماند.

با شروع جنگ ایران و عراق فرصتی فراهم شد تا عزت‌ملک در شرایط حاد با لیاقت و شهامت به میدان بازگردد و نقشی مؤثر داشته باشد و وظیفۀ مقدس خود را پیش ببرد. او کسی نبود که از جنگ فرار کند. حتی هنگامی که عراق تهران را موشک‌باران می‌کرد، او از خانه خود تکان نخورد و در میان اشیای هنری مجموعه خودش صبر می‌کرد تا بمباران تمام شود. در خصوص کتابخانه پدرش هم مصمم بود که مجموعه را از فاجعه احتمالی دور کند و ضمناً بر نقش قانونی خود مهر تأکید زند. به این منظور، به ریاست آستان قدس رضوی روی آورد و اجازه گرفت که همه کتاب‌های خطی و اشیای نفیس بسته‌بندی شده به مشهد منتقل شوند تا در دسترس حمله موشک‌های عراقی نباشند. مجوز به دست وارد خانه پدر شد و سرپرستی بسته‌بندی و حمل و نقل را بر عهده گرفت.

از سال‌ها پیش، چون شرایط مساعد تهویه در مکان قدیم کتابخانه در خانه بازار فراهم نبود، ضرورت احداث بنای جدیدی با امکان کنترل دما و رطوبت مطرح شده بود. برای این منظور، حاج حسین آقا زمین باغ ملی را در جنب وزارت امور خارجه در نظر گرفته بود. در سال ۱۳۱۲ش رضاشاه املاک آن طرف سمت دربند باغ گلابدره را برای ایجاد کاخ سعدآباد به تصرف خود درآورد و زمین باغ ملی در ازای آن از رضاشاه مطالبه شد. به مجرد اینکه درخواست حاج حسین آقا قبول شد و سند را گرفت، آن را وقف امام رضا کرد تا برای ساختمان جدید کتابخانه و موزه محفوظ بماند. با این همه، زمین باغ ملی



ورودی به تالار نمایش مجموعه هنری عزت‌ملک ملک در کتابخانه و موزه ملک از مجموعه شخصی فاطمه سودآور فرمانفرمایان

همچنان در دست وزارت خارجه باقی ماند و کوشش‌های بازپس‌گیری آن برای احداث بنای جدید کتابخانه نتیجه نداد تا اینکه پس از انقلاب، عزت‌ملک موضوع را به اطلاع ریاست آستان قدس رساند تا زمین را برای نیت اولیه پس بگیرند. اگرچه آستان قدس با طرح بنای جدید با مشخصات فنی لازم موافقت کرد، اما اصرار داشت که معمار خودشان کار را صورت دهد و هیچ اختیاراتی در این زمینه به عزت‌ملک داده نشد. نتیجه نهایی، با اینکه نمونه‌ای کاذب از معماری کلاسیک ایرانی است، اما چون در نمای آن مصالح و رنگ‌آمیزی سنتی رعایت شده است، روی هم رفته با میدان و پیاده‌رو و موزه‌های تهران هماهنگی دارد.

عزت‌ملک همچنین کوشید که خانه اجدادش در بازار را هم در زمره میراث فرهنگی به ثبت رساند؛ خانه‌ای که اصالت معماری آن کماکان باقی است. از همه اینها مهم‌تر اهدای مجموعه هنری خودش به موزه ملک و قرار دادن این مجموعه در سالی مخصوص بود. او پس از موفقیت در حفظ مجموعه پدری‌اش و انتقال آن به بنای جدید، به تشویق فرزندان بر آن شد تا مجموعه هنری شخصی‌اش را در بخشی مجزا با نام عزت‌ملک ملک ضمیمه کتابخانه و موزه وقفی پدرش کند. احداث این بخش با طراحی مهندس فیروز فیروز بی‌شک به جذابیت موزه افزوده است. برخلاف نسخ خطی و سکه‌ها که

نیازمند دیدگاهی کارشناسانه‌اند، زیبایی نقاشی، میناکاری و کارهای لاک‌ی دوران زندیه و قاجار، که بخش عمدهٔ هدیهٔ عزت‌ملک را تشکیل می‌دهند، برای هر بازدیدکنندهٔ هنردوست قابل درک و خوشایند است. سبک تزیین سادهٔ این بخش با رنگ آبی اجازه می‌دهد که اشیا برای نمایش بهتر جلوه کنند. در همین سالن بود که عزت‌ملک از گروه دوستداران موزه‌های فریر (Freer) امریکا پذیرایی کرد.

عزت‌ملک تا چندسال اخیر که چشمانش رو به نابینایی گذاشتند، هفته‌ای چندبار به کتابخانه سر می‌زد و پس از اینکه دیگر بنیه‌اش امکان ادامهٔ این کار را از او سلب کرد، با این دلخوشی کناره گرفت که با انتصاب سیدمجتبی حسینی به ریاست کتابخانه و با همکاری معاونان لایق او، بالاخره مسئولیت امور کتابخانه در دست افرادی کاردان و فرهنگ‌دوست قرار گرفته است.

بخش عزت‌ملک ملک با سادگی و زیبایی‌اش مانند نگینی درخشان نسل‌های آینده را به سوی هنر اصیل هدایت خواهد کرد. این هدیهٔ او به ملت ایران بود و نتایج مثبت سرمشق او اخیراً با اهدای چند مجموعهٔ دیگر به کتابخانهٔ ملک نمایان شده است. حیف که نبود تا ببیند.

گفت‌وگو در مه:

فلسفه تطبیقی در زمین مه‌آلود ایده‌ها و نور گفت‌وگو

احمد هاشمی

پژوهشگر بنیاد دایرةالمعارف اسلامی

زمین مه‌آلود ایده‌ها و نور گفت‌وگو: مجموعه مقالات فلسفه تطبیقی اسلامی و غربی در ۴۰۶ صفحه به گردآوری و ویرایش علی پایا منتشر شده است.^۱ این کتاب افزون بر مقدمه در بردارنده ۱۲ مقاله به زبان انگلیسی در فلسفه تطبیقی دو سنت اسلامی و غربی است.^۲ هرچند به توضیحی که خواهد آمد، ۴ مقاله این مجموعه را دشوار بتوان مصداق فلسفه تطبیقی دانست. برگردان فارسی عنوان مقالات مجموعه به ترتیب اینهاست: دیوید بورل، "اصالت وجود نزد آکویناس و ملاصدرا؛" لن گوودمن، "غزالی و فلاسفه: دفاع از علیت؛" ری جکسون، "نفس ارسطویی ابن‌رشد؛" محمد کمال، "ملاصدرا و مارتین‌هایدگر: چرخشی

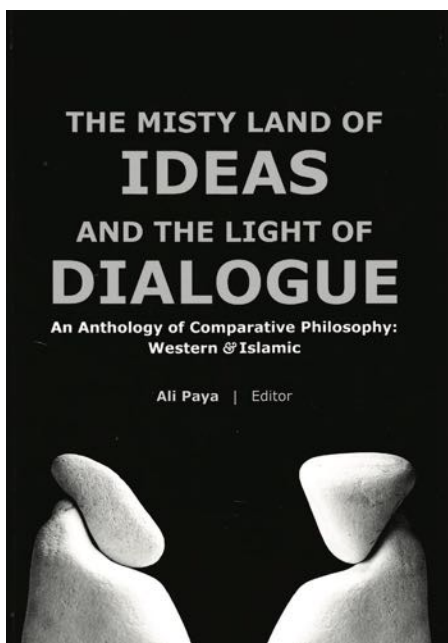
احمد هاشمی (دانش‌آموخته دکتری تاریخ اندیشه دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۵) پژوهشگر تاریخ و فلسفه سیاسی و دانشنامه‌نگار است. پیش از این، در دانشگاه تهران و شهید بهشتی فلسفه غرب و در مؤسسه مطالعات تمدن‌های مسلمان در لندن فرهنگ‌های اسلامی خوانده است. از ۱۳۸۰ تاکنون مقاله‌های دانشنامه‌ای متعددی از او در حوزه‌های تاریخ اندیشه و مفاهیم جدید در دانشنامه جهان اسلام به چاپ رسیده است. از جمله آنها می‌توان به دو مقاله بلند "نهضت ترجمه" و "دولت" اشاره کرد. او در این قلمرو پژوهشی جستارهای مستقلی نیز منتشر کرده است. "تکوین و تطور شیوه‌های تفکر در نخستین سده‌های اسلامی" و "مفهوم عدالت نزد ارسطوی بغداد و ارسطوی آتن" نمونه‌ای از آنهاست. رساله دکتری‌اش با عنوان "پرسش از آزادی در افق جنبش مشروطه‌خواهی ایران" پژوهشی در حوزه تاریخ‌نگاری ایده‌هاست که بر پایه برداشتی هرمنوتیکی از منطق پرسش و پاسخ شکل گرفته است.

Ahmad Hashemi <a.haashemi@gmail.com>

philosophy) به معنای اسلامی بودن آموزه‌های فیلسوفانی که مسلمان بوده‌اند یا در سرزمین‌های اسلامی زیسته‌اند به کار نرفته، بلکه از این اصطلاح در همان معنای فلسفه مسلمانان (Muslim philosophy) و بدون هیچ دلالتی بر محتوای اسلامی این فلسفه استفاده شده است.

¹Ali Paya (ed.), *Misty Land of Ideas & the Light of Dialogue: An Anthology of Comparative Philosophy: Western & Islamic* (London: ICAS Press, 2013).

²آپرستار کتاب در پانوشت صفحه ۲۱ توضیح داده است که در این کتاب اصطلاح فلسفه اسلامی (Islamic)



فلسفی؛“ محمد کمال، ”پارمنیداس و ملاصدرا: سفر رازآلود وجود؛“ محمود خاتمی، ”دربارهٔ ایدهٔ فلسفهٔ تطبیقی: چند یادآوری مقدماتی برای یک فرانظریه؛“ اولیور لیمن، ”ابن هیثم و رنسانس اروپایی: پرسشی دربارهٔ اثرگذاری؛“ محمد لگنهاوزن، ”ضرورت، علیت و جبرگرایی نزد ابن سینا و منتقدانش؛“ سری نصیبه، ”جهان‌های ممکن ابن سینا و لابینیتس؛“ علی پایا، ”شک‌گرایی و مسئلهٔ کسب شناخت معتبر: غزالی و پوپر؛“ لایمِه—پروین پیروانی، ”انسان و انگارهٔ خدا نزد مایستر اکهارت و ملاصدرا؛“ و. کرایگ استریتمن، ”دربارهٔ بی‌فایده، اما درست بودن: نظر افلاطون، فارابی و ابن‌باجه دربارهٔ وضع فلاسفه در حکومت‌های فاسد.“

ویراستار مجموعه، علی پایا، مدرس فلسفهٔ اسلامی در کالج اسلامی لندن و پژوهشگر میهمان در گروه سیاست و روابط بین‌الملل دانشگاه وست‌منستر انگلستان، در مقدمهٔ سودمند کتاب تلقی خود را از فلسفهٔ تطبیقی بیان می‌دارد. گمان می‌کنم این مقدمه و نیز مقاله‌ای که ویراستار بر مبنای این تلقی در مقایسهٔ نظریه‌های شناخت‌شناسانهٔ غزالی و پوپر نگاشته مهم‌ترین بخش‌های این کتاب و نویدبخش راهی تازه در مطالعهٔ تطبیقی دو سنت غربی و اسلامی است. از این رو، در این جستار فقط به بررسی این دو بخش می‌پردازم.

پایا فلسفهٔ تطبیقی را گفت‌وگویی بین دو فیلسوف از دو سنت فکری متفاوت می‌داند که به میانجی‌گری ”فیلسوف تطبیقی“ (comparative philosopher) امکان وقوع می‌یابد. این گفت‌وگوی سه‌جانبه نیازمند هم‌زمانی و هم‌زمانی و هم‌سنتی گفت‌وگوکنندگان نیست. گردانندهٔ اصلی گفت‌وگو نیز همان کسی است که فلسفه‌ها را مقایسه می‌کند و هنر تطبیق اندیشه‌ها را به کار می‌بندد. در نظر پایا، ”فیلسوف تطبیقی مفسر، شارح، منتقد، متخصص تشخیص استدلال‌های فلسفی خوب و ایده‌های درخور توجه، معلم و پیام‌رسان است. این ویژگی آخری ناظر بر نقشی است که فیلسوف تطبیقی در قبال

مخاطبان معاصر و آینده بازی می‌کند.^۳ ویراستار مجموعه وظیفه فیلسوف تطبیقی را به توافق رساندن طرفین گفت‌وگو نمی‌داند، بلکه هدف او را کمک به طرفین برای فهم سخن و موضع یکدیگر می‌شمرد. چنین است که به باور او، حتی اگر دو طرف گفت‌وگو هم‌زمان نباشند یا بالاتر از آن به مسئله یکسانی نپرداخته باشند و ظاهراً گفت‌وگوی مجازی‌ای نیز میان آنان در کار نباشد، فیلسوف تطبیقی است که بر بستر آزمایشی ذهنی (thought experiment) اسباب "گفت‌وگو" را فراهم می‌آورد. پایا اذعان دارد که این رهیافت به هدف فلسفه تطبیقی بی‌معارض نیست. از این رو، در همان مقدمه به رهیافت‌های رقیب نیز اشاره‌ای کوتاه می‌کند.^۴ او سپس نظری به برخی آرا درباره شرایط امکان فلسفه تطبیقی می‌افکند. برخی پژوهندگان با طرح ایده پایان فلسفه، فلسفه تطبیقی را منتفی می‌دانند و برخی دیگر استانداردهای دشواری برای تحقق این فلسفه قائل می‌شوند و وجود چارچوب‌های مفهومی مشترک یا پارادایم‌های مشترک میان دو فلسفه را شرط ضروری امکان مقایسه معنادار آن دو می‌شمارند، اما ویراستار مجموعه در کسوت یک عقل‌گرای نقاد رویکردی متفاوت دارد. او نظریه سنجش‌ناپذیری (incommensurability) پارادایم‌ها را قابل دفاع نمی‌یابد، بلکه به اقتضای پوپر بر این باور است که هرچه چارچوب‌های فکری طرفین گفت‌وگو متفاوت‌تر باشد، احتمال پرثمیری گفت‌وگوی آنان بیشتر خواهد بود. به زعم او، همواره مسئله‌ها هدایت‌گر فیلسوف تطبیقی خوب‌اند؛ مسئله‌هایی که در جهان فکری فیلسوف تطبیقی حائز اهمیت‌اند و دست‌کم بنا به برداشت آن مقایسه‌گر، دو طرف "گفت‌وگو" در فلسفه تطبیقی نیز به آنها علاقه نشان داده‌اند.^۵

به باور ویراستار این مجموعه، ارتباط میان سنت‌های فلسفی همانند شباهت خانوادگی یا شباهت بازی‌های زبانی ویتگنشتاینی نیست. فیلسوفان دوره‌ها و فرهنگ‌های گوناگون کوشیده‌اند به پرسش‌هایی که گریبان آنان را گرفته پاسخ دهند و وظیفه فلسفه تطبیقی آن است که در عصری که کثرت‌گرایی معرفتی در سایه رشد علوم اهمیتی فزاینده یافته، به بشر کمک کند به دور از دوباره‌کاری از راه‌حل‌های عرضه‌شده در زمان‌ها و مکان‌ها و زبان‌های دیگر الهام گیرد و شاید پاسخی مؤثرتر برای مسئله خود بیابد.^۶

دیدگاه ویراستار درباره فلسفه تطبیقی بیش از هر چیز زیر تأثیر آموزه‌های فلسفه عقل‌گرایی انتقادی پوپر است. اما هرچند پوپر پارادایم‌های فکری مختلف را

^۳Paya, *Misty Land of Idea*, 16-17.

^۶Paya, *Misty Land of Idea*, 17-18.

^۳Paya, *Misty Land of Ideas*, 14.

^۴Paya, *Misty Land of Ideas*, 14-15.

سنجش‌پذیر می‌داند، دستورالعمل روشنی نیز در باب تاریخ‌نگاری تفکر دارد که به نظر می‌آید در مقدمه ویراستار و مقاله‌های این مجموعه اعتنای چندانی بدان نشده است. آموزه‌های پوپر در این موضوع در آثار او زیر عنوان “منطق موقعیت” یا “تحلیل موقعیت” (‘situational logic’ or ‘situational analysis’) آمده است. او به پیروی از منطق پرسش و پاسخ آر. جی. کالینگوود بر آن است که تاریخ‌نگار اندیشه برای فهم هر اثر فلسفی باید ۱. “با زبان متن و معنای فلسفی واژگان آن آشنا باشد”، ۲. “باید دریابد که مسئله فلسفی‌ای که مؤلف در اینجا درصدد حل آن برآمده چه بوده است”، ۳. “باید به آن مسئله به مثابه مسئله خود فکر کند و ببیند چه راه حل‌های ممکن می‌توان برایش پیشنهاد کرد”، ۴. “باید دریابد که چرا مؤلف مفروض از میان راه حل‌های ممکن چنان راه حلی را بر راه حل‌های دیگر ترجیح داده است.”^۷ البته چنان که خود پوپر به تفاوت رویکردش با رویکرد کالینگوود اشاره کرده است، در منطق پرسش و پاسخ کالینگوودی بر “فرایند ذهنی اجرای مجدد” (mental process of re-enactment) یعنی بازسازی پرسشی که در ذهن مؤلف بوده تأکید می‌شود، در حالی که در منطق موقعیت پوپری وظیفه تاریخ‌نگار اندیشه بازسازی موقعیت تاریخی ظهور مسئله است؛ موقعیتی که مؤلف خود را با آن رودررو یافته است. در این روش، فرایند روانشناختی اجرای مجدد اعتبار یقینی ندارد و احتمالاً فقط برای بررسی شهودی (intuitive check) میزان موفقیت تحلیل موقعیت به کار می‌آید. نزد پوپر، مسئله محوری تاریخ‌نگار اندیشه در تحلیل موقعیت آن است که “چه مؤلفه‌های مهم و مؤثری در موقعیت [ظهور پرسش متن] وجود داشته است؟ ... میزان شناخت تاریخ‌نگار از موقعیت تاریخی و آن قطعه از تاریخ که می‌کوشد بازبازشد به همان اندازه‌ای است که بتواند این مسئله [محوری] را حل کند.”^۸

بی‌تردید پایا که پیش‌تر اسطوره چارچوب را به فارسی برگردانده، با این فقرات کتاب پوپر آشناست، اما شگفت است که در رویکرد خود به فلسفه تطبیقی اشاره‌ای به اهمیت تحلیل موقعیت نمی‌کند. از آنجا که او نه برای زبان متن‌هایی که قرار است با هم تطبیق شوند اهمیتی شاینده قائل است و نه به شناخت “موقعیت تاریخی” ظهور پرسش‌های فلسفی امتیازی می‌دهد، اذعان نمی‌کند که یکی از وظایف بنیادین فلسفه تطبیقی مقایسه “زمینه زبانی” و “موقعیت” ظهور مسایل فلسفی به ظاهر یکسان است. می‌گویم مسائل به ظاهر یکسان، چرا که زمینه زبانی و موقعیت تاریخی نوشته شدن متن هم

1994), 146.

⁸Popper, *The Myth of the Framework*, 147.

⁷Karl R. Popper, *The Myth of the Framework: in Defence of Science and Rationality*, ed. M. A. Notturmo (London and New York: Routledge,

بر پاسخ‌ها و هم بر ظهور و صورت‌بندی پرسش‌های متن مؤثر است. پایا در تقریر خود از رویکرد مسئله‌محور عقل‌گرایی انتقادی به فلسفه تطبیقی استدلال می‌کند که چون مسئله‌ها در کاوش‌های فلسفی اصیل ناظر بر "ساختارهای زبانی" نیستند، بلکه درباره جنبه‌ای از واقعیت خارجی‌اند، بنابراین دانستن زبان اصلی طرفین گفت‌وگو (یعنی زبان اصلی متن تا چه رسد به زمینه زبانی نوشته شدن متن) ضرورتی ندارد و حتی با استفاده از ترجمه آثار فلسفی سنت‌های دیگر نیز تولید کارهای شایسته و سودمند در قلمرو فلسفه تطبیقی ممکن است.⁹ از سوی دیگر، دغدغه بجای پایا برای "رد اشکال گوناگون نسبی‌گرایی معرفتی"، که از نظر او شرط ضروری هر مقایسه معنادار است، باعث مغفول ماندن اهمیت "تحلیل موقعیت" شده است. پایا یادآور می‌شود که نسبت‌گرایان معرفتی حقیقت را وابسته به یک شخص، سبک زندگی، فرهنگ یا تمدن معین می‌انگارند. آنان "اغلب یا دانش را با مفاهیم غیرمعرفتی همچون قدرت یکی می‌گیرند (میشل فوکو)، یا برای شناخت هدف و مطلوبی غیر از صدق (به معنای مطابقت با واقع) مثل موفقیت عملی، شهرت، جاه، اعتبار و غیره قائل می‌شوند." از نظر پایا، هر دو این فروگاهی‌ها خطاست: یکی گرفتن شناخت و مفاهیم غیر معرفتی خطای مقوله‌شناختی (category mistake) است و هر مفهومی جز صدق (به معنای مطابقت با واقع) را هدف اصلی طلب شناخت دانستن پایان دادن به بسیاری از منافع مهم رشد شناخت است.¹⁰

با این همه، سخن این نیست که دانش با قدرت یکی است یا هدف اصلی کسب شناخت شهرت و جاه است، بلکه نکته در اینجا است که موقعیت تاریخی فاعلان شناسایی که می‌توان آن را شامل زمینه زبانی نیز دانست می‌تواند کارکرد انتقادی عقل را نحیف و ضعیف سازد و در یک سنت فکری قلمروی را با عنوان نیندیشیدنی معین سازد. محمد ارکون، اندیشمند الجزایری، در پروژه نقد عقل اسلامی خود بر این تأثیر سلبی انگشت تأکید می‌نهد. او در مقام بررسی محدودیت‌هایی که "فشارهای سیاسی و اجتماعی بر توانایی‌های بدعت‌آمیز و انتقادی عقل اعمال می‌دارد،"¹¹ می‌پرسد که "سنتی از اندیشه در دوره‌ای خاص از دگرذیسی خود چقدر به ما مجال تفکر درباره موضوعی خاص می‌دهد؟" ارکون بررسی این پرسش را بر بنیاد مفهوم "سنت" یا "سنت زنده" (living tradition) استوار می‌دارد. سنت نزد او "دگرذیسی تاریخی بلندمدتی" است که

Book, 2002), 12.
ght in Contemporary Islamic Thought, 20-21

⁹Paya, *Misty Land of Ideas*, 16-17.

¹⁰Paya, *Misty Land of Ideas*, 19.

¹¹Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi

در جوامع اسلامی غالباً "مطابق با تعاریف الاهیاتی متعصبانه" در نظر گرفته می‌شود و تحقق می‌یابد.^{۱۲} سنت زنده که مهارش به دست قدرت‌های سیاسی و دینی است، خط راست کیشی و پذیرفته تفکر را تعیین می‌کند؛ آنچه درون این محدوده است اندیشیدنی است و علی‌الاصول می‌تواند اندیشیده شود و آنچه بیرون از این خط واقع می‌شود، نیندیشیدنی به شمار می‌آید و نیندیشیده می‌ماند. ارکون مدعی است که همه منابع قدرت دینی و سیاسی^{۱۳} "می‌کوشند مهار اندیشیدنی و نیندیشیدنی را به دست گیرند."^{۱۴} در جامعه سنتی، قدرت‌های سلطه‌جو و ناروادار سیاسی یا دینی با وضع یا ترویج قواعد و هنجارهایی که در قالب سانسوری مضاعف متجسد می‌شود، قلمرو نیندیشیدنی—به‌ویژه در امور مرتبط با دین—را بسط می‌دهند و این سانسور مضاعف هم از بالا به وسیله حکومت و هم از پایین به وسیله افکار عمومی اعمال می‌شود. افزون بر این، زبان نیز محدودیت‌های زبانی چشمگیری بر فعالیت‌های اندیشه اعمال می‌کند. ارکون برای تبیین این محدودیت‌ها، مفهوم ابداعی "سخن‌سپهر" (logosphere) را به کار می‌گیرد و آن را بدین شکل می‌شناساند: "یک فضای فکری زبانی (linguistic mental space) که همه کاربران یک زبان با آن و بر اساس اصول و ارزش‌های بنیادینی که ادعا شده جهان‌نگری‌ای وحدت‌بخش (unifying weltanschauung) است، اندیشه‌ها، بازنمودها، خاطره‌های جمعی و دانش‌های خود را مشترکاً بیان می‌کنند."^{۱۵} هر زبان مفروض که شماری از مردمان متفاوت آن را به کار برند، به سخن‌سپهری مشترک بدل می‌شود.

با در نظر گرفتن این آموزه‌ها می‌توان فلسفه تطبیقی را مجالی برای مقایسه موقعیت‌های تاریخی دو فیلسوف و تأثیر این موقعیت‌ها بر صورتبندی مسئله مشترک آنها و یافتن راه حل نزد هر یک از آنان دانست. پژوهشگر فلسفه تطبیقی، یا به تعبیر پایا فیلسوف تطبیقی، وظیفه دارد مسئله موضوع مقایسه را به مثابه مسئله خود در نظر آورد و در "موقعیت تاریخی" و "افق معنایی" خود به راه حل‌های ممکن مسئله بیاندهد. سپس،

Arkoun, *The Unthought*

¹⁴Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 21.

¹⁵Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 12.

مفهوم سخن‌سپهر نزد محمد ارکون، همچون مفهوم افق معنا (the horizon of meaning) نزد گادامر و مفهوم عرف زبانی (linguistic convention) نزد اسکینر، بر اهمیت زمینه زبانی در فهم معنای متن تأکید می‌گذارد.

¹²Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 11.

^{۱۳}به باور ارکون، این منابع قدرت مهارکننده در هرمینه‌ای متفاوت‌اند: "از بزرگ خاندان، رئیس قبیله و کدخدا گرفته تا شاه، خلیفه، سلطان، امپراتور و رئیس‌جمهور؛ از کوچک‌ترین جمهوری یا سلطان‌نشین گرفته تا ایالات متحد امریکای امروزی؛ از کشیش و خاخام و امام جماعت روستا گرفته تا پاپ و مفتی بزرگ و خاخام اعظم." بنگرید به

دریابد که هر یک از طرفین مقایسه در چه موقعیت/افقی با مسئله مواجه شدند، چگونه آن را صورت‌بندی کردند، چه پاسخ‌های ممکن‌ی پیش رو داشتند و در میان این پاسخ‌ها چرا پاسخ مفروض را برگزیدند. چنین مقایسه و تطبیقی میان یک فیلسوف سنت اسلامی و یک فیلسوف سنت غربی برای روزگار کنونی ما بسیار ثمربخش خواهد بود؛ حتی اگر مسئله امروز ما دیگر مسئله اصالت وجود و ماهیت نباشد. چرا که این فلسفه تطبیقی نه فقط موضوعات اندیشیده دو سنت در موقعیت تاریخی مفروض را مقایسه می‌کند، بلکه همچنین جنبه‌های اندیشیدنی نیندیشیده و نیز جنبه‌های نیندیشیدنی آن موضوعات را در معرض مقایسه می‌نهد.

نگاهی اجمالی به زمین مه‌آلود ایده‌ها و نور گفت‌وگو نشان می‌دهد که از میان ۱۲ مقاله کتاب ۴ مقاله را نمی‌توان فلسفه تطبیقی به معنای مقایسه دو یا چند فیلسوف در دو سنت غربی و اسلامی دانست. مقاله محمود خاتمی، چنان که از عنوانش برمی‌آید و ویراستار کتاب نیز در مقدمه خود گوشزد کرده است، مطالعه‌ای مرتبه دوم (meta-study) درباره فلسفه تطبیقی است. مقاله لن گوودمن به اختلاف رأی غزالی و فلاسفه مسلمان درباره علیت می‌پردازد. ری جکسون در مقاله خود ماهیت نفس از منظر متکلمان مسلمانی همچون غزالی و فیلسوفان ارسطویی مسلمان، به‌ویژه ابن‌رشد، را بررسی کرده است. محمد لگنهاوزن نیز در برابر منتقدانی که رأی ابن‌سینا در باب ضرورت تبعیت افعال باری از مقتضای عقل را ناسازگار با قول او به آزادی خداوند می‌شمارند، به دفاع از ابن‌سینا می‌پردازد. در این مقاله هم گفت‌وگویی میان ابن‌سینا و فیلسوفی از غرب صورت گرفته است. از ۸ مقاله باقیمانده کتاب نیز فقط یک مقاله و آن هم مقاله پایا منعکس‌کننده تلقی او از فلسفه تطبیقی است. اکنون ببینیم رویکرد مسئله‌محور مبتنی بر عقل‌گرایی انتقادی تا چه میزان به پایا در برقراری گفت‌وگو بین ابوحامد غزالی و کارل پوپر کمک کرده است.

پایا در مقاله خود کوشیده است برنامه‌های شناخت‌شناسانه غزالی و پوپر، به‌ویژه ”رأی این دو متفکر درباره امکان دستیابی به دانش و مقاومت آن دو در برابر حمله شک‌گرایی،“ را بررسی انتقادی کند. دو قسمت اول این مقاله معرفی‌های سودمندی از پروژه پژوهشی شناخت‌شناسانه غزالی و پوپر به همراه اشاراتی به شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو به دست می‌دهد، اما از آنجا که در هیچ‌یک از این گزارش‌ها بنای مؤلف بر تحلیل موقعیت تاریخی ظهور این مسایل فلسفی نزد پوپر و غزالی نبوده، گفت‌وگویی واقعی نیز بین این دو متفکر برقرار نشده است. در قسمت سوم مقاله که ذیل نتیجه‌گیری در دو

صفحه آخر آمده است، مؤلف مقدمات طرح شده را کافی می‌یابد تا آزمایشی ذهنی مطرح سازد و در حقیقت مصداقی از تلقی خود از فلسفه تطبیقی را عرضه کند. پرسش‌های فرضی (hypothetical questions) پایا چنین است: "واکنش غزالی به دیدگاه‌های پوپر، به‌ویژه انتقاد او از مدل‌های پیچیده و رازآلود عقلانیت، چه می‌توانست باشد؟ آیا غزالی می‌توانست عقلانیت انتقادی را به منزله مدل شناخت‌شناسانه خود بپذیرد؟"^{۱۶} پایا با توجه به دغدغه‌های حیاتی غزالی، یعنی "جستجوی حقیقت، دستیابی به شناخت معتبر از واقعیت و تقویت ایمان به وسیله حقیقت و شناخت،" حدس می‌زند که "غزالی پس از پی بردن به اهمیت پروژه شناخت‌شناسانه پوپر و عقلانیت انتقادی او مشکلی در پذیرفتن دیدگاه او نداشته باشد." پایا برای ارزیابی این حدس به زندگی فکری غزالی توجه می‌کند و کوشش مجدانه او برای ارزیابی روش‌های گوناگون کسب شناخت، پروا نداشتن او از شک کردن در مدعیات مختلف و نیز به پرسش کشیدن آرای رسوخ‌یافته خود را دلیلی بر آمادگی غزالی برای قبول عقلانیت انتقادی پوپر می‌داند. او همچنین دور نمی‌بیند که غزالی برای بهره بردن از منافع عقلانیت انتقادی رویکرد انحصارطلبانه خود را به رویکردی کثرت‌گرایانه‌تر بدل کند، با این شعار که "شاید من بر خطا باشم و شاید تو برحق باشی، با کوشش می‌توانیم به حقیقت نزدیک‌تر شویم." سبب چنین استعداد تبدیل ذهنیتی، از نظر پایا، "چیرگی ماهرانه غزالی در تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مختلف" است. پایا از این فراتر می‌رود و این دیدگاه پوپر درباره خداوند را که هرکس هرچه درباره خدا بگوید حدسی ابطال‌پذیر زده، رویکرد معرفتی فروتنانه و متواضعانه‌ای می‌داند که برای غزالی یادآور آیه قرآنی "لیس کمثله شیء" است و "بنابراین، بهترین رویکرد معرفتی در شناخت خدا برای مؤمنی همچون غزالی می‌توانسته اتخاذ رهیافت عقل‌گرایی انتقادی باشد."^{۱۷}

استدلال‌های پایا برای اثبات آنچه او نتیجه‌گیری تطبیق آرای معرفت‌شناسانه غزالی و پوپر بیان می‌کند، به‌گمان من ناکافی است. در چارچوب همان روش‌شناسی پوپری می‌توان بینه‌های مبطل حدس پایا را عرضه کرد. نزد غزالی، غایت معرفت‌بندگی خدا از رهگذر دین اسلام است. در نگاه او به عنوان حجة‌الاسلام و امام اهل سنت و جماعت، یگانه طریق دستیابی به حقیقت وحی اسلامی است، نه تفکر عقلی مستقل از وحی راه به مقصود می‌برد و نه تفکر گنوسی مبتنی بر کسب آگاهی اشراقی بر اثر ریاضت و رهاسازی خویش از تعلق به

on 326.

¹⁷Paya, "Skepticism and the problem of Acquiring Genuine Knowledge," 328.

¹⁶Ali Paya, "Skepticism and the problem of Acquiring Genuine Knowledge: Ghazzali and Popper," in *Misty Land of Ideas*, 279-335, quote

دنیا. مخالفت غزالی با علوم غیردینی و غیرعربی (علوم اوایل) به ردّ فلسفه و تکفیر فیلسوفان محدود نماند. او حتی نظر کردن در ریاضیات را نیز خطری برای دینداری دانسته، مردود می‌شمرد. او در فقره‌ای مشهور از کتاب المنقذ من الضلال دربارهٔ ریاضیات می‌نویسد:

[این علم] نغیاً و اثباتاً نسبتی با دین ندارد، بلکه اموری برهانی است که بعد از فهم و شناخت آن راهی برای انکارش نیست. و دو آفت از آن پدید می‌آید: اول آنکه کسی که در ریاضیات نظر می‌کند، از دقایق و آشکاری برهان‌های آن در شگفت می‌ماند و از این رو حسن اعتقادی نسبت به فیلسوفان پیدا می‌کند و می‌پندارد که همهٔ علوم آنان در وضوح و اعتبار برهان مثل این علم است. سپس، شاید سخنی از کفریات و ندانم‌نگاری و سهل‌انگاری آنان از زبان این و آن شنیده باشد و به سبب تقلید محض [او نیز] کافر شود و بگوید: اگر دین بر حق بود، از آنان با این همه دقتشان در علم [ریاضیات] پنهان نمی‌ماند. و چون شنیده است که فیلسوفان کفر و انکار می‌ورزند، استدلال می‌کند که حق آن است که دین انکار شود. و من بسیاری را دیده‌ام که به همین استدلال از راه حق گمراه شده‌اند و مستندی بیش از این [پندار] ندارند. وقتی به آنان گفته شود که انسان ماهر در یک صنعت الزماً در همهٔ صناعت‌ها ماهر نیست... و سخنان پیشینیان (الاولئ) در ریاضیات برهانی و در الاهیات تخمینی است، این نکته را فقط کسی درمی‌یابد که [علوم آنان] را آموخته باشد و در آن تأمل کرده باشد، اما کسی که اهل تقلید است آن را نمی‌پذیرد، بلکه چیرگی آرزو و شهوت تنبلی و علاقه به زیرک‌نمایی (حب التکایس) او را به حسن ظن به [پیشینیان] در همهٔ علوم سوق می‌دهد. این آفت بزرگی است که برای [جلوگیری از] آن واجب است مانع همهٔ کسانی شد که می‌خواهند در این علوم تعمق کنند. زیرا اگرچه این [علوم ریاضی] ربطی به دین ندارد، از آنجا که از مبادی علوم [فیلسوفان] است، شر و شومی آن علوم به [دین] هم سرایت خواهد کرد. پس بگو کیست که در آفت و خطر تفحص کند و سرانجام جامعهٔ دین از تنش بدر نشود و لگام تقوا از سرش بازنگردد.

آفت دوم از دوستان نادان اسلام سرچشمه می‌گیرد. آنان گمان می‌برند که اقتضای دین انکار همهٔ علوم منسوب به فیلسوفان است. از این رو، همهٔ این علوم را منکر می‌شوند و آنان را در این علوم جاهل می‌شمارند. حتی [مثلاً] رأی آنان دربارهٔ کسوف و خسوف را نیز به گمان اینکه خلاف شرع است رد می‌کنند. پس هنگامی که کسی که از این دیدگاه فیلسوفان و برهان قاطع و استوار ایشان در

این موضوع آگاه است [انکار مسلمان نادان] را بشنود، اعتقاد می‌یابد که اسلام بر پایهٔ جهل و انکار برهان قاطع استوار شده، از این رو حبّ او به فلسفه و بغض او از اسلام بیشتر می‌شود. کسی که گمان می‌برد اسلام با انکار این علوم تقویت می‌شود، در حق دین مرتکب جنایت شده است.^{۱۸}

غزالی هم پذیرفتن و هم نپذیرفتن ریاضیات را برای دینداری خطرساز می‌یافت و سرانجام آن را از قلمرو اندیشیدنی‌ها بیرون گذاشت. او دربارهٔ منطق هم همین ملاحظه را داشت، اگرچه روا نمی‌دید که عطایش را به لقایش ببخشد و آن را نیز یکسره نیندیشیدنی اعلام کند، بلکه کوشید منطق را در خدمت کلام و اصول فقه درآورد. او بر آن بود که اگر منطق را انکار کنیم، اهل منطق در عقلمان شک می‌کنند، هرچند نمی‌توانیم غافل باشیم که برهان‌های آنان در امور دین واجد شرایط برهان‌های یقین‌آور نیست و در آن غایت تساهل روا داشته شده و این امر ممکن است از چشم مردم مفتون منطق دور بماند و به کفر آنان بیانجامد. همهٔ این آرا در المنقذ من الضلال آمده‌اند که از آخرین آثار اوست و دلیلی بر عدول او از محتوای آن در دست نیست. بنابراین، اگر فرصت دیدار و گفت‌وگویی میان پوپر و غزالی دست می‌داد، فقط در صورتی که پوپر شهادتین می‌گفت و دست از فلسفه می‌شست و بی‌هیچ بدعتی آموزه‌های اشعری و "اعتقادات راستین" اهل سنت و جماعت را می‌پذیرفت و با خلیفهٔ عباسی بیعت می‌کرد، غزالی حاضر می‌شد نظریهٔ عقل‌گرایی انتقادی او را ملاحظه کند و منافع آن را در خدمت به اسلام سنی و مبارزه با فیلسوفان و باطنیان اسماعیلی بسنجد. و کیست که نداند تبدیل عقل‌گرایی انتقادی به ابزار تبعیت فکری از اشعریت و توجیه منقولات محال است؟ اگر حاصل پژوهشی در تطبیق آرای غزالی و پوپر آشتی این دو متفکر و نشانندن هر دو بر سفرهٔ عقل‌گرایی انتقادی باشد، جایی به خطا رفته‌ایم؛ خواه در انتخاب روش درست تاریخ‌نگاری اندیشه و خواه در به‌کار بستن این روش.

^{۱۸} محمد غزالی، مجموعهٔ رسائل الإمام الغزالی (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶)، ۵۴۳-۵۴۴.

Mohamad Tavakoli-Targhi, "From Jinns to Germs: A Genealogy of Pasteurian Islam," *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), IV-XIX.

From Jinns to Germs: A Genealogy of Pasteurian Islam¹

Mohamad Tavakoli-Targhi
University of Toronto

For Nikki R. Keddie
in appreciation of her historiographical contribution

Dr. Sorin Tumanians, a prominent Iranian physician, in his 1934 *Hygiene in the Religion on Islam* explained:

The Founder of the religion of Islam was well aware of the existence of microbes and knew how they penetrate the body . . . when he wanted to remind the people of the hygienic ordinances and . . . to instill fear in

Mohamad Tavakoli-Targhi is Professor of History and Near and Middle Eastern Civilizations at the University of Toronto. He has served as President of the International Society for Iranian Studies (2008-10), was the founding Chair of the Department of Historical Studies at the University of Toronto-Mississauga (2004-07), and was the Editor-in-Chief of *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (2001-12), a Duke University Press journal. He is currently the Editor-in-Chief of *Iran Nameh* and is coeditor with Homa Katouzian of the *Iranian Studies book series*, published by Routledge. In addition to numerous articles, he is the author of two books: *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography* (Palgrave, 2001) and *Tajaddud-i Bumi [Vernacular Modernity]* (Nashr-i Tarikh, 2003). He is currently completing a manuscript that explores the discursive transformation of modern Persian political language from biopolitics to spatial governance. It traces the shift from a restorative rhetoric of medical sciences to the constructional language of engineering.

Mohamad Tavakoli-Targhi <m.tavakoli@utoronto.ca>

¹This paper was prepared for delivery at the McGill Institute of Islamic Studies' conference, "New Approaches to World Islamic and Middle East Studies," Montreal, 16-18 May 2014. I would like to express my gratitude to

Rula Abisaab, Prashant Keshavmurthy, Pasha M. Khan, Setrag Manoukian, Laila Parsons, F. Jamil Ragep, and Robert Wisnovsky for their hospitality and intellectual generosity.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/IV-XIX

their hearts so that they would obey these laws, in his pronouncements he used the names of jinn and devil instead of microbes.²

While the equivalence of jinns and microbes had been asserted by earlier thinkers, as a licensed physician, Dr. Tumanians provided detailed microbiological explanations for questions of “purity and filth” (*taharah va nijasat*), questions which had been conventionally elucidated by Shi‘i mujtahids in their responsa (*tawzih al-masa’il or risalah ‘amaliyah*).³ Along with the commentary of large cadres of health workers and social critics, Dr. Tumanians’s intervention not only consolidated the transformation of the idea of “purity” (*taharat*) into “hygiene” (*nizafat*) and that of “impurity” (*nijasat*) to “dirty”/unhygienic (*kisafat*), it also contributed to what I am calling the Pasteurization of Islam (*Islam-i pasturizah*). This was a movement that was fundamental to the emergence of an embodied political Islam in the 1940s and beyond. This Pasteurian Islam, I argue, was crucial to the revolutionary discourse in the decades prior to 1979 Iranian Revolution.

Grounded in pre-microbiological epistemic foundations, the elucidations of Shi‘i mujtahids became targets of rigorous scientific censure in the late nineteenth century. At the core of the critics’ challenge was the definition of ritually “pure” water, a measurable body of water identified as *kurr*. Equal to three-and-half cubic spans or approximately 350 liters, *kurr* water was religiously required for the removal of all types of bodily “impurities.” Together with relatively similar notions of purity amongst Iranian Jews and Zoroastrians, the private homes and public spaces in Iran were equipped with either “running water” (*ab-i jari*) or water basins (*hawz*), which contained the ritually prescribed amount. The public baths (*hammam*), ablution sites (*wuzu khanah*), corpse-washing houses (*murdah-shur-khanh*), and other washing and cleansing sites were built on the bases of these same quantitative rules. These quantitative juridical requirements began to be challenged in the second half of the nineteenth century when the airborne account of contagious diseases was foundationally challenged

²Sorin Tumansians, *Hifz al-Sihhah dar Din-i Islam* (Isfahan: Akhgar, 1313/1934), 11–12.

³On the emergence of Shi‘i responsa or *tawzih al-masa’il* see Ahmad Kazemi Moussavi,

“The Institutionalization of Marja‘-i Taqlid in the Nineteenth Century Shi‘ite Community,” *The Muslim World*, 84:3-4 (October 1994), 279-299; particularly see 294-295.

مغلفه بقایند

مد با علمه
تکلیف و نیکو
میرزا محمد حسن شیرازی



واجبست یاد گرفتن آنها و اگر بدانند که فاسد است مشغول اجتناب مطلق که
رجوع بپیشین جایز و مخالف غیر جایز بشناسیم احتیاط مستحب که مخالف بدو
رجوع در آن جایز است کدام است حیوان اگر مسوق بقتل و اخلاق حیاط است
از خود احقر یا معتبر بقینه است مثل اولی و مخوان احتیاط مستحب و لامطلوب
فصل در مطهر است بدانکه آب یا مطلقست یا مضاعف و بدو
رشد نجاستی آن از خارج ظاهر شدن اما در مطهرت پیرایه مضاعف منع میکند
حد را و در حیوانی و بعضی نشود بملاقات نجاست هر چند بقدر کثرت پیشتر از آن باشد
اما آب مطلق همین پاک میکند هر چیزی مگر آنکه قابلیت پاک شدن نداشته باشد
و اگر رسد با نجاست منقسم میشود باقی ماندن آب جار و اعتبار نشانی که
از زمین بخوشد و جار نشود بر زمین در حکم انسان نجاستی بخوشد از زمین و آبستانند
و نامند او از جاه و از نجاستی بملاقات نجاست مگر آنکه نیک با طعم با بوی
نجاست متغیر شود چه مقدار که نجاست و خصوصاً کویچک محما که متصل
نجاسته مینماید که در عراق عرب جار معارفست در حکم نجاست در آب نمون
و نجاست شدن بجز رسید نجاست بشرط آنکه متصل باشد بجز نجاسته و آنچه در نجاست
بقدر که باشد لیکن در صورت تغییر بخواص در نظمه بران شرطست که آنچه بقدر
باشد بعد از برطرف شدن تغییر و غرض نیست و آنچه در کثرت در میساحام و پیر حاد
اب باران و حکم نجاست نجاستی و نجاست شدن بجز رسید نجاست با آن پاک نموند
غیر در حال باران هر چند جار نشود چه زمین جمع شده باشد چه از ناودان نباید
چله بر دستا باشد چه بکقطعه چه خود با شفاقت نباید با باران نجاستی برزد و غرض
نیست مشاهده از نجاست با باران برسد و باطن آن پاک کردن و حاجت بقدر آن در آن
نیست سیم آب فیما بین اگر آن بقدر که باشد نجاستی نمیشود مگر تغییر نمودن زینا طعم

مطهر است
فصل در نجاست

احوطه و انقیاد هرگاه
اب بقدر که باشد
بلکه احوط است
و نظیر آن هم در
اب است تا آب
ناز از آن بخوشد
و موزج شود
از آن شیخ قدس
بشرط امتناع
بقدری که
خزیه شیخ
قوله
احوط اعتبار
شیخ طالب ثواب
ع نام

باز

Image 1. A pre-Pasteurian definition of "pure water" by Mirza Muhammad Hasan Shirazi, *Majma' al-Masayil* (Tehran, 1309/1891), 13.

in favor of a waterborne explanation, a paradigmatic shift hailed as the Pasteurian Revolution.⁴

Before the rise of the microbiological Pasteurian paradigm, contagious diseases like cholera had been attributed to “miasma” (*‘ufunat-i hava*) or “poisonous air” (*malaria*). Like its counterparts worldwide that faced the challenge of preventing the spread of cholera, the Iranian Qajar state as early as the 1830s began a vigorous process of cleaning the air of urban centers by sweeping streets, collecting garbage, paving roads, removing walls, and building public toilets and laundry rooms.⁵ The state-initiated biopolitical measures for freshening the air of public spaces in nineteenth-century Iran concurred with the proliferation of Shi‘i responsa, *tawzih al-masayil*, which focused predominantly on questions of bodily purity and impurity (*taharat and nijasat*). Similar in its question-and-answer form to the rabbinic responsa and Christian catechism, the Shi‘i responsa explicated the everyday problems related to eating, drinking, copulating, masturbating, menstruating, defecating, urinating, copulating, fasting, as well as praying. In addition to the “flowing water” (*ab-i jari*), the *kurr* water was identified as essential to the eradication of all types of bodily “pollution” (*nijasat*) that resulted from these everyday activities.

With the impressive success of the Pasteurian Revolution, however, the ritually clean water was now transformed from the agent of purification to the cause of life-threatening epidemics. This life-and-death question challenged the authority of the mujtahids whose “practical dissertation” (*risalah-i ‘amaliyah*) had established them as catechizers and the “source of emulation” (*marja‘-i taqlid*). This epistemic crisis around concepts of disease led to a highly contentious debate over the incompatibility of

⁴According to According to Steve Sturdy, “The great achievement of the Pasteurian revolution was to identify disease with the presence and activity of microbes. In this act of translation, disease became something it had never been before, and microbes secured an existence beyond the laboratory.” See his “The germs of a new enlightenment,” *Studies in History and Philosophy of Science*, 22:1 (March 1991), 163-173; quote on 167. See

also Michael Worboys, “Was there a Bacteriological Revolution in late nineteenth-century medicine?” *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Biological and Biomedical Sciences*, 38:1 (2007), 20-42.

⁵For further details see Mohamad Tavakoli-Targhi, “Tajaddud-i Ruzmarah va ‘Ampul-i Taddayun,” *Iran Nameh*, 24:4 (Winter 2000), 421-458.

Shi'i responsa with the modern sciences. Linked to an idea of the illnesses of the Iranian motherland (*madar-i vatan*), religious beliefs that were not compatible with microbiological accounts became increasingly identified as irrational and superstitious (*khurafati*). These included the widely accepted hadith that the devil resides underneath long nails.⁶

The late nineteenth-century anti-clerical writings of Mirza Fathali Akhundzadeh (1812-78), Abd al-Rahman Talibuf (1834–1910), and Mirza Aqa Khan Kirmani (1270–1314/1854–97), amongst others, were due to this observed incompatibility of juridical explications with microbiological explanations. Warning the “unfortunate people of Iran” (*millat-i badbakht-i Iran*), Mirza Agha Khan Kermani, for instance, observed:

In an era when scholars of civilized nations are discovering ‘floating planets’ in the infinite atmosphere, your scholars are negotiating the purity and impurity of scant water [*ab-i qalil*]. At a time when in political and diplomatic circles . . . thousands of major problems of the state, nation, and trade are being discussed and political scientists of the world are striving to resolve them, your jurists [fuqaha] are perplexed and in disagreement as to how to distinguish between ‘menstrual’ and ‘non-menstrual vaginal’ bleeding.⁷ (23)

Fath-ali Akhondzadeh (1227–95 HQ/1812–78 AD) likewise in admonishing the ‘ulama on similar matters stated:

Due to dissection and compelling proofs, the medical sciences in Europe have now changed . . . but you are still hanging onto the principles of the age of Socrates and Hippocrates. . . . You do not know. Go learn. [*Shuma nimidanid. Biravid yadbigirid*].⁸

After describing the Pasteurian Revolution and the “the discovery of microscopic particles of diseases,” Abdul-Rahim Talibuf (1834–1910 AD),

⁶Cited in Husayn ibn Muhammad Bahrani, *al-Haqaiq al-nazirah fi tatimmat al-hada'iq al-nazirah* (Qum: Nashr-i Islami, 1984), <http://lib.eshia.ir/10013/5/570/>

إِنَّمَا قَصَّوْا الْأَطْفَالَ لِأَنَّهَا مَقْبِلُ الشَّيْطَانِ

⁷Mirza Aqa Khan Kirmani, *Sad Khatabah*, ed. Harun Vahuman (Los Angeles: Shirkat Kitab, 2007), *Khatabah* 37, 331-332.

⁸Abd al-Rahim ibn Abi Talib Najjar Talibuf, *Masayil al-Hayat ya kitab-i Ahmad* (Tiflis: Ghayrat, 1906), 34-37.

in censuring the unsanitary nature of what was considered to be juridically clean water, proclaimed:

If you examine the public bathhouses in Iran and other Muslim countries, which were established for purity and immersion [*ghusl*], and if you test a drop of water under magnification, you will learn what super-unhygienic [*mafawq-i natamizi*] is and what is the cause of all these home-destroying diseases that annually result in the construction of new cemeteries in our cities and all over the country. Amongst both the commoners and the elite, is there an Iranian who goes to a bathhouse and does not smell the mal (bad) air and does not retain the odor of the filthy bathhouses on his clothes or body for a considerable time?⁹

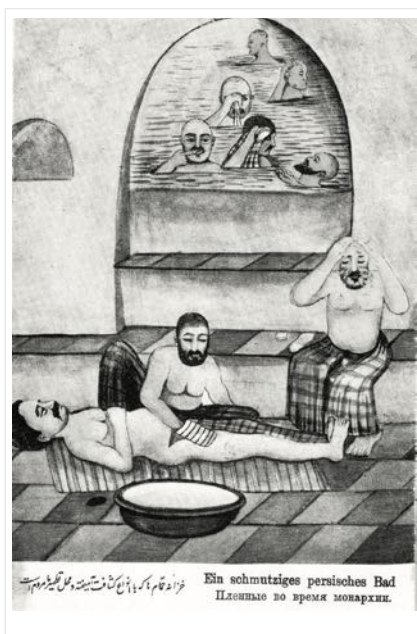


Image 2. A 1910s Iranian postcard on unsanitary water of public baths.

Like Talibof, others identified the ritually clean water of *hammams* and *hawz* as the culprit for the dissemination of contagious diseases. Linked to everyday questions of illness and death, the critiquing of such Islamic purity ordinances led to the larger debate over the incompatibility of science and religion. Fatali Akhundzadeh, for instance, explained that “science and faith” (*ilm va i'tiqad*) are irreconcilable: “To distinguish truth from falsehood and right from wrong, our fault until now has been that we have always mingled the two opposing entities and have considered them as one, while the two are (in fact) conflicting. One is science, and the other is faith.”¹⁰

⁹Talibuf, *Masayil al-Hayat ya kitab-i Ahmad*, 37.

¹⁰Mirza Fath 'Ali Akhundzadah, *Maktubat*,

ed. Muhammad Ja'far Mahjub [M. Subhdam] (Paris: Mard-i Imruz, 1364/1985), 5.

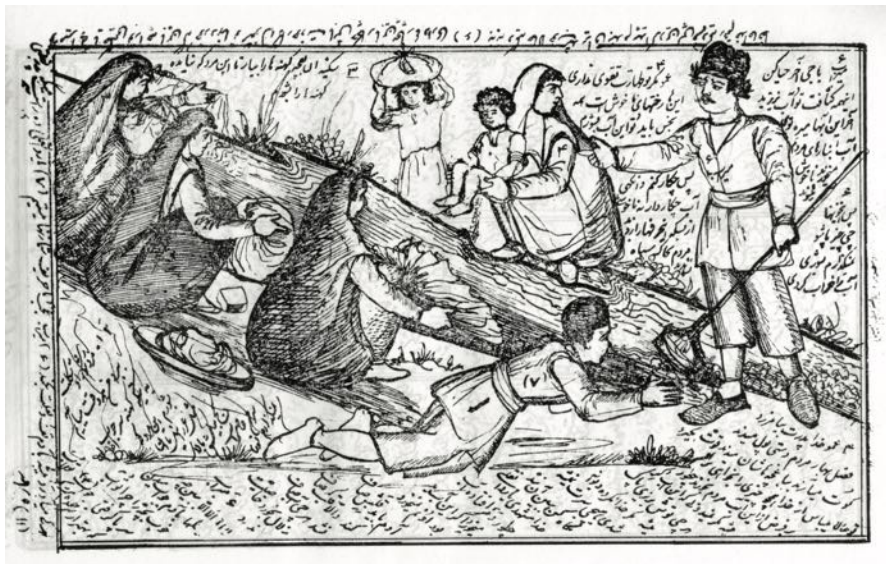


Image 3. “Shame on you sister, do not dump so much filth in the water!”
Shukufah, 1:11 (June 1913), 4.

Concerned with public health and public welfare, however, Iranian physicians, unlike the social critics and ideologues who sought to sharpen the divide, pragmatically sought to promote the concordance of science and religion. In their attempt to counteract the prevalent practices of washing and cleaning, medical professionals began to redefine Islamic jurisprudence in light of the microbiological Pasteurian Revolution. The convergence of Islamic purity and pasteurian health sciences was fundamental to this biopolitical endeavor.

Dr. Amir Alam [Ashoori Ghazvini], a prominent military physician, had embarked on this project of reconciliation in his 1904 doctoral dissertation, “Hygiène et Islamisme” [Islamic Hygiene] at Lyon University in France.¹¹ This dissertation was composed at a time when Europeans considered Muslims to be “filthy” due to the spread of “Asiatic Cholera.” In response to the critique of his dissertation that was published in 1905 in *La presse médicale*, Dr. Amir Alam explained:

¹¹Emir Faraj Khan, “Hygiène et Islamisme” (PhD diss., Université de Lyon, 1904).

The current condition of public hygiene is unrelated to the sacred laws of Islam, and it completely contradicts the conception of the holy principles. The laws of Islam are generally in agreement with principles of Hygiene and no notion has been neglected by Islam. We stand for and defend the principles and verses of the Holy Quran, but not the way that they are enforced and implemented. I must state: Islam has no defects/all defects lie with us Muslims.¹²



Image 4. “Dr. Sir, where is the result of the water analysis?”
Kashkul, 1:11 (29 June 1907), 4.

Dr. Alam insisted that, “all of the holy scriptures of Islam concerning hygiene and in the preservation of human lives are fully based on reason and philosophy, and are in agreement with the [most] recent scientific discoveries.”¹³ Although he considered the purity ordinances of Islam to be in harmony with the health sciences, he agreed that

water is one of the most important issues in public and individual hygiene and is highly regarded in Islam. But the problem has been neglected and remains unresolved in Eastern countries. Some naive

¹²Amir A’lam, “Hifz-i Sihat va Din-i Islam,” *Tarbiyat*, 426 (3 January 1907/18 Zilqa’dah 1324), 2.

¹³Amir A’lam bin Mirza ‘Ali Akbar ‘Ashuri Qazvini, *Namah-i Ahmad-i ya Hifz al-Sihah-i Islami* (Tehran: Matba’ah-i Aqa Mirza ‘Ali Asghar, 1914), 113.

believers wash their mouths, hands, and feet in the same courtyard basin that they use for ablution, and do not believe that this behavior is against Islamic laws.¹⁴

Dr. Amir Alam considered the water distribution in Iran to be contrary to Islam and to public hygiene, as well as a primary cause of contagious diseases.¹⁵ He also regarded the practice of washing in flowing water as contrary to the principles of Islam:

I have repeatedly witnessed that some women wash all their clothes using the drinking water of the neighborhood stream, and even wash infant clothing that is contaminated with excrement. It comes as a surprise that although houses in some neighborhoods are equipped with dedicated washhouses, no attention is paid to the washhouses and they continue their improper habits and pollute the waters. The actions of these women go against the laws of Islam.¹⁶



حوض های عمومی طهران مثل امامزاده زبیده و مشوکر قنبر تقدسین بی مسلم

Un bassin d'eau public du temps ancien
Schmutzige Wasserlagen in Teheran

Image 5. An Iranian postcard from the 1910s criticizing the unsanitary usage of a water basin (hawz) in Tehran.

¹⁴A'lam, *Namah-'i Ahmadi*, 75.

¹⁶A'lam, *Namah-'i Ahmadi*, 76.

¹⁵A'lam, *Namah-'i Ahmadi*, 76.

Dr. Amir Alam, who was Iran's representative at the International Sanitary Conference in Paris in 1321/1903, had an important role in mind for the 'ulama in the state-instated campaign against infectious diseases:

It is time for the leading 'ulama and the professors of Islam, may God increase their numbers, to repeatedly emphasize the importance of ordinances with regard to the [sanitation of] water, and for the respected regional inspectors to set large fines for those who pollute the drinking waters, to be paid in cash, and they should not hesitate repairing and covering the waterways."¹⁷

In his *Islamic Hygiene*, via an examination of the "prohibitions on fermented beverages," "taharat, immersion [ghusl], and ablution," and "genital hygiene, circumcision, and their sanitary benefits," Dr. Alam sought to demonstrate that the "honorable teachings are in congruence with [the most] recent public health principles."¹⁸ At the conclusion of this book,¹⁹ Dr. Amir Alam called for the collaboration of the 'ulama with the state for the promotion of public health:

If the holy Shar'ī recommendations and laws of Islam have not fully manifested for the greatness [of the country], it is because there have been deviations in following the holy principles [of Islam]. The [required] material tools and execution [of the principles] have been inadequate. It is time for spiritual leaders and government officials to unite and gather all their forces and influences to encourage people to comply with the holy principles. For its execution, all material tools that are needed should be summoned.²⁰

To purge Islam of clerical superstition, the Iranian intelligentsia in the 1920s called for a religious and spiritual revolution (*inqilab-i dini/inqilab-i rawhani*) which was intended to establish the full concordance of Islam with modernity and science. The Imbrie Affair of July 1924 was indeed

¹⁷A'lam, *Namah-'i Ahmadi*, 77.

¹⁸A'lam, *Namah-'i Ahmadi*, 10.

¹⁹For the significance of Amir A'lam's work in the re-grounding Islamic hygiene see 'Ali Akbar Tashyid, *Armaghan-i Javid ya Zindi-*

gi-i Khuldashyan Duktur Amir A'alam (Tehran: Intisharat-i Majallah-'i Tarikh-i Islam, 1340/1962).

²⁰A'lam, *Namah-'i Ahmadi*, 114-115.

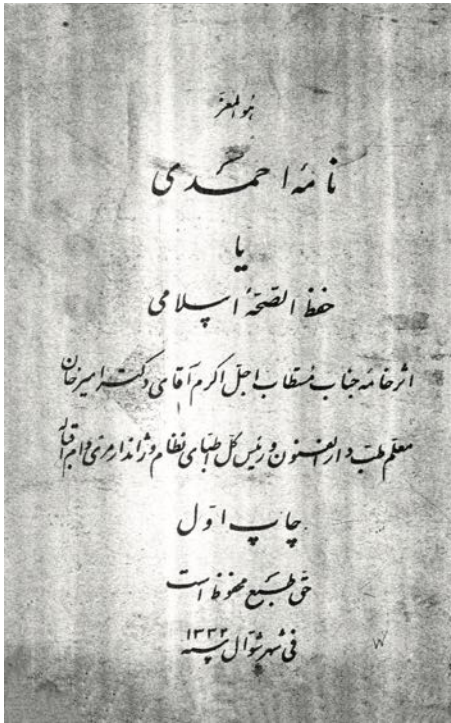


Image 6. Amir A'lam, *Namah-i Ahmad-i ya Hifz al-Sihhah-i Islami* [Islamic Hygiene] (Tehran, 1914).

a water-shed!²¹ During this incident Robert Whitney Imbrie, the American vice-consul in Tehran who was accused of poisoning the water of a fountain (*saqakhanah*) which was used to heal the sick and the blind was murdered by the crowd. After this internationally embarrassing incident, for instance, Murtiza Mushfiq Kazimi proposed that Iran needed a “clerical modernity” (*tajadud-i akhund*).²² A year later Habib Allah Pur-i Riza suggested that what was needed was a “sacred revolution” (*inqilab-i muqaddas*).²³ Husayn Kazimzadah likewise called for an “intellectual and religious revolution” (*inqilab-i fikri va dini*), a revolution for “purging Shi‘ism of superstition and debauchery” [khurafat va

izafat].²⁴ In creating a vigorous Iranian civilization, he proposed a synthetic modernity seeking the concordance of “science with religion, materiality with spirituality.”²⁵ Reconfiguring the role of Islam in a new comprehension of modernity, in this scenario “a modern person must be religious, and a religious person must be modern.”²⁶ These ideas clearly informed the endeavors of many employees of Iranian health establishments like Dr. Sorin Tumanians.

²¹Homa Katouzian, “Miracles at the Saqqa-khanah: Power Struggles, Baha’i Pogrom and Murder of the American Envoy in Tehran,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 40:3 (2013), 295-304.

²²Murtiza Mushfiq Kazimi, “Zindigani-i Uru-pa-’i va Zindigani-i Irani,” *Iranshahr*, 2:8 (January/February 1924), 462.

²³Habib Allay Pur-i Riza, “Luzum-i Tafkik-i Khurafat az Mazhab,” *Iranshahr*, 3:6 (20 April 1925), 344 and 346.

²⁴Husayn Kazimzadah (Iranshahr), “Din va Milliyat,” *Iranshahr*, 3:1-2 (Day 1293), 2.

²⁵Kazimzadah, “Din va Milliyat,” 5.

²⁶Kazimzadah, “Din va Milliyat,” 5.

Dr. Alam's efforts to reconcile the principles of *taharat* "with medical sciences" were continued by Dr. Tumanians in his *Hygiene and the Religion of Islam* (1934/1313). Elaborating on their shared ambitions, Dr. Tumanians explained that by "elaborating the sanitary reasoning behind Islamic ordinances, . . . in reality, [I am] supplementing his efforts and completing his publication."²⁷

On the purpose of writing the *Principles of Hygiene in Islam*, a topic that was widely welcomed amongst Islamic scholars in the later decades, Dr. Tumanians explained: "In the context of modern medical conceptions, our goal is to discuss the terms and ordinances of Islam that relate to hygiene; and from the perspective of public health to propagate them to the extent of our abilities."²⁸ He further added that: "It is our intention to explain the medical philosophy of the laws and the hygienic ordinances of the religion of Islam according to contemporary medicine [*tib-i imruzah*] and in this way to serve the people to the extent of our abilities and to encourage them in the implementation of these laws."²⁹ Through the harmonization of medical principles and religious ordinances, Dr. Tumanians believed that "the founder of Islam was well aware of microorganisms, and appreciated the ways that they enter the body; furthermore, he was aware of how the body defends and prevents the spread of microorganisms, so he issued hygiene ordinances which were based on the comprehensive capacity of the people at that time."³⁰ Since the people during the lifetime of the prophet Muhammad (d. 632) were totally oblivious to microorganisms and causes of diseases," "thus that great man's analogy of microorganisms was of animals which were always conceived in the popular imagination in the form of jinns and satan."³¹ Looking at the harmonization of demonology and microbiology, Tumanians explained:

Some Muslim clergymen have often wrongfully interpreted and justified the hygienic sunnah and obligations, and in some instances they have acted against or trampled upon the fundamental concerns and have abandoned these concerns for reasons of convenience. It is for this reason that, in the name of service to our fellow men and countrymen and with the help of God, we discern the hygienic truths of this great

²⁷Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 6.

³⁰Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 11.

²⁸Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 6.

³¹Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 11.

²⁹Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 6.

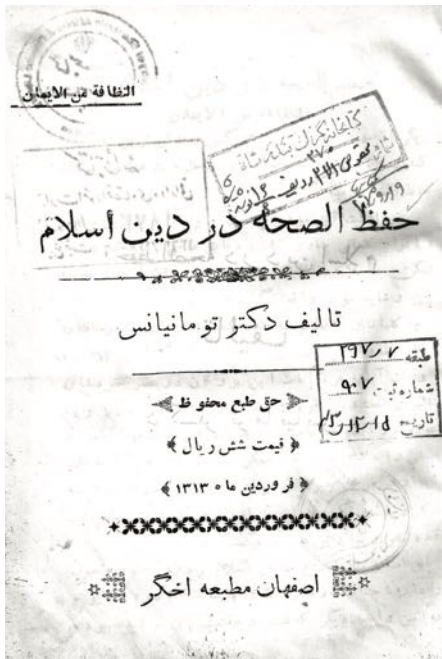


Image 7. Sorin Tumanians, *Hifz al-Sihhah dar Din-i Islam* [Hygiene and the Religion of Islam] (1934/1313)

religion and make them available to the public. We guide them and explain to them the advantages and benefits in detail.³²

Upon reviewing public health in the Islamic era, and after a brief discussion of sanitary and microbiological views of Islamic principles, Dr. Tumanians, like his contemporary intelligentsia, criticized the prevailing hygienic interpretations and practices:

They have obliged poor Muslims that ritual ablution is a necessity; not revealing the wisdom behind it, such that this act consequently results in a sanitization of the hands, feet, and face. At least this allows the

individual to recognize that his performance is for the purpose of good hygiene and cleanliness; and thus he should be using limpid and clean water and not just any accessible water, such as courtyard basin water where on one side the wife launders the dirty clothes of infants, on the other side the housemaid washes dishes and other material, and he himself utilizes the same water to rinse his body parts.³³

Dr. Tumanians believed that “if Muslims realized that the purpose of bathing is cleanliness and good hygiene, they would never step into current public bathhouses. Because, according to Islamic mandates [as mentioned earlier], the water of the bathhouse should be clean and pure enough such that small amounts can be drunk.”³⁴ But this sanitary interpretation of Islamic ordinances, which was based on a microbiological perspective, was inconsistent with the quantitative and qualitative standards of *kurr* and

³²Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 4-5.

³³Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 90.

³⁴Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 91.

“running waters” as explicated in the Shi‘i responsa. Tumanians explained the contrasting superficial and elemental views of water as such:

Despite the fact that most public bathhouses in Iran accommodate fifty to sixty men and women every day, the water of these bathhouses is replaced no more than once a month. [Bathhouses] get stained with the foul matters of more than two thousand people, and out of two thousand individuals, a few hundred will surely get contaminated with skin and sexually transmitted infections, among others. Of course, the above-mentioned diseases that arise from their bodies are transmitted into the water of the public bathhouses, and from there on get transmitted to the bodies of innocent Muslims. But if you tell one of the piously-inflexible shariatists of the religion of Islam that a certain individual does not enter the bathhouse because he considers the water of the *hammam* filthy and impure and he believes that the water basin of the *hammam* should be shut down and must be replaced with showers and must avoid immersion in filthy water, he will immediately consider the person as an apostate. . . .³⁵

In the decades that followed the Iranian Constitutional Revolution, D. Tumanians, along with many of his colleagues, believed that there was a direct relationship between public health and political power. Although he considered *taharat* ordinances to be an adequate basis to teach sanitary etiquette, he argued that: “the majority of recent religious leaders were the greatest barrier to progress, and the most tenacious impediment to the popular comprehension of the truth behind Sharia rulings. . . .”³⁶ He presumed that if “the ordinances and brilliant philosophies” of Islam were told in a simpler language by the ‘ulama, “the followers of this religion would have never had any spiritual or physical fragility, and as a result weakness and deterioration would not have occurred in political institutions.”³⁷ Although Tumanians condemned the ‘ulama, he believed that the nation’s barriers to “advancement and awareness” would diminish with public education: “[I] hope that the vast majority of people become knowledgeable and wise in the near future, such that the hygienic ordinances of the righteous religion of Islam become truly realized and successfully exercised.”³⁸

³⁵Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 91.

³⁷Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 94.

³⁶Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 94.

By transforming jinns into germs, Tumanians sought to convince the readers of his *Hygiene in the Religion of Islam (Hifz al-Saiyah dar Din-i Islam)* that the founder of Islam was fully aware of microbes and had introduced hygienic rules that corresponded to the knowledge base of the late Jahiliyah age.

بهای اشتراك

سالانه ۲۰۰ ريال
در كشور: ششماهه ۱۰۰
سه ماهه ۵۰
در خارج: سالانه ۴۰۰ ريال

ایمن اسلام

مجله اداره:
خیابان فردوسی - کوچه سام
تلفن: ۸۹۹۹

شماره مسلسل ۶۴
بهای تك شماره ۵ ريال
فلا روزهای جمعه منتشر میشود

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

سال دوم - شماره ۱۲ - ۲۵ خرداد
۱۳۲۴
برابر ۴ رجب ۱۳۴۴

جامعه بیمار چگونه طبابت میشود

قسم دیگر معالجه "پیش‌بینی بیماری است" که آنرا در طب (Prophylaxie) گویند. این نوع معالجه جلوگیری از بروز بیماری است.

در این صورت باید طبیب مصلح در تقویت مزاج بکوشد و بپایش بینی های لازمه بدن را مستعد برای دفاع از هجوم هرگونه بیماری نماید.

پس اگر جامعه‌ای مانند جامعه امروزی ما از هر دو جهت مریض و بیمار باشد لازم است که معالجه الایم فالا هم را نمود هرچه زودتر با رعایت دو طریق بالا یعنی از این بردنا خدا نکرده برگرفتنای جامعه مانع نشود که چکنترین مسامحه در این باره از بزرگترین جنایتهاست. اینک باکایان مصلحین و مسئولین جامعه خاطر نشان مینمایم که توده ما زهر در جهت سخت بیمار میباشد

در مدت بیست سال حکومت دیکتاتوری همه شاهد غلبه عنصر دولتی بر عنصر روحانی بودیم و امروز هم اثر آنرا که ضعف جامعه و انحطاط اخلاقی و هر چه در تمام شئون اجتماعی مامینا شده ما هدم میکنیم.

این اختلاف و دودسته‌گی جامعه ما ربه نیستی و زوال و نسل ایرانی را به غلامی و انهدامی می‌کشد.

برادایان و مصلحین قوم است که با ایجاد تشکیلات روحانی و وزرات دینی این دولت را امیدل به بکنگی و اتحاد نموده جامعه بیمار را از هلاک و مرگ حتمی نجات دادیم به سعادت و فیروزی رسانند در غیر اینصورت حیوة خود آقا بان هم مهذبقتاست. "نوریانی"

بعوریکه برای خوانندگان گرامی در شماره قبل بیماری توده را شرح و نشان دادیم راه علاج آنرا وعده دادیم لازم دیدیم که آنچه بنظر ما میرسد در این مقاله برشته نگارش آورده و نظر مصلحین را باین موضوع مهم جلب نمایم. اینک نظریات خود را مینگاریم:

راه علاج بیماری و طبابت مرض در گونه پیش نیست یکی از راه تقویت مزاج در صورتیکه مرض از ضعف آن تولید شده باشد که با اصطلاح (Traitement Curatif) گویند.

در این صورت بر طبیب حائض است که با داروهای مقوی میکروب بیماری را در بدن مریض نا توان نموده و بدین وسیله ریشه مرض را قلع و بدن را قوی نماید. پس اگر جامعه‌ای از جهت ضعف مزاج بیمار شود باید مصلحین بکوشند و ریشه آن ضعف را از بدن بر طرف نمایند و گاهی ضعف مزاج جامعه‌ها از افراط یا تفریط خود عناصر آن تولید می‌شود یعنی عنصری قوت پیدا کرد عنصر دیگر را ناتوان و ضعیف نماید و در اثر این گونه رفتار مزاج جامعه ضعیف و بالاخره بیمار میشود مثلاً اگر عنصر حکومت و دولت تنها خود را تقویت نموده و بکوشد عناصر دیگر را ضعیف و نا توان کند البته مزاج چنین جامعه از حد اعتدال خارج و طبعاً بیمار خواهد شد و هم چنین اگر عنصر روحانی در فکر تضعیف دولت باشد نیز تولید ضعف در مزاج جامعه خواهد کرد در این صورت راه علاج منحصر بایجاد توازن قوا خواهد بود که باید جانب افراط را از جنبه افراط یائین آورد و جانب تفریط را باندازه لازم بالا برد تا توازن بعمل آید و مزاج از خطر افراط و تفریط مصون گردد.

Image 8. "How to cure a sick society," *Ayin-i Islam*, 64 (May 1946), 1.

In their attempt to promote public hygiene, physicians like Amir Alam and Tumanians, and not the mujtahids, initiated the re-grounding of Islam in the microbiological paradigm and promoted the concordance of religion and science (*taqarun-i danish va din*). But invigorated by the efforts of the state functionaries and intelligentsia who had asserted Islam's full concord with reason and science, the Iranian mujtahids in the 1940s began a campaign for the assertion of religious values in the public sphere. Crafted and enhanced by intellectuals who wanted to promote moral modernity in Iran, the concordance of religion and science and the feasibility of joining religiosity and modernity became the guiding principle of Persian journals such as *Ayin-i Islam*, *Dunya-yi Islam*, *Parcham Islam*, *Nur-i Danish*, *Furugh-i Ilm*, and others. With the intensification of the early Cold War in Iran, these religious journals and their associated sodalities began a process of Islamizing the public sphere. Whereas the Constitutionalist had medicalized the national body by viewing Iran as a mother, these Islamic journals and political activists began a process of medicalizing the "body social" (*hay'at-i ijtimai'i*). In the Islamist discourse that emerged, rapid urbanization and the development of an urban public culture around theaters, cinemas, cafes, and cabarets, as well as the mixing of men and women in public, were diagnosed as "social ills" (*bimari-ha-yi ijtimai'i*), "social pains" (*dard ha-yi ijtimai'i*), and "social corruption" (*fisad-i ijtimai'i*). While on the eve of the 1905 Constitutional Revolution, the microbiological revolution contributed to an epistemological crisis in Islamic jurisprudence, by utilizing the Pasteurian paradigm in the 1940s and beyond, the Shi'a clerics constituted irreligiosity as a Western-inflicted disease that pervaded the rapidly changing body social. Whereas in the decades after the Constitutional Revolution the medical specialists viewed the religiously pure water of basins (*hawz*) and public baths (*khazannah*) as the source of contagious diseases, the "spiritual physicians" (*hukama-yi ruhani*) of the 1940s and beyond targeted the cinema, theater, and dancing halls as the cesspools of moral and spiritual infections. With deadly microbes transmitted from Europe, "religious inoculation" (*ampul-i tadayyun*)³⁹ was viewed as the cure for the moral and spiritual illnesses of a decaying social body. This inaugurated the full Pasteurization of Islam.

³⁸Tumanians, *Hifz al-Sihhah*, 96.

bidini ma ra ma'alijah kunand," *Nida-yi*

³⁹Muhammad Naqi Khaza'i, "Bar hukama-yi din lazim ast kah ba ampul-i diyanat marz-i

Haq, 112 (14 Aban 1331/1952), 4.

Mohsen Kadivar, “*Ijtihad in Usul al-Fiqh: Reforming Islamic Thought through Structural Ijtihad*,” *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), XX-XXVII.

Ijtihad in Usul al-Fiqh: Reforming Islamic Thought through Structural Ijtihad

Mohsen Kadivar

Professor of Islamic Studies, Duke University

I

Ijtihad, or independent reasoning, has been the first cause of the dynamism of Islam from within for several centuries, and it has worked well. According to this method, Muslim scholars—mostly jurists (*fuqaha*)—referred to the Qur’an and the tradition of the prophet Muhammad in order to find the practical duties (*shari’a*) of believers. The ordinances of *shari’a* that were introduced by the jurists were sufficient for the believers. They enjoyed practicing these ordinances (*ahkam*), and the order of Muslims’ lives continued without difficulty.

When a new problem occurred, the jurists tried to find its solution according to the traditional method of *Ijtihad*. If they did not clearly find the response in

Mohsen Kadivar is a visiting research professor of Islamic studies at the department of Religion, Duke University since 2009. He earned the certificate of *Ijtihad* from the theologian seminary of Qom and received a Ph.D. of Islamic Philosophy and theology from Tarbiat Modarress University in Tehran. Kadivar has published several books in Persian and Arabic and a dozen of essays in English. His interests span both classical and modern Islamic thought with a special focus on Islamic philosophy, theology, law, ethics, Qur’anic studies and Shi’i political thought.

Mohsen Kadivar <mohsen.kadivar@duke.edu>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/XX-XXVII

the scripture or prophetic tradition, consensus (*ijma'*) and a few techniques in each school, such as analogy (*qiyas*) and her “sisters” (such as *istihsan*, *istislah*, and so on), or reason (*'aql*) assisted them in finding the ordinances of *shari'a*.

Since the end of the nineteenth century, it has seemed that the understanding of the *fuqaha* in the name of the ordinances of *shari'a* do not fit modern life in regard to certain issues. These areas of inconsistency between Islam and modernity have gradually expanded. There were not just a few problems, or a small domain of *shari'a* ordinances. By the second decade of the twenty-first century the areas of inconsistency covered almost the whole of nonritual ordinances of *shari'a* as well as a few parts of the rituals (*manasik* or *'ibadat*). These areas include not solely *shari'a* and practical ordinances, but also the theoretical parts of Islam in the name of theology (*kalam*), the interpretation of the scripture (*tafsir al-Qur'an*), and the science of tradition (*'ilm al-hadith*).

It is not just a few elites who found the shortcomings and weaknesses of the understanding of the conservative scholars. The majority of the modern educated Muslims have reached this conclusion. As much as Muslim communities confront the phenomenon of modernity, the problems of the inconsistencies of Islam and modernity become larger, deeper, and more widespread. But it should be noted that these problems are not exclusive to Muslims: Jews, Christians, and other traditions have had almost the same problems and experiences with modernity.

II

There are three main approaches among Muslims to this issue. The first approach locates the problem within the essence of religions, including Islam. Islam, for them, is the obstacle to modernity, development, and improvement. Eliminating religion from life is the solution. Live as if there is no God or assume that He is dead. Subjective or philosophical secularism is the result of this first approach. Happiness is based on departing from Islam and its out-of-date rules. The time of religions, God, scripture, and revelation is over; it is now the time of reason, autonomy. The second approach involves accusing modernity for this deviation from religiosity.

This solution involves returning to early Islam, the pure teachings of the prophet, and the literal understanding of the scripture. Modernity has ruined human spirituality. There were no problems in Islam, *shari'a*, or the understanding of the *'ulama*. The problem is satanic modernity. We may call this approach fundamentalism, and it contains the varied versions of conservatism.

The third approach falls between these two radical points of view. It tries to make a way for the consistency of Islam and modernity and to consolidate to make a product in the name of modern Islam under the process of reforming Islamic thought. According to this approach there exists a big problem, but the problem is not religiosity, God, or revelation. The problem is not the essence of Islam. The problem is the implementation of the understandings of the past experts in modern times. The products of *Ijtihad* of the *'ulama* of the past centuries no longer respond to the needs of Muslims in the modern age. What should be changed is the understanding of Islam—not Islam itself. The understandings of Islam by Al-Ghazali or Sheikh al-Mufid belonged to their times and situations, not to our time and situation.

Although many Muslim experts, including theologians, jurists, scripture interpreters, Hadith compilers and commentators, philosophers, and mystics serviced Islamic teachings during the fourteen previous centuries and their services were quite respectful, rich, and wonderful, it is not right to follow them blindly or repeat their works without any revision or to utilize their frameworks without making adjustments.

III

This reformist approach has two major elements. The first involves applying traditional *Ijtihad* in response to modern issues. The modern problems are much bigger than the powers of the traditional methods. Thus, most of the problems of modernity have remained unsolved or have been responded to in unsatisfactory ways.

The second element recognizes the insufficiency of traditional *Ijtihad*. There exists a spectrum of views of progressive Muslims in this element, from Jamal al-din al-Afghani (Asad-Abadi) and Muhammad Iqbal Lahori

to the present and recent past, including the views from Fazlul Rahman, Mohammad Arkoun, Nasr Hamid abu Zaid, ‘Abid al-jaberi, Abdulkarim Soroush, and Muhammad Mujtahed Shabestari. Each of them tried to reform Islamic thought from their unique point of view. Although I could offer some critiques of each of them, I would not deny the importance of their efforts in the reformation of Islamic thought. I respect all of them and value their works. Regarding their experiences, as well the experiences of Christian and Jewish theologians, guided me to a comprehensive method that could be called “structural *Ijtihad*,” or *Ijtihad* in the foundations and principles. Muhammad Iqbal Lahori, in *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, used this term in 1930. There is an informal agreement among progressive Muslims about the necessity of structural *Ijtihad*, but each thinker has used it in different ways. We have many descriptions and prescriptions of structural *Ijtihad* in the past eighty years; now is the time to apply it and show the product of this method in understanding Islam. I endeavor to offer my approach to structural *Ijtihad* in this paper.

IV

Structural *Ijtihad* means revision in the principles and foundations of Islamic thought. The reform should be started beyond and before *shari’a*, as *shari’a* is subordinate to many foundations and principles that exist prior to it.

The scope of *Ijtihad* is not only *shari’a*, *fiqh*, and the practical part of Islam, but also the theoretical part of Islam, which includes traditional theology, ethics, the interpretation of the scripture, the compiling and commentary of the hadiths, and so on. We should start with these methods. Traditional *Ijtihad* is based on a science in the name of *usul al-fiqh*, which could be translated as “the methodology of the jurisprudence.” This science is not exclusive to jurisprudence, however. It includes the methodology of all Islamic texts, including the Qur’an and the hadiths.

According to one of the best classifications of *usul al-fiqh* that was made by Muhammad-Rida al-Mizaffar, the distinguished Iraqi jurist of the twentieth century, *usul al-fiqh* has four parts. The first and main part of *usul al-fiqh* is Muslim linguistic philosophy, or the discussions of the utterances (*mabihith al-alfaz*). The second part includes the rational accompaniments,

or consequences (*al-mulazimat al-'agliyah*). The third part is in the qualification, credibility, reliability, and domain of authority of each of the sources of Islamic teachings (*al-hujjiah*), including the Qur'an, the tradition of the prophet, the consensus, reason, analogy and its "sisters," and customs (*'urf*). Consolidation of the sources in the time of inconsistency, contradiction, and differences (*al-ta'adul wa al-tarajih*) is an appendix of this part. Textual sources are full of inconsistencies. What, then, would be the method during the time of the inconsistency of the sources? The fourth part regards the practical principles (*al-usul al-'amaliyah*) in the absence of four *shari'a* sources (*kitab, sunna, ijma'*, and *'aql* or *qiyas*). *Ijtihad* and *taqlid* (following religious authority) are like the conclusion of *usul al-fiqh*.

These four major parts of *usul al-fiqh* are the cornerstone of traditional *Ijtihad*, traditional interpretation of the Qur'an, traditional hadith commentary, and traditional theology. Any reform without reconstruction of almost all of these parts of traditional methodology is unsuccessful.

V

Usul al-fiqh needs reconstruction, not a mild reform. There are many valuable points within it, but it needs enrichment and continuity of *Ijtihad* throughout itself. We may be inspired by linguistic philosophy, hermeneutics, historicity, and critical thinking. The role of the scholar in understanding the texts is often ignored in traditional Islam. It is one of the main shortcomings of the traditional *Ijtihad*. It is what we should learn from modern philosophers such as Shelayar Makher, Otto, Heidegger, Gadamer, and Eric Donald Hirsch. The result of these additions brings us to a brilliant point: there could be several real meanings of a text. There is no standard meaning of a text. Welcome to diversity and inter-religious plurality! Also we should keep in mind that the text may not be understood out of its context.

Historicity is another major method that traditional Muslim scholars have ignored. Islamic teachings, as with all other religions, were made gradually in a long process of challenges, evolutions, and under the influence of sociopolitical and economic cultural powers. Studying the genealogy of Islamic teachings is required for all Muslim scholars. It includes the genealogy of Islamic dogmas, beliefs, norms, values and ordinances.

Critical thinking is one of the most utmost necessities of structural *Ijtihad*. Critical thinking is defined as “an intellectually disciplined process of actively and skillfully conceptualizing, applying, analyzing, synthesizing, and/or evaluating information gathered from, or generated by, observation, experience, reflection, reasoning, or communication, as a guide to belief and action.” The lack of this method is one of the big shortcomings of traditional *Ijtihad*.

VI

Reconstructing *usul al-fiqh* is only half of the way, as it is *Ijtihad* in principles. The other half of structural *Ijtihad* is *Ijtihad* in foundations. These foundations are the epistemological, cosmological, ontological, anthropological, sociological, psychological, theological, and ethical foundations of Islam. The medieval understanding of these foundations needs reconstruction and revision. Ptolemy’s cosmology (*Batlamaous*) has been the cosmology of the traditional Muslim scholar. The cosmology of the modern Muslim scholar is based on post-Newtonian cosmology.

Aristotelian epistemology has been dominant for traditional Muslim scholars. The epistemology of modern Muslim scholars is neo-Kantian. The ontology of most of the traditional Muslim scholars has been based on the principle of the separation of the existences (*tabayon al-wujud*). Modern Muslim scholars’ ontology is based on the principle of gradation and the unity of the existence (*tashkik va wahdat al-wujud*) that was articulated by Mulla Sadra.

According to the anthropology and ethnology of the traditional Muslim scholars, gender equality is not acceptable. Justice is based on natural merits. Modern Muslim scholars generally believe in egalitarian justice and gender equality. On the other hand, according to traditional *Ijtihad*, religion is the basis of different classes of rights for human beings. According to structural *Ijtihad*, rights belong to the human, as he/she is human, and is not dependent on his or her faith, belief, or religion. These two foundations produce two different kinds of jurisprudence, *fiqh* and *shari’a*.

Who is God? Arbitrary ruler, or just Lord that ought to be just? This is the key question of theology that affects the whole of religious teachings. Although the majority of Muslims follow the doctrine of *Ash’raite*, and the minority,

including Shi'ites and the banned *Mu'tazilite*, believe in a just ruler, the output of this fundamental axiom has not been apparent in different aspects of Islamic teachings such as ethics, jurisprudence, and interpretation of the scripture and hadith. The philosophy of resurrection depends on the response to this key question. Although reason has been accepted as one of the four sources of *shari'a*, it should be noted that the jurists have not applied it in its full capacity. Seyyed Muhammad Baqir Sadr, the distinguished Iraqi jurist that was executed by Saddam Hussein in 1979, wrote frankly in the introduction of his fatwa handbook *al-fatawa al-wadiha*: "I did not use reason, although I believe in it, because after sufficient verbal sources, I do not need it at all."

What was the philosophy of prophecy? What is our expectation of religion and revelation? Was religious law the ultimate goal of prophecy? This is what traditional Muslim scholars, including philosophers, theologians, and jurists claimed. According to this doctrine, *fiqh* became the first ranking and the master of all Islamic sciences. The second result of this doctrine regards *shari'a*, which became the system of Islamic Law, and thus Islam became a law-oriented religion. This was a big misunderstanding. According to structural *Ijtihad*, *shari'a* is the set of ethical values. The difference between these two approaches is vast. Values are almost permanent, but the law is subject to changes of situation, time, and place. There is no reason that the rules that fit Arabia in the seventh century should fit the modern time. What remains of those rules taken out of their contexts is the form or the shell, and what is lost is the soul and kernel.

VII

Islamic rules in the time of revelation had four characteristics. They were reasonable, just, ethical, and more functional than competing rules, according to the mentality of that time. In fact, most of the nonritual ordinances of *shari'a* do not have all or some of these characteristics, at least according to the mentality of modern times. The form of the rules in the absence of these four characteristics is not a valuable thing to be preserved. The time of traditional *Ijtihad* and its products is now over. Its products do not work in modern times. In the school of structural *Ijtihad* those rules that are not reasonable, just, ethical, and more functional according to the mentality of

this time are marked as abrogated rules (*mansukh*). It is a way of minimalizing the scope of religion, but deepening it.

The Qur'an introduced itself as the book of guidance, not the book of law. A few verses in the scripture about the penal code or the rights of women do not mean they are permanent law. The scripture and prophetic tradition had two goals: giving the guidelines of a happy life and managing the religious life of the time of the establishment of Islam. The former is permanent; the latter is temporal—regardless of whether it is in the scripture or tradition. Traditional Muslim scholars ignored this main point and took all the content of the scripture and tradition as permanent and timeless. They made quite a bit of difficulty for Muslims through this mistake. Structural *Ijtihad* aims to distinguish between these two types of Islamic ordinances. It keeps the permanent doctrines and teachings and sends the remainder to the museum of the history of Islam. All of the problems about Islam come from those ordinances that were temporal and were restricted to their special land and situation from the beginning. It was not an unchangeable and inseparable part of Islam. It was a big misunderstanding.

Ijtihad in principle and foundation (*Ijtihad fi al-usul wa al-mabani*) is my understanding of structural *Ijtihad*. I think this is the necessary step of the reconstruction of Islamic thought while preserving the soul of Islam.

Monica M. Ringer and A. Holly Shissler, "The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered," *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), XXVIII-XLV.

The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered

Monica M. Ringer

Professor of History and Asian Languages & Civilizations, Amherst College

A. Holly Shissler

Associate Professor, Department of Near Eastern Languages and Civilizations,
University of Chicago

Anyone a little knowledgeable about the affairs of our time sees clearly the present inferiority of the Muslim countries, the intellectual nullity of those races that have received their culture and education solely from that religion. All those who have traveled in the Orient or in Africa have been struck by the fatally enslaved spirit of the true believer, by that sort of iron band that encircles his head, rendering it completely closed to science, incapable either of learning anything or of working with any new idea.

Ernest Renan, "Islam and Science."

The (in) famous lecture given at the Sorbonne by French religious studies scholar Ernest Renan on March 29, 1883 entitled "Islam and Science" caused enormous consternation in Muslim intellectual circles and prompted the penning of a number of refutations, the most famous of them that of Jamal al-Din "al-Afghani."¹ In

¹Al-Afghani was the first to pen a refutation of Renan's essay, but not the last. At least seven refutations were written before World War I and refutations continued to appear periodically well into the twentieth century. The fact that al-Afghani's refutation appeared in French in the *Journal des débats* led to its widespread availability. Nikki Keddie's seminal work on al-Afghani, and her translation of

many of his essays, including his refutation of Renan, also contributed to al-Afghani's visibility. See Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"* (Berkeley: University of California Press, 1983), 181-187. For a comprehensive bibliographical essay on the various Renan refutations, see Dücane Cündioğlu,

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/XXVIII-XLV

many ways, the debates surrounding Renan's assertions resembled the "Clash of Civilizations" controversy engendered by Samuel Huntington's similarly infamous article published exactly 110 years later.² Renan argued that Islam was a metaphoric 'iron band' crowning the heads of Muslims that prevented rational and scientific thought and which therefore accounted for Islamic societies' backwardness vis-à-vis Europe.

Renan's argument was a product of his two intellectual priorities: first, to fit Islam into his larger schema of religio-civilizational difference to account for European superiority; and second, to demonstrate that religion, Catholicism in particular, needed to be rethought as a system of doctrine and dogma and reconceived instead as the moral underpinnings of society consistent with God's plan for the evolutionary progress of humanity. In broad brushstrokes, he attempted to reconcile 'religion' and 'science' yet his was not a simplistic accommodation, but rather a wholesale recalibration, a re-conceptualization, and even a re-propagation of religion.³ Renan spoke and wrote often of the necessity of freedom of thought as a fundamental requirement of progress. Only then would rational inquiry be allowed to take its course. For this to be achieved, all restraints of dogma needed to be removed.⁴ Similarly, any belief in the supernatural had to be overcome. But this firm position of his did not mean that he was an atheist or even a Deist. On the contrary, he often spoke of the fundamental importance of religion and religious feeling, which he believed represented the best part of the human condition: idealism, rising above material interests, self-sacrifice, the pursuit of the Good and the True. In this sense he, when he spoke of 'science' often included in it, or included

"Ernest Renan ve 'reddiyeler' bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliografik bir katkı," *Divan*, 2 (1996), 1-94.

²Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

³For a discussion of Ottoman Intellectual Ahmet Midhat Efendi's critique of the Christian "conflict between religion and science debate," see M. Alper Yalçınkaya, "Science as an ally of religion: A Muslim appropriation of 'the conflict thesis,'" *British Journal of the History of Science*, 44 :2 (June 2011), 161-181.

⁴Renan discusses this at great length in many places. Especially interesting are his treatment of the topic in *La Réforme intellectuelle et morale* (New York: Greenwood Press, 1968) and in the collection *Questions Contemporaines* (Paris: Calmann-Lévy, 1912), containing several lengthy essays that address this topic: "L'Avenir religieux des sociétés modernes," "Réflexions sur l'états des esprits," and "Du Libéralisme clérical." See also his essay "Spinoza" in *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, (Paris: Calmann-Lévy, 1947), vol. 7.

it in, what he called ‘philosophy,’ which he took to be critical inquiry into the human condition in pursuit of the Good and the True.⁵

Renan’s broader ideas concerning religion and rationalism found a ready audience in al-Afghani. In fact Renan and al-Afghani saw eye to eye on many fundamental ideas concerning the nature of religion as a phenomenon and religion’s connection to evolutionary notions of civilization and progress. Al-Afghani was attracted to Renan’s attempt to reconcile religion and rationalism and to subject religious tradition to critical inquiry. In his own writings, al-Afghani also railed against superstition, labored to oppose ‘traditional’ interpretations of religion, and fought to disengage faith from dogmas and rituals he believed were inimical to rationalism, empiricism and ultimately, modern scientific and intellectual progress.

For all these reasons, al-Afghani by and large did not take issue with Renan’s fundamental premises concerning the nature of religion, and confined himself to a rejection of his assertion of European exceptionalism – in other words, the claim that Christianity could be rationalized through critical inquiry, but that Islam could not.⁶ Instead, al-Afghani, in keeping with other Islamic Modernists, insisted that Islam was similar to Christianity and no less potent a motor of civilization, rationalism, and scientific progress. This paper explores al-Afghani’s refutation of Renan as it sheds light their shared conceptions of science and scientific method. It also highlights al-Afghani and Renan’s differences concerning the causal relationship of religion and civilization.

The nineteenth century witnessed the emergence of new academic disciplines as part of a larger European-led attempt to develop new taxonomies of difference in human society. New disciplines of philology, anthropology and religious studies grappled with explaining commonalities and differences between human societies over space and time. The production of knowledge that resulted from these categorizations was premised on the idea of the evolution of humanity. As

⁵See, for example, Ernst Renan, “Réflexions sur l’états des esprits,” in *Questions contemporaines*, especially 322-235.

⁶One might equally call the idea of Islam having essentially different responses to the possibility of accommodating secularism as

Christianity, “Islamic exceptionalism.” For a discussion of Islamic exceptionalism in the French context, see Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam* (New York: Columbia University Press, 2007).

different societies were mapped onto a linear conception of human evolution, race and language emerged as primary signifiers of difference. Ideas of the nature of religion as a shared human phenomenon led to religion being reconceived on evolutionary terms, rather than as simply a function of truth-value. In this way, religious difference was understood as a function of evolutionary progress. Religious studies scholars, working within a hegemonic Protestant paradigm,⁷ held up all religions to various standards of ‘truth’ and ‘progress’ whereby European ‘civilizational’ superiority was provided with empirical justification on racial, linguistic and religious grounds.

Inhabitants of the nineteenth-century Middle Eastern *oikoumene* broadly conceived experienced very similar controversies and intellectual challenges presented by the implications of the Scientific Revolution and new ideas of historicism and evolutionism.⁸ The period was dominated by attempts to thwart European imperialism and to adopt reforming programs to strengthen political sovereignty. The massive enterprise of forming citizens from subjects was thus the central concern of many reformers who attempted to reshape their political structures and mold new societies.⁹ Middle Eastern reformers were deeply embedded in attempts to define their own modernities, and to reconsider their own political, social, and religious traditions and institutions in the process.¹⁰ Religion was understood as a human phenomenon shared throughout time and place, and in some sense containing universal elements or functions.

⁷Renan accepts the superiority or “more advanced” nature of Protestantism. See for example, Ernst Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, 64–66 or Ernst Renan, “L’Avenir religieux des sociétés modernes,” in *Questions Contemporaines*, 406.

⁸On the dissemination of Darwin’s ideas of evolution in the Middle East, see Mona Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

⁹On the connection between religious reform movements and the production of new citizens, see Monica M. Ringer, *Pious Citizens: Reforming Zoroastrianism in India and Iran* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press,

2012). Renan’s own work, *La Réforme intellectuelle et morale*, could be viewed as a comparable attempt to restructure French society from top to bottom following France’s 1871 defeat at the hands of the Prussians.

¹⁰For an examination of how one Middle Eastern intellectual engaged this issue and detailed discussion of his engagement with late 19th century social scientific thought and the evolutionary ideas of men like Renan and Gustave Le Bon, see A. H. Shissler, “A Student Abroad in Late Ottoman Times,” in *Iran and Beyond*, eds. Rudi Matthee and Beth Baron (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2000).

Ernest Renan's intellectual career spanned a particularly troubled period in Europe and France, at time when religion, religious dogma, sacred texts and traditions received renewed scrutiny and challenge by new 'scientific truths' and scientific methods. Attempts to reconcile religion, science and a historicized understanding of human civilization generated radically different solutions where universalism expressing itself in Deism, Scientism and ecumenism combated exceptionalism expressed in racial and civilizational terms. In a period of political and social transformation of 'subject to citizen,' with all that this process implied for new conceptions of the individual and of the individuals' relationship in society and vis-à-vis the state, religious convictions were often reinforced by political allegiances to liberalism and conservatism, respectively.¹¹ It was thus a period when attempts to define modernity ran through political, social and religious arenas.

In Europe the attempt to explain commonalities and differences led to claims of Christian universalism as the ultimate religion of mankind, or alternatively, of the development of super-rationalized religion as Deism, or even scientism or positivism. The emphasis on the social and spiritual function of religion also led some to believe that the evolutionary end point of human development would be commensurate with a hyper-rationalized religion as a human-wide ethical prompt and the total abandonment of ritual and formal structure as manifestations of a more primitive conception of religion.

Although profoundly influenced by positivism and the concept of religious evolution, Renan and his like-minded Catholic Reformist and Islamic Modernist colleagues, the latter typified in many ways by al-Afghani, sought to find a place

¹¹Some of the classic work on theorizing the development of concepts of popular sovereignty and nationalisms are Eugene Weber, *Peasants to Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition* (New York: Verso, 2006); Eric Hobsbaum, "The Invention of Tradition," *The Invention of Tradition*, eds. Eric Hobsbaum and Terence Ranger (Cambridge, UK: Cambridge Univer-

sity Press, 1983). For a synthesis of nationalism and its kin in the complex Ottoman context see A. Holly Shissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey* (London: I. B. Tauris, 2003). Renan and other intellectuals located religion at the center of the matrix of nationalism, civilization, popular sovereignty and citizenship. See in particular his essay "Que'est-ce qu'une nation," in *Qu'est-ce Qu'une Nation* (Paris: Mill et une Nuits, 1997); and *L'Avenir de la science: pensées de 1848* (Paris: Calmann Lévy, 1890).

for religion in modern society.¹² To do so, they believed strongly in rationalizing religious dogma and practice, rejecting tradition and ritual as relics of a primitive past, and instead seeking to resuscitate Divine intentionality as individually accessible spirituality and ethics. They were deeply committed to religious reform as a vehicle for a more evolved, truer understanding of God's intent for mankind, which would serve, yet again, as a bulwark against irreligion.

Renan, operating well within the Christian tradition, used arguments concerning science as method to assault unquestioned dogma and tradition of Catholicism. He devoted his life to re-conceptualizing Christianity as a faith, as a spiritual commitment to God's intent for the evolutionary progress of mankind. In this quest, he sought to move away from dogma and ritual, away from the Church as an institution of power, and instead advocated for re-conceiving the "original meaning of Jesus;" for exploring means of harnessing religion in the cause of social progress.¹³ His essay "The Religious Future of Modern Societies" which first appeared in the *Revue des deux mondes* in 1860, is a lengthy exposition of this conviction, offering an analysis of the progress of Christianity towards freedom of conscience and freedom of thought, with Protestantism as its most advanced incarnation up to that point, and with some prescriptions for how Catholic France could rise to that level. Renan concludes by affirming:

The world will ever be religious, and Christianity in a large sense is the last word in religion. –Christianity is capable of indefinite transformations.– All official organization of Christianity, be it in the form of the national church or in the *ultramontaine* form, is destined to disappear. A free and individual Christianity, with countless internal varieties, just as it was in its first three centuries— that is what seems to us to be the future of religion in Europe. Those who believe that religion is destined little by little to lose its importance in the world's

¹²For an overview of Islamic modernist thought in translation, see Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

¹³Renan's *Vie de Jésus* attempted just this. Renan's rejection of the Catholic Church's construction of Jesus was embraced by his admirers and denounced by his critics. Ernst Renan,

Vie de Jésus (Paris: Calmann Lévy, 1898). For praise of Renan's attempts at the resuscitation of religion, see Grant Duff and E. Mountstuart, *Ernest Renan, In Memoriam* (London: Macmillan, 1893). On Renan's Catholic critics, see Vytautas V. Gaigalas, *Ernest Renan and His French Catholic Critics* (North Quincy: The Christopher Publishing House, 1972).

affairs and those who see the final expression of all religion in a sort of Deism are equally deceived. Religion is something *sui generis*; Philosophical schools will not substitute for it. Deism, which has the pretention of being scientific, is nothing more than religion; it is an abstract mythology, but it is a mythology. It requires miracles; its God, intervening providentially in the world, is in the end no different than the God of Joshua stopping the sun . . . The religious and utterly non-dogmatic principle proclaimed by Jesus will develop eternally, with infinite flexibility, bringing with it ever more advanced symbols and, in any case, creating forms of worship appropriate to the capacity of each according to the different stages of human culture.¹⁴

As a religious reformer Renan experienced first-hand the tension between religion and science – but only of religion as a reified and essentialized Tradition. He saw no inherent tension between science and religion, only a tension between the current *form and understanding* of Catholicism and modern science. Renan should be read as a pious individual committed to preserving the essence of Jesus’ teachings through recalibrating and re-conceptualizing the nature and meaning of faith. He believed that in so doing, mankind could thereby harness the creative and emotional benefits of faith and usher in the next evolutionary phase of humanity.

Al-Afghani, as a prominent Muslim intellectual, shared Renan’s convictions concerning the possibility of religion either promoting or hindering progress and civilization. Yet he was further burdened with refuting Renan’s claims of Christian exceptionalism. His response thus manifests a two-pronged objective: to provide a pathway to reconcile religion and science, and to provide an alternative reading of the causal elements of progress and civilization that could debunk this supposed exceptionalism. Al-Afghani understood science as a methodology premised on empiricism and rationalism expressed as critical enquiry. He advocated applying scientific method to religion, which would entail a re-reading of texts and traditions and their subjection to demands of functionality, purpose, rationalism, and intent. Historicism, meaning here the

¹⁴Ernest Renan, “L’Avenir religieux des sociétés modernes,” in *Questions Contemporaines*, 403 ff.

premise of historical context, acted as the dissolvent of Tradition and was central to Al-Afghani's understanding of scientific method as an assault on the concept of Tradition as an absolute unchanging essence, and as such, unassailable precedent.

Precisely because of the profound commonality of many of Renan and al-Afghani's objectives, Renan's treatment of Islam is intellectually disappointing, and it must have seemed so also to al-Afghani. Rather than advocate for Islamic reform alongside that of Catholic reform, Renan instead insisted on the exceptional capacity of Christianity to evolve through rationalization, even as he denied this very possibility to Islam. In "Islam and Science" he expounded the idea that the 'backwardness' of the Islamic world could be attributed to a cultural environment hostile to a rational and scientific frame of mind and to intellectual freedom. Renan claimed that this hostility stemmed from the very nature of the Islamic faith, and from what he viewed as its essentially Arab character. He carried this theme forward when he argued, for instance, that all the great achievements of medieval Islamic science and philosophy were borrowings from the Hellenistic world, adopted and developed by Persians, Spaniards, even Central Asians, who "happened to have" Arab names. He further contends that the Arab essence of Islam and the fact that Islam "supposed" the subordination of the polity to religion precluded any material or political advance for the Islamic world, then, or at any future time. It is worth noting that by science he means a method or approach, which he largely identifies with rationalism and free thought. His discussion rests heavily on the deleterious effects of institutions that limit free thought, and the worst of these is the theocratic state. As Renan puts it, "liberty has never been more profoundly damaged than by a form of social organization where religion dominates civil life absolutely . . . Islam is the indistinguishable union of the spiritual and the temporal, it is the reign of dogma, it is the heaviest chain that humanity has ever had to bear."¹⁵

It is on the question of whether or not Islam can evolve that al-Afghani, and other later refuters, take Renan to task. Al-Afghani concurs with Renan's larger religious mission. He shares Renan's commitment to religious reform and his views on the urgency of subjecting religious tradition to scientific method,

¹⁵Ernest Renan, "L'Islamisme et La Science," in *Oeuvres Complètes*, vol. 1, 956.

but rejects Renan's Christian exceptionalism. Both Renan and Al-Afghani viewed religion as a shared human phenomenon expressed differently over time and place. The form that religion takes, not the identity of the religion itself, it would seem, should be the matter of primary importance. Religion needs to evolve, and this is equally true for Christianity and for Islam. When al-Afghani writes about "the influence of religion in the history of nations, and in particular that of civilization" he is not writing in the particular, but in the general. As he later notes, "religions. . . all resemble each other."¹⁶

The last point is the place where Renan and Al-Afghani part company. For Renan, language and religious belief are two spontaneous human phenomena. Language and religion are fundamental and naturally occurring in all peoples throughout history and they are subject to change over time. Renan, like Afghani, believes that the human understanding of religion, the human capacity for understanding it, evolves over time from the concrete, superstitious, dogmatic and communal, to the abstract, spiritual, ethical and individual. But for Renan, while language and religion are universal in the sense that all human societies have them, they are also diverse and their diversity is both sign and expression of fundamental differences in the character or "genius" of the people who bear them. Advancement or progress through history is achieved through the collision of these different elements and the synthesis that emerges from it. The analogy would be to geology rather than to chemistry: the nature of the materials and the accidents of history shape the terrain in ways that are unique—it is not like a laboratory experiment where results can be reproduced. Thus some groups bring more to, and are able to profit more than others from, this contact. In fact, in Renan's interpretation, real human progress is largely the effect of the encounter of two significant groups: the Indo-Europeans and the Semites. The Indo-Europeans bring creativity, curiosity, and talent for politics that allows them both organized government and a fierce individualism that resists despotic regimes. The Semites bring monotheism with its larger moral compass and its vision of the absolute. This interest in language groups as a mark of fundamental or underlying character ('genius' as he often calls

¹⁶Jamal ad-Din al-Afghani, "Answer of Jamal ad-din to Renan," in Nikki R. Keddie, *Islamic Response to Imperialism* (Berkeley: University of California Press, 1983), 187.

it) allows Renan to postulate essential difference, while yet talking about commonalities and evolution.¹⁷ There is often slippage in Renan's writing among the categories of racial-ethnic groups, religious groups, linguistic groups, and cultural groups, and there is often slippage as well about when and whether acculturation is possible. That is, at times when he speaks of a German genius or a Semitic genius he seems to be talking about a set of attitudes or predispositions that arise from a particular ethno-linguistic group, but that are culturally transmissible to others. At other times he seems to suggest that these predispositions are engrained and that they can neither be transferred to others, nor alloyed in any way in their original carriers.

Al-Afghani, in responding to Renan, quickly takes note of the fact that Renan elides the difference between ethno-linguistic identity and religious identity, and is contradictory about whether aspects of culture, be they ethnic or religious, are open to change. He points out that it is impossible to determine whether Renan is making claims about Arabs or about Muslims or about non-Arab Muslims. As Al-Afghani says:

M. Renan's talk covered two principle points. The eminent philosopher applied himself to proving that the Muslim religion was by its very essence opposed to the development of science, and that the Arab people, by their nature, do not like either metaphysical sciences or philosophy. This precious plant, M. Renan seems to say, dried up in their hands as if burnt up by the breath of the desert wind. But, after reading this talk one cannot refrain from asking oneself if these obstacles come uniquely from the Muslim religion itself or from the manner in which it was propagated in the world; from the character, manners, and aptitudes of the peoples who adopted this religion, or of those on whose nations it was imposed by force. It is no doubt the lack of time that kept M. Renan from elucidating these points; but the harm is no less for that, and if it is

¹⁷The existence of these two "fundamental groups," namely Indo-Europeans and Semites, their characteristics, and their historical interactions, was almost an obsession with Renan. The topic recurred in multiple books and essays. Here I will mention only a few: "L'Avenir religieux des sociétés modernes" in

Questions Contemporaines; "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation," in *Oeuvres Complètes de Ernest Renan*, vol. 2; "Le Judaïsme comme race et comme religion," in *Oeuvres Complètes*, vol. 1; "L'Histoire du peuple d'Israël," in *Oeuvres Complètes*, vol. 7.

difficult to determine its causes in a precise manner and by irrefutable proof, it is even more difficult to indicate the remedy.¹⁸

When al-Afghani takes note of his slippage, though he does so in an almost casual fashion, he is in fact putting his finger on the crux of the matter, namely he is pointing out that in some places Renan is talking about a cultural or civilizational field populated by diverse peoples and shaped by numerous cultural encounters, but in other places his comments seem more essentialized. In Renan's account of religious development, Christianity freed itself of Judaism and evolved through its contact with Europeans; Protestantism freed itself from the hierarchy and dogmatism of the Papacy under the guidance of the German "genius," but that genius is available as a cultural matter to others, like the British and the French. But the Muslim world, he seems to say, cannot escape the "Semitic" character of Islam, a character infused in that religion by its people of origin, the Arabs. But why should this be so? If the Indo-Europeans can adopt the great moral and ethical insights of monotheism that originated among Semites, if the English and the French can absorb the lesson of freedom of conscience from the Germans, if the insights of French philosophy are available to others, then why should it be the case that the Muslim world is barred from progress? Renan seems to say at times that the Muslims are incapable of progress because they are Arabs (Semitic), at other times that it is the Semitic cultural character of Islam that condemns all Muslims, including the Arabs, to backwardness.

Despite his polite phrasing, al-Afghani is pointing out not errors, but contradictions in Renan's argument, and he doing so in a way that points to an ahistorical and contradictory current in Renan's larger approach to religious and civilizational history: though Renan often proclaimed the universality of evolution and the availability of progress to all, his account of its mechanisms leads him ultimately to consign some peoples to the backwaters of history because of their essential natures – for them there can be no evolution.

Al-Afghani responds by putting forward a universalist and evolutionary conception of the history of religion, one that positions his own contemporary Islamic society at a pivotal crossroads. In so doing he both provides an

¹⁸Renan, *Questions Contemporaines*, 182.

explanation for Middle Eastern weakness vis-à-vis Europe and proposes the solution for redressing this power disparity. Al-Afghani begins his explanation by asserting, “no nation at its origins is capable of letting itself be guided by pure reason.” He elaborates; arguing that “humanity . . . at its origin” needed religion to move from barbarism to a higher evolutionary stage of civilization. Religion was the motor of progress that propelled the evolution of humanity from “barbaric” to “civilized.” As humanity moved into this new level of development, the “tutelage of religion” promoted the development of sciences, civilization, arts and consequently, political power. The focus on political power is significant, not least because Renan so often asserted in his writings that “Semites” lacked political instincts and capacity, and had rarely, if ever, established great and enduring states or empires.¹⁹ Short on specifics, Al-Afghani suggests that this explained the glory of the Abbasid period, when Arab civilization embraced Islam and ushered in a golden age of science and civilization. Here he specifically addresses Renan’s claims that those who contributed to science and philosophy in this period were not “Arab,” which Renan implied was the reason they were able to overcome the intellectual limits of Islam. Al-Afghani argues that one must take them as Arabs in the cultural sense, since they wrote in Arabic, that it is historically indefensible to claim that after long centuries conquerors and the conquered do not acquire cultural characteristics from one another, and further, that if “Arabness” is the issue, the claim that the Harranians were not Arabs is a nonsense, as they were ethnically Arab though non-Muslim. In other words, he is arguing for construing them all them as part of a single, wider civilizational complex, just as he defines the Christian religion saying, “I mean the society that follows its inspiration and its teachings and is formed in its image.”²⁰ This is an important point, because he insists upon seeing all these phenomena – people, languages, and religions – as part of human society and subject to historical change, not as essences or absolutes. In insisting upon this, al-Afghani is also drawing our attention to Renan’s failure to do the same, at least when he is talking about the Middle East.

¹⁹However absurd this claim may seem, Renan made it on more than one occasion. See for example, Ernst Renan, “Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,” in *Oeuvres Complètes*, vol. 8, 153-154 or

Ernst Renan, “De la part des peuples sémitiques dans l’histoire de la civilisation,” in *Oeuvres Complètes*, vol. 2, 324-325.

²⁰Jamal ad-Din al-Afghani, “Answer of Jamal ad-din to Renan,” 183.

Al-Afghani recognizes that at some indeterminable point in the history of Arabo-Islamic civilization, Islam transitioned from an avenue of promoting science and thus civilization, to a roadblock that hindered it. He does not specify what changed, but intimates that at some point in time, some parts of society were ready to evolve further, whereas religion, described at this point in his argument as “a slave to dogma,” prevented it. He explained that “obedience that was imposed in the name of the supreme Being to whom the educators attributed all events, without permitting men to discuss its utility or its disadvantages” – was the price of enabling evolution from primitivism, since “whether it be Muslim, Christian or pagan . . . all nations have emerged from barbarism and marched toward a more advanced civilization.” Yet this very ‘obedience’ became an intellectual shackle, preventing “free investigation,” and “philosophy” that are at the heart of “science” both as fields of knowledge, but more importantly, as epistemic methodologies. He gives no explanation for this beyond a “natural” contradiction between dogma and free thought, and expresses hope for the future simply by saying that after all Christian society (not the Church itself) had escaped the intellectual bonds of dogma and tradition, and there was no reason to suppose that Muslim society, so many centuries younger, would not in time do the same.

On these points, namely the impossibility of change and progress in Muslim societies and the “Arabness” or not of figures like Ibn-Rushd, Ibn-Tufail and Ibn-Bajja, Renan’s reply to al-Afghani is far from convincing. Though he denies that the impossibility of development and progress in the Islamic world was his position and claims that he was saying that Catholicism and Islam both persecuted free thought, and the only difference between them was the success of Islam in doing so, as he offers no account of why Islam has been so much more effective in repression, one is, *de facto*, thrown back on his account of Semitic character. Equally, his insistence that Ibn-Rushd and others were not more “Arab” than Francis Bacon was Roman on account of writing in Latin is disingenuous,²¹ since he had often characterized Arab Muslims as the epitome

²¹Ernest Renan, “Appendice à la précédente conférence [L’Islamisme et La Science],” in *Oeuvres Complètes*, vol. 1, 960-965.

of the Semitic spirit in the modern world, and since he equally often grouped all of Europe together under the Indo-European heading.

We may conclude from all of this that while al-Afghani shared with Renan a commitment to religious reform as a good in itself and as an important step on the road of progress, and while he saw religious tradition and practice in human and evolutionary terms as did Renan, he was well aware of the tendency of Renan and other European thinkers to cast their own societies, religions, and ethnicities as engaged in evolution and those of others as “stagnant.” In other words, he saw that while European thinkers created space for their own religious reform by saying that God’s truth was outside of time and space, but man’s – or European man’s – engagement with it was purely historical and subject to development through experience and interaction, they simultaneously denied this to others by attributing to them immutable, unalloyed and unalloy-able characters. In fact, al-Afghani deftly perceived the heart of Renan’s Orientalism. What he seems to be seeking, indeed attempting, is an evolutionary account of the production of religious reform, intellectual liberty, and scientific progress that is free from essentialism, whether religious, racial, or cultural.

Al-Afghani’s dichotomy of dogma with “philosophy,” “free investigation,” and “reason” suggests not only his view of science as new fields of knowledge (the sciences) but of science as a method of arriving at truth, a method at odds with precedent and as such, with contemporary understandings of Islam. Scientific method, as rationalism, as logic, and as a commitment to empiricism and the universality of natural law, is in natural and in some sense therefore, inevitable, tension with the dogmatism of religions. He writes, “Religions, by whatever names they are called, all resemble each other. No agreement and no reconciliation are possible between these religions and philosophy. Religion imposes on man its faith and its belief, whereas philosophy frees him of it totally or in part.” Science as method is not culturally specific, but universal. The solution is not to eliminate religion, but to create conditions

in which “philosophy” enjoys what al-Afghani terms “the upper hand.” Only when individuals in society are free to subject religiously sanctioned truths to critical inquiry, and to disengage faith from dogma can that society promote sciences and prosper from them. As he argued elsewhere, “The Europeans have put their hands on every part of the world . . . in reality this usurpation, aggression, and conquest has not come from the French or the English. Rather it is science that everywhere manifests its greatness and power.”²²

Yet while it is clear that al-Afghani understands method to be of paramount importance, his proposals for religious reform remain elusive. On the one hand, he despairs of any real resolution between religion and science, hoping only for science to “reign as sovereign mistress.” On the other hand, it is not clear where this leaves religion. As an unchangeable “iron band” on the heads of all mankind? Or as a human phenomenon which also has the capacity to evolve in form? When he notes in another context that “those who forbid science and knowledge in the belief that they are safeguarding the Islamic religion are really the enemies of that religion” he suggests the possibility of religious reform.²³ Yet his response to Renan suggests a more pessimistic view of the capacity of religion to ever embrace rationalism: “So long as humanity exists, the struggle will not cease between dogma and free investigation, between religion and philosophy: a desperate struggle in which, I fear, the triumph will not be for free thought, because the masses dislike reason . . . and because science, however beautiful as it is, does not completely satisfy humanity.” Keddie noted that the chameleon-like quality of Al-Afghani’s writings make it difficult to disentangle al-Afghani’s views from the message he presents to different audiences. Nonetheless, there is room here to read this pessimism not as a renunciation of the project of religious reform, but rather as a realistic assessment of the hurdles – emotional, social, and institutional – in such an undertaking.

²²Jamal ad-Din al-Afghani, “Lecture on Teaching and Learning,” in Keddie, *An Islamic Response*, 102.

²³Al-Afghani, “Lecture on Teaching and Learning,” 103.

Al-Afghani certainly saw the existing power disparity between Europe and the Middle East as a function of the relationship of religion to scientific inquiry, and a clear indication of the necessity of Islamic reform. His historical and evolutionary explanation of the shifting causal relationship between religion and civilization is a fascinating attempt to account for contemporary European hegemony while also providing a roadmap for the regeneration of the Arabo-Islamic world (and beyond). Al-Afghani also makes a point of emphasizing the superiority of Abbasid Arabo-Islamic civilization over its contemporary European counterparts – suggesting different evolutionary chronologies. He also emphasizes that Catholicism went through much the same relationship with European civilization – at first enlivening it and then restraining it – and that just as the dogma and anti-intellectualism of Catholicism has been overcome, so too can the dogma and anti-intellectualism of Islam.

Renan's lecture and Al-Afghani's refutation are valuable windows onto wider nineteenth century attempts to reconcile scientific truths and scientific methods with religion in line with new conceptions of religion, of humanity, and the new political and social ideals and possibilities that resulted. These broader conversations are situated in the context of European colonialism, and of the European and Middle Eastern transformation of "subject to citizen" with all that this process implied for new conceptions of the individual and of the individual's relationship to society and the state.²⁴

These debates also serve to fundamentally challenge the historiography of compartmentalization of these scholars in their national units, as well as the minimization of interaction and conversation across national, religious and cultural borders. Rather than conceiving of Muslim intellectuals 'responding' to the European hegemonic discourse of Renan, all of the participants in this conversation, Renan included, should be conceived of

²⁴M. Alper Yalçinkaya, *Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the Nineteenth-Century Ottoman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 2015) is an ex-

cellent example of a fresh approach to the relationship of new definitions of science to citizenship and the modern state.

as manifesting different responses to similar stimuli: namely the Scientific Revolution, the new social sciences, and the very real dangers of European colonialism.²⁵ These three inducements, in various ways, informed the debates about religion and civilization, and necessitated a religious response to new concepts of human society, evolution, science, and ultimately, the nature of Truth.

Our aim is to emphasize the participation of religious modernism in establishing theological foundations for modernity as scholars responded to, and grappled with theological implications of new fields of science and social sciences. Any accurate historical account of reforms must include Islamic modernism as a serious endeavor by those committed to the genuine reconciliation of religion and science, alongside new social and political ideals. Modernist scholars believed in the unitary nature of truth, and attempted to reconcile reason and revelation as paths to a single truth. They also were committed to applying new scientific methods to questions of religion. The critical reading of texts and the historicizing scrutiny of Islamic tradition were corollaries to the adoption of empirical, rational modes of scientific inquiry and necessitated a serious redevelopment of Islamic epistemological methodology. These modernists thus were committed to rethinking the nature and function of religion in society, and of the individual's relationship to sacred texts and traditions, and equally committed to the revivification of Islam in order to serve the ethical and moral needs of the contemporary Muslim world.

The so called 'reconciliation of Islam with modernity' was not simply a question of realigning Islam with modern 'values' but a more fundamental shift in ways of thinking, argumentation, and the assumptions concerning the nature of religion which lay behind this. In other words, while it is certainly true that these scholars wrote about the compatibility of Islam with constitutionalism,

²⁵On intellectual responses to the implications of the Scientific Revolution, see Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

science and women's rights, we argue that these were the products of a new methodology; of new modes of Islamic thought premised on concepts of rationalism and historicism. Muslim modernists were sincerely committed to the relevance of Islam in the 'modern' world. Islamic Modernism thus should not be seen as a belated and ultimately futile attempt to instrumentally craft Islam into a language that legitimized its own marginalization in an increasingly secular modern world. This would be to accept the myth of the modern as non-religious or even anti-religious, which often dominates the historiography of nineteenth-century secularizing reforms in the Middle East. Rather, we propose that a closer examination of Islamic modernist texts in their larger, international intellectual field, will subject the Middle Eastern project of modernity's own narrative to necessary scrutiny, and illuminate distortions in our understanding of the place and role of religious thought in the emergence and development of secularism and the citizen in the Middle East. The project of revivification of the Islamic sciences thus is a window onto the much more complex re-conceptualization of religion, and re-placement of religion vis-à-vis the individual, society and state in Middle Eastern 'modernities.'

Janet Afary, "Foundations for Religious Reform in the First Pahlavi Era," *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), XLVI-LXXXVII.

Foundations for Religious Reform in the First Pahlavi Era

Janet Afary¹

Professor of Religious Studies and Feminist Studies

University of California Santa Barbara

Introduction

War, occupation, and famine in the aftermath of World War I pushed aside lofty constitutional debates about democracy and civil liberties that had begun in 1906. As Nikki Keddie has argued, the central government in Tehran weakened and tribal chiefs and landlords reasserted their power. Also, inspired by the events in the north and the emergence of the Soviet Union, a variety of autonomous movements emerged in the country. In response, Britain encouraged a coup led by Reza Khan and Seyyed Zia al-Din that could bring about a strong central government, one that was capable of suppressing

Janet Afary Janet Afary holds the Duncan and Suzanne Mellichamp Chair at the University of California, Santa Barbara, where she is a Professor of Religious Studies and Feminist Studies. Her books include: *Sexual Politics in Modern Iran*; *The Iranian Constitutional Revolution: Grass-roots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*; and with Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Her articles have appeared in *The Nation*, the *Guardian*, and numerous scholarly journals and edited collections. Janet Afary <afary@religion.ucsb.edu>

¹Thanks to Homa Katouzian, Habib Ladjevardi, Ali Gheissari, Mehdi Khalaji who read various drafts of this article. Thanks also to Elham Malekzadeh and Navid Yousefian for research in Iranian libraries and Rita Sindelar and Mir Yarfitz for editorial assistance.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/XLVI-LXXXVII

“leftist or autonomous movement.”² Constitutional monarchy came to a halt soon after Reza Shah Pahlavi (r.1925-41) established the Pahlavi monarchy in 1925 and expanded his prerogative through military control. By the early 1930s, Reza Shah had subverted the democratic process and dramatically reduced the constitutional authority of the Parliament. Ministers and MPs relinquished many of their constitutionally allocated rights, while the shah gained greater authority.

Intellectuals have paid close attention to the discontinuity between the two periods and to the fact that the highly authoritarian Pahlavi regime increasingly reduced constitutionalism to a façade. However, there was also a significant degree of continuity and overlap between the Pahlavi agenda for reform and that of the constitutionalists two decades earlier. These included the establishment of a modern nation state, one characterized by security and a strong and stable government, an industrial economy, and the institution of modern educational and legal systems. Indeed, despite the shah’s increasingly authoritarian rule, the Pahlavi regime continued the constitutionalists’ reform agenda *sans democracy* in a number of areas.³

But where did the Pahlavi regime stand on the subject of religion and religious reform? Did the constitutional era’s debates and proposals on religious reform continue in this period?⁴ Since the 1979 Islamic Revolution, standard historiography of the Pahlavi era has painted the monarch as anti-clerical and even anti-religion. These sources argue that Reza Khan presented himself as a devout Shi’i in the early 1920s when he needed the support of

²Nikki Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981), 87. Includes a section by Yann Richard.

³Reza Shah’s ascent to the throne depended in large part upon support from constitutionalists (including several socialist MPs), clerics, and the British government. As we will see, a group of liberal members of the intelli-

gentsia, who fully backed the ill-educated but energetic monarch, was responsible for much of his early success.

⁴For a discussion of religious reform in the Constitutional era see Janet Afary, “The Place of Shi’i Clerics in the First Constitution of Iran,” *Critical Research on Religion*, 1:3 (2013), 327-346.

the ulama to become the new ruler of the nation, but then turned his back on religious institutions when he embarked on his project of creating a modern and secular Iranian nation. Based on more recent scholarship and a careful reading of publications from the 1930s, this article makes two arguments: First, whether intended or not, many social and cultural reforms of the period had dramatic and lasting implications on day-to-day religious practices of the nation, changes that ultimately contributed to the reform of Shi'ism. Second, the Pahlavi regime was not at all hostile to every ranking religious figure. It only clashed with orthodox clerics and politically reform-minded ones who publicly expressed their opposition to the regime's social and cultural reforms. In contrast, the regime lent its support to advocates of a rationalist school of thought in Shi'ism that had begun in the late nineteenth century with clerics such as Sheikh Hadi Najmabadi. These rationalist religious thinkers of the Pahlavi era were open to social and cultural reforms carried out by the state, and if they disagreed they often kept their opinions to themselves. The regime promoted this type of thinking. Advocates were provided with speaking and publishing opportunities and encouraged to continue their activities, whereas many nationalist, leftist, or religious figures who openly criticized the state, such as Seyyed Hasan Modarres, were imprisoned or even murdered.

This article is composed of two parts. Part I will summarize some of the social and cultural reforms of the Reza Shah that paved the way for religious reform. Part 2 will turn to the project of religious reform in Qom, and specifically the circle around Ayatollah Abdolkarim Haeri, who turned the city of Qom into a rival for the Atabat in the 1920s. Haeri became popular in Qom because of his strong commitment to public welfare. By 1935 there were hundreds of students studying in the city's various theological seminaries. In addition, Qom briefly housed the monthly journal, *Homâyoun* (1934-35), which became an instrument through which the more reform-minded clerics advocated a new code of conduct for Shi'i Muslims. The publication of this journal at a time when a vast majority of newspapers of Iran were banned merits closer attention.

By the time the Allies forced Reza Shah into exile in Johannesburg in 1941, these reforms of the state coupled with the work of the religious intellectuals had helped pave the way for dramatic future change and contributed to the project of a new “hegemonic masculinity.”⁵ This new masculinity involved the acceptance of a limited number of modern practices in medicine, health, and hygiene; practices that had hitherto been shunned as anti-Islamic, but were now accepted by some theologians in Qom. However, this group, which we may call the Qom Rationalists, remained vehemently opposed to many other aspects of this hegemonic masculinity, including the sartorial reforms of the regime, the greater emphasis on women’s rights and education, and practices that interfered with the heterosocial milieu and exclusively male bonding common at the seminaries.

Social and Cultural Reforms, 1925-1941:

Reza Shah’s Early Attitude Towards Religious Rituals

Amin Banani, author of the classic 1961 study of the Reza Shah era, argues that the shah was generally hostile toward the clerics and at best indifferent toward religious obligations.⁶ An admirer of Mustafa Kemal Atatürk, the founder of the modern Turkish Republic, Reza Shah is remembered for his opposition to many orthodox Shi’i clerics and for his attempts to modernize the nation and replace the sharia courts with secular ones. But as Banani and others have pointed out, he was also not averse to the use of religion for political purposes.

Even before becoming monarch, Reza Khan knew how to use the power of religion when it was necessary to achieve his purposes. In 1924 the campaign for republicanism in Iran collapsed. What contributed to this collapse was more than the emergence of a new republic in neighboring Turkey in 1922. It was Atatürk’s abolition of the caliphate, the Sunni Islamic equivalent to the Vatican, in March 1924, that brought deep tremors to the Muslim world,

⁵For a fuller discussion of the concept of hegemonic masculinity see the introduction to Sivan Balslev, “Javanmard, Fokoli, Boy Scout: Changing Masculinities in Modernizing Iran, Circa 1870-1940,” (PhD dissertation, The Zvi

Yavetz School of Historical Studies, Tel Aviv University, 2015).

⁶Amin Banani, *The Modernization of Iran, 1921-1941* (Stanford: Stanford University Press, 1961), 40.

including Iran. The Shi'i ulama were horrified by Ataturk's example and feared the adoption of similar measures by Iranian politicians toward their centers in Najaf, Karbala, and elsewhere.⁷

The cleric Seyyed Hassan Modarres, led the Reformist Party (*Hezb-e Eslâhtalabân*), which was backed by bazaar merchants, guild members, and junior clerics. The Reformist Party opposed republicanism and the abolition of the caliphate as measures that could undermine the Shi'i establishment. When the newspaper *Setâreh Iran* defended republicanism, Modarres wrote a blistering response, where he denounced similar changes in neighboring Turkey and accused proponents of republicanism of wanting to destroy Islam:

These lackeys of Western powers are determined to eliminate Islam. In the name of republicanism they wish to destroy the Shi'i nation [of Iran] as they did with the Ottoman nation. In the name of [republicanism] they abolished the Caliphate, removed the turbans from the head of the clerics, and now want to do the same in a Shi'i nation.⁸

Modarres went further and in a revisionist interpretation of the Constitutional Revolution, credited all of the ulama, including the anti-constitutionalist Sheikh Fazlollah Nuri (d. 1909), for the great achievements of that revolution. He claimed that Nuri had foiled a Baha'i plot to dismantle Islam and reminded his audience that this ranking mojtahed had been executed:

When the [First] Parliament was formed and decided to write a constitution, foreign enemies and supporters of Bahaism planned such a republicanism for the nation and were plotting to carry it out. The ulama realized this and alerted the nation to this predicament. The martyred Sheikh [Fazlollah Nuri] stated in the [Supplementary] Constitutional Laws that Islam was the official religion of the nation, to protect Muslims from

⁷Cyrus Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qâjâr Collapse to Pahlavi Power* (London: Pearson Education, 2003), 38.

⁸Hassan Modarres, *Modarres va Majles: nâme-ha va asnâd* (Tehran: Mo'asseseh-ye pazhuhesh va motale'at-e farhangi, 1994), 100.

⁸Hassan Modarres, *Modarres va Majles: nâme-ha va asnâd* (Tehran: Mo'asseseh-ye pazhuhesh va motale'at-e farhangi, 1994), 100.

the advances of foreigners and the machinations of the Baha'is. Also, in several articles of the Constitution monarchy became the prerogative of the Qâjâr family. This was done to protect Muslims from the torment of the Baha'is if one day they plotted to destroy [our] religion as they did with our traditions . . . Now, in the name of republicanism, the same external and internal enemies want to remove these [constitutional] articles for which much blood was spilled and for which a cleric, an authentic mojtahed, and a deputy of the Imam (nayeb-e Imam), was hanged.⁹

Modarres was backed by several ranking ulama in Qom, who likewise denounced republicanism. Followers of Modarres instigated angry outbursts and smear campaigns in Iran, turning public opinion against republicanism. Reza Khan, who had been willing to become the country's first president until this period, was personally maligned as a "Babi [who] conspired to destroy Islam."¹⁰ Meanwhile, some of the ulama let it be known that they would acquiesce to installing Reza Khan as ruler of a new monarchy rather than as president of a republic.

Reza Khan realized that his future ambitions depended on appeasing the clerics. To achieve his goal, he feigned excessive religiosity, traveled to Qom, and promised the ulama who backed him, that he would abandon republicanism, and uphold Article 2 of the Supplementary Laws as monarch.¹¹ Soon after, an incident in the Fifth Majles (1924-26), in which the progressive modernists and Socialist parties held a majority, ended any chance of further pursuing the goal of republicanism. During a heated parliamentary

⁹Modarres, *Modarres va Majles*, 100-101. For an overview of Nuri's life see Vanessa Martin, "Nuri, Fazl-Allâh," in *Encyclopaedia iranica*, at www.iranicaonline.org/articles/nuri-fazl-allal.

¹⁰Banani, *The Modernization of Iran*, 42.

¹¹Mostafa Alamouti, *Iran dar asr-e Pahlavi* (2nd ed.; Peka Press, 1990), vol. 1, 154-172; Mostafa Alamouti, *Iran dar asr-e Pahlavi*,

(London: Peka Press, 1988), vol. 2, 172; Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah*, 315; Ali M. Ansari, *Modern Iran Since 1921: The Pahlavis and After* (London: Pearson Education, 2003), 38; Muhammad Zerang, *Tahavvol-e nezâm-e qazâyi-ye Iran: az Mashruteh ta soqut-e Reza Shah* (Tehran: Markaz-e asnâd-e enqelâb-e Islami, 2002), vol. 1, 402-406.

debate a fist fight ensued between a majority deputy and Seyyed Hasan Modarres, leader of the conservative party. News of this altercation enraged bazaar merchants, clerics, and the ordinary public who took to the streets, permanently dashing all hopes for republicanism at this historic juncture.¹²

Major Reforms of Reza Shah and their Religious Implications

Almost immediately after Parliament voted to transfer the monarchy from the Qâjâr to the Pahlavi family in 1925, Reza Shah and his supporters embarked on a massive program of structural and social reforms. By 1927, these reforms were causing frequent clashes with the ulama and tribal leaders. Most of these projects had long been on the agenda of the constitutionalist and socialist reformers, many of whom now backed the shah. Many leftists and democrats went so far in their enthusiastic support to argue that the shah represented the rising bourgeoisie. They argued the monarch was dismantling archaic and “feudal” economic and social relationships in order to lay the groundwork for a form of capitalist modernization. Their communist education had inspired them to support a capitalist mode of economy in the hopes that it would lead to the expansion of trade unions and ultimately a socialist revolution.

Most reform projects were intended to refashion Iran as an industrial, urban nation. National infrastructure was improved, often with little concern for indigenous architecture and historic sites. Likewise, in the process of modernizing the national identity, new values were forcibly grafted onto long-standing cultural and social practices. Despite the ruthless manner of their implementation, these reforms did help unify the nation and fulfill some of the constitutionalists’ aspirations. In addition, as we shall see below, whether deliberate or not, these changes also altered many sacrosanct religious traditions, as well as Shi’i practices and beliefs, reforms that continued in the 1940s after Reza Shah was removed from power.

¹²Zahrâ Shaji’i, *Nemâyandegân-e Majles-e qânuqozâri* (Tehran: Mo’aseseh-ye motale’ât va tahqiqât-e ejtemâ’i, 1985), 149-150.

Modernizing the National Identity

Reza Shah was committed to building a unified nation state that maintained continuity with its pre-Islamic past and also benefited from the technologies of the modern world. This meant constructing a new national identity but not necessarily anti-Islamic identity that unified people of all ethnicities and religions under his command, moving them away from control by the other two patrimonial powers, the ulama and the tribal leaders.

In addition to modernizing Iran's commercial and communications infrastructures (roads, bridges, railroads, telephone, and telegraph) and implementing administrative reforms, Reza Shah recruited a new generation of intellectuals into his service. Three influential men in particular, Ali Akbar Dâvar (1888-1937), Abd al-Hussein Teymurtâsh (1883-1933), and Prince Firouz Nosrat al-Dowleh Farmanfarmâian (1889-1937), became architects of the new order. Minister of Justice Dâvar was a Swiss-educated lawyer, Minister of Court, and later Acting Foreign Minister. Teymourtsh was the scion of a wealthy aristocratic landowning family. Educated in Russia, he knew multiple languages, translated Russian literature into Persian, and had been inspired by the example of the Soviet Union. Finally, Foreign Minister Nosrat al-Dowleh Farmanfarmâian was a progressive Qâjâr aristocrat who had studied law in Beirut. This "potent triumvirate" guided and shaped Iranian politics behind the scenes.¹³ Educated young men and women were employed to propagate a new nationalist identity, one that drew its inspiration not from Islam but from the ancient Persian Empire. The new ideology glorified the pre-Islamic "Aryan" heritage of Iran, changing the country's official name abroad from Persia to Iran, a name the Iranians had always used.

In addition, the new state was committed to improving the lot of Iran's minorities. *Jaziyeh* (religious taxes) on non-Muslims were abolished, overt persecution of religious minorities was reduced, Baha'is (while still not officially recognized), Christians, Jews, and Zoroastrians were integrated

¹³Ansari, *Modern Iran*, 34, 43.

into mainstream society and their standard of living dramatically improved. All these were seen as a direct affront to the clerical establishment.

Even the language of the Qur'an was not immune. A national academy, the Farhangestan (Center for Culture), coined new Persian words to replace many words of Arabic origin and encouraged a strong sense of linguistic nationalism. Here the state was attempting to be even-handed in its treatment of the religious practices of Muslims and non-Muslims. In an attempt to culturally and linguistically unify the nation, Reza Shah banned the schools of religious minorities and closed down the printing presses of both religious and ethnic minorities, among them Armenian Christians, Baha'is, and Shi'i Azeris, who published in a language other than Persian or propagated non-Islamic religious traditions.¹⁴ Minorities now sent their children to mixed public schools. Many took jobs in the civil service, entered professions like law or medicine, or started private businesses

In addition, new rituals had to be created or resurrected to strengthen a common sense of national identity, as against an exclusively Shi'i solidarity. Under the Pahlavis, many religious rituals were restricted while self-flagellation in Muharram was banned. Even individuals who held large religious commemorations (*rowzeh kvâni*) in their homes had to acquire permits from the municipality.¹⁵

Instead, the state encouraged national festivals like Nowruz (Persian New Year) and invented new ones, such as the birthday of the king; events that competed with religious commemorations for the public's attention.¹⁶ By elevating national festivities above religious ones, the Pahlavis sought to foster a new and more inclusive ethnic identity. These policies and

¹⁴Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 163. For a discussion of how these changes impacted the Bahâ'i community and schools see Soli Shahvar, *The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern*

Education in Iran, 1899-1934 (London: I.B. Tauris, 2009).

¹⁵Banani, *The Modernization of Iran*, 40.

¹⁶Hamid Basiratmanesh, "Ravand-e kashf-e hejâb va vakonesh-e rowhâniyân," *Târikh-e mo'âser-e Iran*, 1:2 (1997), 73-92.

ceremonies antagonized the Shi'i establishment by dissolving the long-term political alliance between the shah and the ulama that had been a prominent feature of the Safavid and Qâjâr eras.

Modernizing the Army

Until the rise of the Pahlavi dynasty, Iran had been ruled through tribal affiliations.¹⁷ The establishment of a compulsory military draft was one of Reza Shah's most significant reforms. In June 1925, the Parliament established a national draft for men once they reached the age of twenty-one. A third of the national budget was devoted to the military. Additional sums were spent on communication, transportation, and industrialization projects that enhanced the nation's military capability. Now, for the first time, entire regions of the country, such as the south (the domain of tribal leaders), and all social classes were included in the army.

Initially the ulama, full-time theology students, and minority clerics were exempted from military service, but in 1938, despite great protests by many clerics, junior clerics were also drafted for the two years of active duty. Soon the army, which numbered 127,000 in 1941 (400,000 including reserves), became a vehicle of secular nationalism, and its growth influenced the nation's class, ethnic, and religious structures. The draft and the modern army contributed to urbanization. A new generation of Persian-speaking officers, trained mostly by Western advisors, replaced the old Cossack Brigade and the gendarmerie. Soldiers were enrolled in two-year literacy classes and given training in rudimentary trade skills. Modern schools had been an urban phenomenon until this time and most peasants acquired basic reading skills in religious classes. This was another way in which the state interfered in the religious domain. Rather than returning to their villages after completing their required service, many remained in cities and towns. Those who did return to their home villages shared their experiences of living in the more urban and secular culture of the army with others.

¹⁷Ansari, *Modern Iran*, 28.

Life in the barracks was rudimentary. Recruits were harshly treated, poorly fed, often inadequately trained, and kept in dilapidated barracks. Sanitation and medical care were scarce, if available at all. Morale was low when Reza Shah left in 1941. When the Allies invaded Iran in that year, the army, which had trained to be loyal first to the shah and then to the nation, simply collapsed. Many officers and soldiers deserted their barracks and returned to their towns and villages before the Allies reconsolidated them into a new military.¹⁸ Yet, while the army crumbled in the face of foreign occupation, it continued to remain an agent of reform as young recruits carried back to their towns and villages the new urban training they had acquired.

Sartorial Reforms

Clothing reforms were part of Reza Shah's project of modernizing the nation. The establishment of a universal dress code for urban men was enacted through a law ratified by the Seventh Majles (1928-1930), an entity now purged of vocal clerical opposition to the shah.¹⁹ Adult urban men, except certified clerics, were ordered to wear European clothes and a hat that came to be known as the Pahlavi cap. Men felt awkward about the modern dress code and were reluctant to remove their headgear, a status symbol in Iran, and to shave their beards, a marker of adulthood. The form-fitting modern suits and accompanying hats were seen as undignified by the clerics and common folk, as they revealed too much of the shape of the body, and were deemed inappropriate for daily prayer. The beard was a sign that a boy had successfully transitioned to the status of respectable manhood, and could no longer be the object of desire by older men.²⁰ As a result,

¹⁸Stephanie Cronin, "Conscription and Popular Resistance in Iran, 1925-1941," *International Review of Social History*, 43 (1998), 470; See also Banani, *The Modernization of Iran*, 54-57.

¹⁹Houchang E. Chehabi, "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building Under Reza Shah," *Iranian Studies*, 26:3-4 (1993), 209-233.

²⁰For a discussion of premodern sexual practices see Everett Rowson, "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity," in *Medieval*

Arabic Vice Lists: in Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity, ed. Julia Epstein and Kristina Straub (New York: Routledge, 1991), 50-79; Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005), 15-17; Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge UP, 2009), 88-89.

the traditional middle classes resisted the modern attire and regulations defining proper appearance.

However, once the new dress code was adopted in urban society a series of other changes ensued that interfered with religious and status hierarchies. Uniform clothing erased the visual markers that had distinguished different social classes and ethnicities from one another. Articles of clothing or accessories such as headwear, robes, belts, and sometimes patches had separated young and old, poor and rich. They had also demarcated Jews, Zoroastrians, and Armenians from Shi'i Muslims. Because religious and ethnic minorities could not be distinguished by their different skin color, physical characteristics, or height, the adoption of men's European suits and hats accelerated social desegregation. Soon non-Muslim men were able to move out of their communities, attend school with Muslims, and go to the same bathhouses, coffeehouses, and pools; actions that violated Shi'i purity laws.²¹

In 1936, the shah encouraged a series of ministerial directives calling for an unveiling campaign; an even more controversial step in the eyes of the religious authorities. Iranian women's rights advocates had supported unveiling for more than a decade through gradual reform.²² The directives called for the unveiling of female students, teachers, and wives of public employees, including civil and military officials. Unveiling meant removing the long enveloping *chador* and the *rubandeh* face cover. The state presented the new dress code as compatible with the shari'a and various directives called on the police to act cautiously in implementing the measure. Still various reports suggest that the police was often quite zealous in implementing the measure, not only removing face veils, and chadors but even head scarves

²¹For impact on the Jewish community see Habib Levy, *Târikh-e Yahud-e Iran* (Los Angeles: Sâzeman-e farhangi-ye Iraniân-e yahudi dar Kaliforniâ, 1984), vol. 3, 960-962.

²²Jasamin Rostam-Kolayi and Afshin Martin-Asgari, "Unveiling Ambiguities: Revisiting

1930s Kashf-i hijab Campaign," in *Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World: Gender, Modernism and the Politics of Dress*, ed. Stephanie Cronin (London and New York: Routledge, 2014), 121-148.

worn in the dead of the winter. As far as the ulama were concerned, the order to unveil was a flagrant violation of shari'a law. The veil had set the physical boundary between acceptable and unacceptable gender roles. At the turn of the 20th century, upper class women had worn the full veil, while police arrested prostitutes who dared do the same. The unveiling campaign of the 1930s thus resulted in a severe crisis of identity and morality for many women and men.²³

The Western aesthetics of the female body were not easily embraced, nor were the financial burdens of acquiring multiple outfits. Whether noncompliance arose from cultural clashes or financial hardships, local authorities arrested those who failed to conform. Soon urban women who persisted in wearing the veil were barred from cinemas, stores, bus stations, and even religious shrines. In an ironic twist, respectable women were ordered to unveil, while unmarried prostitutes were ordered to remain veiled. As Houchang Chehabi has argued, the purpose of the state was to "prevent the association of unveiling with unwholesome mores but traditional Iranians saw it as an attempt to turn the symbol of virtue into a symbol of vice."²⁴ In the holy cities of Qom and Mashhad, the new dress code resulted in major protests by the ulama and theology students and provoked altercations that the police violently suppressed, resulting in several deaths.

Like other reforms of this era, sartorial reforms yielded mixed results. The unified dress code was intended to foster a more cohesive and modern sense of national identity, but the new directive also created social turmoil and confusion. At the same time, the new dress code undermined appearance-

²³Several documentary collections published in Iran after the 1979 Islamic Revolution described the authoritarian manner in which the police removed women's veils and the anger of lower class women who had little else to wear. See, for example, Morteza Ja'fari, Soghra Esmâ'ilzâdeh, and Ma'sumeh Farshchi, *Vaqe'eh-ye kashf-e hejab* (Tehran: Enteshârât-e sâzeman-e madârek-e farhangi-ye

enqelâb-e Islami, 1992). See also Reza Vatan-doust, "The Status of Iranian Women During the Pahlavi Regime," in *Women and the Family in Iran*, ed. Asghar Fathi (Leiden: E. J. Brill, 1985), 107-30; Vida Hamrâz, "Nahâdhâ-ye farhangi dar hokumat-e Reza Shah," *Târikh-e mo'aser-e Iran*, 1:1 (Spring 1997), 57.

²⁴Houchang Chehabi, "Staging," 219.

based status, religious, and tribal distinctions, and substantially reduced gender and religious segregations.²⁵

Health Reforms: Rules of Hygiene vs. Regulations of Purity

Health reforms were among the most important achievements of this period. Unlike India, the adoption of modern sciences was not strictly a colonial project decided by imperialist institutions. But the experience was also not entirely along Western patterns. The application of modern sciences was “colonial” in the sense that it was limited to uses of science for remedying existing problems, rather than research and innovation.²⁶ But even within this limited scope, the results were remarkable. In an astonishingly short time, the state trained many new doctors, built new hospitals, and provided rudimentary health services in urban areas. The focal points of these initiatives were sanitation, immunization, and measures to curb venereal diseases. Many of these sanitary reforms, such as vaccination, involved the use of alcohol to clean the skin or treat infections and conflicted with Muslim law banning the use of alcohol.

With gradual education about health and hygiene, Iranian society became more socially integrated. Public bathhouses (now equipped with showers), coffeehouses, restaurants, and other public areas now served members of various religious minorities as well as women alongside Muslim men. Many in the bazaar and among the old and more religious middle classes resented these measures, although they acquiesced to them. They outwardly behaved as modern citizens of the state, ignoring religious hierarchies in daily trade with women and minorities, and thus publicly disregarded the taboos prohibiting shaking hands with them or sharing a meal. But they remained in a constant state of anxiety for fear of voiding their prayers and supplications

²⁵Chehabi, “Staging,” 209-229; Haideh Sahim, “Clothing and Makeup,” in *Esther’s Children: A Portrait of Iranian Jews*, ed. Houman Sarshar (Los Angeles and Philadelphia: Center for Iranian Jewish Oral History and the Jewish Publication Society, 2002), 175-196.

²⁶Cyrus Schayegh, *Who Is Knowledgeable Is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2009), 197.

to God, since they had ignored the proper rituals of purification and had intermingled with *najes* (impure) individuals.

Modern Education and Sciences

The educational reforms in the Pahlavi era served the dual functions of modernizing society and curtailing the extensive authority of the ulama.²⁷ In 1926, elementary education became compulsory, and more than one percent of land taxes were devoted to its development. By 1933, more than 50,000 girls were attending 870 girls' schools, most of them public.²⁸ Still, these efforts benefited a minority of the population, and in 1940 only ten percent of all children were attending school.²⁹ Between 1936 and 1940, Iran also initiated an extensive campaign for adult literacy, which was mandatory for government employees. This campaign included reading, writing, arithmetic, and instruction in what was deemed essential to be a proper citizen.

The purpose of a modern, secular education in the Pahlavi era was not to foster critical thinking but to shape loyal Iranian citizens who would unquestioningly follow the shah's vision of development and nationalism.³⁰ To achieve this aim, a new body known as the Institute for the Development of Thought (*Sazeman-e Pavarish-e Afkar*) became active in academic circles, alongside the new schools and colleges. Headed by the Germanophile Ahmad Matin Daftari, it comprised six committees. Its primary responsibility was to encourage modernity, nationalism, and loyalty to the shah through public lectures, radio programs, newspapers and magazines, textbooks, theatrical performances, and patriotic music.³¹

²⁷David Menashri, *Education and the Making of Modern Iran* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

²⁸Eliz Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini* (New York: Praeger, 1982), 62.

²⁹Banani, *The Modernization of Iran*, 96-106. See also "Country Studies," published by Federal Research Division of the Library of Congress located at www.country-studies.com/iran/

education.html. Retrieved on June 27, 2007.

³⁰Menashri, *Education*, 111; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution*, 95; Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany: State University of New York Press, 1980), 39-42.

³¹For the organization's by-laws and various reports of activities, see Mahmoud Delfani, *Farhang setizi dar dowrân-e Reza Shah* (Tehran: Sâzeman-e asnâd-e melli-ye Irân, 1996), 1-3.

Leading intellectuals formed the central committee of the institute, which provided detailed guidelines to local branches.³² Educators delivered weekly lectures under the supervision of the respective provincial governor.³³ Here again the state had made inroads into an area that until then had been within the exclusive purview of the religious establishment, which set guidelines for appropriate practices of the community.

It would be wrong to dismiss the Institute as an instrument of fascist propaganda, modeled after those in Central Europe. Many of the lectures were clearly beneficial and spoke to the basic needs of the community. Topics included first aid, bodily hygiene, kindergarten education, adult literacy, physical activity for the elderly, and warnings about alcoholism and prevention of venereal diseases. Here again the inclusion of non-Muslims and members of non-Persian ethnicities helped break down segregation and fostered a greater sense of tolerance and an inclusive form of nationalism. Similarly, the admission of women, both as lecturers and students, along with various lectures on the role of women in family and society, helped to improve women's public visibility and social status. Finally, these lectures and assemblies allowed young men and women (who otherwise attended sex-segregated schools) to socialize and thus encouraged modern companionate marriage as opposed to arranged marriages.

Some of the Institute's policies were, however, reminiscent of the state-imposed cultural measures adopted in the Soviet Union and later in Maoist China. According to the writer Saeed Nafisi, a member of the institute's

³²Among them were Badi 'al-Zamâm Foruzânfar from Tehran University, the journalist Abdol Rahmân Faramarzi, and writers Muhammad Hejâzi and Saeed Nafisi. See Delfâni, *Farhang setizi*, 1–3.

³³In 1939, the subjects emphasized were "Iran's Progress under the Pahlavi Regime" (fifteen lectures), followed by mandatory talks on "National Treasures" (ten lectures), "Biographies of Great Figures" (ten lectures), "History" (eight lectures), "Fighting Superstition and Worthless Belief" (six lectures), and

"Health and Hygiene" (six lectures). This programming was reinforced through radio programs that broadcasted news, music, theatrical productions, and brief educational programs. Large numbers participated. For example, in May of 1940, over 87 lectures were delivered in Tehran and the nation's provinces to more than 140,000 people. In March and April of 1941, 2,300 lectures were presented to more than 390,000 people. See Delfâni, *Farhang setizi*, 5, 30–34; Vida Hamrâz, "Nahâdhâ-ye farhangi," 62.

central committee, the new organization's purpose was "to unify the thoughts, desires, and wishes of people so as to achieve true unity among them. There were to be no differences or dualities among educated people insofar as thoughts, wishes, and desires were concerned."³⁴ Hence, the institute's goal was to create standardized individuals who would not dare to challenge the regime, or its regime of truth. At the same time, the Institute was challenging the hegemonic position of the *marja' taqlid* (source of emulation), to whom believers turned for guidance about significant matters.³⁵

Reza Shah was nearly revered in this educational campaign. The state's carefully scripted lectures encouraged quasi-religious expressions of devotion to the shah. Iranians were supposed to "worship the king" and hope "they were worthy of sacrificing their lives to him." With bent heads, they vowed to "devote their lives to him."³⁶ Students wrote compositions expressing their adoration of the shah.³⁷ Thus gradually the shah and the state were taking over the space which had hitherto been reserved for senior and junior clerics.

Legal Reforms: Moving beyond the 'Urf and Shari'a Divide

If there was any question about the extent of these reforms, and the challenge to the clerical establishment, the legal reforms of the 1930s left no doubt. Minister of Justice Ali Akbar Dâvar pushed for reforms that incrementally moved the judiciary away from the religious establishment. Dâvar had a

³⁴Membership and regular participation in the meetings of the association were obligatory for teachers and academics. Governors, ministers, and high-ranking civil servants were required to attend with their wives. High school and elementary school instructors who attended received a certificate that facilitated promotions and pay raises. Teachers whose salaries exceeded 1,000 *rials* were required to subscribe to the institute's glossy journal, *Iran-e Emruz [Today's Iran]*. Civil servants, teachers, and academics who did not readily attend were tracked and reprimanded for their "lackadaisical" attendance. Hamrâz,

"Nahâdhâ-ye farhangi," 57.

³⁵Delfâni, *Farhang setizi*, 87.

³⁶Lecture by Hussain Mo'tamedi entitled "Sense of Devotion to the King and the Nation," in Delfâni, *Farhang setizi*, 56-60.

³⁷Traditional limits enforced by the state also interfered with creative expressions. When a group of actors performed a love story in a theater, the Institute sent a directive banning the performance of "love scenes" in public. This meant many classical Persian epics, such as Ferdowsi's *Shahnameh*, or Nezami Ganjavi's *Khosrow and Shirin*, could not be performed. Delfâni, *Farhang Setizi*, 126.

distinguished pedigree. Before going to law school in Switzerland, he attended the elite Dar al-Fonun school of higher education in Tehran. In the 1920s, when he returned from Geneva, he served two consecutive terms in the Fourth and Fifth Parliament. He was also a leading figure of the Radical Party (1921) and publisher of the newspaper *Mard-e Azad* (1923).³⁸

Dâvar dismantled the old Ministry of Justice and created a new one in an attempt to dislodge the clerics from their position of authority. Lawyers, prosecutors, and judges, many of them clerics, either left the system or adapted to the new situation. Dressed in Western suits, aspiring clerics received crash courses in modern law. New courts were formed throughout the nation, which maintained regular hours and aimed at speedy resolution of cases, sometimes through arbitration.

A new Civil Code replaced some shari'a laws with modern ones while unifying and codifying others. The Civil Code was derived from a variety of European sources, such as the Code Napoleon and the French Court of Cassation (Court of Appeals), as well as the shari'a.³⁹ Iranian minorities (including Sunnis) were permitted to follow their own religious requirements in personal and family matters, such as marriage, divorce, and inheritance. Although this provision delayed the adoption of modern universal marriage and divorce laws for Iranian women, it encouraged minorities to bring their disputes before the new courts.

³⁸Dâvar remained the principal legal architect of the regime. In 1923, he had presented a novel interpretation of the 1907 Supplementary Laws to permit Reza Khan to become both minister of war and prime minister. In 1925, he engineered the Constituent Assembly, which transferred the monarchy to the Pahlavis, despite vehement opposition by stalwart constitutionalists such as Taqizadeh and Mossadeq. In 1927, he helped the shah abrogate the infamous Capitulation Rights, which for a century had granted extra-territorial jurisdiction to European employees

and Iranians under Western protection, Westerners could now be held accountable for breaches of the law in Iranian courts. See Zerang, *Tahavvol*, vol.1, 348–58.

³⁹Zerang, *Tahavvol*, vol 1, 284. Also see Ali Gheissari, "Constitutional Rights and the Development of Civil Law in Iran, 1907-1941," in *Iran's Constitutional Revolution: Politics, Cultural Transformations, and Transnational Connections*, eds. H. E. Chehabi and Vanessa Martin (London: I. B. Tauris, 2010), 78.

The new Civil Code benefited women in other areas. In 1930, registering formal marriages (*'aqd-e da'em*) and divorces became mandatory. This reduced the problem of undocumented (formal) wives, who previously could not prove their marital status, but did not address the problem of men secretly taking temporary wives. Once marriage contracts were registered in civil bureaus, it became easier for urban women to include stipulations in these contracts, such as the right to divorce if the husband took a second formal wife.⁴⁰ In urban middle-class areas, the median age of marriage for girls had risen to about fifteen or older. In response, the state raised the legal age of marriage for girls from nine to thirteen. It also set up special courts whose sole purpose was to enforce the new family laws. These family courts prosecuted both the men who married underage girls and the parents of such girls.⁴¹

As Reza Shah's power grew, his authority superseded that of local governments and paved the way for a more centralized judicial system. Many Qâjâr princes and provincial authorities, who had refused to abide by the rulings of the Ministry of Justice in the Constitutional era, had no choice but to do so. Resistance to central government officials was declared a crime. With the exception of the shah, the royal family, their cronies, and the police, those who flouted the law could receive a prison sentence; this also included some clerics who had lost their privileged status before the law.

Although the judicial reforms of this era are regarded as some of the most important accomplishments of the First Pahlavi Era, grave miscarriages of justice were also carried out in the name of the law. To defend the interests of the state, a series of special tribunals was established. Dâvar frequently bent the law to fit the shah's agenda and give it a veneer of

⁴⁰Baqer 'Aqeli, *Ruz shomar-e târikh-e Iran* (Tehran: Namak, 1990), vol. 1, 260; Keddie, *Roots of Revolution*, 98; Sanasârian, *The Women's Rights Movement*, 62. This right to a prenuptial contract had been granted to

women under Islamic law but was not always practiced.

⁴¹See *Mozâkerât-e Majles [Proceedings of the Ninth Majles]* (1923-1925), vol. 9, 1718-1726.

constitutionality. A special tribunal confiscated land and property for the shah on various pretexts. Another special tribunal tried elite members of the government bureaucracy and often handed down lenient sentences. Finally, a military tribunal processed civilian complaints against members of the military and often safeguarded military interests in such cases.⁴²

Though known for his own financial honesty and integrity, Dâvar reluctantly compiled dossiers against friends when the shah ordered him to do so. He charged close friends with embezzlement, and then helplessly stood by as old confidants were imprisoned by the state or suddenly died in prison.⁴³ In the first few years of the shah's reign, some constitutionalists, including Mossadeq, stood up to Dâvar and questioned the unlimited authority and power he had allocated to the judiciary. But most dissenters soon became quiet, fearing for their lives. In the end it was all too much for Dâvar, who took his own life, joining the sad end of Teymurtâsh, Firuz, and numerous other intellectuals who were imprisoned or lost their lives in this tragic pact with authoritarianism which aimed at achieving secularism and reform in Iran.

New Religious Discourses: Qom and Tehran

The Pahlavi project of creating a modern nation state was combined with support for clerics who advocated a rationalist reading of Islam and did not challenge the regime. Since these religious reformers continued to work and even flourish in the 1920s and 1930s, we may conclude that a more direct path towards religious reform was continued alongside state building.

A key reformer of the period was Shariat Sangelaji of Tehran who built on the earlier arguments of the rationalist school until his untimely death in 1944.⁴⁴ In his classic work, *Key to an Understanding of the Qur'an* (1940),

⁴²See Zerang, *Tahavvol*, vol. 1, 467.

⁴³Baqer 'Aqeli, *Dâvar va 'Adliyah* (Tehran: Elmi, 1990), 270-310.

⁴⁴Unlike 'Ali Akbar Hakamizâdeh, editor of *Homâyoun*, and Ahmad Kasravi, Sangelaji remained a cleric throughout his life.

Sangelaji made space for science, including social science, and argued for its co-existence with the Qur'an.⁴⁵ Much like Sheikh Hadi Najmabadi, Sangelaji interpreted the concept of *towhid* to mean a strict monotheism that disapproved veneration of saints and imams. He devoted an entire book to the rejection of intercession (*shafa'at*) and challenged common practices associated with it.⁴⁶ He also took issue with the institution of *taqlid* (emulation), the idea that in all significant matters of daily life each Shi'i practitioner must scrupulously emulate one particular *marja'* (source of emulation). In this way Sangelaji undermined some core principals of Usuli Shi'ism and paved the ground for a Pan-Islamic discourse.

Sangelaji gave public sermons and published his views freely at a time when the state banned most other forms of dissent. As a result, some have argued that he worked for the state, while others have accused him of harboring Babi and Baha'i sympathies and trying to gain supporters for these dissident religions.⁴⁷ Ehsân Tabari (1917-1989), a founding member and key theoretician of the Tudeh Party as well as an open atheist, provides a different interpretation of Sangelaji and religious reformers of this period:

To some extent, and indirectly, Reza Shah encouraged religious "reform." When individuals such as Shariat Sangelaji and Seyyed Ahmad Kasravi . . . disseminated their views without any fear and propagated a new religious discourse, they must have had the approval of the police. This does not mean that Sangelaji or Kasravi were voicing the opinions of the state, far from it. There was simply an agreement of opinions,

⁴⁵I have consulted the fifth edition of this work. See Shariat Sangelaji, *Kelid-e fahm-e Qur'an be enzemâm-e barâhin-e Qur'an* (5th ed.; Tehran: Danesh Press, SH 1323/1944), 201-202. For a detailed study of Sangelaji see Ali Rahnama, *Shi'i Reformation in Iran* (Surrey: Ashgate Press, 2015), who kindly shared his monograph with me before publication.

⁴⁶See Shariat Sangelaji, *Towhid, ebâdat (yektâ*

parasti) (3rd ed.; Tehran: n.p., SH 1327/1948). I have not seen the first edition, which seems to have appeared in 1943.

⁴⁷For an example of the latter argument see the conclusion to Seyyed Meqdad Nabavi Razavi, "Negâhi tahlili be takâpuhâ-ye fekri-ye Shariat Sangelaji," *Emamat pajuhi*, 7:1 (Winter SH 1390/2011): 249-271.

each from his own perspective, as happens quite often in history . . . Reza Shah, who was opposed to religion in its conventional form and in the form that Seyyed Hassan Modarress represented, wanted to cultivate a religious interpretation that agreed with his views, the better to serve his politics.⁴⁸

Another individual who made a more visible contribution to the project of religious reform was Ayatollah Abdol Karim Hâeri of Yazd (1859-1937 CE), the ranking cleric who expanded the Qom center of religious learning. Under the leadership of Hâeri, Qom became an important *howzâ*, i.e., a major center of Shi'i learning with multiple seminaries where several ayatollahs resided. The remainder of this article will explore the views of Hâeri and his circle and the project of creating a modern Shi'i discourse in Qom.

The Qom Rationalists: Ayatollah Hâeri, *Homâyoun*, and the *Howzâ*

Hâeri was born near Yazd and studied in Najaf where he became a distinguished *marja'*. He then received patronage from the family of Aqa Mohsen (d. 1910), a member of the upper classes of the city of Arak, and moved to establish a religious seminary there at the urging of Aqa Mohsen's son. His arrival in Arak, about 175 miles south of Tehran, coincided with the Constitutional Revolution. Hâeri enthusiastically joined the constitutionalist cause and became a leader of the newly formed *anjoman* (council) of the town.⁴⁹ This political involvement ended badly for him. Not only was he criticized by the traditional religious establishment, but also by Aqa Mohsen, who sided with the anti-constitutionalists. Subsequently, Aqa Mohsen withdrew his financial support, forcing Hâeri to quietly leave town with his family.⁵⁰

⁴⁸See Ehsân Tabari, "Shariat Sangelaji," in *Jame'eh-ye Iran dar dowrân-e Reza Shah* (n.p.: Hezb-e Toudeh Iran, 1978), 91-96, available at Enteshârât-e anjoman-e doustdârân-e Ehsân Tabari, www.tabari.blogspot.com/

⁴⁹See the account by a historian of Arak, Ebrahim Dehgân, *Noor-e mobin* (Arak: Farvardin

Press, SH 1331/1953), 19-20, cited in Farhang Rajaei, *Islamism and Modernism* (Austin: University of Texas Press, 2007), 53-54.

⁵⁰See Rajaei's interview in 1990 with Ayatollah Hassan Bâdkoobei of Arak, one of the contributors to the journal *Homâyoun*, in Rajaei, *Islamism and Modernism*, 54.

Though there is no evidence that he abandoned his reformist views, this chapter of Hâeri's life made him quite cautious about overt political engagement. Hâeri settled in Karbala and preoccupied himself with religious activities, rather than in nearby Najaf where the ulama were embroiled in constitutional debates. After the death of Aqa Mohsen, he returned to Arak, where his reputation grew steadily.

Eventually Hâeri was invited to Qom, where he settled in 1921. In the decade that followed, he invited other clerics to join him and help to make Qom a recognized religious center. In 1923, Qom's reputation was enhanced when nine clerics, including two prominent marja's from Iraq sought protection there after issuing a fatwa against British mandate in Iraq. Their extraordinary stay in Qom, which lasted a year, boosted the town's reputation and many eager theology students and clerics moved there to be in proximity of these learned Najaf ulama. However, neither Haeri, nor Reza Khan showed much enthusiasm for the continued stay of these clerics and within a year they were ushered back to Iraq.

Biographies of Shi'i dignitaries published in Iran since the Islamic Revolution have trouble explaining Hâeri's relative freedom during the Reza Shah period and are at great pains to explain his amicable relations with the state. Since historians writing in Iran over the last thirty years have generally had to portray Reza Shah as hostile towards Islam, it is hard to explain why the Pahlavi regime allowed Qom to become a major religious center rivaling Najaf. Ali Davâni, in his multi-volume *History of the Clerical Movement* in Iran, devotes a scant two pages to the founder of the Qom theological seminaries, and much of this focuses on the anti-clericalism of Reza Shah and Atatürk. Davâni tries to justify Hâeri's actions by concluding that he compromised with the Pahlavi regime so he could achieve his goal of training a future generation of "activist clerics for Iran and the Shi'i world."⁵¹

⁵¹Ali Davâni, *Nehzat-e rowhâniyun-e Iran* (SH 1377/1998), 559. (Tehran: Markaz-e asnâd-e enqelâb-e eslâmi,

But Hâeri's amicable relationship with the Pahlavi regime, as with Sangelaji's, may have stemmed from their general agreement with many Pahlavi reforms; something many historians writing in the Islamic Republic cannot admit. We know Hâeri approved of modern science and medicine, and encouraged the abandonment of those Shi'i rituals and practices that could spread disease. Hâeri also continued the practice of building institutions devoted to social welfare, an early goal of the constitutionalists. Eventually Qom became something of a refuge for clerics from Tehran, Mashhad, and elsewhere who fled the onslaught of what Farhang Rajaee has called the "expansion of secular modernism in all aspects of Iranian life" under Reza Shah.⁵² But another attraction might have been the fact that under Hâeri's leadership Qom embarked on the project of becoming a center of Shi'i modernism.

Hâeri established the first privately funded hospital, the first public cemetery, the first public library, and also built houses for the poor and especially for homeless widows and children.⁵³ When a 1934 flood destroyed many homes in Qom, residents received immediate and efficient relief from the howzâ, far better than what the central government provided.⁵⁴ Using Shi'i religious taxes from the community, Hâeri also established a regular stipend for theology students, which they continued to receive until they reached a position of leadership in the community or passed away. By 1935, Qom boasted fourteen ranking mojtaheds teaching 700 students in more than a dozen religious seminaries and clerical homes.⁵⁵

In the same period Hasan al-Banna (1906-1949), a local teacher and imam in Egypt, built the Muslim Brotherhood through similar social and philanthropic activities and thus created a powerful dissident organization. Unlike the Egyptian Muslim Brotherhood, however, the Qom howzâ remained a center of religious learning.

⁵²Rajaee, *Islamism and Modernism*, 55.

⁵³Abdolrafi' Haqiqat (Rafi'), *Târikh-e nehza-tha-ye fekri-ye Iranian dar dowreh-ye qâ-jâri-yeh* (Tehran: Sherkat-e mo'alefan va motarjeman-e Iran, 1989), vol. 3, 1481.

⁵⁴For a description of the raised funds, see Mirza Abdol Hussein ibn al-Din, "Rowhâniyat dar Iran," in *Homâyoun*, 3 (Azar SH 1313/1934), 8.

⁵⁵For a list of the schools, see Mirza Abdol Hussein ibn al-Din, "Rowhâniyat," 8.

Moreover, Hâeri maintained amicable relations with the Pahlavi regime. For example, in 1924, when Reza Khan, at the urging of major clerics such as Hâeri, withdrew his support for republicanism and asked to be named the new monarch, the Qom establishment silently approved. Likewise, when a majority of clerics criticized the military draft in 1925 and demanded to be exempted as a class, Hâeri remained silent. But there was a limit to Hâeri's modernism. Gender reformed a red line for Shi'i modernism. Hâeri objected to the 1936 policy of unveiling. He sent a telegram stating that, "Although until now I have not interfered in any [public] affairs, I hear that these days some measures that explicitly contradict the Ja'fari path [the major Shi'i school of jurisprudence] and Islamic law have been adopted, which will be hard to tolerate and remain restrained about."⁵⁶

To gauge the degree to which Hâeri and other proponents of Shi'i modernism were willing to incorporate new scientific, educational, and social paradigms of secular modernity into their teachings, we will now turn to the respected Qom journal *Homâyoun* (October 1934- July 1935), which provides a surprisingly candid view of the howzâ in the 1930s. The diverse articles in this journal suggest there was a plurality of views on modernity among howzâ scholars, but they also divulge areas where compromise with modernity seemed impossible.

***Homâyoun* and Religious Reformers in Qom**

Hâeri never published a treatise outlining his views on Shi'i modernity. But *Homâyoun*, which was published with the blessing of the howzâ and occasionally quoted Hâeri, is a good place to sample his views and those of other reformists in Qom. The financial backer of the paper was Muhammad Homâyounpour from Qom, after whom the paper was named. The editor was Ali Akbar Hakamizâdeh, who published a diverse number of views on Shi'i modernism, including followers of Sangelaji and those of another well-known reformer, Seyyed Ali Akbar Borqe'i.

⁵⁶Mohammad Razi, *Âsar al-hojja, ya târikh va dâyerat al-ma'âref-e howzeh-ye elmiyeh-ye*

Qom (Qom: Dâr al-Ketâb, SH 1332/1953), 51, quoted in Rajaei, *Islamism and Modernism*, 59.

Homâyoun appeared as a small booklet of about 30 pages. Soon the monthly journal found readers outside Qom and Tehran. By spring of 1935, it had representatives in 11 other cities, including Tabriz, Rasht, Isfahan, Ardabil, Langarud, Bam, Golpaygan, and Gonbad Qabus.⁵⁷ *Homâyoun* paid lip service to the idea of monarchy and cited relevant hadiths to suggest that God had required respect even for pagan kings, thereby providing justification for its friendly attitude towards Reza Shah without vouching for his piety.⁵⁸ There were articles in support of Iranian nationalism, the Persian language and Persian literature, essays on traditional and modern ways of maintaining health and hygiene, reports and translations that introduced modern science and occasional satirical vignettes that revealed what passed as a joke in the 1930s among seminarians.

As the discussion below will demonstrate, the journal followed five main objectives in its short history: (1) it continued Najmabadi's project of creating a more rationalist Shi'i discourse; (2) it built on the tradition of Jamal al-Din Afghani to establish a Pan-Islamic discourse that united Sunnis and Shi'ites; (3) it continued the social democrats' criticism of unfettered capitalism, but focused more on the ethical and spiritual shortcomings of a free market economy. At the same time, it lambasted "Godless materialism" and attempted to discourage youth from joining socialist groups; (4) it also backed the modernist goal of popularizing science, especially modern medicine, and placed great emphasis on health, hygiene, and sports. All of these goals were in general harmony with those of the state and indeed facilitated the regime's agenda of creating a modern nation state that fought the expansion of communist ideology among its youth.

Continuing the Project of Building a Rationalist Shi'i Discourse

The primary goal of *Homâyoun* was to continue the rationalist Shi'i discourse, despite some of its differences with Najmabadi, Dehkhoda⁵⁹, and

⁵⁷See *Homâyoun*, 7 (Farvardin SH 1314/1935), back cover page.

⁵⁸Mirza Ali Va'ez Esfahâni, "Ma'mure fâzeleh," *Homâyoun*, 3 (Azar SH 1313/1934), 9-10.

⁵⁹For Dehkhoda's contribution to the project of

religious reform see our forthcoming introduction to Janet Afary and John R. Perry (eds.), *Ali Akbar Dehkhoda's Charand o Parand* (New Haven: Yale University Press, 2016).

Sangelaji. To bring back the youth to the religious fold, *Homâyoun* appealed to spiritual, ethical and medical arguments as justifications for religious practices. Each issue discussed one particular ritual or theological practice and analyzed it in light of modern scientific or psychological findings. Various articles suggested that prayer and fasting had intrinsic spiritual values as well as moral and physical ones. The journal provided healthful guidelines for religious practices, advising believers to avoid *qosl* (ritual immersion) in a dirty pool of water, for example, and gave instructions on how to maintain sanitary bathing and drinking water. These articles indirectly supported the new state projects of the Pahlavi era, which encouraged greater hygiene and avoidance of public bathhouses at a time when the state was busy installing running water for showers in urban homes.⁶⁰

Homâyoun adopted psychological, scientific, and spiritual discourses in its discussions of God and Islam and avoided traditional strictures, which emphasized fear of God's punishment in the afterlife or promise of paradise. It argued that a Shi'ism based on reason (*kherad*) and social welfare (*mardomi*) was a balm to many injuries of the modern world.⁶¹ God was to be comprehended through scientific principles of the universe and not through fear, superstition, or belief in miracles. Fasting in the month of Ramadân had benefits, for it improved digestion and strengthened one's resolve. Ramadân was also a time for reflection about life, for thinking about the spiritual aspects of existence. The problem was that most practitioners ignored such spiritual dimensions. *Homâyoun* therefore criticized the nightly festivities after breaking of the fast (*iftar*) that continued till early morning, when people partied, drank alcohol and gambled, and then slept during the day.⁶²

Homâyoun also called for the "purification" of Islamic texts by removing irrationalities. In the tradition of the Mu'tazilites, Hakamizâdeh argued

⁶⁰ Ali Akbar Hakamizâdeh, "Din va donyâ," *Homâyoun*, 1 (Mehr SH 1313/1934), 30.

⁶¹ Tantâvi Jowhari, "Ainstain," *Homâyoun*, 8 (Ordibehesht SH 1314/1935), 13.

⁶² Mirza Abd al-Hussein ibn al-Din, "Mâh-e Ramadân va rouzeh gereftan-e mâ," *Homâyoun*, 4 (Day SH 1313/1934), 5.

that “most prophetic hadiths were fabricated” and had to be purged from scripture. Scholars had to systematically analyze the chain of transmission accompanying each hadith, to determine its accuracy and trustworthiness. Then the unsubstantiated ones should be eliminated from the Shi’i corpus. To proselytize Islam in the Western world, one had to “first cleanse Islam of these pollutants, then send it to the market.”⁶³ Otherwise, not only would the Muslim world fail in attracting new converts, but Muslim youth would also abandon the faith and gravitate towards materialist ideologies.⁶⁴

Traditionally, the miracle of the Qur’an has been linked to the lyrical beauty of its pronouncements. A more advanced rationalist reading of the Qur’an paid attention to the substance of the text, which was less understood by previous generations. *Homâyoun* embarked on an early hermeneutical discourse to make this point clearer, suggesting that each generation read and understood the text in a different way: “the Qur’an reveals itself according to the understanding of its audience and not the [depth] of [the Qur’an].”⁶⁵ In another article M. Shirazi argued:

Each person has access to the truth that is visible in the horizon of that individual . . . If an animal, a child, a farmer, and an engineer enter a prairie they all look around but each sees a different thing. The animal thinks only of eating and grazing, the child thinks of playing and running, the farmer of the crop and what the land might yield, and the engineer of the geometrical properties of the land in comparison to other properties. The Qur’an is the same. Each person sees it according to his own vision.⁶⁶

⁶³Ali Akbar Hakamizâdeh, “Maqsud-e man,” *Homâyoun*, 8 (Ordibehesht SH 1314/1935), 11.

⁶⁴Hakamizâdeh, “Maqsud-e Man,” 10-12.

⁶⁵A. H., “Qur’an va do doust-e nâdan,” *Homâyoun*, 4 (Day SH 1313/1935), 12. A. H. probably stands for Hakamizâdeh, Abdolvahhâb Farid Tonekâboni, a student of Sangelaji, occasionally contributed to the journal and argued for a Pan-Islamic position and an end

to Shi’i-Sunni divide. This was probably an indirect way for Sangelaji’s views to get aired in the journal. See Abdolvahhâb Farid Tonekâboni, “Ekhtelâfât-e dini,” *Homâyoun*, 6 (Esfand SH 1313/ 1935), 17.

⁶⁶M. Shirazi, “Qur’ân va belâghat va ma’ni-ye sathi-ye,” *Homâyoun*, 4 (Day SH 1313/1935), 24-25.

Finally, the beginnings of a non-intercessory interpretation of the Muharram story and the martyrdom of Hussein also appear in some of the articles by Hakamizadeh. People generally tolerated an unbelieving ruler, he wrote, but not a cruel one. The Umayyads were not very committed to Islam and did not deserve to remain rulers but the community did not see them as excessively cruel, despite all the atrocities they had committed towards the family of Ali. Hussein could only prevail if he proved the cruelty of the Umayyads. To accomplish this deed he chose to face death with his seventy-two male companions, and deliberately brought some of their women and children into the battlefield. His brother Hassan did not have such a choice. The Sixth caliph, Mu'awiyyeh, was an astute man and would not have made a martyr out of Hassan. Rather, if the second imam had not compromised, Mu'awiyyeh would have initially captured and then released Hassan, in a magnanimous gesture, further insulting the clan of Ali. But Yazid fell into Hussein's moral trap, killing him and his followers. Yazid therefore brought eternal shame to the Ummayyads, something which eventually undermined their rule.⁶⁷

Hakamizadeh's new interpretation of the story of Muharram achieved two goals. It called for a rationalist reading of the story of Muharram, and thereby continued the journal's argument that a belief in saintly intercession (*shafa'at*) to absolve one's personal sins was akin to polytheism. The new narrative also turned Hussein into a political figure in an ethical battle. Hussein was a willing agent in his own death, not a victim, a shrewd political figure who fought for the abstract cause of establishing the Shi'i version of Islam as the true faith. In this way Hakamizadeh placed the founding blocs for a rationalist and universalist Shi'ism, capable of evangelizing to a more educated youthful population, and thereby recruiting a new generation into what would eventually be called Political Islam.

⁶⁷Ali Akbar Hakamizâdeh, "Fadâkâri barâ-ye din," *Homâyoum*, 8 (Ordibehesht SH 1314/1935), 30-32.

Building on Afghani's Discourse of Pan Islamism

One of the most important goals of *Homâyoun* was to unify the Muslim community by narrowing the wide gulf between Sunnis and Shi'is. Building on the earlier work of Jamal al-Din Afghani, *Homâyoun* cultivated an anti-colonial and Pan-Islamic discourse. The editors hoped that a unifying Pan-Islamic discourse would help the Middle East prevent excessive Europeanization. To accomplish this goal, which had the explicit blessing of Hâeri, *Homâyoun* embarked on a three-pronged strategy: First, it played down the historical differences between Sunnis and Shi'is, calling them irrelevant and outdated. The two branches of Islam agreed on the principles that mattered, i.e., concepts such as the one-ness of God, the prophecy of Muhammad, and Judgment Day. Their differences were predominantly over "subsidiary" issues: For example, Shi'is did not recognize the legitimacy of the Sunni caliphs, while Sunnis did not recognize the descendants of Ali and Fatimah as divinely anointed leaders of the Muslim community. But times had changed. The Sunni caliphate had come to an end with the fall of the Ottoman Empire, and there was no (Shi'i) Hidden Imam in the horizon. Why, therefore, should the two fight over such non-existent issues?⁶⁸ *Homâyoun* concluded this argument with a statement from Hâeri, "It is better for Muslims today in our world to refrain from such conflicts."⁶⁹

A few other "subsidiary" issues were matters of eschatology, including the concept of bodily resurrection. Writers in *Homâyoun* maintained that while belief in resurrection was a requirement of the faith, belief in bodily resurrection was not, certainly not in the way that *towhid* or the recognition of Muhammad's prophecy were. Here, the journal and howzâ scholars were upholding what medieval Iranian philosophers such as Fârabi and Avicennâ and some Mu'tazilites had maintained, that a denial of *physical* resurrection was permissible.⁷⁰ Hâeri

⁶⁸Seyyed Mostafâ Safâ'i Khwânsri, "Ekhtelâfât-e dini," *Homâyoun*, 5 (Bahman SH 1313/1935), 2-3.

⁶⁹Khwânsâri, "Ekhtelâfât," 3.

⁷⁰See Marcia Hermansen, "Eschatology," in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 319.

contributed to this debate. His position was that while he himself believed in (bodily) resurrection, such a belief was not a requirement of Islam or Shi'ism. In addition, "believers were *not* required to have an opinion on this matter" based on the recommendation of their designated *marja'*, and could choose not to have a position at all. Hâeri concluded, "In our time we must protect people's religion in other ways and such discussions have no benefit other than creating divisions among Muslims and fomenting dangerous enmity."⁷¹

A student of Sangelaji also contributed to this discourse. Sangelaji had rejected the idea of bodily resurrection in his well-known sermons and even questioned the return of the Hidden Imam.⁷² To protect himself from the wrath of the orthodox clerics, his views were initially published under the name of his student, Farid Tonekâboni, in a book entitled *Islam and Return*.⁷³

Tonekâboni joined the discussion in Homâyoun. He argued that a much more substantial reform was needed. Usuli Shi'ites had to stop offending Sunnis and other schools of Shi'ism and return to the Qur'an and prophetic hadiths, ignoring the vast majority of subsequent religious texts. If Iranian Shi'ites stopped cursing the sixth caliph, Yazid, and his deputy Shemr ibn Dhi al-Jawshan, who were regarded as responsible for the death of Hussein, and if they showed respect towards the prophet's wife, Aisha, then perhaps these enmities between Sunnis and Shi'ites would subside.⁷⁴ Tonekâboni additionally called on the Shi'ite community to refrain from "misrepresenting the Qur'an" by claiming that the designation of Ali as the divinely appointed successor of Muhammad had originally been in the text, but was deleted during Uthman's caliphate (r. 644-656). This minority Shi'i position had been advocated by some Shi'i clerics including Ya'qub al-Kulayni (d. 941), the most reknown compiler of Shi'i hadiths and author of *Kitab al-*

⁷¹See the statement by Hâeri in *Homâyoun*, 5 *roj'at*. (Tehran: n.p., n.p.).
(Bahman SH 1313/1935), 1.

⁷²Nabavi Razavi, "Negâhi," 253-254.

⁷³Abdolvahhab Farid Tonekâboni, *Islam va*

⁷⁴Aisha is a reviled figure in Shi'ism because she fought Ali in the Battle of Camel in 656 CE. See Tonekâboni, "Ekhtelfât-e dini," 18.

Kâfi. Later, some Sunnis had used this particular claim to accuse Shi'is of believing in an altered Qur'an which amounted to calling them apostates.⁷⁵

Hence Hakamizâdeh and Tonekâboni (the voice of Sangelaji), with occasional brief confirmations from Hâeri, tried to eliminate major points of contention between the two branches of Islam. These essays were both in harmony with *Homâyoun's* project of building greater unity among Muslims of the world and in support of the nation-building project of the Pahlavi era, as they were premised on cultivating a new Iranian identity that was inclusive of all Muslims. However, these were extraordinary arguments for a society used to cursing the Sunni caliphs or Aisha in its annual rituals, especially since these essays were combined with others in *Homâyoun* that fundamentally questioned many Shi'i rituals, especially the excessive lamentation and self-flagellation of Muharram.

Subsequently, some of the clerics of Qom protested against this drastic diminution of the importance of rituals and texts. After all, the rituals were the chief source of income for most clerics and the interpretation of various Shi'i hadiths and texts their *raison d'être*. In response Hakamizâdeh backed off slightly. He criticized Tonekâboni and stated that his journal was not willing to go as far as the Sangelaji school had done, and he subsequently discontinued all letters to the editor on this subject.⁷⁶

Selective Modernity: Science Explains the Supernatural

Memories of atrocities in Europe during the First World War had not receded in the Middle East. *Homâyoun* reminded its readers that while the Western world pretended to be "civilized," it was capable of committing the greatest atrocities. Two decades earlier Europeans had torn each other apart and "for a while turned the earth, the sky, and the seas into a hell fire and who knows how much worse they might do in the future."⁷⁷ Hence, one could not blindly follow

⁷⁵For a discussion of this issue see Hossein Modarressi, "Early debates on the integrity of the Qur'an: a brief survey," *Studia Islamica*, 77 (1993), 37-38.

⁷⁶Hakamizâdeh, "Ekhtelâfât-e dini," 5.

⁷⁷Ali Akbar Hakamizâdeh, "Khodâparasti," *Homâyoun*, 1, (Mehr 1313/1934), 22-23.

Western civilization. *Homâyoun* made a big distinction between a moderate modernization (adopting some technological and scientific developments of the West) and Westernization (blind imitation of the West). Technical forms of knowledge (but not theoretical ones) in the fields of medicine and science were in the first category. Proper exercise, and new practices related to diet, health, and hygiene such as eating less meat, more vegetables, and avoiding added sugar were also worth following, especially since some of these recommendations could also be found in the sayings of Muslim sages.⁷⁸

Examples of the second type of inappropriate knowledge that had to be avoided were the use of English, French, of Arabic words for which Persian synonyms were not yet coined. Kasravi, in particular, called for preservation of the Persian language from the onslaught of European and Arabic words in the pages of *Homâyoun*.⁷⁹ Wearing form-fitting European clothes and ties (for men), and using too much cosmetics (for women) were other examples of excessive modernization. Here again, there was substantial agreement between *Homâyoun*'s notion of a moderate appropriation of Western mannerisms and state policies.

Occasionally writers disagreed on how one should reconcile modern scientific findings with the Qur'an itself. Various hadiths could be explained away as unsubstantiated, but the same could not be done with Qur'anic verses. In *Homâyoun*'s view the Qur'an contained the kernel of all scientific truths in its revelations. The Qur'an did not include statements about "Newton's laws of gravity" and "Einstein's law of relativity;" rather, divine revelations were presented in an easily understandable language for the common folk.⁸⁰

⁷⁸Hakamizâdeh, "Din va donyâ," 28.

⁷⁹See Ahmad Kasravi, "Iran," *Homâyoun*, 1 (Mehr SH 1313/1934), 13-15. Kasravi condemned superstitious practices and other "religious deviations." Later, his *Pak Dini* (Purity of Religion) movement would gain thousands of supporters. See also 'Ali Akbar

Hakamizdeh, "Zabân-e khonsâ," *Homâyoun*, 1 (SH 1313/1934), 15-17.

⁸⁰A. H., "Qur'an va do doust-e nâdân," 10-11. Sangelaji was again bolder than Hakamizâdeh on this subject. He stated unequivocally that the Qur'an was not a manual for medical and scientific knowledge, only an ethical guide.

The struggle to “purify Islam” was wedded to the campaign for the eradication of superstitions with the help of modern science. Each issue of the journal contained articles about health and hygiene that directly contradicted cherished daily practices, ones that contributed to the spread of contagious diseases. Sometimes, as in the case of belief in genies (*jen*), the paper dismissed them as pre-Islamic concepts rooted in the Zoroastrian notion of Ahriman (Evil) and not monotheistic ones.⁸¹ Other times, as in the case of communicating with the dead, *Homâyoun* resorted to science fictional explanations. Direct communication with the dead was impossible. However could a technology be invented one day that captured and amplified the voices of the long dead, voices that continued to reverberate in the universe even after the speaker was long gone, as the radio did for the living? Perhaps. But in general the paper rejected such conjectures as highly dubious.⁸² Or perhaps scientists would find some medical explanation for the “evil eye.” These were all efforts to explain away folk opinions and claim that evil or good spirits had no place in a rationalist reading of Islam. Ultimately, all could be explained with the help of science and medicine, or else refuted.

Fighting Unethical Capitalism and “Godless” Materialism

Homâyoun encouraged social welfare, helping the poor and needy, and community service, especially in times of need like natural disasters. While it objected to secular ideological movements, especially materialism and socialism, it nevertheless appropriated some of their leftist and anti-colonialist criticisms, and emphasized the ethical and spiritual degradation caused by capitalism. Modernization and industrialization had produced vast quantities of commodities and increased human comfort. At the same time, these new forms of production were responsible for great unhappiness in society and increased unemployment and suicide. There was a direct link between unhappiness and a capitalist economy. When human beings cared only for the material world, they lost their spiritual connection to other human beings.⁸³

⁸¹ Ali Akbar Hakamizâdeh, “Jengiri,” *Homâyoun*, 4 (Day SH 1313/ 1934), 14-15.
Homâyoun, 3 (Azar SH 1313/1935), 27-29.

⁸² “Khvâb-e Meqnâtisi va ehzr-e rouh,” *Homâyoun*, 3 (Azar SH 1313/1934), 18.

Here again, the state under Reza Shah was in general agreement with *Homâyoun*'s relentless attacks on "Godless materialism." Two years earlier in 1932 the Tudeh Party had launched its new underground theoretical journal, *Donya* (the world), the official organ of the Communist Party of Iran, and large numbers of youth were gravitating towards communism.⁸⁴ *Homâyoun*'s socially conscious Shi'i discourse aimed at turning students and workers back towards religion. Faith was essential for humanity because human beings were by nature cruel creatures, far worse than animals. A wolf would not tear apart another wolf, but humans were merciless towards other beings and even towards themselves. Without faith, they became uncontrollable monsters, putting the whole of society in danger.⁸⁵ This was a powerful argument against any form of materialism though it ignored the fact that throughout history many barbarities were also committed in the name of religion.

No Compromises with Women's Rights and the Rights of Non-Muslims

In contrast to the modernizing pronouncements discussed above, *Homâyoun* found it absolutely impossible to support or even compromise with modern gender reforms. Women were portrayed as dimwitted creatures, bound by emotion rather than reason. Since a rationalist Islam required human beings who were capable of exercising reason, and since women were bereft of that capacity by nature, they were excluded from this project. Women could never be active, thinking, agents, only passive objects that were acted upon. Women's intellectual backwardness made it imperative that they obey their husbands and male guardians on all matters. In response to a question about whether a woman could make an independent vow (*nazr*) of her own, for example a vow to feed the poor, *Homâyoun* repeated the old line that "since women are mostly subject to their emotions, their vow is only correct if it is backed by their husband's permission."⁸⁶ It thus supported the patriarchal

⁸⁴In 1936 the state imprisoned the group's leading theoretician, Taqi Arâni, and his associates known as the Group of 53.

⁸⁵Hakamizâdeh, "Ekhtelâfât-e dini," 9.

⁸⁶Ali Akbar, Hakamizâdeh, "Ranj-e bihoudeh," *Homâyoun*, 6 (Esfand SH 1313/1935), 31.

structure by preventing women from spending their husbands' money without the man's permission.

It was as if more than three decades of passionate journalistic writings and other struggle for greater rights for Iranian women had never happened. *Homâyoun's* writers were, as a whole, disdainful towards purely theoretical knowledge without immediate practical use. But the most useless type of education was found in pursuits like teaching women math or historical and geographical facts, issues "that were of no use to them." The only appropriate profession, and that only for a few, was to become midwives and treat women's gynecological illnesses. Even female teachers were not necessary. Educating them only led to their "gathering around the Ministry of Education and demanding teaching positions," an activity they were engaged in and that highly annoyed the clerics of Qom.⁸⁷

In an article entitled "Respect for Women," the whole concept of women's rights was debunked. At a time when Iranian women were struggling for their elementary rights, *Homâyoun* claimed that women's rights was a ruse designed to undermine modesty norms of Islam and push women into indecent sexual practices. Stopping these discussions was a good deed, akin to removing a dish of poisonous honey placed before an idiot:

What rights have there been denied to the women in this nation? If we remove a [tempting] poisonous pot of honey sitting before an ignorant person, can we call this an abuse of rights . . . Those who claim such, regard women as lowest of all creatures, and this means they only want them for sexual pleasure and for frivolities. You flowers of the Garden of Nature! Do not be fooled by these falsehoods. Strictly avoid mingling with men, as you would flee a wild animal. Because no matter how decent and pure a man might be, he cannot resist sexual attraction, the strongest impulse of all.⁸⁸

⁸⁷Ali Akbar Hakamizâdeh, "Ranj-e bihoudeh," *Homâyoun*, 2 (Abân SH 1313/1934), 28.

⁸⁸Alavi Taleqâni, "Ehterâm-e zan," *Homâyoun*, 1 (1 Mehr SH 1313/1934), 18.

And yet a very similar joke about honey, involving a teacher and a young male pupil, appeared in that same issue, reaffirming the routine nature of homoerotic discourse—and practices-- in seminary circles:

A boy came to his teacher and said, “I had a dream that your body was covered in honey and mine in impurities (*nejasat*).” The teacher said, “these are our actions that appear to you in a dream.” The student said, “Indeed! Afterwards I was licking your body and you were licking mine.”⁸⁹

By 1934-35, following state directives, young female teachers in some public schools were asked to unveil. Their use of makeup, form-fitting clothes and high-heeled shoes, revealed a new type of agency, a way to direct the male gaze towards themselves and participate more fully in the process of mate selection, rather than be subject to marriages arranged strictly by their parents. Cinema likewise provided a space for covert dating, while gramophone and music recordings encouraged heterosexual intimacy. *Homâyoun* strenuously objected to these forms of agency, and called the new aesthetics of the body and forms of entertainment a violation of morality, an “intoxication with [Western] civilization.”⁹⁰

There are many other examples of hostility to modern gender and sexual norms in the pages of *Homâyoun*, including repeated criticisms of women’s makeup, modern grooming practices for both men and women, unveiling, dancing, and young men and women’s interest in cinema and the gramophone. Rather than catalogue all these arguments here, I hope the examples above have suggested the two primary reasons for the journal’s opposition to modern gender and sexual norms: (1) modernity challenged a patriarch’s religiously sanctioned authority over wives, daughters, and sons; (2) modern gender norms facilitated women’s entry into the public sphere, including schools and the workforce, and thereby interfered with male prerogatives,

⁸⁹Hakamizâdeh, “Dâstânâ-ye shirin,” *Homâyoun*, 1 (1 Mehr SH 1313/1934), 31. ⁹⁰Ali Akbar, Hakamizâdeh, “Tabliqât,” *Homâyoun*, 7 (Farvardin SH 1314/1935), 32.

including homosocial ones that gave men the right to publish flirtatious jokes about same-sex practices in a respectable Qom publication, a journal where Qur'anic verses were routinely quoted.

A second arena where Homâyoun endured no compromise with modernity concerned the supremacy of Islam over all other religions. Islam was to be propagated worldwide. Eventually “conquest and victory will be ours.” We should not be intimidated by our losses to imperialist powers for even if it takes until the last day of earth “Islam will rule the world.”⁹¹ Islam had made an exception for People of the Book, whom *Homâyoun* referred to by the derogatory term *kâfar* (infidel). Those who belonged to pre-Islamic monotheistic religions could follow their religion if they paid their religious taxes (*jaizyeh*). But a mortad, one who had been a Muslim and then abandoned Islam, was not tolerated and “had to be killed.”⁹² The irony of this essay is that it was published under the title of Sa'di's (d. 1291) renowned poem, “*Of one essence is the human race*,” a poem that has since been inscribed at the entrance of the United Nations building in New York City:

*Of one Essence is the human race,
Thusly has Creation put the Base;
One Limb impacted is sufficient,
For all Others to feel the Mace.*⁹³

While the poem is an affirmation of the unity of all people, regardless of religion, creed, nationality, race, and gender, *Homâyoun* read it differently and concluded, “if one limb of the body does not behave as required, then it is paralyzed and should be cut.” The implication was clear. Muslims who had converted to another religion primarily Babes and Baha'is had no right to life and were condemned to death.⁹⁴

⁹¹Mirza Ali Esfahâni, “Mojâhedeh va tabliq,” *Homâyoun*, 1 (Mehr SH 1313/ 1934), 10.

⁹²Hakamizâdeh, “Maqsud-e man,” 11.

⁹³Iran Chamber Society, Persian Language and Literature: Sa'adi Shirazi, Sheikh Mosleh-al

Din,” at <http://www.iranchamber.com/literature/saadi/saadi.php#sthash.c2KF8gCW.dpuf/>

⁹⁴See Seyyed Ali Taleqâni, “Bani adam a'zâ-ye yekdigarand,” *Homâyoun*, 2 (Aban SH 1313/1934), 11.

Other pieces in the journal also attacked the Babi religion and its offshoot the Baha'i religion, founded by Baha'ullah (d. 1892). Seyyed Ali Akbar Borqei suggested that a rationalist Islam would make it impossible for "fraudulent" prophets such as the Bab or Baha'ullah to appear. Baha'ullah, for example, had used the Shi'i belief in the return of the Mahdi to claim that he was the Messiah. Hence a more rationalist Islam, one that broke with concepts such as the return of the Mahdi, placed greater obstacles in the way of deceitful pretenders.⁹⁵

Thus gender reforms and equal rights for non-Muslims remained the two insurmountable barriers in the modern Shi'i discourse of *Homâyoun* and presumably that of Qom as a whole. The call for a rationalist Islam was not combined with discourse of respect and tolerance for other religions, for religious minorities in Iran, or for women. Rather, it was a way to reassert the supremacy of the male Muslim in a world where such privileges and status hierarchies were being seriously questioned by Western technological advancements. Thirty years earlier, constitutionalists had gained much new ground in both areas. The 1906-1907 constitution had pronounced the people of Iran equal before state law, and ostensibly ended *jazyeh* taxes. The constitutionalists had also supported greater inclusion of women in the public sphere. In the 1930s, Reza Shah's reforms from above, which aimed at advancing Iran's social and economic status, were leading to the greater integration of non-Muslims and urban women and a more cohesive sense of national identity.

Homâyoun ceased publication when funding for the journal abruptly ended in the summer of 1935. Contemporary observers suggest that the journal's patron and some senior clerics found the publication's accommodations with modernity unacceptable.⁹⁶ This may have been the case, especially when some of the ideas of Shariat Sangelaji appeared in the journal.

⁹⁵Seyyed Ali Akbar Borqei, "Telesmhâ-ye segâneh," *Homâyoun*, 6 (Esfand SH 1313/1935), 9-13.

⁹⁶In an interview with Rajaei in 1990, Hossein Bodalâ, another contributor to the journal,

states that "in general, *Hawzeh* (the religious seminary) turned its back on this journal, and as a result the journal stopped." Quoted in Rajaei, *Islamism and Modernism*, 64.

After Hâeri's death in January 1937, Hakamizâdeh grew more distant from the Qom establishment. In the early 1940s, he moved to Tehran and aligned himself with another former cleric, now a secular reformer, Ahmad Kasravi. Hakamizâdeh's *Thousand-Year Old Secrets (Asrar-e Hezarsaleh)*, published in Tehran with the support of Kasravi, was an exposé of Qom and refuted many shi'i practices. The pamphlet ended with a series of thirteen questions aimed at the howzâ.⁹⁷ Qom quietly commissioned responses from religious teachers and eventually settled on Ruhollah Khomeini's point-by-point refutation of Hakamizâdeh's pamphlet. Khomeini's now well-known response was published anonymously in 1944, and with the financial backing of the Qom establishment, and under the title *Unveiling of Secrets (Kashf al-Asrar)*.⁹⁸

Conclusion

Reza Shah's unilateral reforms accomplished some of the goals of the Constitutional Revolution, albeit in an undemocratic form that was alien to its overall democratic spirit. The nation became more unified, the authority of the clerics was mitigated, a more modern justice system replaced the old penal code, and legal discrimination against women and religious minorities receded. Many progressive supporters of reform and civil liberties altered their course and entered the state-sponsored organizations in order to realize some of their modernizing objectives. Many others were exiled, imprisoned, or outright murdered in the bargain. The state's political and economic tilt toward Nazi Germany mobilized the Allies against Reza Shah and also placed him at odds with modern progressive nationalism. The ease with which Reza Shah was deposed in 1941 attested to his great isolation from his early backers by the end of his rule, despite all that he had accomplished.

However, the constitutionalist goal of reforming Shi'ism also moved forward in this period. Shi'ism is a pollution-conscious religion, much as Zoroastrianism and Judaism are. As Mary Douglas who used the term pollution conscious has

⁹⁷See 'Ali Akbar Hakamizâdeh, *Asrâr-e hezârsâleh* (Tehran: Parcham Press, 1943). See also Nâsser Pakdâman, *Qatl-e Kasravi*

(Germany: Forough, 2001).

⁹⁸Ruhollah Khomeini, *Kashf al-asrâr*, (Tehran: n.p., 1944).

argued, in such faiths rituals are a way of life, fully integrated into the daily practices of individuals and community interactions.⁹⁹ In this way religious beliefs are not just a matter of individual faith but bound up with daily practice. The community of the faithful renew their commitment to each other and their religion through such rituals.

Almost nothing was immune from change during the Reza Shah years including the societal conceptions of time, space, status hierarchies, gender relations, aesthetics, health, morality, and law. And every one of these reforms clashed with hitherto cherished and sacrosanct religious and cultural practices.

The reforms enumerated above were transformative on an unprecedented scale. The new emphasis on health and hygiene (smallpox vaccinations, modern hospitals, the closing of public pools of the baths, mandatory sports, and membership in the Boy Scouts and Girl Scouts), the prohibition of old religious rituals (the banning of self-flagellation and self-mutilation in Muharram processions), the new sartorial reforms (military uniforms, a uniform dress code for men, school uniforms, the unveiling of women), the new public spaces (schools, theaters, stadiums, parks), the national holidays (greater emphasis on Nowruz over Muharram, and on the shah's birthday), and the new concept of time (marking time by clocks and the new calendar instead of by calls to prayer)—were all aimed at refashioning more efficient and docile modern bodies. And in the process, they also violated centuries old sacred religious practices and status hierarchies. Those who complied, often by passing rigorous examinations, were accepted into modern schools, the military officer corps, the judiciary, the new government bureaus, and were generally included in the new hierarchy of the Pahlavi regime. Those who resisted (tribal peoples, bazaar merchants, traditional clerics, and women of the old middle class) were marginalized and excluded.

⁹⁹Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Psychology Press, 1966).

Some feared that the stern predictions of conservative clerics such as Sheikh Fazlollah Nuri, who had forecast such calamities during the Constitutional Revolution, were coming true. But religion did not die out, as he had feared. Reformists in Qom and Tehran built on the earlier contributions of Najmabadi and Dehkhoda to construct a more rationalist discourse of Islam. They rejected the notion of intercession and common practices associated with it. They interpreted the concept of *towhid* to mean a strict monotheism that disapproved of veneration of saints and imams. They turned to scientific explanations to prove the existence of God and moved away from appealing to fear and magic as explanation for events. They also used modern science to rebut traditional beliefs such as fear of the evil eye or communication with the dead. Most reformers argued for the removal of unsubstantiated hadiths, i.e. those that did not conform to a common sense understanding of the world.

Reformists also continued Al-Afghani's project of building a Pan-Islamic discourse that brought Shi'ites and Sunnis closer. Towards this goal, they called Sunni recognition of the Umayyad caliphs and Shi'i expectation of the Twelfth Imam's return mere "subsidiary issues" which could be set aside safely towards the goal of building a united Muslim identity. Some such as Sangelaji went further. They took issue with the notion of *taqlid* and emulation of living *mojtaheds* and asked believers to focus on the Qur'an and early prophetic hadith. Yet in their efforts to move away from the veneration of saints and imams and to create a non-intercessory notion of Shi'ism, these reformists could not compromise with concepts such as democracy, gender equality, and recognition of religious liberty and diversity. They thereby helped propel a populist and universalist concept of rationality that adhered to gender and religious hierarchies, and in this way created the foundation for what a generation later would be called Political Islam.

Juan R. I. Cole, "Wittgensteinian Language-Games in an Indo-Persian Dialogue on the World Religions," *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), LXXXVIII-CXVII.

Wittgensteinian Language-Games in an Indo-Persian Dialogue on the World Religions

Juan R. I. Cole

Professor of History, University of Michigan

Mirza Husayn 'Ali Nuri (d. 1892), founder of the Baha'i religion in Iran and known to his followers as Baha'u'llah, responded in the late 1870s to questions about Hinduism (and Zoroastrianism) put to him by the Zoroastrian agent in Iran, Manakji Limji Hataria (1813-1890). Manakji's questions about Hinduism are posed as a general problem of how to understand the varying doctrines and truth-claims of the great world religions, and this, too, is a question Nuri addresses here. I see a strong resemblance between Nuri's way of speaking about the diverse theologies of previous religions and the philosopher Ludwig Wittgenstein's conception of "language games." These questions and Nuri's replies are contained in a letter sent to one of Nuri's major disciples, Mirza Abu'l-Fadl Gulpaygani (1844-1914). The subjects discussed center on comparative religions, and Manakji repeatedly outlines what he understands to be Hindu doctrines and asks for Nuri's responses to

Juan R. I. Cole is Richard P. Mitchell Collegiate Professor of History at the University of Michigan. His most recent book is *The New Arabs: How the Millennial Generation is Changing the Middle East* (New York: Simon & Schuster, 2014). He also authored *Engaging the Muslim World* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East* (New York: Palgrave Macmillan, 2007) and many other books.

Juan R. I. Cole <jrcole@umich.edu>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.3/LXXXVIII-CXVII

them. I should say at the outset that these responses tended to be oblique, with much remaining implicit, but that they do clearly constitute a dialogue of Nuri with Hinduism, as well as with the other traditions covered. Here I am most interested in the former. The letter to Mirza Abu'l-Fadl, containing asides by Nuri's scribe, Mirza Aqa Jan Khadimu'llah, was printed in volume seven of the anthology, *The Heavenly Repast (Ma'idih-'i Asmani)* in 1972 or 1973 by the Iranian Baha'i scholar, 'Abdu'l-Hamid Ishraq-Khavari.¹ The tablet brings to the fore questions of what Nuri means by the unity of the world religions, and how he approaches this subject theologically and philosophically.

Nuri proposed a theological universalism of sorts, recognizing the validity of the religions of Zoroastrians, Jews, Christians and Muslims. The relationship of Baha'ism to the Eastern traditions of Hinduism and Buddhism is more complex. Nuri's son and successor, 'Abdu'l-Baha (1844-1921), during his missionary journeys to Europe and the United States extended that universalism to the South Asian religions, speaking of the Hindu figure Krishna as a 'prophet,' and of the Buddha as a major exponent of the universal truth.² His Western audiences of that time, influenced by Indian figures such as Swami Vivekananda and by the early twentieth century vogue for Buddhism, no doubt pressed him on whether Baha'i universalism extended to those traditions. Making Krishna, e.g., a prophet was not uncommon among Sufi masters in India, and both the Sufis and the Baha'is typically saw the Eastern traditions through the lens of the biblical and qur'anic notions of prophets, messengers and the one God.

Hinduism, India and Nineteenth-Century Iranian Culture

Zoroastrianism and Hinduism ultimately have a common origin in the religious ideas and myths of the Aryan or Indo-European peoples who

¹Husayn 'Ali Nuri, "Lawh-i Mubarak dar jav-ab-i 'Aridih-'i Jinab-i Abu'l-Fada'il-i Gulpaygani," in *Maidih-'i Asmani*, ed. 'Abdu'l-Hamid Ishraq-Khavari (Tehran: Baha'i Publishing Trust, 129 B.E./1972-73), vol. 7, 148-173.

²'Abdu'l-Baha, *Paris Talks* (London: Baha'i Publishing Trust, 1969), 35; 'Abdu'l-Baha, *Some Answered Questions* (Wilmette, Ill.: Baha'i Publishing Trust, rev. ed. 1981), 165-166. Buttress from Compilation of Compilations.

gradually spread into eastern Iran at some unknown time (possibly as early as the third millennium BC) and then into India (around 1200 BC) and western Iran (after 1000 BC). Among the eastern, cow-herding Iranians of Khurasan and Sistan, a prophet arose named Zarathustra (Zoroaster to the Greeks) who authored the Gathas, hymns in an Old Persian that is close to Sanskrit. His birth date is impossible to know, and specialists have argued for such disparate centuries as 1200 BC and 600 BC. Zoroaster reformed the polytheistic Indo-Iranian religion, preaching one, ultimately triumphant good God who was engaged in a struggle with a doomed evil god for supremacy in the cosmos. Human beings were in the middle of the struggle and were obligated to enlist in the ranks of the good God by speaking only the truth, thinking good thoughts, and doing good deeds.

Many Zoroastrian ideas, such as its proto-monotheism, ethical precepts, belief in resurrection of the body, and the coming of a future prophet-savior, became influential among other Near Eastern religions. Zoroastrianism gradually became the majority religion in Iran, and was for the most part the state religion of the Sasanid dynasty (AD 224-636). The advent of Islam in Iran from the seventh century displaced Zoroastrianism; many priestly and noble families fled to Gujarat in India, becoming known as Parsis, and over the next four centuries most Zoroastrians in Iran became Muslims, on the whole voluntarily. Most Muslim jurists dismissed Zoroastrians as fire-worshippers and dualists, refusing to recognize them as fellow monotheists, or their prophet as a messenger of God. A small Zoroastrian community survived, especially around Yazd. In the nineteenth century, with the influence on Iran of European ideas about nationalism, many Iranian modernist intellectuals grew interested in the religion of their ancient past, and some even learned the Middle Persian or Pahlavi in which most of the commentaries on the ancient scriptures were written.

Hinduism is not so much a single religion as a vast set of religious and cultural practices pursued in India, most of them rooted in texts produced around 1200-

500 BC called the Vedas, the scriptures of the invading Aryan people who probably arrived in the subcontinent at the beginning of that period. The early gods and rituals of the Vedas were later expanded. Devotion grew up to the fabled prince Rama or Ram, with his loyal wife Sita and dedicated helper, the monkey-god Hanuman, as chronicled in the huge epic, the Ramayana. Important philosophical schools were created, such as that embodied in the pantheistic Upanishads and the Yoga schools. Around 200 BC an anonymous sage composed the beautiful *Bhagavad-Gita*, centering on the teachings of the divine Krishna (who is supposed to have lived around the tenth century BC). Although Hinduism went into a stark decline in India with the rise of the religion of the Buddha (563-483 BC), it experienced a widespread revival in the early medieval period, and gradually supplanted Buddhism in the land of its birth as well as surviving the immense impact of Islam from the eighth century onward. From about AD 1000 the most important Muslim conquerors derived from the Central Asian lands of what we would now call Iran, Afghanistan and Uzbekistan. Even though many of the invaders were Turkic, the court language they had adopted was Persian, and they introduced it into India as a *lingua franca*. Persian, an Indo-European language, had the advantage of being linguistically close to the Indian languages that had evolved from Sanskrit (such as Hindi), and so formed a useful medium of communication with their Hindu subjects for the Muslim states of the Delhi Sultanate, the Lodis, and the Mughals. Persian was to Muslim-ruled northern India, circa 1200-1835, what Latin was to medieval Europe.

Not only was Nuri familiar with Hinduism, but he clearly expected that his nineteenth-century, literate, Persian-speaking audience would be, as well. A substantial literature on Hinduism existed in Arabic and Persian, especially the latter given that Persian was the primary literary and governmental language of Muslim-ruled India between the thirteenth and the nineteenth centuries, and continued to be vital in the subcontinent during Nuri's own lifetime. The great medieval Iranian savant Abu Rayhan Biruni (973-1048) authored, around AD 1030, a wide-ranging description of Hinduism that became a classic. Medieval

and early modern Muslim political ascendancy in North India led to a vast amount of translation from Sanskrit sources into Persian. Indeed, given the very large number of Hindu scribes and others fluent in Persian during this period, and the much smaller number of learned Brahmins with mastery of Sanskrit, many literate North Indian Hindus themselves probably read their holy books in Persian during Mughal times (1525-1803), though most would have had access to Prakrit versions, i.e. in vernacular languages.³

The number of Muslim scholars of Persian who collaborated with Hindu pandits in making Sanskrit works available in that language was considerable. Nizamu'd-Din Panipati rendered the widely influential *Yoga Vasistha* into Persian late in the sixteenth century at the behest of the then crown prince Jahangir (later a Mughal emperor). The Mughal prince Dara Shikuh (1615-1659) himself did much to expound Hindu tenets in Persian, as well as translating important works such as the Upanishads.⁴ Since many Hindus also wrote in or translated into Persian, very large numbers of such manuscripts circulated among the literate classes, and many of these books demonstrably reached Iran. Persian descriptions of Hinduism, though varying in quality, were also quite numerous. An example of this literature is the anonymous *School of Religions (Dabistan-i Madhahib)*, which examines Zoroastrianism, Hinduism and both branches of Islam at some length, and includes a brief description of Christianity. The author was probably a Zoroastrian of Iranian extraction, brought up in Patna, North India. From the *School of Religions*, which was lithographed at least three times in the nineteenth century, a Persian-speaking reader could learn of the four ages (sing. *yuga*) into which

³Muhammad Abu Rayhan al-Biruni, *Kitab fi tahqiq mali al-Hind*, ed. Edward Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1925); Muhammad Abu Rayhan al-Biruni, *Alberuni India*, ed. Edward Sachau (London: K. Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1910). For an overview, see Fathullah Mujtabai, *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations* (New Delhi: National Book Bureau, 1978).

⁴See *Sirr-i Akbar (Upanishad)*, trans. Dara Shikuh, ed. Tara Chand and S. M. Riza Jalali Na'ini (Tehran: Kitabkhanih-'i Tahuri, 1978); Dara Shikuh, *Muntakhab-i Athar*, ed. S. M. Riza Jalali Na'ini (Tehran: Taban, 1958); Bikram Jit Hasrat, *Dara Shikuh, Life and Works* (2ed ed.; New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982 [first published 1943]).

Hindus divided the history of the current universe, the first of which lasted about 1.7 million years and the last of which (our own) will endure for 400,000 years. Such a cycle, over four million years long, itself formed a small part of mega-cycles, each of them a day in the life of the god Brahma. The author also described the Hindu belief in an ultimate Lord or God beyond the gods, called Visnu, and His self-manifestation in a series of ten avatars. He reports that:

They therefore assert, that for the purpose of satisfying the wishes of his faithful servants, and tranquillizing their minds, he has vouchsafed to manifest himself in this abode, which manifestations they call an Avatar and hold this to be no degradation to his essence . . . they have said, ‘Avatars are rays issuing from Vishnu’s essence.’ But these sectaries do not mean that the identical spirit of Ram, on the dissolution of its connection with his body, becomes attached to the body of Krishna.⁵

The vast Persian literature on India was also widely read in Iran itself. Mansoureh Ettehadieh Nizam-Mafi has demonstrated that of the 48,439 manuscripts calligraphed in the Qajar period according to the bibliographer Munzavi, 1,538 (comprising 309 distinct titles) consisted of histories of India. Of these, 751 were written prior to the late eighteenth century and subsequently recopied, and 787 were authored during the Qajar era. Only 1,986 manuscripts were produced on Iranian history in this period. Thus, about 44 percent of all history manuscripts produced in Iran during the Qajar era were about India! And we have not considered the many other categories of manuscripts that might treat Hinduism extensively, including the History of Religions, Legends and Stories, and Mysticism. Moreover, in the nineteenth century at least 912 Persian books were printed in India, many of them dealing with Indian and Hindu themes, compared with 2,569

⁵*The Dabistan or School of Manners*, trans. David Shea and Anthony Troyer (Washington and London: M. Walter Dunne, 1901), 183-184, 196; [Kay-Khusrau Isfandiyar], *Dabistan-I Madhahib*, ed. Rahim Rizazadih Ma-

lik, 2 vols. (Tehran: Kitabkhanih-‘I Tahir, 1983), 127-128, 134; cf. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (Albany: State University of New York Press, 1989), 228-233.

books printed in all of Iran. All of this is to say that India bulked large in the educated Iranian imagination in the nineteenth century, and knowledge of it and Hinduism was quite common among readers.⁶

This general phenomenon can be witnessed in Babi-Baha'i circles, as well. Two of the major Babi leaders, Sayyid Hindi and Sayyid Sa'id Basir, were from what was then British India. The early Baha'i historian Asadu'llah Fadil Mazandarani says of Sayyid Hindi that

he was a man who engaged in spiritual discipline and had arrived at exalted spiritual stations. He was learned in the sciences of the Muslims and the Hindus, as well as other peoples and communities. He produced sermons, prayers and verses. He considered himself to be in contact with the inner mystery of the most high Lord and to be inspired from the realm above. He applied wondrous [Babi] disciplines and ideas, especially those pertaining to raj'At [the return of personality attributes], to the philosophy of the Hindus, and he promulgated the doctrine of reincarnation.⁷

Mazandarani adds that Sayyid Hindi was close to Mirza Husayn 'Ali Nuri. Thus, a quite wide-ranging importation of Hindu ideas into Babism had been effected in the late 1840s and early 1850s, though these were mediated by South Asian Sufism, and Nuri certainly was intimately aware of Sayyid Hindi's writings. In one composite manuscript of Babi and Baha'i material that came into British Orientalist E.G. Browne's possession, a "Persian account of the Indian Saint Ramchand" is sandwiched among works by 'Abdu'l-Baha and Mirza Abu'l-Fadl Gulpaygani, and other Babi and Baha'i writers, indicating

⁶Mansoureh Ettihadieh Nizam-Mafi, "The Emergence of Tehran as the Cultural Center of Iran," in *Tehéran: Capitale Bicentenaire*, eds. C. Adle and B. Hourcade (Paris and Tehran: Institut Francais de Recherche en Iran, 1992), 133-138. I suspect the author and her

bibliographical source may even have underestimated the Indian total for Persian printed books.

⁷Asadu'llah Fadil Mazandarani, *Tarikh-i Zuhur al-Haqq*, MS photocopy in Cole library, vol. 4, 10.

an interest in Hinduism among adherents of these movements.⁸ The Baha'i poet and constitutionalist, Shaykhu'r-Ra'is, who visited the Aqa Khan in Bombay in the late nineteenth century, wrote in a poem about the underlying unity of the religions: "The Hindu came walking gracefully, /Chanting, 'Ram, Ram, / From this saying the intent emerged:/ "There is no god but God.""⁹ Further, Nuri spent a little over a year at a Khalidi Naqshbandi convent in Sulaymaniyyah (now Iraqi Kurdistan) in the mid-1850s. The Khalidis were a branch of the Mujaddidi Naqshbandi order based in Delhi, and the former's founder, Mawlana Khalid Shahrizuri, had studied in India with Shah 'Abdu'l-'Aziz. The Mujaddidis, such as Mirza Mazhar Jan-i Janan and Shah 'Abdu'l-'Aziz, accepted Hinduism as a true religion and saw its avatars as prophets in the Islamic sense. We cannot be sure that Nuri discussed Hinduism with his Naqshbandi friends, but here is another point at which he intersected with a local Muslim group sympathetic to aspects of Hinduism.

Nuri himself was familiar with at least some of the Persian literature on Hinduism. At one point he answers a questioner who asked about the paucity of records about human history before Adam, and here Nuri defends a "long chronology" wherein the world is of very great antiquity. He explains,

among existing historical records differences are to be found, and each of the various peoples of the world ha[s] its own account of the age of the earth and of its history. Some trace their history as far back as eight thousand years, others as far as twelve thousand years. To any one that ha[s] read the book of Juk it is clear and evident how much the accounts given by the various books have differed.¹⁰

⁸E. G. Browne and R. A. Nicholson, *A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. belonging to the late E. G. Browne* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 66.

⁹Abu'l-Hasan Mirza Shaykhu'r-Ra'is, *Guzidih-i az Surudih-ha-yi Shaykhu'r-Ra'is Qajar*, ed. Mir Jalalu'd-Din Kazzari (Tehran: Nashr-i Markaz, 1990), 123.

¹⁰Husayn 'Ali Nuri, *Gleanings from the Writings of Baha'u'llah*, trans. Shoghi Effendi Rabbani (Wilmette, Ill.: Baha'i Publishing Trust, 1976 [1939]), 174; Husayn 'Ali Nuri, *Muntakhabati az Athar-i Hadrat-i Baha'u'llah* (Hofheim-Langenhain: Baha'i Verlag, 1984), 116.

The “book of Juk” could also be transliterated as the “book of Jug,” a reference to the Persian translation of the *Yoga Vasistha* (*Jug-Basisht*), a work on Hindu mysticism probably written in the thirteenth century CE in the form of a dialogue purportedly between the Vedic sage Vasistha and his pupil Rama, this work shows influences of Vedanta, Yoga and even Mahayana Buddhism. As noted above, Nizamu’-d-Din Panipati carried out a translation of this book in the late 1500s. The Safavid-era Iranian mystic Mir Findiriski (d. 1641) selected and commented on portions of Panipati’s rendering of the *Yoga Vasistha*. Mir Findiriski gained a reputation at the court of Shah ‘Abbas (r. 1588-1629) at early seventeenth-century Isfahan for asceticism, and he is said to have become, after his journeys in India, a vegetarian and an adorer of the sun who refused to go on pilgrimage to Mecca lest he be forced to sacrifice sheep.

The *Yoga Vasistha* appears to have been a popular work among those with Indo-Persian interests from about 1600 onward.¹¹ It contains passages discussing the untold cycles of time in which Hindus believed, the multiplicity of universes, and the end of each in a cosmic night. The long-lived sage, Bhusunda, is depicted as recalling a succession of 11,000-year epochs in the earth’s history before the advent of humans, when lava, forests, or demons predominated. He adds:

During my lifetime I have seen the appearance and disappearance of countless Manu[s] (the progenitor of the human race). At one time the world was devoid of the gods and demons, but was one radiant cosmic egg. At another time the earth was populated by brahmana (members of

¹¹The *Yoga Vasistha* exists in many versions, and the one that was translated into Persian was an abridged edition properly known as the *Laghu Yoga Vasistha*. See Fathullah Mujtabai, “Muntakhab-i Jug-basasht or, Selections from the Yoga-vasistha attributed to Mir Abu’l-Qasim Findiriski” (Harvard University, Ph.D. dissertation, 1976), esp. xxii-xxiii. For a modern English rendering of this work see *The Concise Yoga Vasistha*, trans. Swami Venkatesananda (Albany: State Uni-

versity of New York Press, 1984). For some analysis of its tales see Wendy Doniger O’Flaherty, *Dreams, Illusions and Other Realities* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 127-296. For Mir Findiriski, see Seyyed Hossein Nasr, “Findiriski, Mir,” in EI2 Suppl. and Akbar Hadi Husaynabadi, *Sharh-i Hal-i Mir Damad va Mir Findiriski bi inzimam-i divan-i Mir Damad va qasidih-i Mir Findiriski* (Isfahan: Intisharat-i Maytham Timar, 1984), 57-163.

the priest class) who were addicted to alcohol, sudra (servant class) who ridiculed the gods, and polyandrous women. I also remember another epoch when the earth was covered with forests, when the ocean could not even be imagined, and when human beings were spontaneously created.¹²

Nuri's wording makes it clear that he was familiar with the *Yoga Vasistha*, and it is remarkable that he felt no need to explain the reference to his readers, suggesting again that many literate Persian-speaking intellectuals read this work as late as the nineteenth century.

Even more remarkable, Nuri clearly prefers the Yoga view of cosmology to a literal reading of the biblical-quranic short chronology, which would result in a world only six to eight thousand years old. Even the longer Zoroastrian figure for the age of the earth, 12,000 years, strikes him as too limited. I would suggest that the intellectual context for this insistence on a long chronology is three-fold. First, Nuri accepts the common Aristotelian, Neo-Platonic and Avicennian premise that the cosmos is eternal. This belief had remained a point of dispute in Islamic thought between the philosophically minded and the scripturalists. The great mystic and clergyman Abu Hamid al-Ghazzali (d. 1111) had attacked the Muslim philosophers for daring to contradict a literal reading of the Qur'an, wherein the world was brought into being at a particular point in time by God's creative word and so is not eternal or pre-existent. The later Andalusian follower of Aristotle, Averroes, strongly defended his master, but to little avail in the Islamic West.¹³ In the Arab world, al-Ghazzali's view largely won out.

¹²e.g. *The Concise Yoga Vasistha*, 280-281, 72, 86-89 and 315. It would be useful to compare these English renderings with the Persian. I have not been able to find in the U.S. the major printed edition: *Jug-Bashist*, trans. Vali Ram, ed. Tara Chand and A. H. 'Abidi (Aligarh, 1968). Mir Findiriski's selections, edited by Mujtabai, do not include many cosmological references. Nuri at one point cites Mir Findiriski on the unknowability of God, confirming his knowledge of this thinker's

oeuvre: *Epistle to the Son of the Wolf*, trans. Shoghi Effendi (Wilmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust, 1977), 41.

¹³See Abu Hamid al-Ghazzali, *Tahafut al-falasifah. Incoherence of the Philosophers*, trans. Sabih Ahmad Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1958); Averroes, *Tahafut at-tahafut (The incoherence of the incoherence)*, trans. and intro. by Simon van den Bergh, 2 vols. (London: Luzac, 1954).

In Iran, however, the influence of the Avicennian peripatetics remained strong, so that many thinkers, Nuri among them, continued to accept the eternity of the universe. He wrote, in the letter that mentions the *Yoga Vasistha*, that God's "creation has ever existed, and the manifestations of his divine glory and the day springs of eternal holiness have been sent down from time immemorial."¹⁴

Second, some gnostic Shi'ite sayings attributed to the Imams speak of cycles of human history preceding that of Adam. Shaykh Ahmad al-Ahsa'i cites a saying by Imam Muhammad Baqir that God created a thousand thousand worlds and a thousand thousand Adams and that we exist in the last of these worlds and the last of these Adamic cycles; elsewhere Shaykh Ahmad quotes Imam 'Ali, who was asked whether creatures existed who worshipped God before Adam, and is said to have replied, "Yes, there were in the heavens and on earth creatures of God who sang God's praises."¹⁵ Third, the discovery by nineteenth-century European geologists and paleontologists that the world, and life, is very old, was becoming known among Middle Eastern intellectuals from the 1870s, and by the 1880s Darwinism was beginning to create controversy at regional institutions such as the Syrian Protestant College (later the American University in Beirut).¹⁶ Both the philosophical view of the eternity of the world and the modern scientific chronology that pushed the earth's age back, first to millions and then to billions of years are relatively compatible with Hindu cosmology, but are impossible to reconcile with the short chronology of the biblical tradition if taken literally. For a nineteenth-century Middle Eastern thinker with a philosophical, inquiring bent, such as Nuri, the Yoga chronology was a useful foil to the more limited cosmological conceptions of Zoroastrianism and the Abrahamic traditions.

¹⁴Nuri, *Gleanings*, 174; Nuri, *Muntakhabati az athar-i hadrat-i Baha'u'llah*, 116.

¹⁵Shaykh Ahmad al-Ahsa'i, "al-Kashkul," 2 vols., MSS Alif-9 and Alif-10, Kerman Shaykhi Library, on microfilm at the University of Michigan Harlan Hatcher Library, vol. 1, 117, for the saying by 'Ali. For the saying of Imam Muhammad Baqir, see

Shaykh Ahmad al-Ahsa'i, *Jawami' al-Kalim*, 2 vols. (Tabriz: Muhammad Taqi Nakhjavani, 1273-1276), vol. 1, i, 8:136.

¹⁶See Susan Ziadeh, "A Radical in his Time: The Thought of Shibli Shumayyil and Arab Intellectual Discourse (1882-1917)," (University of Michigan, PhD dissertation, 1991).

Manakji's Questions

Let us turn now to the correspondence between Manakji Limji Hataria and Nuri. Manakji was a Parsi, or Indian Zoroastrian, of the nineteenth century, born near Surat in northwestern India. From the age of fifteen he earned his own way, becoming a commercial agent, and he came to Iran in 1854 via the Gulf and Iraq. He met Nuri in Baghdad at that time (Nuri had been exiled from Iran by Nasir al-Din Shah in the early 1850s for his Babi leanings, in the wake of a Babi attempt on the life of the shah). In Yazd, Kirman and Tehran Manakji labored to restore the houses of worship of the Zoroastrians, to ameliorate the conditions of that people, and to found schools. In 1864, Manakji went back to India, and there he reported on the straitened conditions of Zoroastrians in Iran to his co-religionists. In British India, where Bombay spun a web of international commerce, the Zoroastrians had emerged as a wealthy community of merchants, agents, go-betweens and investors, enjoying religious freedom. Manakji Sahib ('Sahib' being an Indian honorific) convinced the Parsis to send him back to Tehran as their philanthropical agent. With Bombay monies, he and his wife opened three schools in Tehran, but they found they needed to hire outsiders as teachers. Mirza Abu'l-Fadl Gulpaygani, trained as a Shi'ite clergyman, lost his job as seminary teacher when he became a Baha'i in 1876, and took on employment from 1877-1882 as a teacher at Manakji's school and as the agent's secretary.¹⁷ It seems likely that the correspondence between Manakji and Nuri occurred sometime during this period. Another, shorter letter of Nuri to Manakji in pure Persian is better known and was even translated into English early in the twentieth century.¹⁸ Manakji, a great collector of Persian

¹⁷Mary Boyce, "Maneckji Limji Hataria in Iran," in *K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, eds. Dastoor N. D. Minochehr-Honji and M. F. Kanga (Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1969), 19-31; Susan Stiles, "Early Zoroastrian Conversions to Baha'ism in Yazd, Iran," in *Studies in Babi and Baha'i*, eds. Juan R. Cole and Moojan Momen (Los Angeles: Kalimat Press, 1984), vol. 2, 70-

74. For another of Nuri's letters to a Zoroastrian leader, Ustad Javan Mard, see Shahriar Razavi, "The Tablet of the Seven Questions (*Lawh-i Haft Pursish*) of Nuri: An Introduction and Provisional Translation," with "Appendix" by Stephen Lambden, *Baha'i Studies Bulletin*, 7:3-4 (June 1993), 47-68.

¹⁸Husayn 'Ali Nuri, "Tablet to Manackji Sahib," *Star of the West*, 1:1 (12 March 1910), 5-9.

manuscripts, commissioned and edited a major chronicle of the Babi period, Mirza Husayn Hamadani's *New History of the Bab (Tarikh-i Jadid)*, which was completed around 1882.¹⁹

I will here present a commentary on the exchange between Nuri and Manakji, in hopes of understanding the codes of discourse being employed. Nuri signals at the very beginning that he felt it unwise to reply in a straightforward manner to some of the Parsi agent's direct questions, since he would have necessarily been forced openly to make pronouncements at variance with the doctrines held by the Shi'ite clergy in Iran. This issue arose because Nuri was writing to someone outside the Baha'i community, someone whose correspondence might be read by employees (including Shi'ites) were the letter to be shared or seen by others. Major points of interest are Nuri's attitudes to Zoroastrianism and Hinduism. He was clearly well-versed in the former, like some other nineteenth-century Iranian thinkers who looked upon the pre-Islamic religious heritage of Iran as a source of glory to be recovered. Many Iranians were excited by nineteenth-century archeological discoveries and decipherments concerning the ancient Achaemenids, Iranian rulers of most of the civilized world in the two centuries before the rise of Alexander the Great.

In his first question, Manakji outlines three possible types of sacred history, and asks Nuri which he prefers. The first type is the Zoroastrian, wherein, he says, it is maintained that there were altogether twenty-eight prophets, including Zoroaster himself. These prophets, he says, all affirmed the same religion, and none arose to abrogate the essential laws and customs of the community. Manakji derives this view of his tradition largely from the apocryphal *Dasatir*, a Sufi-influenced work of Zoroastrian mysticism probably produced in the seventeenth century CE, wherein sacred history

¹⁹Mirza Abu'l-Fadl, "A Treatise for Alexander Tumansky," in *Letters and Essays 1886-1913*, trans. J. Cole (Los Angeles: Kalimat Press, 1985), 75-80; Mirza Husayn Hamadani, *The New History (Tarikh-i-Jadid) of Mirza 'Ali Muhammed, the Bab*, trans. E. G. Browne (Cambridge: Cambridge University Press, 1893).

started with a very ancient figure named Mahabad, who was succeeded by other holy figures not mentioned in the ancient Zoroastrian scriptures. Many Parsis adhered to such a chronology in Manakji's own day.²⁰ This schema involves many prophets but one unchanging law.

In contrast, he says, Hindus conceive holy history in quite different terms. Manakji continues, "several of the bearers of a revelation to the Hindus said, 'I am God. All creatures must enter under My authority. When discord and alienation afflict them, I shall advent myself and efface it'".²¹ Without naming either, Manakji has here paraphrased for Nuri the words of Krishna in the *Bhagavad-Gita*: "Though myself unborn, undying, the lord of creatures, I fashion nature, which is mine, and I come into being through my own magic. Whenever sacred duty decays and chaos prevails, then, I create myself, Arjuna. To protect men of virtue and destroy men who do evil, to set the standard of sacred duty, I appear in age after age."²² These Hindu avatars, Manakji explains, say that within them is the same soul that animated their predecessors. Further, they bring a new law.

Manakji makes an analogy between the Hindu schema (as he understands it) and that of the Judeo-Christian tradition, wherein Jesus abrogated the laws of Moses, who had in turn brought new laws not revealed in the time of Abraham. In regard to history, then, the Hindu cycle of successive avatars and the Christian belief in consecutive patriarchs and prophets leading up to the advent of Christ, have in common a doctrine that religious law can be changed by a new messenger of God. Manakji does not say so, but obviously Hinduism differs from the Christian tradition in having a more cyclical conception of time, as opposed to the Near Eastern idea of time as linear. Still, both of these views of sacred history contrast to Manakji's version of

²⁰*The Desatir or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets*, ed. Mulla Firuz bin Kaus, (Minneapolis: Wizard's Bookshelf, 1975). See also Erachji Sohrabji Meherjirana, *A Guide to the Zoroastrian Religion: A Nineteenth Century Catechism with Modern Commentary*, ed. and trans. Firoze M. Kotwal and

James W. Boyd (Chico, Ca.: Scholars Press, 1982), 192. I am grateful to John Walbridge for this reference.

²¹Hamadani, *The New History*, 149.

²²*Bhagavad-Gita*, trans. Barbara Stoler Miller (New York: Bantam, 1988), 50.

Zoroastrianism in accepting the possibility that aspects of divine legislation may be changed or abrogated over time.

Finally, he says, an Arabian Prophet came, who rejected all the previous revelations and insisted that the law he legislated be followed. Manakji is here referring to the Prophet Muhammad and to Islam, though he errs in suggesting that Muhammad did not accept previous prophets. This statement appears odd, but Manakji was probably referring to Zoroastrianism and Hinduism, both of which literalist Muslims tended to reject (though as we have seen, some Sufi masters accepted their general validity). It may also be that Manakji had talked to literal-minded Muslims who saw the current biblical text as corrupted by inaccurate copyists and unreliable, and that he is referring to this sort of rejection of its actual text. The Qur'an accepts the Hebrew Bible and the Gospels as divinely revealed, but a strong Muslim tradition grew up arguing that the originals of these books were no longer extant.

Manakji, then, sees three different paradigms for prophetic history in the world religions. In some traditions, prophets come serially but affirm a single unchanging Law. In some others, avatars or prophets come sequentially, and can abrogate the laws revealed by previous holy figures. Finally, some traditions wholly reject their predecessors and accept nothing from previous prophets. Manakji wants to know of which view of holy history Nuri approves.

Nuri in his reply draws on the theophanology, or ideas about the manifestations of God, that he had developed some twenty years earlier in the *Book of Certitude*. He points out that in Judaism, Moses brought divine legislation, but was succeeded by a large number of prophets who acted as vehicles for revelation without altering the Mosaic law. He therefore sees the situation Manakji describes for (*Dasatir*-influenced) Zoroastrianism as mirrored in Judaism. This schema of serial prophets with no alteration of the divine law, then, holds good for particular religious traditions, and is a special case within a larger tableau of progressive revelation. Major prophets like Moses

and Zoroaster legislate, and whereas minor successors like David do not. Major new prophets such as Jesus and Muhammad can arise to abrogate the past divine law and institute a new one.

Nuri goes on to challenge Manakji's third category, of the new legislating prophet (Muhammad) who altogether rejects his predecessors. Nuri maintains that the Arabian messenger of God never adopted the position attributed to him by the Parsi leader. He proves it by quoting Qur'an 3:1, "Alif. Lam. Mim. God! There is no god but He, the Living, the Merciful. In truth He sent down to thee 'the Book,' which confirms those which precede it. For He has sent down the Torah and the Evangel aforetime, as guidance to humankind; and now has He sent down the Salvation." Muhammad therefore affirmed the Pentateuch and the New Testament, and saw the Qur'an as a further installment in this series. That is, the Muslim idea of serial revelations with new religious laws being instituted from time to time by 'Prophets endowed with constancy' is not materially different from the Christian or the Hindu schemas, in his view.

Nuri therefore disallows the third case as based on a misunderstanding, and he folds the first case (of sequential non-legislating prophets) into the second. He succeeds in eliminating Manakji's three-fold distinction among religious traditions and incorporating them into a single, over-arching theory of progressive revelation.

The final question concerned which sort of messenger from the divine is superior among the three types. Nuri says that in some ways all messengers from God, whether legislating prophets or not, are equal as theophanies and bearers of revelation, and this is what the Qur'an means when it says, "We make no distinction between any of His Messengers" (2:285). On the other hand, clearly the legislating Manifestations in some ways enjoy precedence, and this is why the Qur'an also says, "And We preferred some of the Messengers over others" (2:253).

In his answer to Manakji's first question, Nuri does not directly address himself to the Hindu examples adduced. I think we must read this silence as assent. That is, Nuri's approach to other religious traditions was highly ecumenical, as is witnessed by his acceptance of the validity of Zoroaster and of the existing Bible, of neither of which most Iranian Shi'ites approved, and he seemed entirely willing to have examples from Hinduism constitute part of the discourse about the world religions. The *Yoga Vasistha*, with which Nuri was familiar, also briefly summarized the story of Krishna and Arjuna.²³ There is nothing in Manakji's paraphrase of the Bhagavad-Gita to which Nuri had any reason to object, given his own ideas. Manakji's characterization of the Hindu conception of the avatar consists in the bearer of revelation: 1) proclaiming his divinity, 2) insisting that all accept his authority, 3) coming when social discord and disaffection are prevalent, 4) declaring himself the return of his predecessor, and 5) instituting a new revealed law. The precise contours of Hindu theology are lost in this sort of summary, such that the ideas of Rama and Krishna as incarnations of Vishnu, and of reincarnation and karma, are not described in any detail.

What is reported sounds remarkably like Nuri's own prophetology as developed in the *Book of Certitude*. Nuri wrote, "Were any of the all-embracing Manifestations of God to declare: "I am God!" He verily speaketh the truth and no doubt attacheth thereto."²⁴ For Nuri, messengers from the divine are not merely prophets, but are theophanies, manifestations of the names and attributes of God in this world. Their theophanic status authorizes them to employ theopathic language (identifying themselves with God), though this discourse is in some sense metaphorical and does not imply an identity of essence between them and God. Seen in this way, Krishna's pronouncement that he is God would therefore be unexceptionable.

Baha'i scriptures say that manifestations of God are sent especially at times of social and spiritual unrest. The advent of the theophany is called a Day of

²³Venkatesananda, *The Concise Yoga Vasistha*, 315-316. *Book of Certitude* (Wilmette, Ill.: Baha'i Publishing Trust, 1970), 178.

²⁴Husayn 'Ali Nuri, *The Kitab-i-Iqan: The*

God, and is identified with eschatological symbols such as the darkening of the sun and the fall of the stars (which Nuri interprets figuratively). In the times leading up to the appearance of the Manifestation, Nuri says, “the break of the morn of divine guidance must needs follow the darkness of the night of error. For this reason, in all chronicles and traditions reference hath been made unto these things, namely that iniquity shall cover the surface of the earth and darkness shall envelop mankind.”²⁵ The idea that the deterioration of moral order precedes a new irruption of divine presence and grace, then, is held in common by the Bhagavad-Gita and the *Book of Certitude*.

Nuri rejected reincarnation, so on the face of it the idea of an avatar as the reincarnation of a preceding theophany would be an alien one. In fact, the Babi and Baha’i religions accept the idea of an eternal return that resembles the doctrine prevalent among ancient Stoics and Neo-platonists. Human beings are seen possess a soul (*nafs*) on the one hand, and on the other attributes (*sifat*). Although in Baha’i theology the soul upon death goes on to another plane of existence in the journey toward God, never returning to earth, its complex of personality-attributes can recur later in history. Nuri writes, in interpreting a verse of the Qur’an that identifies Muhammad with past prophets, “If you say that Muhammad was the ‘return’ of the Prophets of old, as is witnessed by this verse, his companions must likewise be the ‘return’ of the bygone companions, even as the ‘return’ of the former people is clearly attested by the text of the above-mentioned verses.”²⁶ Nuri, then, says that all the founders of the major religions possessed a unity on the plane of attributes. Each was a “return” of the others. He quotes esoteric Shi’ite sayings attributed to the Prophet Muhammad, wherein he says, “I am all the Prophets,” and “I am the first Adam, Noah, Moses, and Jesus.”²⁷ Something very like the Hindu belief that each avatar is a return of his predecessors, then, also exists in Baha’ism, though the return is phenomenological (having to do with appearances) rather than ontological

²⁵Nuri, *The Kitab-i Iqan*, 32-33.

wyn: George Ronald Publisher, 1990), 30-32.

²⁶Nuri, *The Kitab-i Iqan*, 151; cf. Moojan Momen, *Hinduism and the Baha’i Faith* (Wel-

²⁷Nuri, *The Kitab-i Iqan*, 152-153.

(having to do with being). Finally, Nuri did acknowledge the authority of the major Manifestations of God, such as Zoroaster, Moses, Jesus and Muhammad, to legislate new religious laws and to abrogate former ordinances.

This exercise of matching Nuri's teachings with those of Krishna as reported by Manakji can only be, of course, heuristic. Nuri's cautious silence has made it necessary to attempt to reconstruct the Baha'i-Hindu dialogue implied in this letter. The exercise is made all the more plausible when we consider Nuri's reference, elsewhere, to the Yoga Vasistha, with its implication that basic Hindu ideas were well enough known among the literate Iranians of the time so that they could be referred to with no further explanation. What can be said is that Nuri replied to Manakji's set of distinctions among Hinduism and other religious traditions by downplaying the differences and subsuming the various schemas of sacred history under his own conception of progressive revelation.

Manakji next asks a question about the relationship of God to the world, and outlines four positions. The first is metaphysical monism, which states that all visible beings are identical with the Absolute Truth. In India the Upanishads advocate this position, and it was systematized by the Hindu theologian Shankara Caryā (b. 788 CE).²⁸ The second is metaphysical dualism, wherein God and the creation are recognized as different from one another, and prophets are seen as mediators between the divine and mundane realms. The prophetic religions of the Near East tended to adopt this position. There did also exist in India important theists who differentiated between creator and creation (such as Ramanuja [d. 1137 CE]), and even full-fledged dualists such as Madhva (1238-1317 CE), who made an absolute set of distinctions between the Lord (Ishvara) and the human soul.²⁹ The third position identifies God only with the celestial spheres, and not with the entirety of creation. The fourth is the deist position, that God created nature from eternity, and it thereafter regulates itself.³⁰

²⁸Klaus K. Klostermaier, *Hinduism: A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), 373-377.

²⁹Klostermaier, *Hinduism*, 377-383.

³⁰Hamadani, *The New History*, 151-152.

Nuri replies that of the four stances outlined, i.e. monism, metaphysical dualism, Neo-platonic panentheism, and deism, the second is “closer to piety”.³¹ The Arabic word *taqwa* has connotations of the “fear of God” as well as piety, and Nuri appears to mean by this phrase that metaphysical dualism, the assertion that the creation is other-than-God, best ensures that proper reverence for the ineffability of the Unknowable Essence is maintained. Nuri admits, however, that the other stances can also be maintained, not on the level of being or ontology, but on that of manifestation. That is, all things are manifestations of God’s names and attributes, and therefore it is possible to see God in all things. Nuri’s stance here resembles that of the Sufis who rejected existential monism, the unity of being between God and creatures, but agreed that great mystics can attain a state wherein a non-ontological unity of the divine and the phenomenal world is apparent to them (*wahdat al-shuhud*).³² Of course, it would have been equally possible for Nuri simply to say that the Shankara school of monism is incorrect as ontology, and he elsewhere says as much about Sufi pantheism. But his approach is to stress commonalities, to show the ways in which seemingly opposing theological positions can be reconciled. Thus, monism of the sort found in the Upanishads and Shankara’s writings is not treated as a propositional error, but is rather an accurate description of a valid mystical perception. Because the universe is itself theophanic, it is possible to see the manifestations of God in each created thing. Nevertheless, in Nuri’s view God’s necessary being continues to be sharply distinguished from the contingent being of created things.³³

Manakji’s next question is more practical. He notes that in Islam, a distinction exists between the law as a field of study (*fiqh*) and the sources (*usul*) of law (the Qur’an and the sayings of the Prophet, though most schools accepted

³¹Hamadani, *The New History*, 152.

³²The technical terms are *vahdat-i vujud*, the unity of Being, and *vahdat-i shuhud*, the unity of vision; for the point about Shankara cf. Momen, *Hinduism and the Baha’i Faith*, 3.

³³This argument derives from Avicenna’s distinction between God as necessarily existent

(*vajib-i vujud*) and the creatures as contingent (*imkani*). That is, God’s being is such that it cannot not exist, whereas the being of any creature is such that its existence depends on something else (God) and therefore it could conceivably not exist had God not chosen to endow it with being.

other sources, as well). In Islam the classical example for this sort of question is the prohibition on alcoholic beverages. The Qur'an itself only forbids wine, so the question arises of whether this narrow interdiction in the source text has any wider implications. According to the jurisprudence (*fiqh*) worked out by Muslim clergymen in the medieval period, a specific law can have wider application. For instance, the reason given in the revealed texts for the prohibition of wine is that it clouds the mind. By analogy, then, all substances that cloud the mind should also be forbidden, including, e.g., barley beer. Disagreements arose about the precise extent to which such analogies could be taken, and the Muslim science of the principles of jurisprudence is notorious for its openness to abuse or to idiosyncratic rulings by individual clergymen. The Shi'ite Akhbari school rejected the science of the principles of jurisprudence altogether, relying solely on a literalist understanding of the two main sources, the Qur'an and the sayings of the Prophet and the Imams. Manakji contrasts the tension in Islam between legal fundamentalism and judicial activism to the situation in Hinduism and Zoroastrianism, where he says that the textual sources have primacy. In the latter religions, he says, law is not conceived to exist apart from its scriptural sources.³⁴ Ironically, Manakji argues that Hinduism and Zoroastrianism are much more "fundamentalist" (in the modern western Protestant sense of scriptural positivist) than Islam, which rather has developed a sophisticated scholastic apparatus for legal interpretation.

Nuri takes a stance critical of the way the principles of jurisprudence had become a license in Shi'ite Islam for interpreters of the law, or *mujtahids*, to define the law in a high-handed way. He points out that in Islam an early proponent of the principles of jurisprudence was the Sunni, Abu Hanifah, and since Nuri was from a Shi'ite background this statement may be a way of questioning its validity. He goes on, however, to play down the difference between legal strict constructionists and believers in the principles of jurisprudence. He says that since the manifestation of God (himself) is alive

³⁴Hamadani, *The New History*, 154.

and can be asked about the meaning of the law, there was no need among Baha'is in the 1880s for a discipline such as the principles of jurisprudence.³⁵

The next question is related to the one about the interpretation of the law. Manakji says that some groups believe that divine law is only that which is congruent with what is natural and acceptable to the intellect. Others say that the divine Law--with all the irrationalities of ritual acts and so forth--must be accepted as it is, without the intervention of reason.³⁶

Nuri attempts to defuse the conflict set up by Manakji between intellect and revelation by insisting that revelation itself comes from the Neo-Platonic Universal Intellect. Since the intellects of individual humans are partial and limited, their task is not to oppose their understanding to that of the divine Law, but rather to seek to understand the universal rationality that lies behind it. Thus, some rituals are instituted simply to glorify God, having no practical utility, but they are nevertheless spiritual aids, and believers are recompensed for carrying them out. Nuri gives the example of how the Prophet Muhammad, when he first emigrated to Medina, received a revelation from God instructing him to pray toward the Kaaba in Mecca rather than, as before, praying toward Jerusalem. This change in ritual had the purpose, according to the Qur'an (2:138), of testing the early Muslims and dividing the obedient from those weak in faith.

The Baha'i amanuensis, Mirza Aqa Jan, adds here something that Nuri later dictated to him, which further illustrates the limited nature of individual human intellects. Nuri instructs the scribe to tell Mirza Abu'l-Fadl that "the ignorant among the Persians" have unfairly branded one of the manifestations of God (i.e. Zoroaster) as a fire-worshipper or sun-worshipper. Zoroaster himself, however, recognized that the sun was only a "turbid globe," and not a deity, and he said that nothing could exist except by virtue of God's Being. In the end, then, Nuri insists that limited human reason may not sweep away what is revealed by the Universal Intellect. In phrasing the question this

³⁵Hamadani, *The New History*, 155-156.

³⁶Hamadani, *The New History*, 157.

way, however, he avoids setting up a struggle between reason and revelation. Revelation is simply a very mature, perfect form of reason. This position is, of course, common among medieval Muslim philosophers such as Avicenna and Averroës, but was rejected by most clerics.³⁷

Manakji's next question puts Nuri in a very delicate situation. He says that some of the former Manifestations declared the meat of the cow ritually pure, whereas others forbade it. One allowed the meat of the pig, while others prohibited it. The meat of cows is forbidden in Hinduism, of course, whereas Judaism and Islam forbid pork.

In his *Most Holy Book*, Nuri had declared all things in the world ritually pure. This declaration was only one of the many ways in which he had abrogated Islamic law, which was the most controversial thing he did. That is, giving up the *shari'ah* or Muslim canon law was considered apostasy by the clergy, the punishment for which was death. Since Manakji had Shi'ite Muslims in his employ, who might gain access to this letter, Nuri declined openly to declare that such dietary restrictions had been abolished in the Baha'i religion. He does insist that nothing in the universe has been inscribed with the words, "this is prohibited." Rather, it is the Word of God that rendered things pure or impure, and these restrictions can change from one dispensation to the next. In other words, no religious law is eternally valid. Through his doctrine of progressive revelation, Nuri affirms that the dietary prohibitions of past religions were authoritative in their own dispensation, but had to give way to later, different, revealed systems of law.³⁸

Manakji says that Hinduism and Zoroastrianism are tolerant religions, the adherents of which associate in friendship with everyone. He contrasts them to other religions, which harass and persecute those they consider unbelievers. Which, he wants to know, is the way acceptable to God? In answer, Nuri firmly and unequivocally condemns persecution deriving from religious

³⁷Hamadani, *The New History*, 157-160.

³⁸Hamadani, *The New History*, 161-162.

intolerance. Religion must be, he says, a source of unity and concord, of compassion and empathy. Religious hatred is absolutely forbidden.³⁹

Manakji divides the religions into three groups according to their attitude toward conversion. He says that Zoroastrians and Hindus will not accept converts. Christians accept new believers into the fold, but do not insist that everyone convert. Muslims (and, he says, Jews [sic]) demand the conversion of others to their religion and if anyone declines they consider it lawful to usurp his wealth and family members. Manakji was clearly altogether ignorant of Judaism, which rather resembles Zoroastrianism and Hinduism in being slow to accept converts.

Hinduism itself differs in this regard according to sect. Brahminical Hinduism, it is true, does not accept the principle of conversion, or even the right of a Hindu to travel abroad over “black water.” On the other hand, bhakti or devotional sects are more open to converts, as are modern reform movements. His positioning of Christianity is historically suspect, since Christian intolerance at some times and places is well attested. As we shall see, Nuri also takes issue with his characterization of Christianity as practiced in history. Manakji’s description of Islam is inaccurate, but has a basis in medieval Muslim jurisprudence. As we have seen, Islam recognizes the right of protected minorities who believe in monotheism and a divinely revealed Book to maintain their religious beliefs under Muslim rule. Some Muslim clerics limited these protected minorities to the Jews and Christians, while others accepted Zoroastrians, as well. Of course, law or no law, some Muslim rulers persecuted Jews and Christians occasionally. In India, some accepted Hindus as a protected minority, but most clerics called for them to be given a choice between conversion and death. Since Hindus formed the vast majority of the Indian population, no Muslim ruler found this policy of forced conversion a feasible one in the long term.

Nuri expresses consternation at Manakji’s report “that the Hindus and Zoroastrians do not allow others to enter into their religions,” saying that

³⁹Hamadani, *The New History*, 162-164.

“this is contrary to the purpose of sending Messengers, and to what is in their Books.”⁴⁰ God dispatches envoys in order to guide His servants and organize their affairs. He further suggests that this exclusion of outsiders is the result of a late, in-grown insularity, and that the widespread ruins of Zoroastrian fire temples attest to the religion’s universal, missionary character in ancient times. He disputes Manakji’s characterization of Christianity as a religion that does not insist, and discusses the nineteenth-century Christian missionary enterprise as a concerted effort to induct young children of other cultures into the church. Nuri says that the proper attitude is for believers to offer their religion to their friends as a free and generous gift. Should the friends not accept it, they must avoid at all cost allowing any feelings of hatred or dislike to develop.⁴¹ Again, Nuri attempts to undermine the distinctions Manakji makes among the world religions. He suggests that ancient Zoroastrianism was once open to converts, and denies that it was ever ethically permitted in any religion (therefore including Islam) to impose forced conversions. He is also not convinced of the absolute difference between Christianity and Islam as missionary religions. His vision is of a liberal society wherein competing religious discourses are allowed to co-exist, with the most persuasive gaining the converts.

Manakji’s next question is about religious pluralism versus religious exclusivism. Zoroastrians, he says, believe their religion is best, but will admit that other religions are valid (*haqq*). By analogy, they say that a prime minister is the best source for information about the king, but that other, lower palace officials do possess some information of that sort, as well. Thus, Zoroaster is the divine prime minister, whereas the other prophets and holy figures in the world religions are mere chamberlains and sergeants-at-arms. Still, all are denizens of the celestial palace and valid reporters of its affairs. In contrast, he says that Hindus believe no meat-eater can enter heaven, and he reports that the religions of Muhammad, Jesus, and Moses maintain that whoever does not accept their truth cannot attain paradise.

⁴⁰Hamadani, *The New History*, 162-164.

⁴¹Hamadani, *The New History*, 164-66.

In understanding Manakji's distinctions, it may be useful to refer to a contemporary analyst of the world religions. John Hick has characterized the view that all religions are equally valid as pluralism. The view that one's own religion has all the truth, but the others possess some part of it, he calls inclusivism. He terms "exclusivism" the idea that only one's own religion is true and salvific, whereas the others are false.⁴² Manakji characterizes Zoroastrianism as inclusivist, but says Hinduism, Judaism, Christianity and Islam are exclusivist.⁴³ He later admits, however, that Hindus and Zoroastrians believe themselves created from Brahma and the First Intellect, respectively, and that they are therefore different from and better than other humans, who have grosser origins.⁴⁴

Nuri replies that when Zoroaster said his religion was more sublime than all others, he was referring to the prophets who came before him. Nuri refers Manakji to the *Book of Certitude*, wherein he had explained that all the manifestations of God in one sense enjoy the same station, but in another are differentiated. In the Baha'i schema of progressive revelation, the most recent Manifestation of God, by virtue of his historical position, brings a more complete message; however, this does not render it spiritually or ontologically superior to the others. Nuri simply arrives at a different, more mature world-historical moment. His stance is therefore one of pluralism at the level of the theophany, and inclusivism at the level of serial time.

Nuri says, "He wrote that the Hindus say that whosoever eats meat shall never glimpse paradise. But this saying contradicts his earlier assertion that they believe all religions to be true. For if their truth has been established, then no grounds exist upon which their adherents can be denied entry into heaven."⁴⁵ Nuri here identified a real tension within Hinduism, between the tolerance and universalism of the high philosophers in the Vedanta tradition, and the narrow ritualism and casteism of the petty pandits. The contrast is between Mahatma Gandhi and the Brahmins who excommunicated him for crossing the "black waters" to England.

⁴²John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1985), 91.

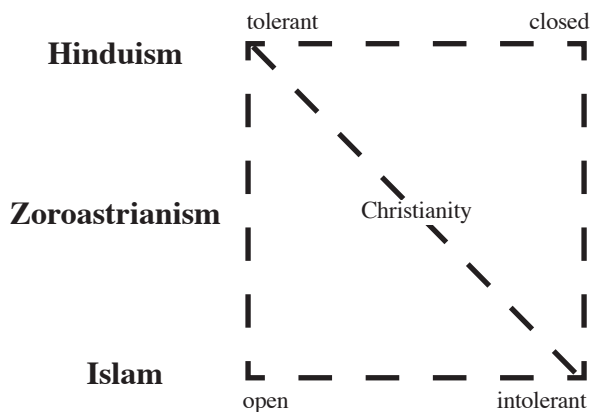
⁴⁴Hamadani, *The New History*, 168-170.

⁴⁵Hamadani, *The New History*, 168-170.

⁴³Hamadani, *The New History*, 166-167.

Nuri finds the contrast especially stark because in his own religion entry into paradise is identical with attaining the good-pleasure of God, even in this world. Heaven is a never-ending path toward God, a processual state, rather than a physical place. He concludes, “Every one of the Prophets has come from the Absolute Truth”.⁴⁶ Nuri also insists that all humans have been created by the will of God, and none may claim a special origin. Moreover, he demythologizes stories such as an origin in the creator-god Brahma or in the First Intellect, saying that no one knows anything about the origins of the universe. He believes the universe, in fact, to be eternal with regard to time. Temporally, it has always existed. The cosmos is, however, originated in the sense that it is caused by God; it has *always* been being caused by God, however. He favors this Neoplatonic cosmology, with its universalist overtones, over the particularistic and almost tribal origin-myths quoted by Manakji.⁴⁷

Figure 1: Manakji’s View of the World Religions as Semiotic Square



The interchange between Manakji and Nuri involves a tension between analysis and synthesis. Manakji proceeds by identifying a set of related phenomena, the world-religions of Zoroastrianism, Hinduism, Christianity and Islam, and then dividing them into different categories according to

⁴⁶Hamadani, *The New History*, 167-168.

⁴⁷Hamadani, *The New History*, 168-170.

their theological and social positions. Zoroastrianism and Hinduism are thus theologically and socially tolerant, but are closed to conversion. In contrast, he depicts Islam as not only open to conversion, but as aggressively insistent on it, and as being theologically and socially intolerant. Christianity serves as a mediating influence between these oppositions. It is tolerant like Hinduism but open to conversion like Islam (Figure 1). Nuri positions Baha'ism as the mediating term, as more tolerant than Christianity and just as open, though he also insists that all the religions ought ideally to have had these characteristics.

Nuri's rhetorical stance is one of peace-maker and ecumenist rather than that of analyst. He is concerned to show that the distinctions among the world religions made by Manakji are over-drawn, to demonstrate that a unity underlies them. His answer to Manakji's first question set the tone, which did not vary thereafter. Whereas the Parsi agent saw conceptions of sacred history to differ radically among Zoroastrians, Hindus and Christians, and Muslims, Nuri subsumes all these schemas under his framework of universal progressive revelation. He accepts Manakji's characterization of Hinduism and Christianity as believing in successive holy figures, some of whom have the authority to bring a new religious law. He points out that in fact, the Islamic view of sacred history is similar. And he sees the particularism of Judaism and the esoteric Zoroastrianism of the *Disatir*, which have clung to a single law despite the advent of several prophets, as a feature of single religions that can be incorporated into a larger pattern of universal sacred history. In the other questions, as well, about tolerance and intolerance, conversion, and inclusivism versus exclusivism, Nuri strives to show the unity of the world religions. In many instances, the differences between him and Manakji have to do with his concentration on the ideal, and the Indian's on the actual behavior of religionists. Thus, Nuri believes Zoroastrianism was and should have been a universalistic missionary religion, despite the nineteenth-century Zoroastrian practice of refusing converts admittance. In this historical point, he is correct, since in ancient times there certainly were converts to Zoroastrianism (e.g.

among the Armenians). He suggests that Hindu pantheism should be seen as an attempt to understand the theophanic nature of the cosmos, ignoring the grounding of the Shankara school in a monist ontology. Wherever possible, Nuri seeks to establish common ground, to point out similarities, and to demolish Manakji's lattice-work of fine distinctions.

At the beginning of this chapter I appealed to Wittgenstein's notion of language games as a way of understanding Nuri's approach to the differing theologies of the world religions. After having discussed the issue of the God-world relationship, Nuri says, "today a new cause has appeared and a new discourse is appropriate."⁴⁸ He appears to be saying that each past religious tradition developed a specific discourse, which was internally valid as a system of thought and feeling, and which successfully characterized some aspects of the divine and its relationship to the world. The appearance of a new prophet or manifestation of God, however, initiates a new discourse, which should then be preferred because of its greater appropriateness to the age in which it develops. The theology of the new manifestation forms a "grammar", a set of rules governing speech about the divine for believers.⁴⁹ As Wittgenstein wrote, "new language-games . . . come into existence, and others become obsolete and get forgotten."⁵⁰ One challenge for those who use the idea of "language-games" to understand the theologies of the world religions lies in avoiding the impression that one is attempting to detach the religions from any real referent or to protect them from reasoned inquiry into their validity.⁵¹ Although Wittgenstein did argue for methods rather than method in philosophy, and Wittgensteinian analysis should therefore be open to diverse religious language-games, this openness does not imply a lack of discrimination or of falsifiability. Susan Brill points out that "the organicism of Wittgenstein's methodology militates against a pluralist view that would

⁴⁸*Al-yawm amr-i digar zahir va guftigu-yi digar layiq.*

⁴⁹See D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life* (London: Macmillan, 1986).

⁵⁰Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investi-*

gations, trans. G. E. M. Anscombe (3rd ed.; New York: Macmillan, 1994), Part I, para. 23.

⁵¹See Patrick Sherry, *Religion, Truth and Language-Games* (New York: Harper and Row, 1977).

assume the viability and validity of all theoretical approaches. Such a pluralist orientation ignores the fact that each theoretical discourse is limited by its own boundaries which, in many cases, are sufficient determinants of the theory's efficaciousness, or lack thereof."⁵² That is, there are standards and boundaries by which one can assess the validity of a religious discourse. Nuri did not think all religions are true, though he was willing to acknowledge the time-bound validity of a set of particular religious discourses.

Each religion involves a language-game with its own vocabulary and grammar, which is an individual form of life shaped both by the attempt to describe the numinous and by cultural and historical context. Nuri held that God is characterized by a different sort of being than mundane human reality in this world. The sublimity of the referent of religious language allows it to be validly described in more than one manner, as in Rumi's parable about the blind men and the elephant. Wittgenstein was interested in the finding of Gestalt psychology that certain drawings, such as a contoured goblet, can also be configured by the eye as two faces staring at one another, while others can be seen as either a duck or a rabbit. He was also struck by the relational nature of such aspects; how we see things depends on what we take as background and what as foreground.⁵³

Nuri held that the referents of religious language are textured, subtle and ambiguous. The relativism of the Baha'i system is not absolute, since Nuri excludes some language-games as invalid, and insists on the greater validity of the most recent theological language game, which forms a touchstone for previous religious forms of life. Nuri believes this primacy of the recent derives, not from the intrinsic superiority of the latest message, but simply from its world-historical position; for this reason, unity and equality among the religions is not incompatible with progressive revelation.

⁵²Susan B. Brill, *Wittgenstein and Critical* University Press, 1995), 24.

Theory: Beyond Postmodernism and Toward ⁵³Wittgenstein, *Philosophical Investigations*,
Descriptive Investigations (Athens, Oh.: Ohio 212e; Brill, *Wittgenstein*, 46-47.

Table of Contents

Iran Nameh: A Quarterly of Iranian Studies
Volume 30, Number 3 (Fall 2015)

Special Issue Dedicated to Nikki Keddie
for Her Lifetime Service to Iranian Studies

English Section

- | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| From Jinns to Germs: A Genealogy of Pasteurian Islam
Mohamad Tavakoli-Targhi | IV |
| Reforming Islamic Thought through Structural <i>Ijtihad</i>
Mohsen Kadivar | XX |
| The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered
Monica M. Ringer & A. Holly Shissler | XXVIII |
| Foundations for Religious Reform in the First Pahlavi Era
Janet Afary | XLVI |
| Wittgensteinian Language-Games in an Indo-Persian Dialogue
on the World Religions
Juan R. I. Cole | LXXXVIII |

Persian Section

- | | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Historiography's Virtue: Nikki Keddie
Mohamad Tavakoli-Targhi | 4 |
| Professor Nikki Keddie
Nayerreh Tohidi | 6 |
| Sacred City Profaned: Utopianism and Despair in
Early Modernist Persian Literature
Afshin Matin-Asgari | 24 |
| Iranian Zionism: A Historical Retrospective, 1917-1979
Nahid Pirnazar | 54 |

Bombay Books: Ebrahim Pouredavoud and the Parsis 86
Afshin Marashi

From Confidence to Apprehension: Early Iranian Interaction with Russia 98
Maziar Behrooz

Women's Studies

Shahrzad Mojab, Guest Editor

The State and Women's Studies: The Islamic-Indigenization of Anti-Feminism 124
Shahrzad Mojab

Sexual Harassment: Women of Tehran in Public Places 162
Sima Hosseinzadeh

The Iranian Women's Rights Campaign, 1945-1953 184
Mahnaz Matin and Nasser Mohajer

The Vices of Men and the Necessity of Studying Men and
Masculinities in Iranian Women's Studies 230
Mostafa Abedinifard

Revolutionary Feminist Knowledge in *Hashte Mars* and *Osyan* 284
Maryam Jazayeri

Archival Selections

My Life and Ideas: A Brief Overview 292
Nikki Keddie

Iranian Revolutions in Comparative Perspective 308
Nikki Keddie

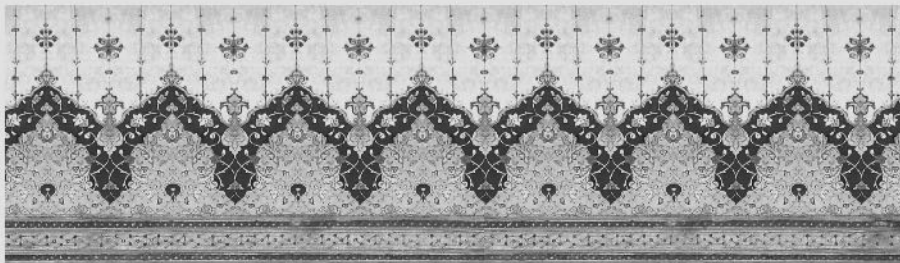
In Memoriam

Mohamad-Ibrahim Bastani-Parizi's Historiography and Historicism 330
Hossein Abadian

A Fruitful Life: Ezzat Malek Soudavar, 1913–2014 352
Fatemeh Soudavar-Farmanfarmian

Book Review

**Misty Dialogue: Comparative Philosophy in *Misty Land of Ideas* & the
*Light of Dialogue*** 370
Ahmad Hashemi



IRAN NAMEH
A Quarterly of Iranian Studies

Editor-in-Chief, Mohamad Tavakoli
editor@irannameh.org
Published regularly since 1982
ISSN 0892-4147 (print)
ISSN 2159-421X (online)

فصلنامه ایران شناسی

ایران نامه

سردبیر، محمد توکلی

“مجله‌ای چنین سنگین و معتبر و آموزنده و ارزنده”

امیرپیشداد

“a serious and objective scholarly journal”

Encyclopædia Iranica

با اشتراک و هدیه‌دادن ایران‌نامه ما را در انتشار این فصلنامه “آموزنده و ارزنده” ایران‌شناسی یاری رسانید.

Subscribe to Iran Nameh and recommend Iran Nameh to your librarian!

It's easy easy to subscribe! Please visit: www.irannameh.org

SUBSCRIPTION RATES

VOLUME 30, NUMBER 1- 4, 2016

Student \$100 | Individual \$120 | Institution \$260 | Digital \$20

Subscription Details

Institution:
First Name:
Last Name:
Email:
Website:
Mailing address:

Foundation for Iranian Studies, Department of Near and Middle Eastern Civilizations,
University of Toronto, 4 Bancroft Avenue, Toronto, Ontario M5S 1C1 Canada
Please visit: www.irannameh.org | Join Iran Nameh on facebook: www.facebook.com/Irannameh

