

ژورنال

# آزادی اندیشه

موضوع ویژه

گردش قرن - ۱

شماره ۱۱

بهار ۱۴۰۱



سایه آذربانه

احمد اشرف

ژانت آقاری

سعید پیوندی

فرهاد خسروخاور

نادره شاملو

شهرام کیانی

محسن متقی

مائده مکتوم

علیرضا منافزاده

محمد رضا نیکفر

کلودیا یعقوبی

آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought



IRAN ACADEMIA  
University Press

# ژورنال آزادی اندیشه

شماره ۱۱، بهار ۱۴۰۱

## سرمدیر

علی بنوعزیزی، کالج بوستون

## شورای دیران

علی بنوعزیزی، کالج بوستون

سعید پیوندی، دانشگاه لورن

نیره توحیدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج

روجا فضائی، کالج ترینیتی دابلین

محمدرضا نیکفر، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا

جول هانیسک، دانشگاه مینوت، ایرلند

## شورای دیران مشاور

ژانت آفاری، دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا؛ تورج اتابکی، دانشگاه لیدن؛ احمد اشرف، دانشگاه کلمبیا؛ شهلا اعزازی، دانشگاه تهران؛ عباس امانت، دانشگاه بیل؛ مهرزاد بروجردی، مؤسسه فناوری ویرجینیا؛ شهلا حائری، دانشگاه بوستون؛ فرهاد خسروخاور، مدرسه عالی مطالعات اجتماعی پاریس؛ نادره شاملو، شورای آتلانتیک؛ اسفندیار طبری، دانشگاه آکدنیز آنتالیا؛ کاظم علمداری، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج؛ کاظم کردوانی، پژوهشگر مستقل؛ سعید مدنی، پژوهشگر مستقل؛ علی اکبر مهدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج؛ علی میرسپاسی، دانشگاه نیویورک؛ آرش نراقی، دانشگاه موراویان، پنسیلوانیا؛ صدیقه وسمقی، پژوهشگر مستقل؛ کلودیا یعقوبی، دانشگاه کارولینای شمالی؛ حسن یوسفی اشکوری، پژوهشگر مستقل

## دبیر اجرایی

علیرضا کاظمی، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا

## مدیر نمایه و نشر

سجاد سپهری، دانشگاه آزاد آمستردام

## تیم اجرایی

عاصفه رضائی، ویراستاری فنی

دارا رحیلی، طرح جلد

در بزرگداشت جمشید بهنام

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2022 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by: Iran Academia University Press

# اشتراک ژورنال

## نسخه آنلاین

ژورنال آزادی اندیشه (FTJ) یک ژورنال با دسترسی آزاد است. نسخه آنلاین این ژورنال و همه مقالات آن، در وبسایت رسمی این ژورنال در آدرس <https://journals.iranacademia.com/FTJ>، و به زبان‌های فارسی و انگلیسی، در دسترس است. نسخه الکترونیکی ژورنال آزادی اندیشه رایگان پخش می‌شود.

## اشتراک نسخه چاپی

برای خوانندگان، نویسندگان، کتابخانه‌ها و دیگر مؤسسه‌ها

شما می‌توانید به طور نامحدود، نسخه چاپی ژورنال را مشترک و آن را از طریق پُست دریافت کنید. شما می‌توانید اشتراک خود را در هر زمانی که تصمیم بگیرید، لغو کنید. هزینه هر نسخه چاپی ژورنال ۱۵ یورو، و هزینه پستی آن، ۷ یورو است. ازینرو، با مشترک شدن نسخه چاپی ژورنال، هر شش ماه یکبار، ۲۲ یورو پرداخت خواهید کرد.

فُرم اشتراک نسخه چاپی: <https://iranacademia.com/subscriptions>

## شماره‌های پیشین و سفارش نسخه‌های بیشتر

اگر می‌خواهید نسخه‌های چاپی پیشین ژورنال را خریداری کنید، از آرشیو ژورنال، در وبسایت رسمی انجمن آزادی اندیشه، به نشانی <https://azadiandisheh.com/?p=1732>، دیدن کنید.

اگر می‌خواهید سری نسخه‌های چاپی همه شماره‌های پیشین ژورنال آزادی اندیشه را خریداری کنید، درخواست خود را از طریق فرم تماس، با آدرس <https://iranacademia.com/contact>، برای مدیریت اشتراک انتشارات ایران آکادمیا بفرستید.

## تحریریه

الف	علی بنوعزیزی یادداشت سردبیر
ج	یادداشت ناشر

## مقاله‌ها

۱	فرهاد خسروخاور، سعید پیوندی روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی در ایران قرن چهاردهم: روایت یک قرن فراز و فرود
۲۵	محسن متقی قرن چهاردهم خورشیدی و چالش‌های روشنفکران مسلمان
۴۵	سایه آذریناه، مائده مکتوم مواجهه مسئله آفرین «ما» با دیگری: یک رؤیا و چند تفسیر
۶۵	احمد اشرف سه دیدار با هویت ایرانی
۷۷	کلودیا یعقوبی سیر تحول گفتمان جنسیتی در ایران مدرن
۹۱	شهرام کیانی بررسی تاریخی ناجنبش کوپیر ایرانی
۱۰۹	گفتگو مکتوب محمدرضا نیکفر با سعید پیوندی سده‌ی ۱۴، سده‌ی آموزش: آموخته، نیاموخته و بدآموخته
۱۱۷	علیرضا منافزاده جمشید بهنام، روایتگر تنهایی، خشونت و بحران‌ها



ژانت آفاری

۱۲۳

از اتاق خواب تا خیابان: ظهور نسل جدیدی از زنان مستقل ایرانی

نادره شاملو

۱۲۴

کووید ۱۹ اشتغال زنان را در همه جا کاهش داد، بیش از هرکجا در ایران

## یادداشت سردبیر

با انتشار این شماره، ژورنال *آزادی اندیشه* وارد هشتمین سال و آغاز دوره‌ای جدید می‌شود. آن چه در این دوره جدید و شماره‌های آینده ژورنال تغییر نخواهد یافت، تعهد به هدف‌ها و پایداری خط‌مشی است که از ابتدا تا کنون، رهنمون دبیران ژورنال بوده است. این تعهد، در مرتبه اول، رعایت آزادی بیان و احترام و برخورد منصفانه به نظرات دیگران، به‌ویژه در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و عقیدتی و دینی است. هم‌چنین، همان‌طور که در اساسنامه «انجمن آزادی اندیشه»، که بانی و صاحب امتیاز این ژورنال است، قید شده، «مدارا و پذیرش اصل تکررگویی و احترام به حقوق دیگران»، به‌ویژه در رابطه با حقوق شهروندی برابر برای همه افراد از پیشینه‌های متفاوت قومی، دینی، جنسی، و جنسیتی، در سرلوحه کار و روش ژورنال ما خواهد بود. درعین حال، همانند شماره‌های گذشته، در انتخاب موضوع‌ها و مقاله‌ها برای هر شماره، سعی بر آن خواهیم داشت تا توجه اصلی بر مسایل و مشکلاتی باشد که ایران و کشورهای همجوارش در جامعه مدنی و محیط‌زیست و اقتصاد و روابط خارجی خود با آن روبرو هستند.

با دوزبانه کردن محتوای ژورنال به فارسی و انگلیسی از این شماره، امیدواریم که رابطه و بهره‌مندی متقابلی بین نویسندگان و پژوهشگران و خوانندگان به این دو زبان به وجود آوریم. تغییر دیگر در ساز و کار ژورنال، نحوه پذیرش، ویراستاری، و چاپ مقاله‌ها با رعایت اصول هم‌تاخوانی مقالات وارده، ویراستاری، و نمایه‌گذاری آنها بر اساس ضوابط متداول بین‌المللی و حرفه‌ای خواهد بود. این تحول با همت دبیر اجرایی ژورنال، علیرضا کاظمی، در انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادمیا، انجام می‌گیرد.

در خاتمه، لازم می‌دانم از دوستانی که خود سال‌ها در اداره و ویراستاری ژورنال و پیشبرد هدف‌های آن کوشیده‌اند، و اکنون مسئولیت سردبیری ژورنال را بر عهده من گذاشته‌اند، صمیمانه تشکر کنم. در شماره‌های آینده، علاوه بر اعضای شورای دبیران ژورنال (روجا فضائی، جول هانیسک، محمد رضا نیکفر، سعید پیوندی، نیره توحیدی، و علی بنوعیزی)، شماری از سرآمدان علوم اجتماعی و مطالعات ایران‌شناسی نیز دعوت ما را برای عضویت در «شورای دبیران مشاور» و کمک به انتخاب و بازنگری مقاله‌های ارسالی ژورنال پذیرفته‌اند. البته در غایت امر، موفقیت و ادامه انتشار *ژورنال آزادی اندیشه* وابسته و مدیون همکاری نویسندگان مقاله‌ها، چه از ایران و چه از خارج از کشور، و علاقه و پشتیبانی خوانندگان آن خواهد بود.

علی بنوعیزی

فروردین ۱۴۰۱



## چالش‌های نشر علمی فارسی و اقدامات ما

چرا ضرورت دارد که نشر علمی به فارسی به سمت سازگاری با استانداردهای بین‌المللی حرکت کند؟

ژورنال آزادی اندیشه از آغاز انتشار اولین شماره خود در تابستان ۱۳۹۴، نشر نسخه چاپی خود را به انتشارات ایران آکادمیا سپرد، همکاری‌ای که تاکنون نیز به‌طور منظم ادامه داشته است. در آن زمان این ناشر نوپا، بر اساس نیاز ایران آکادمیا به نشر محصولات علمی خود، و در نبود یک انتشارات دانشگاهی فارسی زبان در دیاسپورا، شروع به کار کرده بود. ناشر، در این سالیان در مسیر فعالیت‌های خود تلاش کرده است تا استانداردهای خود را به تدریج ارتقا دهد.

انتشارات ایران آکادمیا، در طول سال گذشته، پس از بررسی برخی موانع و مشکلات نشر علمی پژوهشی به زبان فارسی، اقدام به پایه‌ریزی یک تحول کیفی در میزبانی و مدیریت نشر، گردش کار و استانداردهای نشر و نمایه ژورنال‌های علمی کرده است، تحولی که طبعاً ژورنال آزادی اندیشه نیز از آن بهره‌مند می‌شود. نتایج این تحولات در انتشارات سال ۲۰۲۲ میلادی به بهره‌برداری می‌رسد و از جمله می‌توان آنها را در این شماره ژورنال آزادی اندیشه مشاهده کرد و از آنها بهره برد. خوشبختانه این تحول با شکل‌گیری شورای دبیران جدید ژورنال آزادی اندیشه نیز مقارن شده و نظارت دکتر بنوعیزی، سردبیر آن، در پیشبرد عملی آن بسیار کمک کننده بوده است.

در روزگاری که سپهر علمی و دانشگاهی ایران از بیماری‌های عدیده‌ای رنج می‌برد و برای نمونه، بازار خرید و فروش مدرک (غیر قانونی)، یا ولع انتشار مقاله علمی انگلیسی، برای کسب اعتبار، اما خالی از هر محتوای جدی، بیداد می‌کند؛ تولید محتوای علمی به زبان فارسی با مشکلات فراوانی روبه‌روست. برای نمونه، در حال حاضر، آثار علمی به زبان فارسی در موتورهای جستجوی مدرن مبتنی بر هوش مصنوعی مانند Semantic Scholar و یا ابزار پژوهشی نوین مانند Inciteful و Research Rabbit به درستی نمایه نشده و در ارتباط با دیگر پژوهش‌ها قرار داده نمی‌شوند و اعتبار و اثر واقعی در روند تولید دانش به معنای بین‌المللی آن ندارند، چرا که اگر این آثار حتی مطابق با استانداردهای لازم تهیه شده و واجد چکیده، کلیدواژه‌ها و کتابشناسی هم باشند، به دلیل اینکه به زبان فارسی هستند، و ارجاع‌دهی به آنان از هیچ استاندارد قابل اندازه‌گیری پیروی نمی‌کند، از سوی فن‌آوری‌ها و سیستم‌های مدرن یادشده نیز درک و تحلیل نمی‌شوند و به این ترتیب با دیگر پژوهش‌های حوزه خود پی‌ارتباط می‌مانند. در نتیجه، در میان انبوه مطالعات غیرفارسی، آثار فارسی، محلی از اعراب نمی‌یابند و مهم‌تر از همه، هیچ ارجاعی به آنها ثبت نشده و اهمیت این پژوهش‌ها در بدنه دانش موجود، قابل اندازه‌گیری نخواهد بود.

برای مثال، یک پژوهشگر غیر فارسی زبان، نمی‌تواند از یک محتوای علمی تولید شده به زبان فارسی با خبر شود، چه رسد به اینکه به آن ارجاع داده یا با پژوهشگر آن در ارتباط قرار بگیرد. اقدامات جدید انتشارات ایران آکادمیا، زمینه را برای مطلع شدن دیگر پژوهشگران از آثار اساتید و پژوهشگران فارسی زبان فراهم می‌کند، با این امید که تعاملی میان پژوهشگران در بسترهای چندزبانه میسر شود.

یکی از عواقب منفی وضعیت موجود، این است که دانشگاهیان فارسی زبان در سطح جهان، به دلیل نبود امکان این تعامل و عدم برقراری ارتباط به‌واسطه تولید محتوای علمی‌شان، رفته رفته، از نگاشتن به زبان فارسی دوری کرده و تولید محتوای علمی به زبان‌های غالب را ترجیح داده و به آن بسنده کرده‌اند. از این روست که بیشتر کاربران و پژوهشگران فارسی‌زبان، از تعامل با آثار آنان محروم یا غافل مانده‌اند. تلاش ما بر این بوده

است که به راه‌های عملی غلبه بر این جدافتادگی بیاوریم. برخی از اقداماتی که در این راستا از سوی انتشارات ایران آکادمیا انجام شده‌اند، از این قرارند:

- به‌کارگیری و توسعه «سیستم مدیریت ژورنال علمی دوزبانه»، سازگار با نمایه‌ساز گوگل اسکولار و دیگر پایگاه‌های داده علمی بین‌المللی.
- ارتقاء امکان دسترسی به متن اصلی مقالات و امکان بررسی آمار مطالعه، دانلود، استناد (تأثیرگذاری) هر مقاله.
- دوزبانه (فارسی، انگلیسی) کردن ژورنال‌ها، به‌گونه‌ای که عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها و کتابشناسی‌ها به هر دو زبان در دسترس قرار گرفته و در پلتفرم‌های معتبر نمایه شوند.
- پاسخ به برخی دشواری‌های عمده استناد به زبان فارسی و انتخاب سازگارترین شیوه‌نامه (نظام «یادداشت-کتابشناسی» شیوه‌نامه شیکاگو) و منطبق کردن آن با نیاز نشر ژورنال علمی فارسی در سیستم‌های نمایه و نشر بین‌المللی.
- تأکید بر آوانگاری کتابشناسی پایانی مقالات فارسی با حروف لاتین، برای تسهیل نمایه شدن و قابل استناد شدن آثار فارسی زبانی که ترجمه رسمی به زبان‌های غالب ندارد.
- سیاستگذاری در زمینه روند تولید محتوای علمی، شیوه‌های استناد، دستور خط و آوانگاری که به طور منظم مطابق با پیشرفت‌های نشر دیجیتال بازننگری و به‌روزرسانی می‌شوند.
- تأیید عضویت انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا در Crossref به‌عنوان آژانس رسمی ثبت شناسه دیجیتال از بنیاد بین‌المللی (DOI Digital Object Identifier System) و اختصاص DOI یکتا به هر اثر علمی اعم از کتاب، فصل کتاب، مقاله، و یادداشت علمی.
- فراهم کردن شرایط تأیید رسمی ژورنال‌های منتشر شده توسط انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا در راهنمای ژورنال‌های با دسترسی آزاد (DOI Directory of Open Access Journals).

امیدواریم که این تلاش‌ها، مشوقی برای دانشگاهیان، اندیشمندان و پژوهشگران ایرانی باشد که با تولید محتوا به زبان فارسی، دانش خود را با مخاطبان و جامعه علمی فارسی زبان به اشتراک بگذارند و همزمان از نشر و ثبت معتبر آثار خود نیز اطمینان حاصل کنند. باشد که دیگر دست‌اندرکاران نیز، چنانچه این تلاش‌ها را مفید می‌دانند، آنها را به‌کار گرفته و گسترش دهند و به ایجاد فضاهای معتبر علمی و دارای تعامل با پژوهشگران غیر فارسی زبان یاری رسانند.

انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا  
فروردین ۱۴۰۱

## روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی در ایران قرن چهاردهم: روایت یک قرن فراز و فرود

فرهاد خسروخاور، سعید پیوندی

### چکیده

هدف این مقاله مطالعه نقش روشنفکران در اصلی‌ترین جنبش‌های اجتماعی و اعتراضی مردم در قرن چهاردهم خورشیدی است. چهار جنبش اجتماعی مهم این قرن برای تحلیل انتخاب شدند: جنبش ملی دوران پس از جنگ دوم جهانی تا سال ۱۳۳۲، جنبش ضد سلطنتی سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ که منجر به استقرار جمهوری اسلامی شد، جنبش سبز سال ۱۳۸۸ در مخالفت با نتایج انتخابات ریاست جمهوری، خیزش‌های اعتراضی مردمی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸. بررسی سنجشگرانه این چهار جنبش بزرگ قرن حکایت از تحول نقش روشنفکران در حرکت‌های اجتماعی در ایران دارد. اگر در اولین جنبش بزرگ قرن روشنفکران نقش بسیار مهمی در گفتمان‌سازی و مشروعیت بخشیدن به جنبش ایفا کردند، آخرین خیزش‌های اعتراضی بدون مشارکت فکری و عملی روشنفکران پیش رفتند. گونه‌شناسی که در بررسی این چهار جنبش پیشنهاد می‌شود چهره‌ها و سبک‌های گوناگون روشنفکری و تحول آنها را نشان می‌دهد. جنبش‌هایی روشنفکران مرجع و گفتمان‌ساز داشتند و جنبش‌هایی نیز روشنفکران خاص خود را بوجود آوردند. کم رنگ شدن تدریجی نقش روشنفکران در جنبش‌های اجتماعی بخش پایانی قرن را شاید بتوان نشانه بحرانی دانست که شکلی از روشنفکری در ایران از سر می‌گذراند.

### کلیدواژه‌ها

جنبش اجتماعی، روشنفکران، دموکراسی، تحول اجتماعی

---

فرهاد خسروخاور استاد بازنشسته مدرسه عالی مطالعات اجتماعی در پاریس است. دو کتاب اخیر انگلیسی او *جهادگرایی در اروپا* (۲۰۲۱) و *خانواده و جهادگرایی، مطالعه اجتماعی-انسان‌شناختی تجربه فرانسوی* (۲۰۲۲) با همکاری ژروم فره است.

سعید پیوندی جامعه‌شناس و استاد دانشگاه لورن در فرانسه است. حوزه کار پژوهشی او جامعه‌شناسی آموزش عالی و جوانان (فرانسه)، روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی (ایران) است. آخرین کتاب‌های او به فرانسه *حرفه آکادمیک* (۲۰۱۹) و به انگلیسی *زنانه شدن آموزش با نگاه بین‌المللی* (۲۰۲۰) است.

## مقدمه

در بحث‌های جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی نقشی که روشنفکران در تدارک فکری و شکل دادن این پدیده دارند و یا مشارکت عملی آنها در کنش جمعی بسیار مطرح است. در بسیاری از جنبش‌های بزرگ اجتماعی کلاسیک، سخن بر سر نقش گفتمان روشنفکری در پروژه سیاسی، بسیج توده‌ای و یا مشارکت عملی آنهاست. در جنبش‌های اجتماعی دهه‌های پایانی قرن بیستم شواهد بسیاری از کاهش این نقش تاریخی حکایت می‌کنند.<sup>۱</sup> پرسش اصلی این نوشته نوع مشارکت روشنفکران در جنبش‌های اجتماعی و نقشی است که آنها در کنش‌های جمعی در جامعه ایران قرن چهاردهم خورشیدی داشتند.

سنت حاکم در ادبیات علوم اجتماعی هم بیشتر در جستجوی درک چند و چون تاثیر گفتمان روشنفکری در جنبش‌های اجتماعی است. الگوهای این گونه تحلیل‌ها از جمله تجربه انقلاب فرانسه است و نقشی که آرا و نوشته‌های روسو، ولتر و برخی دیگر از چهره‌های اصلی دوره روشنگری در این رویداد تاریخی بازی کردند. مثال دیگر انقلاب اکتبر روسیه و تاثیر افکار مارکس، انگلس، لنین و تروتسکی و سایر روشنفکران در آن است. همین پرسش را درباره انقلاب چین و نقش مائوتسه تونگ و یا انقلاب کوبا و نقش کاسترو یا چه‌گورامی‌توان به میان کشید. فقط در سه دهه اخیر است که بخشی از پژوهش‌های دانشگاهی به دگرگون شدن رابطه روشنفکران با جنبش‌های اجتماعی یا به گفته رئیس دوبره کاهش نفوذ گفتمان‌های دورنگر و بلند پروازانه اشاره دارند.<sup>۲</sup>

این نوشته بر آنست تا با خوانش سنجشگرانه به سراغ نقش روشنفکران در جنبش‌های اجتماعی ایران در تجربه قرنی که گذشت برود. تاریخ قرن

چهاردهم ایران بستر جالبی است برای بررسی جایگاه و نوع رابطه روشنفکران با جامعه از طریق بررسی نقشی که آنها در جنبش‌های اجتماعی داشته‌اند. به سخن دیگر بررسی جنبش‌های اصلی اجتماعی قرن چهاردهم ایران از ورودی نقش روشنفکران می‌تواند به شناخت دقیق تر رابطه‌ای که بخشی از آنها با جامعه و تحولات آن داشته‌اند یاری رساند. همزمان می‌توان می‌گفت که جنبش‌های اجتماعی بسترهای جالبی هستند برای شناخت بهتر جامعه، نیروها و گروه‌های اجتماعی و رابطه میان آنها در یک لحظه تاریخی.

## درباره جنبش‌های اجتماعی

جنبش‌های اجتماعی و روشنفکران دو ورودی اصلی بحث این مقاله را تشکیل می‌دهند. با حرکت از نظریه‌های جامعه‌شناسی، همه کنش‌های اعتراضی و مطالباتی در جامعه را نمی‌توان جنبش اجتماعی به شمار آورد.<sup>۳</sup> جنبش اجتماعی همانگونه که آلن تورن، جامعه‌شناس فرانسوی، توضیح می‌دهد همراه با کشمکش بازی‌گران یا گروه‌های اجتماعی است که برای دست یافتن به منابع موجود در جامعه مبارزه می‌کنند.<sup>۴</sup> بخش اصلی دیدگاه‌های تورن بر روی جنبش‌های اجتماعی به مفهوم کنش و تاریخت می‌پردازد. برای او نقطه‌ی آغازین درک جنبش اجتماعی پرداختن به مفهوم کنش جمعی است که با تاثیر پذیرفتن از الگوهای فرهنگی درون جامعه تلاش می‌کند منابع موجود در جامعه را به گونه‌ای دیگر تقسیم کند. جنبش‌های اجتماعی در بطن زندگی جامعه شکل می‌گیرند و تاریخت آنها هم به همین واقعیت اساسی بازی‌گردد. «تاریخت» از نظر تورن ره‌یافتی است که از شناخت فرایندهای اجتماعی حاصل می‌شود. در این نگاه جنبش‌های اجتماعی دارای سه اصل یا ویژگی هستند که آنها را از سایر کنش‌های جمعی در جامعه متمایز می‌کند.

<sup>1</sup> Debray, I. F. [Intellectuel Français], suite et fin.

<sup>2</sup> Winock, *Le siècle des Intellectuels*. ; Debray, I. F. [Intellectuel Français], suite et fin, 54.

<sup>3</sup> Jasper, *Getting Your Way*; Melucci, "The new social movements: a theoretical approach," 199-226.; Tilly, *Social Movements, 1768-2004*.

<sup>4</sup> Touraine, *La voix et le regard*.



### روشنفکر کیست ؟

در این نوشته تعریف واژه روشنفکر نیز از اهمیت برخوردار است. اینکه روشنفکر به چه کسی گفته می‌شود و دارای چه ویژگی‌هایی است موضوع بحث‌ها و جدل‌های فکری فراوانی است. دامنه این بحث‌ها تا آن اندازه گسترده است که شاید نتوان از تعریفی که مورد پذیرش همگان باشد سخن به میان آورد. روشنفکر را هم وجدان آگاه و بیدار و سنجشگر ارزش‌های جامعه دانسته اند و هم رهبر و پیشوای فکری آن. از نگاه ژان پل سارتر «روشنفکر کسی است که در آنچه به او مربوط نیست دخالت می‌کند. او مدعی مخالفت با حقایق پذیرفته شده و رفتارهای ناشی از این حقیقت است و چنین کاری را به نام برداشت کلی از انسان و جامعه انجام می‌دهد.»<sup>۵</sup> تعریف سارتر از جمله به سنت روشنفکری فرانسه و اقدام امیل زولا نویسنده فرانسوی در دفاع از دریفوس که به نادرستی به جاسوسی متهم شده بود توجه می‌کند. چنین تعریفی از روشنفکر که نقشی سنجشگرانه و مداخله‌گر در عرصه عمومی برای او قائل است مورد قبول ادوارد سعید نیز هست. از نظر نویسنده، روشنفکر به معنی واقعی کلمه بر ارزش‌ها و اصولی پا می‌فشرد که او را در موضع گفتن حقیقت در مقابل قدرت قرار می‌دهد. سعید روشنفکر را نوعی تبعیدی، حاشیه نشین، غیر حرفه‌ای تعریف می‌کرد.<sup>۶</sup> گرامشی هم بیش از آنکه به آنچه روشنفکران می‌گویند بپردازد به نقش آنها در جامعه (توجیه یا نقد قدرت و سلطه) توجه داشت.<sup>۸</sup>

روشنفکر را فقط بر اساس حوزه تخصصی یا میزان دانش در حوزه خاصی نمی‌توان تعریف کرد. دانشمند علوم تجربی، پژوهشگر در حوزه علوم انسانی، نویسنده و یا پزشک را به صرف تخصص و جایگاه علمی نمی‌توان روشنفکر دانست. هر چند در میان روشنفکران افرادی بسیاری دارای تخصص و یا موقعیت اکادمیک هستند. برای برخی جامعه

ویژگی نخست به سویه هویت مربوط می‌شود و این موضوع اساسی که جنبش از چه کسانی تشکیل شده است و یا سخن‌گو و مدافع منافع و خواست‌های چه گروه‌های اجتماعی است. دوم اصل مخالفت است که به مخاطب اصلی جنبش اجتماعی بازمی‌گردد. جنبش اجتماعی در مخالفت و یا تضاد آشکار با نیروها، نهادها و یا ساختارهای خاصی شکل می‌گیرد و رویارویی با آنها به جنبش معنا می‌بخشد. اصل سوم (عمومیت) به پروژه‌ی جنبش برمی‌گردد و این که به نام برخی ارزش‌ها و خواست‌های جدید و مطلوب‌تر یا آرمان‌هایی به میدان می‌آیند و موفق به بسیج گروه‌های بزرگ اجتماعی می‌شوند. تورن در دسته‌بندی جنبش‌ها و کنش‌های جمعی بزرگ در جامعه به سه گروه جنبش‌های تاریخی، جنبش‌های اجتماعی و جنبش‌های فرهنگی اشاره می‌کند. از نظر او جنبش‌های تاریخی جنبش‌هایی هستند که در خصوص پروژه‌ی کلان اجتماعی، نظم سیاسی کلی با دولت و حاکمیت سیاسی در تضاد باشند. این تضادها سبب می‌شوند آنها اعتبار و مشروعیت نظم سیاسی و دولت را به پرسش بکشند. در این تعریف جامع سویه زمان نیز مطرح می‌شود چرا که جنبش اجتماعی کنش سریع و زودگذر نیست و از نوعی تداوم برخوردار است و از اشکال نمادین برای بیان خواست‌های خود استفاده می‌کند (تظاهرات خیابانی، بست نشینی ...). کارهای جامعه‌شناسی بروی جنبش‌های اجتماعی بیشتر به ترکیب اجتماعی شرکت کنندگان، خواست‌ها و پروژه و نوع کنش توجه می‌کنند.<sup>۹</sup> در این نوشته برای تفاوت گذاشتن میان اشکال گوناگون کنش‌های اعتراضی و مطالباتی در جامعه بیشتر دیدگاه آلن تورن درباره جنبش اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. کنش‌های اعتراضی و یا خیزش‌های اجتماعی که بیشتر شکل طغیانی و ناگهانی دارند و از تداوم زمانی هم برخوردار نیستند به سطح جنبش‌های اجتماعی فرا روئیده نمی‌شوند.

<sup>5</sup> Jasper, *Getting Your Way*; Tarrow, *Power in Movement*.

<sup>6</sup> Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, 12.

<sup>7</sup> Saïd, *Des intellectuels et le pouvoir*, 113.

<sup>8</sup> Gramsci, *Cahiers de prison*, t. III: *Cahiers 10-13*.

شده‌ای از عقاید را در اختیار اقشار بیشتری از جامعه قرار دهند.

این تعریف نقش روشنفکر را فقط در نقد قدرت و جامعه و طرح ارزش‌های نو نمی‌داند چرا که روشنفکر می‌تواند محافظه کار باشد و در راستای حفظ ارزش‌های غالب تلاش کند. بخشی- از تفاوت‌ها در تعریف روشنفکری هم به نوع رابطه با قدرت و یا نظم سیاسی مربوط می‌شود. برای مثال ریمون آرون، جامعه‌شناس و فیلسوف فرانسوی در نقد تعریف ژان پل سارتر از روشنفکری و اهمیت تعهد و کنشگری، از واژه «نظاره‌گر متعهد» استفاده می‌کرد.<sup>۹</sup>

در این نوشته به روشنفکری و روشنفکران به عنوان پدیده در حال تحول نگاه می‌شود که در بستر زمان می‌تواند دگرگون شود. همزمان در تجربه‌های تاریخی ما با چهره‌های روشنفکری گوناگونی برخورد می‌کنیم که به زمان خود تعلق داشته‌اند. برای مثال جنبش‌های اجتماعی می‌توانند روشنفکرانی داشته باشند که آنها را می‌توان مرجع یا بلندپرواز نامید و یا روشنفکرانی مقطعی با نقش اجتماعی محدودتر. این گروه دوم را می‌توان روشنفکران میانجی نام داد. شماری از روشنفکران بلندپرواز و یا مرجع از طریق گفتمان‌سازی و طرح روایت‌های بزرگ رهایی بخش و آرمانی در سوبه‌های نمادین، فکری و یا سیاسی به جنبش اجتماعی انسجام ایدئولوژیک می‌بخشند. همزمان پویایی درونی جنبش‌های اجتماعی می‌تواند روشنفکرانی مقطعی بوجود آورد که با تکیه بر افکار روشنفکران بلندپرواز در شکل دادن عملی به کنش جمعی و یا یافتن پاسخ‌های عمل‌گرایانه مشارکت می‌کنند. ظهور و گسترش فن آوری اطلاعات و ارتباطات و رسانه‌های جدید اجتماعی رابطه میان روشنفکران و جامعه را دستخوش دگرگونی‌های چشمگیر کرده است.

شناسان روشنفکر خاستگاه طبقاتی خاص ندارد و روشنفکران را نمی‌توان مانند کارگران، کارمندان، معلمان یا مدیران بر اساس تعلق به یک قشر یا طبقه تعریف کرد. ما نهایتاً نقش روشنفکران را بیشتر در تفسیر جهان می‌داند و به وابستگی آنها به طبقه خاصی باور ندارد.<sup>۹</sup> میکائیل لوی که درباره جریان روشنفکری یهودی و رابطه میان تعلقات دینی این روشنفکران و مسئله رهایی، پژوهش‌های دامنه‌داری کرده معتقد است که روشنفکران یک طبقه - به معنی قشر اجتماعی که با توجه به جایگاه شان در فرایند تولید تعریف شوند- نبوده بلکه یک گروه اجتماعی هستند که با معیارهای فرا اقتصادی تعریف می‌شوند. به بیان دیگر روشنفکران به عنوان گروه اجتماعی شامل کسانی می‌شود که در خلق و گسترش سرمایه فرهنگی یا نمادین مشارکت می‌کنند. حوزه تولید این روشنفکران میدان اندیشه و سیاست است در نتیجه می‌توان گفت که «روشنفکران تولید کننده و مصرف کننده ایدئولوژی‌ها و مخصوصاً ایدئولوژی‌های سیاسی هستند». <sup>۱۰</sup> از نگاه ریمون بودون، جامعه‌شناس فرانسوی نیز روشنفکران قشری ناهمگون هستند و تلاش برای قرار دادن آنان در طبقه و دسته خاص کار ساده‌ای نیست.<sup>۱۱</sup>

در این نوشته روشنفکر به کسانی گفته می‌شود که تولید کننده و مصرف کننده ایدئولوژی‌ها و مخصوصاً گفتمان‌های سیاسی هستند. آنان به طبقه خاصی تعلق ندارند و با فرارفتن از قشر، طبقه و گروه خود نماینده ارزش‌های جهانشمول هستند. روشنفکران با ارزش‌های جامعه خود در ارتباط‌اند و کارکرد اصلی آنها هم سرهم بندی کردن (ترکیب) عقاید و ارائه آن در شکل ظاهراً عقلانی است. روشنفکران کوشش می‌کنند تا با استفاده از دست‌آوردهای علوم مختلف شکل نسبتاً ساده

<sup>9</sup> Mannheim, *Idéologie et Utopie*.

<sup>10</sup> Löwy, *Les hétérodoxes : Messianisme, Romantisme, Utopie?*, 23.

<sup>11</sup> Boudon, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, 21.

<sup>12</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, 14.

## پدیده روشنفکری در ایران

ایران بخشید. این تفاوت و بلوغ جدید را می‌توان در علی اکبر دهخدا، حسن تقی زاده، میرزا جهانگیرخان شیرازی، جلیل قلی زاده، سلیمان میرزا اسکندری، حیدر عمواغلی، میرزا علی اکبر صابر، اشرف الدین حسینی و دیگری از این نسل یافت که هم به وظیفه روشنگری خود توجه داشتند و هم می‌بایست ساز و کار گذار از یک قدرت سیاسی استبدادی ناکارا به نظم جدید را تدارک می‌دیدند.

پژوهش‌های تاریخی درباره روشنفکران ایران به گونه‌شناسی‌های مختلفی اشاره می‌کنند. جمشید بهنام از روشنفکران دوران مشروطیت به عنوان نسل اول و از روشنفکران پایان قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم خورشیدی به عنوان نسل دوم یاد می‌کند.<sup>۱۴</sup> علی آشتیانی<sup>۱۵</sup> در گونه‌شناسی تاریخی خود از سه دوره مهم از شروع روشنفکری تا سال ۱۳۵۷ یاد می‌کند: دوره مشروطیت و شکل‌گیری اولین نسل روشنفکران ایران، عصر تجربه (سال‌های ۱۳۲۰) و رونق گرفتن روشنفکری سکولار و حزبی و سرانجام دوره فرهنگ رمانتیک ضد مدرن (۱۳۴۰ - ۱۳۵۰) و پیدایی نسل جدیدی از روشنفکران هوادار بازگشت و برخورد انتقادی به تجدد خواهی.

علی قیصری نیز تاریخ روشنفکری جدید ایران را به چهار دوره تقسیم می‌کند؛ روشنفکری دوره مشروطه، روشنفکری ناسیونالیسم دولتی سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ که مهم‌ترین شاخص را آن تکیه بر هویت ایرانی در مقابل هویت اسلامی (و نیز تأکید بر اولویت توسعه) تشکیل می‌دهد، روشنفکری سیاسی سال‌های ۱۳۲۲ - ۱۳۲۰، روشنفکری سال‌های پس از ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ با گفتمان انتقاد از غربگرایی و جدال بر سر تجدد. اگر روشنفکری سال‌های ۱۳۲۰ بیشتر حزبی و ایدئولوژیک است (مانند بسیاری از کشورهای جهان) در دهه ۱۳۴۰ متناسب با فضای سیاسی آن زمان انتقاد از غرب و

از دیدگاه تاریخی پدید آمدن گروه اجتماعی جدیدی به نام روشنفکران (منورالفکرها) در ایران با جنبش تجدد نیمه دوم قرن سیزدهم خورشیدی و انقلاب مشروطیت پیوند خورده است. جنبش تجدد که زمینه‌ساز فکری و فرهنگی انقلاب مشروطیت شد بطور عمده کار روشنفکرانی بود که برای دگرگون کردن جامعه و تجدید حیات آن وارد گود شده بودند و با نقد نظم سنتی بر آن بودند روندهای نوسازی جامعه را شتاب بخشیدند.<sup>۱۳</sup> نسل اول روشنفکری در ایران بدون پشتوانه و میراث نظری و بدون امکانات فرهنگی، نظام آموزشی جدید، دانشگاه و یا کتاب و کتابخانه گام به میدان نبرد فکری در جامعه سنتی و استبدادی پا گذاشت. کسانی مانند زین العابدین مراغه‌ای، میرزا ملکم خان، عبدالرحیم طالبوف، یوسف مستشارالدوله، حبیب اصفهانی، فتحعلی آخوند زاده، جمال الدین اسدآبادی، میرزا آقا خان کرمانی، احمد روحی، صورت اسرافیل و یا میرزا نصرالله ملک المتکلمین در شکل دادن به فرهنگ نوپدید ایران و گسترش تجدد نقش مهمی ایفا کردند. تولید فرهنگی و فکری این دوره، از روزنامه‌های در تبعید تا کتاب‌های اجتماعی و ترجمه‌های اولیه بیشتر در خدمت روشنگری، شناخت دنیای جدید و پرداختن به مفاهیم نو مانند دموکراسی، تفکر علمی، عقلانیت مدرن، نقد مذهب، خردورزی، برابری، عدالت اجتماعی قرار داشتند. همه این تولید فکری در شرایط دشوار استبداد سیاسی و بسته بودن فضای اجتماعی ایران توسعه نیافته و سنتی شکل گرفت و نقش مهمی در شکل‌گیری روندهای سکولاریزاسیون جامعه ایفا کرد.

امضای فرمان مشروطیت و تشکیل مجلس اعتبار و مشروعیت جدیدی به گفتمان روشنفکری

<sup>13</sup> Afary, *The Iranian Constitutional Revolution: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*; Amanat, *Iran: A Modern History*; Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*;

آجودانی، مشروطه ایرانی؛ آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران؛ آریانپور، از صبا تا نیما.

<sup>14</sup> بهنام، برلی‌ها (اندیشمندان ایرانی در برلین)

<sup>15</sup> آشتیانی، «جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر».

روشنفکری اعتراضی و پرخاشجویانه جدیدی شکل می‌گیرد که خاص ایران هم نیست.<sup>۱۶</sup>

شماری از کارهای پژوهشی درباره روشنفکران به اندیشه‌ها و یا چهره‌های تأثیر گذار روشنفکری نیز پرداخته‌اند و از تنوع هویتی و چندگانه شدن چشمگیر نقش‌ها، چهره‌ها و گرایش‌های روشنفکری سخن به میان می‌آورند.<sup>۱۷</sup> بازخوانی پژوهش‌های دانشگاهی درباره روشنفکران نشان می‌دهد که کسانی بطور عمده در بوجود آوردن جنبش‌های فرهنگی و فکری نقش آفرین بودند (حسین کاظم زاده ایرانی‌شهر، تقی ارانی، احمد کسروی، داریوش شایگان، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، احمد فردید، جواد طباطبایی، آرامش دوستدار، ...)، شماری با هدف اصلاح قدرت از درون در قالب روشنفکران دولتی ظاهر شدند (محمد علی فروغی، حسن تقی زاده، علی اکبر داور، فریدون هویدا، شجاع الدین شفا، داریوش همایون، ...) <sup>۱۸</sup> و دیگری هم، دست کم در بخشی از زندگی خود، با مشارکت فکری و عملی در جنبش‌های اجتماعی راه کنش و دخالت مستقیم را برای دگرگون کردن جامعه و جامه عمل پوشاندن به آرمان‌های خود برگزیدند (خلیل ملکی، احسان طبری، ایرج اسکندری، خسرو گسرخ، محمد حنیف نژاد، خسرو روزبه، مریم فیروز، بیژن جزنی، علی شریعتی، پویان، علی اصغر حاج سید جواد، باقر پرهام، هما ناطق، ...) <sup>۱۹</sup>

تفاوت میان این گونه‌های روشنفکری از جمله به میزان و نوع «تعهد» اجتماعی آنها و نیز رابطه با جنبش‌های اجتماعی و قدرت سیاسی باز می‌گردد. برای کسانی روشنفکر و روشنگری در رابطه با میل

مشارکت عملی در زندگی اجتماعی، تلاش برای دگرگون کردن جامعه، مبارزه با استبداد، تبعیض و بی‌عدالتی و استبداد و آرمان خواهی معنا پیدا می‌کند و دیگری هم بیشتر به کار فکری و فرهنگی اهمیت می‌دهند. فریدون هویدا درباره روشنفکرانی که در دوره محمد رضا شاه به حکومت نزدیک بودند می‌گوید آنها در درجه اول به نوسازی و پیشرفت ایران اهمیت می‌دادند و دمکراسی را بیشتر در انتهای این روند می‌دیدند.<sup>۲۰</sup> همین بحث را نسل دوم روشنفکری در ابتدای دوره رضا شاه مطرح کرده بود. این گروه از روشنفکران (حسن تقی‌زاده، محمد قزوینی، محمدعلی جمال‌زاده، حسین کاظم‌زاده، رضا تربیت، اسماعیل امیرخیزی، ابوالحسن حکیمی، عباس اقبال آشتیانی، مشفق کاظمی، ...) ثبات سیاسی و نوسازی، پیشرفت اقتصادی را در بهترین حالت پیش‌شرط دمکراسی قلمداد می‌کردند. جامعه از نظر آنها آماده پذیرش دمکراسی به شیوه غربی نبود.<sup>۲۱</sup>

این الگوی روشنفکر بودن را نباید گونه‌شناسی بسته و جامد تلقی کرد. کسانی می‌توانند هم در جنبش فرهنگی روشنفکری مشارکت کنند و هم با دستگاه دولتی دست به همکاری زنند و یا در زمان‌هایی از زندگی خود به جنبش اجتماعی خاصی بپیوندند و یا وارد میدان کنش سیاسی شوند.

تحلیل تحول روشنفکری ایران بر اساس گرایش‌های ایدئولوژیک هر دوران تصویر متفاوتی از آنها بدست می‌دهد. برای مثال سال‌های ۱۳۵۷ به بعد را می‌توان دوران بحران ایدئولوژیکی گفتمان‌های

<sup>16</sup> Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*.

<sup>17</sup> Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*; Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*.

<sup>18</sup> Nabavi, *Intellectuals and the State in Iran: Politics, Discourse, and the Dilemma of Authenticity*;

بروجردی، *روشنفکران ایرانی و غرب*.

<sup>19</sup> Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*; Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*; Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*;

سعید پیوندی، «روشنفکران چپ ایران و موضوع دموکراسی».

<sup>۲۰</sup> هویدا، *سقوط شاه*.

<sup>21</sup> Manafzadeh, *La construction identitaire en Iran*, 134.

هستند و بررسی جایگاه و رابطه روشنفکران با آنها به شناخت بهترین گروه اجتماعی کمک خواهد کرد.

### جنبش اجتماعی ناسیونالیستی دوران پیش از ۱۳۳۲

جنبش سال‌های پیش از ۱۳۳۲ را می‌توان مهم‌ترین جنبش اجتماعی ایران پس از انقلاب مشروطیت به شمار آورد.<sup>۲۵</sup> جنبش ملی و ضداستعماری بر بستر پویایی اجتماعی رخ داد که پس از خروج رضا شاه از ایران (۱۳۲۰) و احیای دموکراسی و نظام پارلمانی کم و بیش آزاد شکل گرفته بود. پس از دو دهه نظام سیاسی بسته و نوسازی آمرانه، جامعه ایران دوران جدیدی از آزادی‌های مدنی و سیاسی را تجربه می‌کرد و همین فضای باز سبب پویایی روشنفکری و سیاسی شد که از دوران انقلاب مشروطیت بی‌سابقه بود.<sup>۲۶</sup> جنبش ناسیونالیستی در ایران در زمانه ای شکل گرفت که حرکت‌های استقلال طلبانه در گوشه و کنار جهان رو به رشد گذاشته بودند و مبارزه علیه استعمار و دخالت قدرت‌های بزرگ در کشورهای در حال توسعه آن زمان از رونق روزافزون برخوردار بودند. برخلاف دوره پیش از روی کار آمدن رضا شاه، اینبار تخیل اجتماعی نه از درون پاتوق‌های روشنفکری و گروه‌های محفلی و یا رسانه‌های روشنفکری (ایران‌شهر، کاوه، فرنگستان، ایران جوان) که در جریان پویایی یک جنبش اجتماعی و سازمان‌های مدنی و سیاسی شکل گرفت.

گشایش سیاسی در جامعه، ایدئولوژی‌های جدیدی، از مارکسیست-لنینیست‌ها گرفته تا اولتراناسیونالیست‌ها و افراطیون اسلام‌گرا، را به میدان آورد.<sup>۲۷</sup> فصل مشترک بسیاری از گفتمان‌های روشنفکری این دوران مبارزه ضد استعماری و نقد

روشنفکری دینی و چپ نام داد.<sup>۲۲</sup> گفتمان دینی در تجربه انقلاب ۱۳۵۷ و جمهوری اسلامی دچار بحرانی شد که به شکاف میان اتوپای اولیه و نتایج عملی آن باز می‌گشت.<sup>۲۳</sup> روشنفکران چپ نیز تجربه شکست اسطوره انقلاب در کشور خود و هم زمان فروپاشی «اردوگاه سوسیالیستی» را از سر گذراند.<sup>۲۴</sup>

### روشنفکران و مشارکت در کنش اجتماعی اعتراضی

هدف ما در این نوشته این است که با بررسی موردی چهار جنبش اجتماعی و اعتراضی سراسری و فراگیر قرن چهاردهم خورشیدی، نوع مشارکت و نقشی که بخشی از روشنفکران کنشگر در جامعه ایران داشتند را مورد بررسی قرار دهیم. اولین جنبش بزرگ قرن چهاردهم در رابطه با ملی کردن صنعت نفت و مبارزه به سیاست‌های استعماری انگلستان شکل گرفت. جنبش بزرگ اجتماعی بعدی مربوط به سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ مربوط می‌شود که به پایان نظام پادشاهی پهلوی انجامید. جنبش سبز در سال ۱۳۸۸ در اعتراض به نتایج انتخابات و برای دفاع از حق رای و انتخابات آزاد و سالم را می‌توان سومین جنبش اجتماعی بزرگ قرن به شمار آورد. سرانجام باید به کنش‌های اعتراضی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ اشاره کرد که در آخرین سال‌های قرن بوقوع پیوستند. این انتخاب به معنای کاستن از اهمیت جنبش‌های دیگر اجتماعی قرن چهاردهم خورشیدی مانند حرکت‌های منطقه‌ای در کردستان و آذربایجان در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی، حرکت‌های اجتماعی سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۱، حرکت اعتراضی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و یا جنبش‌های زنان، کارگران و یا محیط زیست نیست.

این چهار جنبش از نظر ما تحلیل‌گر حالات و شرایط مختلف جامعه ایران در قرن چهاردهم هم

<sup>22</sup> Motaghi, *La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la révolution iranienne*.

<sup>23</sup> Khosrokhavar, *Utopie Sacrifiée*.

<sup>24</sup> پیوندی، «روشنفکران چپ ایران و موضوع دموکراسی».؛ قفقی، «گذار از کویر: روشنفکران ایران پس از انقلاب اسلامی».

<sup>25</sup> Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*; Amanat, *Iran: A Modern History*.

<sup>26</sup> Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, see chapter 2 from p.207.

<sup>27</sup> Amanat, *Iran: A Modern History*, 576.

توسعه و نوسازی بدون دموکراسی بود که ایران دو دهه اول قرن چهاردهم خورشیدی زندگی کرده بود. فضای باز مدنی و سیاسی سبب شده بود بخش مهمی از گروه مارکسیستی معروف به ۵۳ نفر به همراه نسلی از روشنفکران جوان به بازیگران عرصه عمومی و کنش جمعی در جامعه تبدیل شوند. مطبوعات آزاد، تشکلهای مدنی و سندیکاپی و احزاب سیاسی زمینه را برای مشارکت گسترده روشنفکران در حرکت‌های اجتماعی فراهم کرده بودند.

پویایی سیاسی این دوره از زندگی قرن چهاردهم ایران خود ویژه است. احزاب چپ (حزب توده ایران، حزب زحمتکشان) و ملی‌گرا (احزاب وابسته به جبهه ملی) نقش اصلی را در میان روشنفکران، سازمان‌های مدنی و افکار عمومی ایفا می‌کردند و نیروهای اسلام‌گرا از نفوذ سیاسی گسترده‌ای در میان روشنفکران برخوردار نبودند. ملی‌گرایی این دوران مفهوم ضد غربی نداشت و بیشتر ضد استعماری و استقلال طلبانه بود و بویژه سیاست‌های انگلستان را نشانه رفته بود. تنها نیروهای مذهبی (طرفداران کاشانی، فدائیان اسلام) ضد غربی بودند.<sup>۲۸</sup>

خلیل ملکی از روشنفکران سرشناس این دوران که ابتدا به حزب توده پیوسته بود و سپس در اعتراض به نزدیکی این حزب با شوروی سازمان سیاسی دیگری بوجود آورده بود درباره روانشناسی این دوران به نسل جوان و روشنفکرانی اشاره می‌کند که ایدئولوژی خاصی نداشتند و حتا گاه نمی‌دانستند فاشیست هستند یا کمونیست، «اما یک چیز را محقق و مسلم می‌دانستند، آن این بود که همه چیز باید تغییر کند».<sup>۲۹</sup>

در میان این گرایش‌ها بویژه از حزب توده ایران باید سخن گفت که برای بسیاری از روشنفکران جوان جذابیت فراوانی برخوردار بود. شاهرخ مسکوب فضای روشنفکری این دوران را این گونه ترسیم می‌کند: گرایش به عدالت اجتماعی توانست یک نسل از روشنفکران جوان را به خود جلب کند.<sup>۳۰</sup> نسل قبلی روشنفکران چپ (گروه موسوم به ۵۳ نفر) بیشتر با مطالعه مباحث فلسفی و نظری مارکسیسم-لنینیسم کمونیست شده بود در حالیکه نسل پس از سال ۱۳۲۰ بیشتر تحت تاثیر مقاومت مردم شوروی و ارتش سرخ در جریان جنگ جهانی دوم بود.<sup>۳۱</sup> علی اصغر حاج سید جوادی با اشاره به فضای بسته دوران رضا شاه و دگرگونی سیاسی دوران پس از جنگ دوم جهانی و تمایلش به حزب توده می‌گوید مارکسیسم مناسب نسلی بود که هیچ خاطره‌ای از گذشته نداشت.<sup>۳۲</sup> حزب توده ایران نه تنها در حوزه تشکلهای مدنی و طرح مطالبات گروه‌های اجتماعی مانند زنان، کارگران، اقلیت‌های قومی پیشتاز بود، که نماینده فرهنگ مدرن در حوزه ادبیات، موسیقی و تاتر هم به شمار می‌رفت و کسانی مانند جلال آل احمد و احمد شاملو عضو آن بودند.

بخشی از روشنفکران با حزب توده همکاری داشتند بتدریج در زمینه زندگی درون حزبی، رابطه با شوروی و موضوع آذربایجان و کردستان برخوردی انتقادی در پیش گرفتند. از میان این افراد می‌توان به ایریم اسحاق (اقتصاد دان)، خلیل ملکی از اعضای گروه ۵۳ نفر و جلال آل احمد اشاره کرد. در کنار نوشته‌های سیاسی و تحلیل مسائل روز، خلیل ملکی نشریه روشنفکری علم و زندگی را منتشر می‌کرد.<sup>۳۳</sup> روشنفکران ملی‌گرا و لیبرال بیشتر در رابطه با جبهه ملی فعالیت می‌کردند. دوران ۱۳۲۰-۱۳۳۲ شاهد پدیدار شدن نسل جدیدی از روشنفکران جوان

<sup>28</sup> Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*.

<sup>۲۹</sup> ملکی، *خاطرات سیاسی خلیل ملکی*، ۳۱۰.

<sup>۳۰</sup> بنوعیزی، *درباره سیاست و فرهنگ*، ۶۷.

<sup>۳۱</sup> اعتمادزاده، *از هر دری: زندگی‌نامه سیاسی-اجتماعی*؛ خامه‌ای، *خاطرات سیاسی*.

<sup>32</sup> Badie, *L'État importé : essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*.

<sup>33</sup> Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, 119-120.



از حضور روشنفکران در جنبش بود. سوم آنکه نوشته‌ها و آثار روشنفکران نقش مهمی در شکل دادن به ایدئولوژی جنبش و سازمان‌های سیاسی و نیز پویایی مردمی و اعتبار جنبش ملی ایفا می‌کرد.

شکست جنبش ملی و سرنگونی دولت مصدق پی‌آمدهای مهمی بر رابطه روشنفکران با دموکراسی و یا نوع نگاه آنها به دولت‌ها و کشورهای غربی بر جا گذاشت. برای امانت، بازگشت حکومت استبدادی پهلوی، پایان زودرسی برای تجربه پرمخاطره سیاسی مشارکتی در ایران بود.<sup>۳۷</sup> جنبش اجتماعی ملی گرایانه و رهبر اصلی آن محمد مصدق در شکل‌گیری تخیل اجتماعی جدیدی که در جستجوی یک دولت ملی گرا (مستقل از قدرت‌های بزرگ) و تا حدودی دموکراتیک بود نقش اصلی را ایفا کردند. ویژگی‌های شخصی خود مصدق، تکیه‌اش به قانون، سرسختی در برابر قدرت‌های بزرگ، اعتبارش در محافل بین‌المللی از او چهره‌ای کاریسماتیک ساخته بود. نبوی هم بر این باور است که «دوران نخست‌وزیری مصدق یکی از پراحساس‌ترین دوران‌ها در تاریخ معاصر ایران است. پافشاری و استقامت مصدق بر موضع خویش، زمانی که بریتانیا در مورد خلع ید یک شرکت بریتانیایی به دادگاه بین‌المللی لاهه و به سازمان ملل شکایت کرده بود، اینکه مصدق خود هیات نمایندگی ایران در سازمان ملل را رهبری کرده بود و صلاحیت قانونی دادگاه را در مورد این پرونده را به پرسش کشیده و موفق هم شده بود، موجب شد او تبدیل به یکی از قهرمانان ملی شود».<sup>۳۸</sup>

دوران پس از ۱۳۳۲ زمانه ضربه روحی (ترومای) ناشی از شکست و افق‌های تیره و تار آینده بود که سرخوردگی، انزوا و خشم ساکت روشنفکران و

مسلمان با کسانی مانند مهدی بازرگان و یا محمد نجشب است.

روشنفکران این دوران تاریخی از نزدیکی و همکاری با احزاب و تشکل‌های سیاسی استقبال می‌کردند و حضور فعال آنها در جنبش ملی هم به مشارکت سیاسی آنها ارتباط پیدا می‌کرد.<sup>۳۴</sup> یکی دیگر از ویژگی‌های پویایی روشنفکری در این دوران حضور شخصیت‌های ادبی و فرهنگی (محمد تقی بهار، احسان طبری، صادق هدایت، عبدالحسین نوشین، بزرگ علوی، جلال آل‌احمد...) در میان روشنفکران و نقش ادبیات و هنر در فضای مدنی و سیاسی آن زمان بود. قیصری و نبوی بر نقش ادبیات و فرهنگ در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و پیدایی نسل جدیدی از روشنفکران و کسانی مانند عبدالحسین نوشین و صادق هدایت اشاره می‌کنند. نخستین کنگره نویسندگان ایران در سال ۱۳۲۵ با شرکت کسانی مانند محمد تقی بهار، دهخدا، بدیع الزمان فروزانفر، علی اصغر حکمت، احسان طبری، پرویز ناتل خانلری، عبدالحسین نوشین، فاطمه سیاح، بزرگ علوی، محل برخورد و جدل نویسندگان روشنفکر و «متعهد» آن زمان با دیگران بر سر موضوعاتی چون سانسور و نقش روشنفکر و ادبیات و هنر متعهد هم بود.<sup>۳۵</sup> احسان طبری در سخنرانی خود در این کنگره از جمله گفت که «هنر محصولی اجتماعی است، و مثل علم، مذهب و سیاست، ابزار نبرد طبقاتی است».<sup>۳۶</sup>

حضور فعال روشنفکران در جنبش ملی دارای چند ویژگی مهم بود. نخست اینکه با وجود تفاوت‌ها، گرایش‌های گوناگون روشنفکری در کنار یکدیگر در جنبش مشارکت داشتند. دوم آنکه مشارکت روشنفکران از طریق احزاب و یا نشریات با گرایش سیاسی صورت می‌گرفت. به سخن دیگر کنش اجتماعی و رابطه با سازمان‌های مدنی بخشی

<sup>34</sup> Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, see chapter 6 and 7; Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20<sup>th</sup> Century*; Navabi, *Intellectuals and the State in Iran: Politics, Discourse, and the Dilemma of Authenticity*.

<sup>35</sup> Navabi, *Intellectuals and the State in Iran..*; Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20<sup>th</sup> Century*.

<sup>36</sup> نخستین کنگره نویسندگان ایران، ۱۳۲۶، تجدید چاپ ۱۳۵۷.

<sup>37</sup> Amanat, *Iran: A Modern History*, 563.

<sup>38</sup> Navabi, *Intellectuals and the State in Iran*, 20.



این ترتیب می‌توان گفت که بخش اصلی روشنفکران و نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب ایدئولوژی‌های ضد دموکراتیک داشتند که دست کم در رد جامعه باز با یکدیگر همسو بودند. شماری از روشنفکران میانه رو مانند داریوش آشوری، مصطفی رحیمی، علی اصغر حاج سید جوادی از بازشدن فضای سیاسی و برقراری دموکراسی جانبداری می‌کردند در عمل در جریان جنبش اجتماعی به حاشیه رانده شدند. انقلاب ۱۳۵۷ را می‌توان در شمار جنبش‌های کلاسیکی دانست که نقش روشنفکران در آن غیر قابل انکار بود.

نگاهی تحلیلی به حوادث سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ نشان می‌دهد که با وجود نقش روشنفکران در روشن کردن موتورهای اولیه جنبش اجتماعی، آنها بتدریج به حاشیه رانده شدند. نقش رهبری آیت‌الله خمینی و روحانیون در کنار زدن روشنفکران و انزوای آنها بسیار اساسی بود. طرح مسایل سیاسی و اجتماعی با واژگان اسلامی (مستضعف و مستکبر، استکبار جهانی، ...) بصورتی مطرح شد که بنوعی مشروعیت مذهبی برای آنها بوجود می‌آورد. همزمان نزدیکی این واژگان به شعارهای روشنفکران انقلابی سبب می‌شد تا آنها نیز سویه مذهبی گفتمان آیت‌الله خمینی را عمده نکنند و در کنار نیروهای اسلام‌گرا قرار گیرند.

کارهای پژوهشی درباره انقلاب سال ۱۳۵۷ که بیشتر در خارج از کشور منتشر شده‌اند توجه خاصی به هویت و سمت و سوی انقلاب و نقش اسلام‌گرایان در آن دارند و با وجود طرح موضوع و نقش

گروه‌های ناراضی را در پی آورد.<sup>۳۹</sup> ویژگی این دوران گسست روشنفکران و نخبگان از حکومت محمدرضا شاه می‌توان دانست. نبوی در جایی از قول باقر پرهام می‌نویسد «ما دیگر توسط ۲۸ مرداد زخمی شده بودیم و از رژیم کناره گرفتیم» و یا در جای دیگری به نوشته نشریه ادبی صدف در سال ۱۳۳۷ اشاره می‌کند که چگونه آن «سال‌های کثیف» اکنون دل‌های آنها را سیاه کرده و موجب شده «معماران ما، با سرهای خمیده و ارواح به دارکشیده، در مقابل تصویر ناهنجاری که خود کشیده‌اند، لبخند تمسخر و بی‌اعتنایی زنند».<sup>۴۰</sup>

### انقلاب سال ۱۳۵۷

جنبش مردمی که تبدیل به انقلاب ۱۳۵۷ شد در ابتدا از طریق روشنفکران و کنشگران و نیز رویدادهای مهمی مانند دهه شعر در انستیتو گوته تهران و یا انتشار نامه‌های سرگشاده اعتراضی شکل گرفت. بسیاری از این روشنفکران فعال سکولار و چپ.<sup>۴۱</sup> از اواخر دهه ۱۳۴۰، چهره‌های اصلی روشنفکری حرکت‌های مسلحانه مانند بیژن جزنی، حمید اشرف، مسعود احمدزاده، امیر پرویز پویان با دموکراسی میانه‌ای نداشتند.<sup>۴۲</sup> همین روایت را می‌توان درباره بخش اصلی روشنفکران نزدیک به حزب توده به میان کشید.<sup>۴۳</sup> از طرف دیگر در میان روشنفکرانی که جوانان و توده‌های مردم از آنها الهام گرفتند نقش شریعتی که تفکر اسلام انقلابی و شهادت را به میان می‌کشید شاید از همه مهم‌تر بود.<sup>۴۴</sup> بخشی بزرگی از گروه‌های سنتی از آیت‌الله خمینی پیروی می‌کردند و تعداد اندکی از آنها بویژه در روحانیت با کتاب او ولایت فقیه آشنا بودند. به

<sup>39</sup> Amanat, *Iran: A Modern History*; Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*; Navabi, *Intellectuals and the State in Iran*.

<sup>40</sup> Ibid., p. 35.

<sup>42</sup> Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*;

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Nikpay, *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d'une institution*. ; Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*.

<sup>۴۱</sup> بیوندی، «روشنفکران چپ ایران و موضوع دموکراسی».

بیوندی، «روشنفکران چپ ایران و موضوع دموکراسی».

روشنفکران، آنها را محور اصلی تحلیل خود قرار نمی‌دهند.

نیکی کدی یکی از این مورخین است که درباره انقلاب ۱۳۵۷ کتاب‌ها و مقالات پرشماری به چاپ رسانده است.<sup>۴۵</sup> از دید او انقلاب ۱۳۵۷ حاصل بیش از یک قرن تداوم در حرکت اعتراضی علما به جدایی دولت و روحانیت بود که از زمان ناصرالدین شاه طرح شد. انقلاب مشروطیت اگر چه با همکاری بخشی از روحانیت صورت گرفت ولی در روند آن آنها به طور ملموس نقش مرکزی خود را از دست دادند. رضا شاه بنیان‌گذار یک دولت سکولار شد، حرکت ملی شدن نفت باعث به حاشیه رفتن روحانیت گشت و دوران محمد رضا شاه انقطاعی اساسی بین طبقه متوسط مدرن و روحانیت سنتی ایجاد کرد. انقلاب ۱۳۵۷ در حقیقت نوعی بازگشت به گذشته و یا خواسته به این بازگشت بود که در آن نقش روحانیت احیا می‌شد. از نظر او انقلاب سمت و سوی ضد مدرنیستی داشت و واکنشی بود در برابر گروه‌هایی همانند طبقه متوسط جدید که ایران را بسوی مدرنیته سکولار می‌بردند. در این حرکت نقش روشنفکران صرفاً در ایجاد شرایط لازم جهت به دست گرفتن قدرت از سوی روحانیت بود و کسانی چون آل‌احمد<sup>۴۶</sup>، شریعتی و روشنفکران هم سوی آنها در این زمینه نقش بازی کردند. در حقیقت روشنفکرانی که در انقلاب نقشی داشتند در عمل به قدرتمند شدن روحانیت کمک کردند. نقش آیت‌الله خمینی بعنوان روحانی کاریسماتیک در شکل‌گیری این رابطه قدرت اساسی بود.

تحلیل کدی از نقش روشنفکران و روحانیت دو اشکال اساسی دارد. نخست اینکه حرکت انقلابی از ابتدا به رهبری روحانیت شکل نگرفت و در درون روحانیت تضادهای مهمی وجود داشت. بخشی از روحانیت همچون آیت‌الله شریعتمداری خواستار به قدرت رسیدن روحانیت نبود. از طرف دیگر،

ایدئولوژی ولایت فقیه، آن گونه که بعدها به میان کشیده شد از قرن ۱۸ به بعد بین علمای شیعه ترویج یافته بود و بخش بزرگی از روحانیت به آن باور نداشتند. انقلاب ۱۳۵۷ سویه مردمی و ضد امپریالیستی به معنای جهان‌سومی آن را داشت و بسیاری از روشنفکران اسلام‌گرا آن دوره مانند شریعتی که نقش تعیین‌کننده در بسیج جوانان بازی کردند ضد روحانیت بودند. بنابراین حرکت ۱۳۵۷ در تداوم اعتراض روحانیت به قدرت دولت و به حاشیه کشیدن آن نبود، چنانچه حرکت قم در ۱۳۴۲ که این نوع الگوی رفتاری را ترویج می‌کرد با شکست روبرو شد. برای برخی روشنفکران اسلام‌گرا جنبه سیاسی-انقلابی در کنش آیت‌الله خمینی از اهمیت بیشتری در مقایسه با سویه مذهبی شخصیت برخوردار بود. این واقعیت که روحانیت با انقلاب موفق به کسب قدرت شد به معنای وجود یک درک یکپارچه در میان خود روحانیت و روشنفکران اسلام‌گرا نبود.

احمد اشرف و علی بنوعزیزی<sup>۴۷</sup> انقلاب ایران را ناشی از تضاد بین دو پاره از دولت، دولت حاکم و دولت تحت سلطه می‌بینند که نتیجه آن شکاف در قدرت و نیز فراهم آمدن امکان ابراز ناراضی مردم بود. کم شدن درجه سرکوب باعث شد تا مردم راحت‌تر به خیابان بریزند و نوعی مخالفت خیابانی گسترده و دیگر کنش‌های جمعی اعتراضی مانند اعتصاب‌های همگانی در مخالفت با نظام حاکم شکل گیرد. به نظر اشرف و بنوعزیزی، سه گروه مهم در بسیج عمومی دست داشتند، روحانیت، بازار، دانشجویان و معلمان. از نظر این دو پژوهشگر، به درستی، اسلام ایدئولوژی واحدی را تشکیل نمی‌داد که در قالب آن و به صورت یک پارچه و منسجم تضاد با رژیم و خواسته‌های این گروه‌ها مطرح شود. آیت‌الله خمینی و کنشگران هوادار او نوعی گروه پیشگام لنینیستی را تشکیل می‌دادند که با استفاده از ایدئولوژی و کنش موفق به کسب قدرت شدند.

<sup>45</sup> Keddie, *Iran, Religion, Politics and Society*; Keddie, *Roots of Revolution, an interpretive History of Modern Iran*.

<sup>46</sup> آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران.

<sup>47</sup> Ashraf & Banuazizi, "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution".

روشنفکران بجز گروهی که همراه با آیت‌الله خمینی حرکت را به سوی حکومت قدسی (Hierocracy) سوق دادند کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. البته این کتاب با تجزیه و تحلیل داده‌ها و رویدادها بر آنست که پدیدار شدن جمهوری اسلامی را بعنوان حکومتی خدا سالار در قالب یک حرکت اجتماعی نشان دهد. همزمان به نظر می‌رسد نقش روشنفکرانی که با اسلام بنیادگرا هم داستان نبودند و نیز گروه‌هایی که در روندهای انقلاب تأثیری غیر قابل انکار بر روی جنبش داشتند ولی پس از سرنگونی رژیم شاهنشاهی به تدریج سرکوب و منزوی شدند در سایه قرار می‌گیرد.

حامد آلگار نظریه مبتنی بر انقلابی بودن روحانیت شیعه را به میان می‌کشد که در دوران قاجار و سپس پهلوی سردمدار حرکت‌های اجتماعی در اعتراض به نظام شاهنشاهی و سلطه غرب بر ایران بود.<sup>۴۸</sup> اینکه بخشی از روحانیت شیعه در حرکت تنباکو، انقلاب مشروطیت، حرکت ملی شدن نفت و انقلاب ۱۳۵۷ نقش مهم و غیر قابل انکاری بازی کردند تردیدی نیست. نویسنده همزمان از روحانیت بعنوان رکن اساسی در جنبش‌های اجتماعی ایران دوران مدرن سخن به میان می‌آورد و به ماهیت انقلابی آنها اشاره می‌کند. نقش روشنفکران هم از نظر او یا بازدارنده است و یا همراهی با روحانیت. این برخورد به معنای آن است که گویا روحانیت دارای نوعی رسالت تاریخی است، تحلیلی که حدودی از چهارچوب جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دور می‌شود.

پل وی و فرهاد خسروخاور در کتب مختلف خود از جمله برداشت مردمی انقلاب ۱۳۵۷ به کار میدانی خود درباره ذهنیت گروه‌های کنشگر در انقلاب ۱۳۵۷ اشاره می‌کنند.<sup>۴۹</sup> مصاحبه‌های آنها با کنشگران جنبش نشان می‌دهد که گفته‌ها و نوشته‌های کسانی چون شریعتی و یا برخی روشنفکران چپ در شکل دادن به انگاره انقلابی نقش داشته‌اند. همانگونه که خسروخاور نیز در

اشرف و بنو عزیزی موضوع اینتلیجنتسیا را به صورت چند سویه به میان می‌کشند. گروه اول اینتلیجنتسیا به معنای عام کلمه که شامل روشنفکران، هنرمندان، شعرا و مولدان اندیشه در فضای عمومی بود. گروه دوم شامل اینتلیجنتسیای جوان می‌شد که در برگزیده دانشجویان و شاگردان دبیرستان‌ها می‌شد. گروه بعدی معلمان مدارس را شامل می‌شد که نقش قابل توجهی در تدارک تظاهرات و بسیج جوانان بازی کردند. بنابراین، گرایش‌های گوناگون روشنفکری با تفاسیر مختلف از اسلام یا ایدئولوژی‌های چپ‌گرا راه را برای مبارزه ایدئولوژیک و اجتماعی ضد رژیم شاهنشاهی باز کردند.

سعید امیر ارجمند یکی دیگر از کسانی است که تلاش کرده تفسیر خاصی درباره انقلاب ۱۳۵۷ ارائه دهد.<sup>۴۸</sup> از دید او انقلاب ایران نوعی ضد انقلاب بود به معنای اولین انقلاب اجتماعی سنت گرا در دوران معاصر. انقلاب خواست بازگشت به نظم سنتی گذشته را دنبال می‌کرد و دلیل اصلی آن هم آنومی بود که در پی تحولات سریع در جامعه ایران رخ داد. اقلیت روحانی در این زمینه نقش روشنفکران را بازی کرد که با سیاسی کردن فرهنگ گروه خود، پیشرو انقلاب شد. از نگاه نویسنده شهر نشینی، صنعتی شدن و فردیت جدید همگی به این آنومی‌دامن می‌زدند و روحانیت موفق شد با اوتوپای بازگشت به سنت در جنبش اجتماعی ضد مدرن ۱۳۵۷ نقش پیشگام را بازی کند.

تحلیل ارجمند از انقلاب ۱۳۵۷ به چندگانگی چشمگیر نیروهای شرکت‌کننده جنبش اجتماعی، از چپ‌گرایان سکولار و گرایش‌های لیبرال تا اسلام‌گرایانی که بدنال جامعه بی‌طبقه توحیدی بودند و با بنیادگرایان هوادار خمینی تفاوت‌های زیادی داشتند توجه نمی‌کند. در این نگاه رابطه روشنفکر و حرکت اجتماعی به طور ضمنی به سنت گرای و تمایل بازگشت به دوران ماقبل مدرنیزاسیون در انقلاب ۱۳۵۷ فرو کاسته می‌شود، و تأثیر

<sup>48</sup> Arjomand, *From Nationalism to Revolutionary Islam*.

<sup>49</sup> Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran, Four Lectures*.

<sup>50</sup> Vieille, Khosrokhavar. *Le Discours Populaire de la Révolution Iranienne*. ; Khosrokhavar, *Utopie Sacrifiée*.

مصطفی رحیمی<sup>۵۲</sup> و یا شکرالله پاک نژاد<sup>۵۳</sup> بخوبی شنیده نشد.

### جنبش سبز

جنبش سبز در سال ۱۳۸۸ در مقایسه با دو جنبش بزرگ دیگر قرن چهاردهم خورشیدی دارای سمت و سو و پروژه دموکراتیک بود و نیروهای شرکت کننده در آن هم بر سر شعار اصلی جنبش کم و بیش هم سو و هم سخن بودند. شعار «رای من کو» مطالبه آشکار شهروندی بود که حقوق دموکراتیک خود را مطالبه می‌کرد.<sup>۵۴</sup> جنبش سبز بر بستر جامعه‌ای سرخورده از شکست اصلاح طلبان در ایجاد دگرگونی‌های ساختاری در جمهوری اسلامی شکل گرفت.<sup>۵۵</sup> یکی از نشانه‌های اصلی سمت و سو دموکراتیک جنبش هم به حاشیه رانده شدن روشنفکران مرجع و یا بلند پرواز، نبود روایت‌ها و گفتمان‌های کلان روشنفکری و ظهور چهره‌های جدید روشنفکری بود که از آنها می‌توان بعنوان روشنفکران میانجی یا واسطه نام برد.<sup>۵۶</sup>

رهبری جنبش، میرحسین موسوی، مهدی کروبی و محمد خاتمی، از همان ابتدای حرکت، خواستار اصلاح در چارچوب حکومت دینی بودند. این امر با توجه به تجربه سال‌های گذشته توهمی بیش نبود. تجربه دو دوره ریاست جمهوری خاتمی و حوادث بعدی نشان داده بودند که صاحبان اصلی قدرت در

کتاب خود درباره انقلاب اشاره می‌کند این تاثیر خطی و منفعل نیست. تجربه فردی و جمعی خود کنشگران در متن جنبش اجتماعی نیز نقش بسیار مهمی در شکل دادن به ذهنیت و انگیزه‌های آنها دارد. شکل گیری رهبری کریسماتیک آیت الله خمینی از جمله در جریان پویایی درونی جنبش قابل توضیح است.<sup>۵۱</sup>

آنچه از بازخوانی پژوهش‌های اصلی درباره انقلاب و نقش روشنفکران می‌توان گفت این است که این پدیده در زمان بتدریج دستخوش تحول شد و اسلام گرایان و روحانیت انقلابی توانستند روشنفکران را به حاشیه برانند و بخش مهمی از افکار عمومی را به سوی گفتمان و پروژه سیاسی خود جلب کنند. ویژگی مشترک شمار بزرگی از روشنفکرانی که نگاه آرمایی به انقلاب اجتماعی داشتند بی باوری به دموکراسی بود. آنها از آزادی سخن می‌گفتند ولی این «آزادی» با نگاه انقلابی، غیر دموکراتیک و بدون مدارا و پذیرش دیگری متفاوت بود. وجود ایدئولوژی‌های غیر دموکراتیک و بسته و درک ستایش آمیز از انقلاب و مبارزه ضد امپریالیستی در میان روشنفکران چپ سبب شد خطری که قدرت گرفتن اسلام گرایان می‌توانست برای دموکراسی، حقوق زنان و یا اقلیت‌ها بوجود آورد، بدرستی و به موقع دیده نشود. در هیاهوی انقلابی آن زمان صدای روشنفکرانی چون

<sup>51</sup> Khosrokhavar, *Utopie Sacrifje*.

<sup>52</sup> نگاه کنید به نامه ده دیماه ۱۳۵۷ مصطفی رحیمی به آیت‌الله خمینی.

[https://www.bbc.com/persian/iran/2012/01/120115\\_mustafa\\_rahimi\\_letter\\_khomeini\\_islamic\\_revolution\\_islamic\\_republic](https://www.bbc.com/persian/iran/2012/01/120115_mustafa_rahimi_letter_khomeini_islamic_revolution_islamic_republic)

<sup>53</sup> نگاه کنید به مصاحبه پاک‌نژاد با عاطفه گرگین (دفترهای آزادی، ش ۱، ۱۳۶۳).

<sup>54</sup> Bayat, "No silence, no violence: A post-Islamist trajectory."; Coville, "The Green Movement in Iran,"; Fadaee, *Social movements in Iran: Environmentalism and civil society*; Jahanbegloo, "The Gandhian moment,"; Jahanbegloo, *Civil society and democracy in Iran*; Khosrokhavar, "The Green Movement in Iran: Democratization and secularization from below,"; Nabavi, "From "reform" to "rights": Mapping a changing discourse in Iran, 1997-2009." In *Iran: From theocracy to the Green Movement*; Pourmokhtari, *Iran's Green Movement. Everyday Resistance, Political Contestation and Social Mobilization*.

<sup>55</sup> Bashiriye, "Civil society and democratization during Khatami's first term,"; Bayat, *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*; Bayat, "Islamism and social movement theory,"; "No silence, no violence: A post-Islamist trajectory,".

<sup>56</sup> خسروخاور، «ایران: از روشنفکران بلندپرواز تا روشنفکران واسط.»؛ خسروخاور، پیوندی و متقی، «روشنفکران و دموکراسی در ایران: واکنش به انقلاب ۱۳۵۷».

درون زا و مستقل از روشنفکران بود و همزمان آئینه تمام نمای تغییرات فضای روشنفکری ایران هم به شمار می‌رفت. این جنبش نشان داد که نقش روشنفکران دینی نسبت به دهه گذشته، یعنی سال‌های هفتاد خورشیدی، کاسته شده و خود آنها در حال از سر گذراندن تحولات مهمی از نظر فکری بودند.<sup>60</sup>

جنبش سبز خواست‌های سکولار را به میان می‌کشید و شعارهای مذهبی در آن نقشی ایفا نمی‌کردند. طبقه متوسط، زنان و مردان جوان موتور اصلی جنبش سبز بودند و شعارهای آنها بازتاب تغییرات ذهنیتی جامعه و به حاشیه رفتن ایدئولوژی دینی بود که در انقلاب ۱۳۵۷ بر جامعه سایه افکنده بود. دمکراتیزه شدن فضای روشنفکری و گسترش بحث‌ها پیرامون دمکراسی و جامعه باز در ایجاد فرهنگ و ذهنیت جدید شهروندی نقش مهمی داشت. همزمان خصلت دمکراتیک و کثرت‌گرایی این جنبش تأثیر فراوان در بازتر کردن فضای روشنفکری بر جا گذاشت. نقش برجسته زنان در این جنبش، فردیت جدید شهروندی و عمده نکردن تضادهای سنتی و هویتی میان گرایش‌های مذهبی و سکولار یا میان ایران و غرب، یکی دیگر از جنبه‌هایی بود که در جنبش سبز بروشنی قابل مشاهده بود.<sup>61</sup>

اگر به جنبش سبز به عنوان تحلیل‌گر رابطه روشنفکران با جامعه بنگریم، می‌توان گفت:

گفتمان دمکراتیک جنبش از جمله از فضای روشنفکری دهه هشتاد و به حاشیه رفتن گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های فراگیر و تمامیت خواه تأثیر

ایران آمادگی پذیرش اصلاحات جدی در راستای دمکراتیک کردن جامعه را ندارند و ساختار حقوقی حکومت و جایگاه ولایت فقیه هم جایی برای پیشبرد اصلاحات از درون را نمی‌گذارند. ولی همزمان توهم می‌تواند در حرکت‌های اجتماعی نقشی آفریننده بازی کند و چنانچه این توهم نبود، مشارکت وسیع در انتخابات و یا انتظار تغییر از طریق انتخاب یک رئیس‌جمهور متفاوت هم شکل نمی‌گرفت و در پی آن جنبش اجتماعی نیز، به احتمال فراوان، به وجود نمی‌آمد.<sup>62</sup> ولی همزمان این انتظارات و خواست‌ها با رهبرانی شکل گرفت که همگی از درون همین حکومت بودند. آنها با وجود به میان کشیدن ضرورت اصلاحات سیاسی خواهان استمرار نظام اسلامی و اصلاح آن از درون بودند.<sup>63</sup> نقطه قوت حرکت سبز استقرار آن در کف خیابان بود. اگر در آغاز شعار «رای من کو» بازتاب خواسته‌های مردمی بود که تقلب انتخاباتی را نوعی خیانت به اعتماد خود می‌دانست اما شعارهای مردم پس از خوداری حاکمیت از پذیرش خواست عمومی نشان داد که مطالبه اصلی مردم دیگر نه مسئله تقلب انتخاباتی بلکه دمکراسی، حقوق شهروندی و عدم مشروعیت ولایت مطلقه فقیه است.<sup>64</sup>

گفتمان اصلی جنبش سبز از پیش توسط روشنفکران ساخته و پرداخته نشده بود. این پراتیک و پویایی در جریان کنش، پویایی اجتماعی و خلاقیت جمعی شهروندانی که خواهان احترام به رای خود و دمکراسی بودند شکل گرفت. به همین خاطر هم پراکسیس اجتماعی از اهمیت فراوانی در این جنبش برخوردار شد. جنبش سبز که دارای نوعی پویایی

<sup>60</sup> همان.

<sup>58</sup> Jahanbegloo, *Civil society and democracy in Iran*; Niakooee, *Explaining the Crisis of the Green Movement in Iran (2009-2017)*; Pourmokhtari, *Iran's Green Movement. Everyday Resistance, Political Contestation and Social Mobilization*, Reisinezhad, "The Iranian Green Movement: Fragmented Collective Action and Fragile Collective Identity."

<sup>59</sup> Khosrokhavar, "The Green Movement in Iran: Democratization and secularization from below,";

خسروخاور، پیوندی و متقی، «روشنفکران و دموکراسی در ایران: واکنش به انقلاب ۱۳۵۷».

<sup>60</sup> Khosrokhavar, "Les intellectuels "postislamistes" en Iran revisités," ;

خسروخاور، «ایران: از روشنفکران بلندپرواز تا روشنفکران واسط».

<sup>61</sup> همان.

بصورت عمل‌گرایانه با مسائل اصلی جنبش روبرو می‌شدند.

• نبودن روشن‌فکران مرجع و هدایت‌گر در جنبش سبز به معنای نبودن نقش روشن‌فکری نیست. ولی این جنبش بازتاب تنوع هویتی و دمکراتیزه شدن فضای روشن‌فکری بود که در داخل جامعه شکل گرفته بود.<sup>۶۴</sup> وجود رهبری که کم و بیش مورد پذیرش کنشگران بود معنای یک پارچه بودن جنبش از نظر سیاسی را نمی‌داد. می‌توان اذعان داشت که جنبش سبز در طول زمان کوتاه روشن‌فکرانی را در عرصه عمومی به میدان آورد که از آن بسیار تاثیر پذیرفته بودند.

• زنانه شدن کنشگری و حضور روشن‌فکران زن یکی از ویژگی‌های متمایز کننده جنبش سبز نسبت به جنبش‌های اجتماعی پیشین بود. این زنانه شدن فقط در قالب مشارکت غیر فعال و در سایه مردان صورت نگرفت. مشارکت زنان اینبار جایگاه جدید آنها در جامعه را در سطح جامعه به نمایش گذاشت.<sup>۶۵</sup> شکل‌گیری حرکت‌های مطالباتی و اعتراضی از جمله کمپین یک میلیون امضا پس از سال ۱۳۸۸ شتاب جدیدی به خود گرفت و توجه به خواست برابری زنان به بخشی از مبارزه برای دمکراسی تبدیل شد. روشن‌فکران زن برای اولین بار در قالب یک حرکت روشن‌فکری و نه بصورت فردی در عرصه عمومی فعال شدند. نسل جدیدی از روشن‌فکران، نویسندگان و هنرمندان و دانشمندان زن در ایران با وجود فشارها و سرکوب بوجود آمدند. حجاب اجباری و سایر سویه‌های نابرابری جنسیتی بطور گسترده مورد اعتراض زنان قرار گرفت.

شکست جنبش سبز نه تنها سرخوردگی و نومیدی فراگیری را در جامعه ایران بویژه در طبقه

مستقیم گرفته بود. هیچیک از چهره‌های سرشناس روشن‌فکری گذشته و حال اما در جنبش نقش نمادین، معنوی و یا هدایت‌گر نداشتند. جنبش سبز نه «معلم شهید» داشت و نه روشن‌فکر قهرمان و فداکار و نماد شجاعت و مبارزه عملی؛

• بسیاری از چهره‌های مطرح روشن‌فکری دینی یا پسااسلام‌گرایی<sup>۶۶</sup> مانند عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، محمد مجتهد شبستری و یا حسن یوسفی اشکوری بیشتر در حاشیه جنبش حضور داشتند و نقش آنها در مقایسه با دهه هفتاد خورشیدی کاهش یافته بود؛

• چهره‌های مهم روشن‌فکری سکولار مانند جواد طباطبایی، داریوش شایگان، آرامش دوستدار، مراد فرهاد پور، فریبرز رئیس دانا رابطه بسیار کمی با جنبش و کنشگران آن داشتند و گاه حتا با بدبینی به آنها نگاه می‌کردند؛

• در جریان جنبش نسل جدید و جوانی از روشن‌فکران در عرصه عمومی پدید آمدند که نقش فعالی در هم‌رسانی، تفسیر و توجیه پیام‌های دمکراتیک جنبش را ایفا کردند. پدید آمدن این گروه از روشن‌فکران واسط (روشن‌فکران میانجی) را می‌توان هم پی‌آمد دگرگونی‌های جامعه (گسترش آموزش عالی، دسترسی عمومی به ابزار جدید ارتباطات، ...) به شمار آورد و هم نشانه دمکراتیک شدن گروه‌های کنشگر و افکار عمومی طبقه متوسط. شکست سهمگین اتوپای انقلاب بهمن و برپایی «ام‌القرای اسلامی» و فروپاشی اتحاد شوروی نقش مهمی در کاهش ایدئولوژی‌های فراگیر، انقلابی و بسته ایفا کرده بود.<sup>۶۷</sup> روشن‌فکران میانجی در پی طرح روایت‌های کلان، آرمان‌های بلندپروازانه و یا ایدئولوژی‌های فراگیر نبودند و

<sup>62</sup> Khosrokhavar, "The new intellectuals in Iran".

<sup>63</sup> علمداری، جامعه مدنی، گفتارها، زمینه‌ها، تجربه‌ها.

<sup>64</sup> Nabavi, "From "reform" to "rights": Mapping a changing discourse in Iran, 1997-2009,"; Pourmokhtari, *Iran's Green Movement. Everyday Resistance, Political Contestation and Social Mobilization*.

<sup>65</sup> Sadeghi, "The Green Movement: A Struggle against Islamist Patriarchy?"



شاهد حرکت‌های سیاسی مهمی نبودند. در مقایسه با سال ۱۳۸۸، گروه‌های جدید اجتماعی به کنش اعتراضی با انگیزه‌های متفاوت دست زدند.

تنش سیاسی با غرب و بحران ناشی از تحریم اقتصادی ایران آسیب‌های فراوانی به موقعیت طبقه متوسط مدرن شهری وارد آورد و سبب شد که بخش‌هایی از این اقشار از نظر اقتصادی فقیر شوند. فروپاشی اقتصادی طبقه متوسط مدرن به معنای ضعیف شدن پایه اجتماعی خواست‌هایی مانند دموکراسی و جامعه باز هم هست. روندهای فقیر شدن طبقات فرودست جامعه را هم در بر می‌گیرد و بخشی بزرگی از آن‌ها به زیر خط فقر رانده شده‌اند.<sup>۶۷</sup> در حقیقت زندگی روزمره مردم به تابعی از نوسانات نرخ دلار و رابطه با غرب تبدیل شده است.

طغیان علیه وضعیت موجود در چنین فضای اجتماعی شکل گرفتند. اعتراضات مردمی بدون همراهی و مشارکت روشنفکران بودند و روشنفکران خود را هم نمی‌توانستند بوجود آورند. آنچه که میان کنشگران سرخورده و خشمگین مشترک به نظر می‌رسید تنفر از حکومت دین سالار، فساد و ناکارایی حکومتی بود. آنها اما بر سر آنچه که می‌خواستند (پروژه سیاسی) چیزی را به میان نمی‌کشیدند. ویژگی اصلی دیگر این کنش‌های اعتراضی نداشتن سازمان سیاسی و انسجام فکری در روند شکل‌گیری آن بود. گروه بزرگی از روشنفکران با این حرکت بیگانه بودند چرا که برای بسیاری اعتراضات شورشی و بدون پروژه جامعه را بسوی دموکراسی هدایت نمی‌کنند.<sup>۶۸</sup> مطالعه مقایسه‌ای بهمینی و همکاران<sup>۶۹</sup> پیرامون پژوهش‌های بروی حاشیه نشینی از ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۶ نشان از گستردگی این پدیده و رابطه آسیب شناسانه حاشیه‌نشینان و فقرای شهری با اقتصاد و جامعه دارد. این پژوهش‌ها همزمان نشان می‌دهند که ترکیب و پیشینه گروه‌هایی که در محلات حاشیه‌ای

متوسط مدرن شهری بوجود آورد که به افکار عمومی هم نشان داد که افق روشنی برای تغییرات دموکراتیک وجود ندارد و جامعه و نظام سیاسی در نوعی بن بست قرار گرفته‌اند.<sup>۶۶</sup> همزمان شکست این حرکت اجتماعی سبب شد تا بطور مثال زنان و بسیاری از اقشار متوسط جامعه از روند دموکراتیک شدن جامعه در جمهوری اسلامی سرخورده و نومید شوند.

### جنبش‌های اعتراضی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸

خیزش‌های مردمی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ با وجود دامنه گسترده نتوانستند تبدیل به یک جنبش اجتماعی کامل و بادوام در زمان شوند. یکی از ویژگی‌های اصلی این خیزش‌ها این بود که روشنفکران نقشی در آنها بازی نمی‌کردند و اصولاً سوبیه روشنفکری در آنها وجود نداشت. شاید بتوان این گونه برداشت کرد که چون این کنش‌های اعتراضی یک جنبش اجتماعی به معنای کامل کلمه نبود بنابراین روشنفکران نیز در آن نقشی نداشتند. ولی این برداشت دقیق نیست چنانکه در انقلاب مصر ۲۰۱۱ هم که باعث سرنگون شدن حکومت مبارک شد روشنفکران نقشی اساسی بازی نکردند.

گروه‌های ناراضی در شهرها که آشکارا نظام حاکم را نشانه رفته بودند در اعتراض به گرانی شدید در نتیجه فشارهای مضاعف آمریکا بر اقتصاد ایران پس از خروج از قرارداد هسته‌ای با ایران، کاهش قدرت خرید و گرانی شدید کالاهای عمومی، افزایش ناگهانی قیمت بنزین و حکمرانی ناکارا به میدان آمدند. از طرف دیگر کنش‌های اعتراضی بر فساد حکومت، گسترش فقر و شکاف طبقاتی در اقشار مختلف جامعه و نبودن راه حل از طرف دولت تأکید داشت. یکی دیگر از ویژگی‌های مهم این کنش‌های اعتراضی، گستردگی جغرافیایی و به میدان آمدن مردم در شهرهای کوچک و متوسطی بود که در گذشته

<sup>66</sup> Khosrokhavar, "Green Movement, Social Innovation in an authoritarian Regime."; Pourmokhtari, *Iran's Green Movement. Everyday Resistance, Political Contestation and Social Mobilization*.

<sup>67</sup> بهمینی، همتی، ملتفت و ایزدی، «مرور نظامند مطالعات انجام شده در زمینه حاشیه‌نشینی (۱۳۷۵ تا ۱۳۹۶)».

<sup>68</sup> خسروخواور، پیوندی و متقی، «جامعه‌شناسی و سوزده‌های سوژگنیو در جنبش‌های اجتماعی».

<sup>69</sup> بهمینی، همتی، ملتفت و ایزدی، «مرور نظامند مطالعات انجام شده در زمینه حاشیه‌نشینی (۱۳۷۵ تا ۱۳۹۶)».



شکل دادن به گفتمان‌های سیاسی زمانه خود بودند، آخرین خیزش‌های اعتراضی قرن‌ی که به پایان رسید بیشتر نشان دهنده کاهش چشمگیر نقش و نفوذ این گروه اجتماعی است.

انقلاب مشروطیت روشنفکران مرجع و بلند پروازی داشت که نظرات خود را در چهارچوب یک پروژه فراگیر و آرمان سیاسی مطرح می‌کردند، حرکت ملی سال‌های پیش از ۱۳۳۲ نیز کم و بیش از همین ویژگی برخوردار بود، در حالی که حرکت سبز روشنفکران میانجی داشت که بیشتر در روند کنش‌ها و یا در مدتی کوتاه قبل از آن در درون جامعه پدیدار شدند. آنها روایت‌های آرمانی را به میان نمی‌کشیدند و بسیار عمل‌گرا بودند. نقش روشنفکران سکولار و یا گروه موسوم به نواندیشان دینی در شکل دادن و یا پویایی جنبش سبز تا حدودی حاشیه‌ای بود هر چند دمکراتیک شدن فضا و گفتمان‌های روشنفکری نقش مهمی در گسترش ذهنیت و فرهنگ دمکراسی در جامعه ایفا کرده بود. در مقایسه با کنش‌های جمعی دهه‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۷۰، سویه مذهبی جنبش سبز بسیار ضعیف بود و گروه‌های کنشگر به روشنی خواهان دموکراسی و احترام به جامعه مدنی به عنوان مطالبه سیاسی-اجتماعی و از نگاه سکولار بودند.

کنش‌های اعتراضی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ اما خود جوش و بدون پروژه بودند. به خیابان آمدن گروه‌های بزرگ مردمی در ده‌ها شهر در اعتراض به گرانی، فساد و ناکارایی گروه حاکم در ایران را نه روشنفکران از نظر فکری و نظری تدارک دیده بودند و نه در آن مشارکت کردند. بسیاری از آنها به این کنش‌های اعتراضی برخوردی همدردانه و یا گاه حتا بدبینانه داشتند چرا که از نظر آنها شاید شکل شورشی و سازمان نیافته گروه‌های ناراضی دورنمای روشنی در برابر جامعه و پروژه دمکراتیک قرار نمی‌دهد.

گونه‌شناسی دیگر را می‌توان بر اساس گرایش ایدئولوژیک روشنفکران و میزان درگیری آنها در جنبش‌ها پیشنهاد کرد. در حرکت ملی در حمایت از مصدق روشنفکران نه تنها از ملی‌گرایی دمکراتیک (و یا شبه دمکراتیک) او دفاع می‌کردند، بلکه

و فقیر نشین گرد آمده اند بسیار متفاوت است و نمی‌توان از آنها به عنوان یک قشر اجتماعی منسجم سخن به میان آورد. اما همزمان بسیاری از ویژگی‌های انتروپولوژیک (انسان شناسانه) این گروه‌های تهیدست هم مبهم و ناشناخته اند چرا که کارهای میدانی کمی بروی آنها انجام شده است و اینان نماینده ای هم در میان روشنفکران و نخبگان جامعه ندارند. شاید بتوان گفت که ما با نوعی انگاره اجتماعی سترون سروکار داریم که بخاطر ژرفای بحران کنونی جامعه ایران بیشتر سرخورده، عاصی و معترض است و در طرح یک آرمان (اتوپیا) و پروژه جدید ناتوان است.

ویژگی دیگری که این اعتراضات دامنه دار را از کنش‌های دهه‌های ۷۰ و ۸۰ خورشیدی متمایز می‌کرد نداشتن اعتماد به اصلاح طلبانی بود که در عملی کردن شعارهای خود و بوجود آوردن دگرگونی سیاسی و رونق اقتصادی شکست خورده بودند. بی‌اعتمادی به نیروهای اصلاح طلب درون نظام و نبودن نیروی آلترناتیو دیگر در درون جامعه در عمل خلاء و بن بست سیاسی را بوجود آورده است که اعتراض‌های مردمی را بسوی کنش‌های شورشی سوق میدهد. این که کنش‌های اعتراضی نتوانستند به سطح یک جنبش اجتماعی فرا رویند نشان دهنده فقدان دورنمای تحول و پروژه آلترناتیو در جامعه و از جمله برای بخش‌های فقیر و تهیدست جامعه است. سرکوب خشن این جنبش نیز در چنین فضایی و در بن بست سیاسی کامل ممکن می‌شود.

## بحث و نتیجه گیری

حضور روشنفکران در عرصه عمومی و نقش آنها در شکل دادن به گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های موجود در جامعه یکی از ویژگی‌های تاریخ معاصر ایران از انقلاب مشروطیت به این سو است. یکی از سویه‌های اصلی این پویایی روشنفکری در ایران مشارکت فعال آنها در جنبش‌های اجتماعی است. نگاهی تحلیلی به تاریخ قرن چهاردهم خورشیدی از ورودی جنبش‌های اجتماعی نشان می‌دهد که تجربه کنشگری روشنفکران و مشارکت اجتماعی فراز و نشیب‌های فراوان را پشت سر گذاشته است. اگر در ابتدای قرن چهاردهم روشنفکران میدان دار اصلی

خورشیدی در تغییر فضای گفتمانی گرایش‌های مذهبی نقش مهمی ایفا کرد.

این تحولات اساسی با آنچه که در این حوزه در برخی کشورهای دیگر از جمله در منطقه اتفاق می‌افتد همسانی‌هایی دارد. در عین حال ویژگی‌های جامعه ایران هم چشم‌گیر هستند. بطور مثال جنبش سبز قابلیت آنرا داشت که در زمانی کوتاه روشنفکران میانجی را بوجود آورد. این تحول اساسی از جمله به رشد چشمگیر آموزش عالی در ایران و دمکراتیک شدن دسترسی گسترده به رسانه‌ها و دانش هم مربوط می‌شود. همزمان شواهد تاریخی هم نشان می‌دهند که سنت روشنفکری در ایران از توان بالایی برخوردار بوده است. ایران دوران مشروطیت بوضوح از کشورهای چینی و مصر و یا امپراطوری عثمانی توسعه نیافته‌تر بود. با این حال روشنفکران ایرانی آن زمان توانسته بودند در پویایی و تحول فرهنگی و فکری دوران خود مشارکت کنند و نقش آنها در جامعه‌ای توسعه نیافته و سنتی با حکومتی استبدادی و نظام شهری بسیار محدود در مقایسه با دیگر کشورهای منطقه بسیار پر معنا بود. این سنت روشنفکری در تمام دوران قرن چهاردهم خورشیدی با وجود فراز و نشیب‌ها ادامه پیدا کرد. در حرکت ملی با وجود سلطه نظام فئودالی، عدم توسعه شهرنشینی و شمار کم و بیش محدود طبقات متوسط مدرن، بحث‌های روشنفکری و فضای روشنفکری از رونق چشمگیری برخوردار بود.

شاید این تفاوت و عدم تناسب میان توسعه اقتصادی و اجتماعی، فضا و گفتمان‌های روشنفکری را بتوان یکی از ویژگی‌های نیمه اول قرن چهاردهم خورشیدی ایران هم به شمار آورد. این شکاف فرهنگی و فکری میان واقعیت‌های عینی و فرهنگی جامعه و فضای روشنفکری و گفتمان‌های آن یکی از منابع تنش و تناقض‌ها در درون جامعه ایران هم به شمار می‌رود. به نظر می‌رسد توجه به این تناقض و شکاف انگیزه بخشی از روشنفکران به همکاری با دولت‌های هوادار مدرنیزاسیون را تشکیل می‌دهد.<sup>۷۰</sup> روی دیگر سکه وجود روشنفکرانی بود که بدون توجه به شرایط جامعه ایران خواست‌ها و

بسیاری از آنها بخاطر آن وارد صحنه سیاسی شدند و نگاه روشنفکری را با کنش سیاسی در هم آمیختند. به سخن دیگر، شکاف میان روشنفکری و کنشگری سیاسی در آن شرایط تاریخی بسیار کاهش یافت، بسیاری از روشنفکران وارد میدان مبارزه سیاسی شدند. این مشارکت روشنفکری به خانواده سیاسی و یا گرایش روشنفکری خاصی محدود نمی‌شد و گروه‌های روشنفکری گوناگون، از ملی‌گرایان تا چپ‌ها و اسلام‌گرایان در جنبش حضور داشتند. مشارکت در کنش سیاسی سبب تحول در گفتمان‌های روشنفکری هم شد. برای مثال خلیل ملکی دیدگاه‌های جدیدی را در فضای سیاسی آن زمان مطرح کرد.

بخش بزرگی از کارهای جامعه‌شناختی درباره انقلاب سال ۱۳۵۷ بر سر این نکته مهم همداستانند که روشنفکران نقش فعالی در شکل دادن به گفتمان‌هایی که زمینه ساز شکل‌گیری جنبش بزرگ اجتماعی شدند ایفا کردند. رهبری انحصاری و کاریسماتیک آیت‌الله خمینی و بدست گرفتن قدرت سیاسی توسط اسلام‌گرایان سبب شد روشنفکران به حاشیه رانده شوند و شماری بخاطر فضای سیاسی و سرکوب نیروهای مخالف بناچار ایران را ترک کنند. حتی روشنفکرانی مانند بازرگان، سبحانی، سروش، کدیور که با گرایش دینی همسو بودند هم قریبانی همین روند روشنفکرزدایی شدند. کنار زدن گروه‌های روشنفکری توسط حکومت اسلامی به معنای پایان روشنفکری نبود. انقلاب سال ۱۳۵۷ و شکل‌گیری یک نظام سیاسی دین سالار زمینه ساز شکل‌گیری نسل جدید روشنفکران اسلام‌گرا شد. کسانی مانند رضا داوری اردکانی و سروش نقش ایدئولوگ‌های انقلابی نوپدید حکومت اسلامی را ایفا می‌کردند. از درون همین روشنفکران مسلمان انقلابی‌گرایش روشنفکری پسااسلام‌گرایی شکل گرفت. شماری از این روشنفکران مانند سروش، کدیور، ملکیان، مجتهد شبستری، سعید حجاریان، محمد رضا تاجیک، علیرضا علوی تبار، صدیقه وسمقی، حسن یوسفی اشکوری به بازیگران اصلی جنبش فرهنگی تبدیل شدند که در سال‌های هفتاد و هشتاد

جنبش‌های اجتماعی و بویژه در ایران دو دهه آخر قرن بازی کردند. بدون تلگرام و فن‌آوری تولید و چاپ نشریات و شب‌نامه‌ها انقلاب مشروطیت به آن طریق که بسط پیدا کرد قابل تصور نبود، بدون فن‌آوری ضبط کاست گفتمان اسلام‌گرایی و انقلاب ۱۳۵۷ در جامعه شناخته نمی‌شد و پخش نمی‌شد، بدون اینترنت حرکت سبز بین جوانان شهرهای بزرگ آنطور که رخنه کرد وجود نمی‌داشت. ولی فن‌آوری یک ابزار است و آمادگی جامعه مدنی و بویژه روشنفکران برای بحث درباره چالش‌ها و آسیب‌های جامعه و راه‌حل‌ها و بردن آن به درون گروه‌های اجتماعی دیگر در پدیدار شدن و متحول شدن، تداوم و بسط جنبش‌های اجتماعی نقشی مهم ایفا می‌کند.

شبکه اینترنت باعث می‌شود تا بتوان با سهولتی نسبی فضای روشنفکری مقطعی ایجاد کرد که در آن گفتگو و چرخش داده‌ها و ارتباطات گسترده نوعی رابطه جدید میان کنشگران در کوتاه مدت بوجود آید. نارضایتی و سرخوردگی ناشی از زندگی روزمره با سهولتی بیشتر از طریق فضای مجازی تبدیل به کنش‌های اعتراضی می‌شود. تجربه ایران مانند بسیاری از کشورهای دیگر نشان می‌دهد که نوآوری و خلاقیت کنشگران بگونه‌ای چشمگیر افزایش می‌یابد و عمومی‌شدن پرشتاب حرکت اعتراضی می‌تواند دولت‌های غیر دموکراتیک را غافلگیر کند و در بعضی موارد به چالش بکشد.

در سراسر قرن چهاردهم خورشیدی روشنفکران پر شماری بودند که بطور مستقیم با جنبش‌های اجتماعی درگیر نشدند. در مورد این گروه ما می‌توانیم از حرکت روشنفکری سخن به میان آوریم که تعداد کمی از افراد را در بر می‌گیرد، زمانیت آن طولانی‌تر از جنبش‌های اجتماعی است و تداوم آن هم همراه با اعتراض روشن به وضعیت موجود و یا مشارکت در بحث‌های انتقادی جامعه و نقد نظام حاکم نیست. حرکت روشنفکری بخشی از حرکت‌های فرهنگی را تشکیل می‌دهد که معمولاً تدریجی و کندتر از حرکت‌های اجتماعی عمل می‌کنند و در آن‌ها پویایی فکری درونی و بحث‌های سنجشگرانه بخشی از حرکت به شمار می‌رود. جنبش‌های فرهنگی و فکری همیشه انتزاعی نیستند و بخشی از بحث‌ها و

مطالباتی را مطرح می‌کردند که پژواکی در بخش بزرگی از گروه‌های اجتماعی پیدا نمی‌کرد. شکاف بزرگ میان کسانی که میدان دار بحث‌های روشنفکری دهه ۱۳۵۰ بودند و گفتمان دینی که در جامعه سال ۱۳۵۷ فراگیر شد نتیجه این تناقض‌ها و شکاف‌ها در جامعه ایران بود.

بطور عمومی شاید بتوان گفت که انقلاب ۱۳۵۷ نقطه عطفی بود در رابطه بین روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی در ایران. این رابطه در انقلاب مشروطیت و سپس در نهضت ملی شدن نفت به گفته گرامشی ارگانیک بود در حالی که در انقلاب ۱۳۵۷ روشنفکرانی که در ابتدای حرکت نقش مهمی در ایجاد کنش‌های اعتراضی بازی کردند در تظاهرات خیابانی مردمی ماه‌های بعد به حاشیه رانده شدند. در مقایسه با دو جنبش مهم گذشته، یعنی انقلاب مشروطیت و جنبش ملی‌گرایانه دهه پنجاه میلادی، در انقلاب ۱۳۵۷ نگاه غیر منسجم به هدف‌های جنبش وجود داشت و همین چندگانگی سبب شد تا آیت‌الله خمینی گفتمان اسلامی خود را پس از کسب قدرت به جامعه تحمیل کند. یکی از دلایل کاریسمای فراگیر او در ابتدای انقلاب همین چندگانگی بود که باعث می‌شد تا جامعه بطور کامل زیر چتر رهبری او قرار گیرد. ابهام در خواست‌ها و گفته‌های پیش از بهمن ۱۳۵۷ آیت‌الله خمینی و رادیکالیسم انقلابی که بسیاری از روشنفکران سکولار و دینی هم بر سر آن همداستان بودند راه همسویی عمومی دوران انقلاب و پذیرش رهبری او را هموار کردند. در مقایسه با خمینی، مصدق پروژه جامعه‌ای را به میان می‌کشید که با نظام سیاسی عقلانی، این‌دنیایی (immanent) و سکولار همسو بود.

چنانچه در شماری از جنبش‌های اجتماعی روشنفکران و یا رهبران سیاسی نقش هدایت‌گر و رهبری فکری را بازی نکنند، این سوال پیش می‌آید که چگونه انسجام فکری نسبی در کنش جمعی بوجود می‌آید. بخشی از پاسخ به این پرسش را می‌توان در نقشی جدیدی که شبکه‌های اجتماعی مجازی در شکل دادن به ارتباطات میان افراد و گروه‌ها دارند یافت. فن‌آوری اطلاعات، ارتباطات و رسانه‌های اجتماعی مجازی نقشی غیر قابل انکار در

جدل‌های فکری روشنفکری دهه اخیر از وضعیت نابسامان ایران و بن بست‌های فرهنگی و سیاسی تأثیر پذیرفته است.<sup>۷۱</sup> حرکت‌های فرهنگی می‌توانند به جنبش‌های اجتماعی یاری رسانند و نبودن آنها نوعی خلاء در جامعه بوجود می‌آورد.

نکته پایانی این که تحولات درون جنبش‌های اجتماعی می‌تواند باعث بحران فکری روشنفکرانی شود که نتوانسته اند آنچه که پیش آمده را پیش بینی کنند. جنبش‌های اجتماعی مانند هر پدیده اجتماعی زنده نه در پدیداری و نه در تحولات بعدی خود کاملاً قابل پیش بینی نیستند.

---

<sup>71</sup> Mirsepassi, *Iranian Intellectuals: Social Hope and Philosophical Despair*;

نیکفر، ایدئولوژی ایرانی- در نقد آرامش دوستدار.

## Bibliography

- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Adamiyat, Fereydoon. *Idioloژیی Nehزate Mašbrutiat Irān* [The ideology of the Iranian constitutional movement]. Tehran: Payām Publisher, 1976.
- Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Ajoodani, Mashallah. *Mašruteh-ye Irāni*. Tehran : Axtarān, 2008.
- Al Ahmad, Jalal. *Dar Xedmat va Xiānate Rošanfekrān* [In the service and betrayal of intellectuals]. Tehran: Ravāq Publisher, 1977.
- Alamdari, Kazem. *Jāme'eye Madani, Gofārbā, Zaminehā, Tajrobehā* [Civil society, Discourses, Contexts, and Experiences]. Washington: Tavāna, 2015.
- Algar, Hamid. *Roots of the Islamic Revolution in Iran, Four Lectures*. Islamic Pubns Intl, 1983.
- Amanat, Abbas. *Iran: A Modern History*. Yale University Press, 2017.
- Amir Arjomand, Said. *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Arianpour, Yahya. *Az Sabā tā Nimā* [From Saba to Nima]. Tehran: Ketābhāye jibi, 1979.
- Aron, Raymond. *Le spectateur engage*. Paris: Julliard, 1981.
- Ashraf, Ahmad and Ali Banuazizi. "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution." *State, Culture, Society*, I, no.3 (1985).
- . *Tabaqate Ejtemāi, Dolat va Enqelāb dar Irān* [Social classes, government, and revolution in Iran]. Tehran: Niloufar, 2014.
- Ashtiani, Ali. "Jāme'ešenāsiye Se Doreh dar Tarix Rošanfekriye Irane Moāser [Sociology of three periods in the intellectual history of contemporary Iran]." *Kankāš*, no.2-3 (1998).
- Badie, Bertrand. *L'État importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Fayard, 1992.
- Bahmani, Sajad, Reza Hematti, Hossein Moltafet, and Asghar Izadi- Jeyran. "Morure Nezām-mande Motāleā'at Anjām šode dar Zamineye Hāšīye neāni 1996-2017 [Systematic review of studies in the field of marginalization]." *Faslnāme-ye Elmi- Pažoheshi Refāhe Ejtemāi* 18, no.7 (2018): 85-134.
- Banuazizi, Ali. *Darbāre-ye Siāsat va Farhang* [About Politics and Culture]. Paris: Xāvarān Publisher, 1994.
- Bashiriyeh, Hossein. "Civil society and democratization during Khatami's first term." *Global Dialogue* 3, no.2/3 (2001): 1-8.
- . "Counter-revolution and Revolt in Iran: An interview with Iranian Political Scientist Hussein Bahiriyeh." *Constellations* 17, no.1 (2010): 61-77.
- Bayat, Asef. "Islamism and social movement theory." *Third World Quarterly* 26, no.6 (2005): 891-908.
- . *Making Islam democratic: Social movements and the post-Islamist turn*. California: Stanford University Press, 2007.
- . "No silence, no violence: A post-Islamist trajectory." In *Nonviolent struggle, Democratization, and governance in the Middle East*, edited by Maria J. Stephan, The Palgrave Macmillan Series on Civil Resistance, 2009.

- . *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. California: Stanford University Press, 2013.
- Behnam, Jamshid. *Berlanibā (Andišmandan Irani dar Berlin)* [Iranian thinkers in Berlin]. Tehran: Foruzān- ruz, 2000.
- Behrooz, Maziar. *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*. London: I.B. Tauris, 1999.
- Boroujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse University Press, 1996.
- Boudon, Raymond. *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- Broujerdi, Mehrzad. *Rošanfekrāne Irāni va Qarb* [Iranian Intellectuals and The West]. Foruzān Publisher, 1998.
- Coville, Thierry. "The Green Movement in Iran." *Revue internationale et stratégique* 83, no.3 (2011): 18-28.
- Debray, Régis. I. F. *[Intellectuel Français], suite et fin*. Paris: Gallimard, 2000.
- Etemadzadeh, Mahmoud. *Az Har Dari: Zendegināmeye siāsi- Ejtemāii* [Socio-political biography]. Tehran: Jām Publisher, 1991.
- Fadaee, Simin. *Social movements in Iran: Environmentalism and civil society*. Netherlands: Cambridge University Press, 2012.
- Gheissari, Ali. *Iranian Intellectuals in the 20th Century*. Texas: U of Texas P, 1998.
- . *Rošanfekrāne Irān dar Qarne Bistom* [Iranian intellectuals in the twentieth century]. Translated by Mohammad Dehghan. Tehran: Hermes Publisher, 2004.
- Gramsci, Antonio. *Cahiers de prison, t. III: Cahiers 10-13*. Paris: Gallimard, 1978.
- . *Šabriāre Jadid* [The Modern Prince]. Translated by Ata Nourian. Tehran: Akhtaran Publisher, 2016.
- Hoveyda, Fereydoun. *Sogote Šāb* [The Fall of the Shah]. Translated by H. Mehran. Tehran: Etelā'āt Publisher, 1991.
- Jahanbegloo, Ramin. "The Gandhian moment." In *The People reloaded: The Green Movement and the struggle for Iran's future*, edited by Nader Hashemi and Danny Postel. New York: Melville House, 2010.
- . *Civil society and democracy in Iran*. Lanham, Md: Lexington Books, 2012.
- Jasper, James. *Getting Your Way*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Keddie, Nikki. *Iran, Religion, Politics and Society*. London, F. Cass, 1980.
- . *Roots of Revolution, an interpretive History of Modern Iran*. New Haven and London: Yale University Press, 1981.
- Khamei, Anvar. *Xāterāte Siāsi* [Political Memories]. Tehran: Gofar Publisher, 1993.
- Khosrokhavar, Farhad. *Utopie Sacrific*. Paris : L'Harmattan, 1993.
- . "Les intellectuels "postislamistes" en Iran revisités." *Trimestre du Monde*, 1<sup>er</sup> trimestre, (1996): 53-62.
- . "The new intellectuals in Iran." *Social Compass*, 51, no.2 (2004) : 191-202.
- . "The Green Movement in Iran: Democratization and secularization from below." In *Civil society and democracy in Iran*, edited by Ramin Jahanbegloo. Lanham, Md.: Lexington Books, 2012.
- . "Green Movement, Social Innovation in an authoritarian Regime." In *Iran and the challenges of the twenty-first century*, edited by Mohammad Reza Djalili and Hochang.E. Chehabi, 1-23. Costa Mesa, Calif.: Mazda publ, 2013.

- . “Iran: Az Rošanfekrāne Bolandparvāz tā Rošanfekrāne Vāset.” *Iran Nameh* 27, no.2-3 (2012): 148-165.
- Khosrokhavar, Farhad, Saeed Paivandi, and Mohsen Mottaghi. “Rošanfekrān va Democrācy dar Irān: Vākoneš be Enqelābe 1357 [Intellectuals and Democracy in Iran: Reaction to the 1979 Revolution],” *Iran Nameh* 27, no. 2-3 (2012): 106-120.
- . “Jāme’ešenāsi va Sužehāye Subjektive dar Jonbešhāye Ejtemāii,” *Sepebre Āzādi*, no.1 (2021): 19-48.
- Klandermands, Bert, Tarrow, Sidney, and Kriesi, Hanspeter. (Ed.) *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures, International Social Movement Research*, vol. 1, Greenwich: Conn., JAI Press, 1988.
- Löwy, Michael. *Les hétérodoxes : Messianisme, Romantisme, Utopie ?* Paris: Edition de l’Eclat, 2010.
- Maleki, Khalil. *Xāterate Siāsiye Khalil Maleki* [Political Memoirs of Khalil Maleki]. Tehran: Šerkat Sahāmi Entesar, 1989.
- Manafzadeh, Alireza. *La construction identitaire en Iran*. Paris : l’Harmattan, 2009.
- Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, Translated by Jean L. Evard. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2006.
- Melucci, Alberto. “The new social movements: a theoretical approach.” *Social Science Information* 19, no.2 (1980): 199-226.
- Mirsepasi, Ali. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge UP, 2000.
- . *Iranian Intellectuals: Social Hope and Philosophical Despair*. New York: New York University, 2007.
- . *Rosanfekran Iran: Revāyathāye Yas va Omid* [Iranian Intellectuals: Narratives of Despair and Hope]. Tehran: Tose’e Publisher, 2008.
- Motaghi, Mohsen. *La pensée chiite contemporaine à l’épreuve de la révolution iranienne*. Paris : L’Harmattan, 2012.
- Nabavi, Negin. “From “reform” to “rights”: Mapping a changing discourse in Iran, 1997-2009.” In *Iran: From theocracy to the Green Movement*, edited by Negin Nabavi (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 39-54.
- . *Intellectuals and the State in Iran: Politics, Discourse, and the Dilemma of Authenticity*. Gainesville: University Press of Florida, 2003.
- . *Rošanfekrān va Dolat dar Iran* [Intellectuals and the State in Iran]. Translated by Hassan Fesharki. Tehran: Šerkate Nasr va Pažohesh, 2009.
- Niakooee, Amir. *Explaining the Crisis of the Green Movement in Iran (2009-2017)*. Democracy and Security, 2020.
- Nikfar, Mohammad Reza. *Idiolojīe Irāni- Dar Naqde Āramesh Dostdār* [Iranian ideology - in the Critique of Aramesh Dostdar]. Ronak Publisher, 2020.
- Nikpay, Amir. *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d’une institution*. Paris : L’Harmattan, 2001.
- Paivandi, Saeed. “Rošanfekrāne Cape Irān va Mozu’e Democrācy [Iranian Left Intellectuals and the Subject of Democracy].” *Iran Nameh* 27, no. 2-3 (2012): 122-147.
- Pourmokhtari, Navid. *Iran’s Green Movement. Everyday Resistance, Political Contestation and Social Mobilization*. New York: Routledge, 2021.
- Rahnema, Ali. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari’ati*. London: I.B. Tauris, 2000.



- Reisinezhad, Arsham. "The Iranian Green Movement: Fragmented Collective Action and Fragile Collective Identity." *Iranian Studies* 48, no.2 (2015).
- Sadeghi, Fatemeh. "The Green Movement: A Struggle against Islamist Patriarchy?" *Iran: From theocracy to the Green Movement*, edited by Negin Nabavi (New York: Palgrave Macmillan, 2012): 123-136.
- Saghafi, Morad. "Gozar az Kavir, Rošanfekrāne Irān Pas az Enqelābe Eslāmi, [Iranian intellectuals after the Islamic Revolution]," *Gofeyu*, no30 (2000): 7-33.
- Saïd, Edward. *Des intellectuels et le pouvoir*. Paris : seuil, 1996.
- Sartre, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris: Gallimard, 1972.
- Tarrow, Sidney. *Power in Movement*, New York: Cambridge University Press. 2nd ed, 1998.
- Tilly, Charles. *Social Movements, 1768–2004*, Boulder Colorado: Paradigm Publishers, 2004.
- Touraine, Alain. *La voix et le regard*. Paris : Éditions du Seuil, 1978.
- Vahdat, Farzin. "Post-Revolutionary Islamic Discourse on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity." *International Journal of Middle East Studies* 35, no.4 (2003): 599-631.
- Vieille, Paul and Farhad Khosrokhavar. *Le Discours Populaire de la Révolution Iranienne*. Paris : Editions Contemporanéité, 1990.
- Winock, Michel. *Le siècle des Intellectuels*. Paris : Editions de Seuil, 1999.

## قرن چهاردهم خورشیدی و چالش‌های روشنفکران مسلمان

محسن متقی

### چکیده

موضوع این نوشته پرداختن به ظهور جریان روشنفکری مسلمان در قرن ۱۴ شمسی و فراز و فرود آن در تاریخ معاصر ایران است. برای فهم بهتر این جریان به بررسی چهار نسل از روشنفکران مسلمان خواهیم پرداخت که دغدغه اصلی آنان بازاندیشی در باره منظومه فکری اسلام برای سازگار کردن آن با ارزش‌های جهان مدرن است. هدف این نوشته برجسته کردن رابطه تنگاتنگ کوشش‌های فکری این جریان و تحولات اجتماعی ایران است که نمود آن را می‌توان در سرمشق‌های فکری هر نسل از آنان دید.

### کلیدواژه‌ها

روشنفکری، روشنفکران مسلمان، بازاندیشی دین، ایران، اسلام

---

محسن متقی، جامعه‌شناس، نویسنده/اندیشه‌شناس شیعی معاصر در *آزمون انقلاب ایران* (۲۰۱۲) و از نویسندگان *ادیان رهایی: امید، عدالت اجتماعی و سیاسی* (۲۰۲۱) است. کتاب مشترک او با فرهاد خسرو خاور زیر عنوان *اسلام و مسیحیت در چالش با الاهیات خود* (۲۰۲۲) بزودی منتشر خواهد شد.

## مقدمه

در سال ۱۳۰۴ شمسی با به قدرت رسیدن رضا شاه فصل تازه‌ای در حیات سیاسی و فکری ایران آغاز شد و سیاست‌های تجددخواهانه او جریان‌های فکری سنتی و دینی را به چالش طلبید. می‌توان این قرن را به دو نیمه تقسیم کرد: نیمه نخست که با برجیده شدن حکومت قاجار آغاز و با سقوط حکومت پهلوی در سال ۱۳۵۷ پایان پذیرفت و نیمه دوم قرن ۱۴ که با انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی آغاز و تاکنون ادامه یافته است. در طول این قرن جریان‌های مذهبی سیاست‌های مختلفی در برابر دو نظام اتخاذ کردند.

در این نوشته توجه خاصی به جریان روشنفکری مسلمان در قرن ۱۴ شمسی داریم که در فراز و فرود تاریخ معاصر ایران حضور چشمگیری داشته است و در بسیاری از آثاری که در باره ریشه‌های فکری انقلاب ایران منتشر شده به اهمیت نقش این جریان در ساخت و پرداخت نوعی هویت دینی در جامعه ایران اشاره شده است.

با پیروزی انقلاب ایران و به قدرت رسیدن روایتی خاصی از اسلام مبتنی بر فقه شیعه روشنفکران دیندار در برابر آزمون تازه‌ای واقع شدند و اندیشیدن به رابطه اسلام و سیاست در ابعاد تازه‌ای مطرح شد. بسیاری از آنان که مدافع قرائت تفسیر سیاسی از اسلام و قرآن بودند در برابر وضعیت غریبی قرار گرفته و در مقابل قدرت سیاسی حاکم مجبور به باز اندیشی در بسیاری از مبانی فکری و عقیدتی خود شدند. برخی از آنان که مدافع سیاسی شدن دین و حضور آن در زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه خود بودند بسرعت دریافتند که سیاسی شدن دین و ورود آن به همه عرصه‌های زندگی باعث تقلیل

(فروکاستن) دین به سیاست و از یاد رفتن جنبه‌های دیگر آن می‌شود. چنین روندی را داریوش شایگان ایدئولوژیک شدن سنت نامید و آنرا آغازگر فرسایش سرمایه‌های معنوی دین و کاهش آن در سطح ایدئولوژی‌های این جهانی دانست.<sup>۱</sup> پرداختن به تغییر و تحولات جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر و فراز و فرود آن بخشی از تاریخ اندیشه در ایران بوده و ضرورتی برای بازخوانی و فهم بهتر تاریخ معاصر ایران است. اگر چه برای بررسی تبارشناسانه این جریان می‌توان تا نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی رفت و ریشه آن را در افکار، اندیشه‌ها و مخصوصاً عمل سیاسی سید جمال دنبال کرد<sup>۲</sup> و یا رگه‌هایی از چنین نگرشی به دین را در نوشته‌ها و اشعار محمد اقبال یافت اما آنچه به نام روشنفکری دینی و یا اسلامی در کشور ما شهرت یافته است عمرش به بیش از ۸۰ سال نمی‌رسد.

موضوع این نوشته بررسی تحولات فکری این جریان در قرن ۱۴ شمسی با توجه به وضعیت ایران و تجربه انقلاب ۱۳۵۷ است و فهم اینکه چگونه چنین تجربه‌ای، که صبغه دینی به خود گرفت، زمینه‌ساز تحول عظیمی در میان روشنفکران مسلمان شد. اگرچه بررسی معنا و مفهوم روشنفکری دینی و مصداق‌های آن در ایران معاصر مهم است اما در چارچوب این نوشته وارد چنین بحثی نخواهیم شد و کوشش ما پرداختن به تحولات این جریان در بستر تاریخ معاصر ایران است.<sup>۳</sup>

محور این نوشته بررسی چهار نسل از روشنفکران مسلمان است که نقشی مهم در شکل‌گیری گفتمان تازه‌ای در باره رابطه دین با سیاست و دنیای جدید داشته‌اند.

<sup>۱</sup> Daryoush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* (Paris: Albin Michel, 1991), 179.

<sup>۲</sup> مجله تاریخ و فرهنگ معاصر در یکی از شماره خود به بررسی کارنامه سید جمال پرداخته است. «یادواره یکصدمین سال رحلت سید جمال الدین اسد آبادی». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال پنجم، شماره ۳ و ۴، (پاییز و زمستان ۱۳۷۵)

<sup>۳</sup> در فضای روشنفکری ایران بحث‌ها و جدال‌های بسیار در باره معنا، مفهوم و مصداق روشنفکری دینی در گرفت. در این نوشته منظور از روشنفکران دینی آن دسته از افرادی هستند که در مرز میان سنت و تجدد قرار گرفته و کوشش خود را بازاندیشی در باره رابطه میان سنت و دینی و تجدد می‌دانند و به بازخوانی آن در پرتو تحولات و تغییرات جامعه ایران پرداختند. مهدی بازرگان، علی شریعتی در دوران پیش از انقلاب و عبدالکریم سروش در دوران پس از انقلاب از نمونه‌های شاخص این گرایش فکری در ایران معاصر هستند.

از جنبه نمادین باعث شد تا رابطه دینداری با روشنفکری در ابعاد تازه‌ای مطرح شود. این دوران را دوران تشتت، بحران و سردرگمی نام نهاده‌ام. نمایندگان شاخص این نسل آرش نراقی، سروش دباغ، ابولقاسم فناپی، حسن فرشتیان هستند که بر این باورند که هنوز منظومه دینی حرفی برای گفتن در جهان سکولار شده دارد.

### نسل اول: دوران تردید ۱۳۲۰-۱۳۴۲

سالهای دهه بیست را دوران آزادی‌های نسبی و حضور جریان‌های سیاسی و شخصیت‌های فرهنگی دانسته‌اند. فضای عمومی روشنفکری نه تنها آرامشی برای جریان‌های اسلامی نداشت بلکه آنها با چالش‌های تازه‌ای روبرو شدند که مهمترین آن رواج اندیشه دینی در درون دستگاه تشیع (بهایگیری) و ظهور جنبش پاکدینی و اصلاح اندیشه دینی به رهبری احمد کسروی بود. در همین دوران نیز حکمی‌زاده روحانیت ایران را با نوشتن کتاب اسرار هزار ساله با پرسش‌های تازه‌ای روبرو کرد که نخستین واکنش رسمی به این کتاب از سوی آیت الله خمینی انجام گرفت.<sup>۴</sup> در این دوران جریانی پا به عرصه وجود گذاشت که در مسیر تحولات خود نام روشنفکری دینی و یا روشنفکران مسلمان به خود گرفت. بنیانگذار و پدر فکری جریان روشنفکری در ایران بدون تردید مهدی بازرگان است که با تربیت در خانواده‌ای دینی و روحانی و با آموزش در نهادهای مدرن کوشید تا نسبت دینداری با درون مایه‌های دنیای مدرن را بکاود.

### سرمشق چیره: سازگاری دین با دست آوردهای علمی (مهدی بازرگان)

در زمانه‌ای که مهدی بازرگان پا به عرصه فعالیت‌های سیاسی و دینی گذاشت بسیاری از باورهای دینی در برابر پیشرفت علم رنگ باخته و

- **نسل نخست** که سالهای دهه ۲۰ تا پایان دهه ۳۰ را در برمی‌گیرد. این نسل در سالهای معروف به آزادی‌های دهه بیست شمسی سر برآورد و تا پایان دهه ۳۰ به حیات خود ادامه داد. نمایندگان نسل نخست مهدی بازرگان و یدالله سحابی اند و سرمشق اصلی این نسل سازگار کردن دین با دست آوردهای علوم دقیقه است.

- **نسل دوم** که سالهای دهه ۴۰ تا پایان نظام سلطنتی را در برمی‌گیرد. این نسل در فرای اصلاحات ارضی و شکست جنبش ۱۵ خرداد سر برآورد و در فضای بحران مرجعیت دینی در فرادای فوت آیت‌الله بروجردی شکل گرفت. نمایندگان برجسته این نسل از روشنفکران مسلمان نخست بنیانگذاران سازمان مجاهدین خلق و سپس علی شریعتی هستند که با بازخوانی تاریخ اسلام و تشیع کوشیدند تا نسبت دینداری با مارکسیسم، انقلاب و اصلاح اندیشه دینی را نشان دهند.

- **نسل سوم** که با انقلاب ایران در صحنه فکری ظهوری کند و با بازاندیشی در باره تجربه انقلاب ایران و زوال اندیشه‌های چپ سوسیالیستی صورت بندی تازه‌ای از رابطه دین با سیاست به دست داد. شاخص‌ترین نماینده جریان روشنفکری مسلمان در ایران پس از انقلاب عبدالکریم سروش است. محمد مجتهد شبستری، حسن یوسفی اشکوری، محسن کدیور، مصطفی ملکیان نیز از نمایندگان جریان روشنفکری مسلمان هستند، هر چند برخی از آنان خود را روشنفکر دینی نمی‌دانند.

- **نسل چهارم** که با شکست سیاسی جنبش سبز و فروبستگی جامعه ایران سر برآورد و تلاش خود را نوعی دینداری غیر حکومتی دانست. اگر چه جنبش سبز در حوزه سیاسی شکست خورد اما

<sup>۴</sup> موضوع این نوشته بررسی مناقشات دینی در این دهه و مخصوصاً واکنش جریان‌های دینی به آن نیست. بررسی جریان روحانیت و تحولات آن در بستر تاریخ معاصر ایران خود حوزه پژوهشی دیگری است که شاید در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت. برای بررسی نیروهای مذهبی و گرایش‌های مختلف این دوران منابع زیر ارزشمند هستند: علی رهنما، *نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی* (تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۴). داود فیروزی، *فقه و سیاست در ایران معاصر، تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی*، جلد دوم (تهران: نشر نی، ۱۳۹۳) بخش اول فقه و سیاست در دهه بیست. رسول جعفریان، *علی اکبر حکمی زاده، در چهار پرده* (قم: نشر مورخ، ۱۳۹۸). منبع من چاپ اینترنتی این کتاب است.

با رویکردی علم باورانه پرداخت. او پس از عمری گشت و گذار در تاریخ و سنت دینی و اندیشه کردن در قرآن، سرانجام نجات دین را در آزاد کردن آن از قید و بندهای دنیا دانست و به این باور رسید که انبیا و در راس آنان پیامبر اسلام آمدند تا راه آخرت و حیات جاوید را برای مردم فراهم کنند و اگر اشاره‌ای به دنیا کردند تنها برای آمادگی جهت آن هدف نهایی بود.<sup>۶</sup>

بازرگان در سال ۱۲۸۶ در خانواده‌ای مذهبی در آذربایجان چشم به جهان گشود. پدر او از تاجران خوشنام بود. تحصیلات دبیرستانی خود را در مدرسه دارالمعلمین به ریاست ابوالحسن فروغی گذراند و سپس در سال ۱۳۰۷ همراه با یکصد دانشجو به عنوان نخستین گروه دانشجویان ممتاز حکومت رضا شاه رهسپار فرانسه شد. او در سال ۱۳۱۴ به ایران بازگشت و پس از خدمت سربازی به استخدام دانشگاه تهران در آمد.

زندگی بازرگان با تغییر و تحولات سیاسی جامعه ایران گره خوره است و دغدغه او از همان جوانی مبارزه سیاسی برای بهبود وضع مسلمانان و تلاش جهت سازگاری دین اسلام با دست‌آوردهای جهان مدرن بود. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ همراه چهره‌های دینی چون سید رضا زنجانی، سید ابوالفضل زنجانی و سید محمود طالقانی و با تاسیس نهضت مقاومت ملی به مقابله با کودتا برخاست. او از بنیانگذاران جبهه ملی دوم در تیرماه ۱۳۳۹ بود و سرانجام همراه با محمود طالقانی و یدالله سحابی «نهضت آزادی ایران» را در سال ۱۳۴۰ تاسیس و با انتشار بیانیه‌ای در سوّم بهمن ۱۳۴۱ به انقلاب سفید اعتراض کردند که باعث خشم حکومت شد و به دستگیری تعدادی از اعضای نهضت انجامید.

دانشجویان مسلمان در برابر پیشرفت علوم و چالش آن با دست‌آوردهای دینی چیزی برای عرضه نداشتند. در چنین وضعیتی بود که مهدی بازرگان، یدالله سحابی و حتی آیت‌الله طالقانی تفسیری سازگار از دین با دست‌آوردهای دنیای مدرن به دست دادند. پیشرفت‌های علمی و نظریه‌های مرتبط با تکامل بشر دینداران مدرن را به بازخوانی سنت اسلامی و تفسیر متون دینی برای سازگار کردن و مورد پسند و قبول نشان دادن آن با دست‌آوردهای دینی کشاند. بازرگان در بسیاری از نوشته‌های خود کوشید تا نشان دهد که تعارضی میان یافته‌های وحیانی و داده‌های انسانی وجود نداشته و بسیاری از پیشرفت‌های علمی موید دیدگاه‌های دینی است. او تلاش کرد تا برای بسیاری از مناسک دینی نیز توجیحات علمی بدست دهد و برخی حوادث طبیعی را تبیین دینی کند. اگر چه امروز بسیاری از نوشته‌ها و باعث تعجب ما می‌شود ولی در آن دوران کتاب‌های او پاسخگوی نیازهای نسلی بود که می‌خواست رابطه دینداری با علم را تبیین کند. در کنار بازرگان یدالله سحابی نیز در کتاب «خلقت انسان» کوشید تا سازگاری نظریه تکامل انسان را با برخی از آیات قرآن نشان دهد و زمینه پذیرش این نظریه را برای مسلمانان ممکن کند. طالقانی نیز در تفسیر قرآن خود به نوعی اسپر علم باوری دوران خود بود و تفسیر علم باور از برخی از آیات قرآن بدست داد.<sup>۷</sup>

زندگی سیاسی مهدی بازرگان و تحولات فکری او و تاملات سالهای آخر حیات او آینه تمام‌نمایی برای فهم بهتر تحولات روشنفکران مسلمان در ایران معاصر است. بازرگان که عمر دراز آهنگ خود را در مبارزه سیاسی با استبداد سلطنتی گذرانده بود در صحنه نظری نیز به احیای اسلام در جهان معاصر

<sup>۵</sup> یدالله سحابی، *خلقت انسان*، چاپ دوم (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۱). در این کتاب در بخش نخست نویسنده به بررسی داده‌های علوم زیستی می‌پردازد و در بخش دوم آیات قرآن از نظر خلقت انسان را بررسی کرده و سازگاری داده‌های قرآنی را با تکامل تدریجی انسان نشان می‌دهد. این کتاب را جریان‌های رسمی دینی و نمایندگان سنت اسلامی نقد کردند و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به اشاره به نقد این کتاب پرداخت. در پایان کتاب زیر عنوان بحث و توضیح اضافی نویسنده پاسخ به نقدهای علامه می‌دهد. آیت‌الله محمود طالقانی نیز در *پرتوی از قرآن* و در بخشی از تفسیرهای خود به سازگاری دین با برخی از دست‌آوردهای بشر پرداخت. سید محمود طالقانی، *پرتوی از قرآن*. گردآورنده سید محمد مهدی جعفری (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰).

<sup>۶</sup> عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت* (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶)؛ عبدالکریم سروش، «آنکه به نام بازرگان بود و نه به صفت»، *کیان*، شماره ۲۳ (۱۳۷۳): ۱۲-۲۱.

نزدیکان فکری خود واژه تنها را از عنوان کتاب حذف کرد ولی استدلال‌های بازگان پیر در این کتاب بخوبی نشانگر چرخش فکری مهمی در کارنامه فکری اوست. پس از فوت او و در مراسم ترحیمش که در حسینیه ارشاد برگزار شد عبدالکریم سروش به تبیین این تحول فکری بازگان پرداخت و نشان داد که چگونه انتظار بازگان از دین در زمان تحول یافت و نتیجه گرفت که «بازگان که خود روزگاری مفتون ایدئولوژی اندیشی بود، با مرگ خود بر آن فکر ماهر خاتمیت زد. مرگ او نماد مرگ آن اندیشه است».<sup>۱۱</sup>

### نسل دوم: دوران نکوین: ۱۳۴۲-۱۳۵۷

در سالهای دهه ۴۰ شمسی که مصادف با روند مدرنگری ایران و شکست جنبش ۱۵ خرداد است نسل تازه‌ای از روشنفکران مسلمان در صحنه فکری و سیاسی ایران ظهور کردند که نقش مهمی در شکل گیری نوعی گفتمان دینی تازه در ایران داشتند. بنیانگذاران سازمان مجاهدین خلق با جدا شدن از نهضت آزادی به برداشتی انقلابی و مسلحانه از اسلام روی آوردند و علی شریعتی کوشید تا تفسیر تازه‌ای از دین، دینداری، تاریخ اسلام و تشیع به دست دهد.

در این سالها چند عامل در شکل گیری این جریان نقش مهمی ایفا کرده است:

- **نخست. استقرار نظام آموزشی مدرن:** تا پیش از تاسیس دانشگاه و مدارس مدرن در ایران کار تولید دانش و علم دینی بر دوش مدرسه‌های قدیم و حوزه‌های رسمی دین بود و این نهادها و روحانیت نقش مهمی در تولید کلام دینی و سنجش میان داده‌های دینی با مقولات دنیای

به باور بازگان انبیا راه سعادت و بهروزی بشر را گشودند و در دوران پس از خاتمیت راه او همان راه انبیاست چرا که «بشر روی دانش و کوشش و به پای خود، راه سعادت در زندگی را یافته است و این راه سعادت، تصادفا همان است که انبیا نشان داده اند».<sup>۷</sup> دغدغه سازگار کردن دین با دست‌آوردهای علمی هیچگاه گریبان بازگان را رها نکرد و او در برخی از مناسک دینی، حوادث طبیعی در جستجوی توجیه آن بر اساس دستورهای اسلام بود و معتقد بود که «احکام مطهرات اسلامی از حدود سفارشات اخلاقی که به اقتضای عقل سلیم و طبع لطیف ممکن است در میان ملتی رایج شده باشد بالاتر بوده و مبتنی بر یک سلسله قوانین طبیعی صحیح و نکات علمی دقیق می‌باشد»<sup>۸</sup> و در باره غربیان نیز بر این باور است که «مهمترین رسالت من برای هموطنانم فهماندن این مطلب بود که اروپای متمدن و متری و اروپای واقعی، اروپای سینما و رمان نیست. اروپا با پاپیون و کروات مردها و زلف و ماتیک خانمها، اروپا نشده است، اروپا معنویت و مذهب ایده‌آل دارد، فعالیت و فداکاری دارد، تقوی و روح اجتماعی دارد».<sup>۹</sup>

بازگان که از زمان جوانی تا دهه نخست استقرار جمهوری اسلامی مدافع پیوند دین با سیاست بود و حتی در آغاز دهه ۴۰ و در کتاب مرجعیت و روحانیت این صنف را جهت پا گذاشتن به وادی سیاست تشویق کرد با تجربه انقلاب ایران و برپا کردن نهادهای سیاسی به نام دین کم‌کم در باورهای اولیه خود شک کرد و نخست در سخنرانی خود که در روز بعثت پیامبر در بهمن ۱۳۷۱ ایراد کرد به تبیین دیدگاه تازه خود پرداخت و بعدا نسخه نهایی آن را همراه با چند سخنرانی با مقدمه خود زیر عنوان «آخرت هدف بعثت انبیا»<sup>۱۰</sup> منتشر کرد. او می‌خواست عنوان کتابش را «آخرت تنها هدف بعثت انبیا» نام دهد اما در برابر انتقاد برخی از

۷ محمد نژاد ایران، روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران (انتشارات گهرشید، ۱۳۹۴)، ۱۰۴.

۸ همان، ۱۰۶.

۹ همان، ۱۰۸.

۱۰ مهدی بازگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷).

۱۱ سروش، «آنکه به نام بازگان بود»، مدارا و مدیریت، ۱۴۱.

روحانیت را پیشه کنند و یا اینکه خود به طرح تازه‌ای از اسلام بپردازند. در چنین فضایی سازمان مجاهدین خلق و علی شریعتی به نقد دینداری سنتی و مبارزه نظری با مارکسیسم پرداختند و امکان دینداری روشنفکرانه را در فضای سالهای ۴۰ و ۵۰ برای بخشی از جوانان ممکن کردند.

### سرمشق‌ها

با توجه به کوشش‌های روشنفکران مسلمان در دو دهه پیش از انقلاب به دو سرمشق و الگوی اصلی این جریان خواهیم پرداخت که در تلاش‌های سیاسی و مبارزاتی مجاهدین و کوشش‌های فکری شریعتی در سالهای پیش از انقلاب تبلور یافتند.

### ایدئولوژیک کردن دین (علی شریعتی)

در سالهای دهه ۴۰ شمسی ما شاهد حضور علی شریعتی در صحنه فکری و نظری ایران هستیم. او که از خانواده‌ای روحانی برخاسته بود با آموزش در نهاد مدرن و حضور مارکسیسم در محیط دانشگاه دغدغه خود را بررسی نسبت دین با مارکسیسم و طرح اسلام همچون مکتب راهنمای عمل دانست. اگر چه شریعتی در آغاز اسلام را مکتب واسطه میان مارکسیسم و کاپیتالیسم قلمداد می‌کرد و در دورانی دیگری به طرح تاریخ اسلام و زندگی محمد پرداخت اما سرانجام نجات اسلام را رها کردنش از سلطه روحانیت و مقابله رقابت آمیز با مارکسیسم دانست و سالهای آخر عمر خود را در راه تدوین ایدئولوژی اسلامی قرار داد. با شریعتی و کوشش‌های فکری اوست که زمینه تکوین نوعی دینداری روشنفکرانه در بستر جامعه ایران شکل گرفت و دانشجویان مسلمان با شرکت در کنفرانس‌های حسینیه ارشاد و به پای درس شریعتی رفتن مدافع نوعی دینداری در دنیای مدرن شدند.<sup>۱۵</sup> او در کنار درافتادن و رویارویی با روحانیت و روایت

مدرن داشتند.<sup>۱۲</sup> با حضور جوانان در دانشگاه‌ها کم کم از درون محیط‌های مدرن تحصیلی گفتمان دینی اسلامی تازه‌ای شکل گرفت که در عین جدا بودن از نهادهای رسمی دین و نقد نهادهای سنتی به رویارویی با مارکسیسم برآمد که مدعی علم غالب زمانه بود. کتاب‌های بازرگان، یدالله سحابی و حتی بخشی از «پرتوی از قرآن» طالقانی نشانی از علم باوری و کوشش جهت سازگار کردن داده‌های وحیانی و دینی با یافته علمی بوده است.<sup>۱۳</sup>

### • دوم. بحران مرجعیت و ضرورت اصلاح نهاد

**روحانیت:** با فوت آیت‌الله بروجردی در آغاز سال ۱۳۴۰ بار دیگر مسئله مرجعیت و نقش مراجع در درون نظام روحانیت مطرح شد. شرکت سهامی انتشار از متفکرین اسلامی دعوت کرد تا دیدگاه‌های خود را در باره نهاد مرجعیت پس از فوت بروجردی منتشر کنند و تعدادی از روشنفکران و روحانیون به ندای این انتشاراتی پاسخ دادند و چاپ اول این کتاب زیر عنوان «بحثی در باره مرجعیت و روحانیت»<sup>۱۴</sup> در دی ماه سال ۱۳۴۱ منتشر شد. نگاهی به فهرست نویسندگان نشانه اهمیت این موضوع در فضای آن روز است. علامه طباطبایی، مجتهد زنجانی، مرتضی مطهری، مهدی بازرگان، سید محمد بهشتی، سید محمود طالقانی، سید مرتضی جزائری هر کدام دیدگاه‌های خود را در این باب عرضه کردند.

### • سوم. سلطه و چیرگی مارکسیسم: سرانجام

سلطه و چیرگی مارکسیسم در روایت روسی آن و حضور حزب توده که بازرگان و دیگر جوانان مسلمان را در برابر انتخاب خطیری قرار داد. این جوانان یا بایستی از دینداری دست شسته و دل به ایدئولوژی مارکسیسم بسپارند و یا پیروی از

<sup>12</sup> Saeed Paivandi, *Religion et éducation, L'échec de l'islamisation de l'école* (Paris, L'Harmattan, 2006), 228

<sup>13</sup> سعید برزین، *زندگی نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴).

<sup>14</sup> مرتضی مطهری، سید محمدحسین طباطبایی، مهدی بازرگان و همکاران، *بحثی در باره مرجعیت و روحانیت* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱).

<sup>15</sup> محسن متقی، «تداوم میراث شریعتی در روشنفکری دینی امروز»، *مجله آفتاب*، شماره ۲۶ (خرداد ۱۳۸۲).



### سازگار کردن اسلام با انقلاب با تفسیری رزمجویانه از دین (سازمان مجاهدین خلق)

در کنار تفسیر علم باورانه از اسلام و کوشش جهت ایدئولوژیک کردن دین ما شاهد روایت و تفسیری انقلابی از اسلام هستیم که خوانش خود را از قرآن بر اساس روایت ضد استثماری از متن مقدس بنا نهاد. رهبران سازمان مجاهدین خلق از یکسو با گسست از برداشت‌های اصلاح طلبانه مهدی بازرگان و از سوی دیگر با رویگردانی از تفسیرهای علی شریعتی هدف خود را بازخوانی قرآن و سنت اسلامی برای سازگار کردن آن با انقلاب رهایی بخش و ضد استعماری و استثماری قرار داده و تلاش خود را تربیت مسلمانان انقلابی برای مبارزه مسلحانه با هدف شکستن جو وحشت نظام سلطنتی قرار دادند. رویکرد آنان نسبت به مارکسیسم در فضای ایران تازگی داشت و برخی از اعضای سازمان مارکسیسم و اقتصاد مارکسیستی را علم دانسته و کوشش خود را پذیرفتن بسیاری از بنیادهای نظری مارکسیسم قرار دادند. کتاب «اقتصاد به زبان ساده» نوشته یکی از اعضای اصلی این سازمان نشانه اوج ساده نگری این جوانان در داوری خود در باره رابطه علم با اقتصاد و علم با مبارزه است. این سازمان در روند تحولات خود در سال ۱۳۵۴ به دو شاخه مارکسیستی و اسلامی تقسیم شد. شاخه مارکسیستی این جریان در فردای انقلاب نام سازمان پیکار در راه آزادی طبقه کارگر به خود گرفت و شاخه اسلامی آن در بازسازی خود تحت رهبری مسعود رجوی همراه با موسی خیابانی و مهدی ابریشم چی قرار گرفت و در اوضاع پس از انقلاب تحولات بسیاری به خود دید که از حوصله این نوشته خارج است.

سنتی از دین به تبیین نسبت اسلام با مارکسیسم مشغول شد و در این راه به بازخوانی بسیاری از متون دینی همت گمارد و تبدیل دین اسلام به ایدئولوژی را ضروری برای ایران آن دوران دانست.

برای نمونه مفهوم امت و امامت که تنها در حوزه‌های رسمی دینی به بحث و گفتگو گذاشته می‌شد به دست او به نظریه‌ای مهم در دوران انقلاب تبدیل شد. در سخنرانی معروف خود با پیوند دادن امت با امام و برداشتی خاص از رابطه امت با امام تفسیری انقلابی، ضد دموکراتیک از رهبری در جامعه اسلامی به دست داد. شریعتی با به کارگیری برخی نظریات رایج در زمان خود معتقد بود که جوامع اسلامی آن زمان و تحت سلطه استعمار آماده گذار به دموکراسی نبوده و دموکراسی‌های موجود را دموکراسی راس‌ها می‌خواند و برای گذار از دموکراسی راس‌ها به دموکراسی رای‌ها باید هدایت جامعه را به دست انقلابیون سپرد تا با آموزش مردم آنها را برای پذیرش دموکراسی واقعی آماده کنند.<sup>۱۶</sup> تقسیم بندی‌های شریعتی در باره دموکراسی متعهد در مقابل دموکراسی موجود و این ادعا که وظیفه مردم کشف امام است او را به سوی نظریه «الماس رهبری و بدهکاری مردم» کشاند<sup>۱۷</sup> و ایدئولوژی اندیشی و متاثر بودن او از فرهنگ زمانه خود و مخصوصاً مارکسیسم او را به سوی برداشتی انقلابی از اسلام و نقد و نفی ارزش‌های جوامع غربی کشاند. او در عین شناخت از گرایشهای انتقادی در درون جوامع غربی، برای طرح اسلام تکیه بر برداشتی غیر تاریخی و به غایت ایدئولوژیک کرد و کوشید تا با طرح مسائلی چون تشیع علوی و صفوی، امت و امامت، شیعه یک حزب تمام، ایدئولوژی و فرهنگ، راهی برای نسل جوانی که شیفته مارکسیسم بود فراهم آورد و دیدگاه‌هایش زمینه ساز آزادی جوانانی شد که هم از روحانیت سرخورده بودند و هم حاضر به افتادن در دام مارکسیسم نبودند.

<sup>۱۶</sup> برای نقد دیدگاه‌های شریعتی و تایید پذیرفتن آن از اندیشه‌های جهان سوم گرایانه کتاب امیر نیک پی منبع مهمی است.

Amir Nikpay, *religion et politique en Iran, Naissance d'une institution*, (Paris, L'Harmattan, 2001)

<sup>۱۷</sup> مرآت خاوری، «الماس رهبری و بدهکاری مردم نقدی بر کتاب امت و امامت»، *مجله اختر*، دفتر چهارم (پائیز-زمستان ۶۵ پاریس).

## نسل سوم: دوران تثبیت ۱۳۵۷-۱۳۸۸ از اسلامگرایی تا پسا اسلامگرایی

سیاست و آرمانگرایی نقلایی و اسلامی نقش مهمی داشته است.

- **نخست.** تجربه انقلاب اسلامی باعث شد تا فقه شیعه از قلمرو سنتی خود که شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی مسلمانان شیعی بود بیرون آمد و مدعی پاسخگویی به مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور شود و در این آزمون تاریخی سردمداران حکومت اسلامی سربلند بیرون نیامدند و نقد تجربه انقلاب دینی و حکومت اسلامی به دغدغه برخی از روشنفکران مسلمان پس از انقلاب تبدیل شد.
- **دوم.** زوال و از هم فروپاشی نظام کمونیستی که زمینه نقد ایدئولوژی اندیشی را در فضای فکری ایران آماده کرد. فرو ریختن دیوار برلین سرآغاز سست شدن پایه‌های بسیاری از باورها و اعتقادات دیرین روشنفکران ایران بود و این رویداد عظیم در سالهای پایانی قرن بیست سیمای جهان را دگرگون کرد و ایمان به انقلاب و رهایی ورستگاری این جهانی بشریت را به خاک سپرد.<sup>۱۹</sup>
- **سوم.** سرانجام پایان جنگ و فوت رهبر انقلاب نیز دو رویداد مهم دیگر بود که زمینه نقد حکومت دینی و نقد اسلام فقهاتی را برای بسیاری از روشنفکران مسلمان آماده کرد.

### ظهور حلقه‌های فکری

در دهه نخست انقلاب جوانان مسلمانان بیکار نشستند و در عین دفاع از انقلاب و ورود در نهادهای انقلابی کوشیدند تا در حوزه فرهنگی هم نهادهایی پدید آورند و کم کم به نقد آشکار برخی از ارزش‌های نظام اسلامی برآمدند و امکان نقد آموزه‌های نظام فراهم شد. در اینجا اشاره‌ای به برخی از این تلاش‌ها خواهیم کرد:

پیروزی انقلاب ایران جریان روشنفکری دینی را وارد عرصه تازه‌ای از رابطه دین با سیاست کرد. حاکم شدن روایت خاصی از دین و به قدرت رسیدن روحانیون و چیرگی روایت فقهی از اسلام زمینه اندیشیدن به رابطه دین و سیاست را در ابعاد تازه‌ای برای بخشی از جوانان مسلمان مطرح کرد. ده سال نخست پس از انقلاب هم دهه تردید در نقش دین در حیات سیاسی جامعه بود و هم نوعی تلاش برای فهم پیام دین در فضایی که روایت خاصی از دین به حکومت رسیده است. در این دهه روشنفکران مسلمان شاهد رویدادهای مهمی در داخل و در خارج از ایران بودند و این رویدادها نقش مهمی در بازسازی اندیشه دینی و طرح تازه‌ای از اصلاحات دینی را فراهم کرد. اگر دهه نخست پس از انقلاب را دهه تردید بنامیم دهه دوم پس از انقلاب را می‌توان دهه تثبیت جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر دانست که نقش فکری مهمی در مشروعیت‌گفتمان اصلاح طلبانه سیاسی داشت که تجلی آن خاتمی بود.<sup>۱۸</sup> در اینجا به چند رویداد مهم اشاره می‌کنم و سپس به ارائه دیدگاه عبدالکریم سروش بسنده خواهیم کرد که نمونه خوبی برای فهم تحولات جریان روشنفکری مسلمان در ایران پس از انقلاب است. اگر چه تحولات این جریان را نمی‌توان به عبدالکریم سروش فروکاست اما او نمونه آرمانی خوبی برای فهم این تحولات و سرمشق خوبی برای نشان دادن فراز و فرود این گرایش دینی است. نمونه مجتهد شبستری هم برای نشان دادن تحول بخشی از روحانیون در مسر تغییرات جامعه ایران است.

پیش از پرداختن به اندیشه سروش و مجتهد شبستری به چند رویداد مهم اشاره خواهیم کرد که در تحول جریان روشنفکری مسلمان در ایران پس از انقلاب و رویگردانی آنان از درهم آمیختگی دین با

<sup>18</sup> Farhad Khosrokhavar and Olivier Roy, *Comment sortir d'une révolution religieuse* (Paris : Seuil, 1999)

<sup>19</sup> مازنیار بهروز در کتاب «شورشیان آرمانخواه» ناتوانی چپ در تحلیل انقلاب ایران و تحولات جامعه را یکی از دلایل فروپاشی و تشتت این جریان می‌داند که سالها پیش از فروریختن دیوار برلن به وقوع پیوست. به باور او «اسلامگرایان در دو عرصه رادیکالیسم و ضدیت با امپریالیسم گوی سبقت را از مارکسیست‌ها ربودند» ص ۲۳۲. مازنیار بهروز، *شورشیان آرمانخواه ناکامی چپ در ایران*، مترجم مهدی پرتوی (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰).

طرح نظریات خود در حوزه‌های فکری قرار داد. هسته اولیه این مجله را شمس الواعظین و مصطفی رخ صفت تشکیل می‌دادند. به خاطر نقش مهم و محوری سروش در این مجله و گردآوری برخی از روشنفکران دینی بر حول محور شخصیت او و برگزاری جلساتی در یکی از شبهای هفته برخی از پژوهشگران از نام حلقه کیان برای این گروه نام برده اند ولی به نظر سروش:

نام حلقه کیان هیچگاه در آن روزگار مطرح نبود و من به یاد نمی‌آورم که اصحاب کیان هیچ وقت چنین تعبیری را به کار برده باشند. خود من همیشه تعبیر «اصحاب کیان» را به کاری‌بردم و «حلقه کیان» نه از ذهن من گذشت و نه بر زبان من. همچنان که بر ذهن و زبان دوستان دیگر هم نگذشت. پس از تعطیلی کیان بود که تعبیر حلقه کیان دایره و رایج شد.<sup>۲۰</sup>

• **چهارم.** روزنامه سلام: روزنامه سلام نیز به سهم خود در باز شدن فضای سیاسی و نقد برخی از باورهای غالب بر فضای روشنفکری بی‌تأثیر نبود. به همت این روزنامه بود که گفتگوی سروش و کدیور در باره پلورالیسم دینی انجام گرفت. این روزنامه نیز تا آغاز جنبش دانشجویی ادامه یافت و بسته شدن آن یکی از علت‌های سر بر آوردن جنبش دانشجویی بود.

مجموعه این حوادث همراه با کوشش‌های برخی از روشنفکران و نواندیشان دینی به ظهور پدیده‌ای انجامید که با وام‌گیری از فرهاد خسرو خاورمی‌توان آنان را روشنفکران پسا اسلامگرا نامید.<sup>۲۱</sup> این مفهوم را فرهاد خسرو خاور در آغاز دهه ۹۰ میلادی برای فهم بهتر تلاشهای فکری روشنفکران مسلمان دوران پس از انقلاب بکار برد. به نظر او روشنفکران پسا

• **نخست.** انتشار مجله کیهان فرهنگی: این مجله در آغاز سال ۱۳۶۳ پا به عرصه مطبوعات گذاشت و کوشید تا با رویکردی فرهنگی به تبیین مبانی نظام بپردازد. این مجله که در آغاز ماهنامه‌ای در حوزه اندیشه، دین و تاریخ بود به مدت یک دهه به تربیون بحث‌های حوزه روشنفکری و نواندیشی دینی تبدیل شد. مدیریت کیهان فرهنگی در آغاز به عهده حسن منتظر قائم بود. پس از مرگ او مسئولیت اداره آن به عهده رضا تهرانی، مصطفی رخ صفت و محمود شمس الواعظین واگذار شد.

• **دوم.** مرکز مطالعات استراتژیک ریاست جمهوری: این نهاد به سهم خود در تثبیت روشنفکران دینی نقش مهمی ایفا کرد و بسیاری از نواندیشان دینی در دوران پس از انقلاب بخشی از زندگی فکری خود را در این مرکز گذراندند. این نهاد در نیمه دوم دهه ۱۳۶۰ به دستورهای رسمی رفسنجانی در تهران برپا شد. هدف از ایجاد این نهاد جذب برخی از جوانان انقلابی بود که همچنان بر آرمان‌های انقلاب پامی‌فشرده و در صدد فهم انحراف انقلاب بودند. مسئولیت این مرکز که در سال ۱۳۶۷ تاسیس شد، به عهده سعید حجاریان بود که تازه از وزارت اطلاعات بیرون آمده بود. او موفق شد برخی از جوانان مستعد را گرد هم آورد و برنامه‌ای تحقیقاتی سازمان دهد.

• **سوم.** روزنامه کیان: پس از مشکلات برخی از دست‌اندرکاران مجله کیهان فرهنگی با نماینده رهبری تصمیم گرفتند که مجله‌ای در حوزه اندیشه اسلامی منتشر کنند و با چنین ایده‌ای نشریه کیان پا به عرصه مطبوعات گذاشت. مجله کیان از همان آغاز و در نخستین شماره هدف خود را پرداختن به مسائل نظری حوزه اندیشه دینی و امکان دادن به روشنفکران برای

<sup>۲۰</sup> دوم خرداد به زبان کیان تمام شد حلقه کیان در گفت‌گو با دکتر عبدالکریم سروش رضا خجسته رحیمی، سیاست عبدالکریم سروش.

<sup>۲۱</sup> Farhad Khosrokhavar, "Les intellectuels "postislamistes" en Iran revisités," *Trimestre du Monde*, 1<sup>er</sup> trimestre (1996): 53-62.

قدسیّی ندارد. مهم تاثیر تحولات علوم و نقش آن در فهم متون مقدس است به این معنی که فهم آدمیان از متن عصری می‌باشد.<sup>۲۳</sup>

پس از قبض و بسط شریعت، سروش با نوشتن «بسط تجربه نبوی» و اندیشیدن به تجربه پیامبر و رابطه آن با وحی حرکت فکری تازه‌ای را آغاز کرد که چرخشی اساسی در کارنامه فکری اوست. در این نوشته که همراه با چند مقاله دیگر بعداً در کتابی به همین نام منتشر شد، سروش نشان می‌دهد که در کنار جنبه‌های الهی متن مقدس و شخصیت پیامبر بر جنبه‌های انسانی او هم تاکید باید کرد. در بسط تجربه نبوی «سخن از بشریت و تاریخیت خود دین می‌رود. به عبارت دیگر این کتاب رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را، بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن، بل با قبول و تصدیق آن، می‌کاود و بازمی‌نماید».<sup>۲۴</sup> سروش به تدریجی بودن تجربه پیامبر باور داشته و تدریجی بودن نزول قرآن را دلیلی بر ادعای خود می‌داند به این معنی که «این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یکبار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد، بلکه به تدریج تکون پیدا کرد و دینی که تکون تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت».<sup>۲۵</sup> سروش مدعی است که برخی از آیات قرآن ناظر بر تجربه مادی و زندگی روزمره پیامبر است به همین دلیل «اگر به عایشه تهمت رابطه نامشروع با مرد دیگری را زنده بودند آیا آیات ابتدای سوره نور نازل می‌شد».<sup>۲۶</sup> در این نوشته سروش به تفکیک دو نوع تجربه پیامبرانه اشاره می‌کند. یکی تجربه درونی و دیگری تجربه برونی و در تجربه برونی است که محمد مدینه را ساخت و مدیریت جنگ‌ها را به عهده داشت. او به تفسیر آیه معروف «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ یعنی من امروز دین

اسلامگرا آن دسته از روشنفکران مسلمانی هستند که با دست کشیدن از آرمانگرایی دینی و با روی گردانی از تفسیرهای تمام خواه و فراگیر از دین در پی نجات دین در دنیای معاصر هستند و چنین کاری را با جدا کردن مرزهای دین از سیاست انجام می‌دهند. این روشنفکران که پیشینه دینی دارند می‌کوشند تا تفسیری عصر پسند از دین ارائه دهند و امکان حضور دین در دنیای معاصر را ممکن کنند.

### سرمشق‌ها

#### قبض شریعت و بسط آزادی با رویکردی معرفت شناسانه ( عبدالکریم سروش )

در میان نواندیشان دینی پس از انقلاب نوشته‌های عبدالکریم سروش و مخصوصاً نظریه قبض و بسط او از اهمیت بنیادین برخوردار است و آنرا می‌توان مانیفست نواندیشی دینی در ایران پس از انقلاب دانست. نظریه قبض و بسط که در اصل «یک نظریه تفسیری- معرفت شناختی است که به کلام و عرفان و اصول هم متعلق می‌شود. در پرتو این نظریه تفسیری، بخوبی ورود اجتناب ناپذیر محکم و متشابه در کتاب و سنت و از جمله در فقه و با در تاریخ تفسیر آشکار می‌شود و از آن بالاتر، معلوم می‌شود که چرا احکام متشابه، تحول پذیرند و چنان نیست که آیه‌ای یا عبارتی همیشه محکم یا برای همیشه متشابه بماند».<sup>۲۲</sup> قبض و بسط نه تفسیر سروش از قرآن بلکه بررسی فهم عالمان از دین با توجه به رشد علوم است. سروش در این نوشته کوشید تا تاریخیت علوم و معرفت دینی را نشان دهد و راز تحول آن را برملا کند. به باور او معرفت دینی معرفتی بشری است و هیچ گونه

<sup>۲۲</sup> عبدالکریم سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲)، ۵۷-۵۸

<sup>۲۳</sup> برای خلاصه‌ای موجز از نظریه قبض و بسط نوشته زیر از آرش نراقی راهگشاست: آرش نراقی، «لب و لباب قبض و بسط» در کتاب قبض و بسط تنوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی، عبدالکریم سروش (تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ هشتم، ۱۳۷۲). برای دیدی کلی در باب تحولات فکری سروش تا سال ۱۳۸۰ نگاه کنید به: محسن متقی، «کارنامه کامیاب سروش»، مجله آفتاب، شماره ۲۶ (مهر ۱۳۸۱): ۴۴-۵۱.

<sup>۲۴</sup> عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸)، ۷.

<sup>۲۵</sup> همان، ۱۶.

<sup>۲۶</sup> همان، ۲۰.

- شما را کامل کردم» پرداخته و معتقد است که منظور از کمال همانا کمال حداقلی است و نه حداکثری. به این معنی که «حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است، اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد».<sup>۲۷</sup>
- دومین نکته در نظریه «وحی همچون کلام محمد» تأکید بر مقایسه میان تجربه پیامبر با تجربه شاعری است. این برداشت سروش از تجربه شاعرانه پیامبر مورد نقد بسیار واقع شد چرا که در قرآن و در چند مورد دامن پیامبر را از ساحت شاعرانه پاک دانسته است.
- سوم اینکه پیامبر آفریننده و تولید کننده قرآن است. این نظر نافی جنبه قدسی قرآن و عصمت پیامبر نبوده بلکه برقراری رابطه میان پیامبر با وحی است. قرآن از خدا نازل ولی از دهان محمد به پروان او رسیده است و در این عمل پیامبر به هیچ وجه منفعل نبوده است. به بیان دیگر مفاهیم از خدا ولی الفاظ از محمد است.
- چهارم اینکه شرایط حاکم بر زندگی پیامبرنش مهمی در تولید قرآن داشته است.
- و سرانجام اینکه ترجمه گوهر قرآن به گذشت زمان رسالت قرآن پژوهان مسلمان و روشنفکران دینی است.
- نخست اینکه باید برداشت تازه و تلقی بشری از قرآن داشت. برای فهم پیام قرآن باید میان ذاتیات دین که بدون آن دین بی معنی و عرضیات آن که بدون آن دین آسیبی نمی‌بیند تمایز نهاد. او چند معیار برای تفکیک ذاتیات از عرضیات ارائه داده که از آن میان می‌توان به زبان عرب، فرهنگ عرب، دستگاه واژگانی اسلام، جغرافیای عربستان، احکام فقهی، حوادثی تاریخ اسلام اشاره کرد. او با رجوع به نوشته‌های دهلوی دوامر را جزء عرضیات می‌داند یکی احوال پیامبر قوم و دیگری احوال مکلفین.<sup>۲۹</sup>
- سروش در چند سال گذشته سلسله مقالاتی را در خارج از کشور منتشر کرد و با نگاه تازه‌ای به مسئله وحی پرداخت. این مقالات زیر عنوان «رویای رسولانه پیامبر» انتشار یافته و در داخل و خارج از ایران بحث‌های بسیاری را در افکنده است.<sup>۳۰</sup> در این مقالات سروش با فرض وجود پیامبر و امکان وحی می‌کوشد تا تفسیر تازه‌ای از نزول آیات و رابطه آن با محمد بدست بدهد. اگر در نوشته «قران کلام محمد» سروش بر این باور بود که پیامبر تجربه وحی را با آدمیان در میان می‌گذاشت در این نوشته‌ها او معتقد است که برای فهم پیام پیامبر و درک نزول آیات و «نظم پریشان» آن باید آنها را همچون رویا

<sup>۲۷</sup> همان، ۲۴.

<sup>۲۸</sup> این مصاحبه زیر عنوان «قرآن کلام محمد» چاپ گردید و اکنون در کتاب زیر منتشر شده است عبدالکریم سروش، کلام محمد، رویای محمد (انتشارات صقراط، ۱۳۹۷).

<sup>۲۹</sup> سروش، بسط تجربه نبوی، ۷۵.

<sup>۳۰</sup> سروش چند سال پس از انتشار مجموعه مقالات «رویای رسولانه» در گفتگویی با سایت زینتون کوشید تا تحولات فکری خود را از قبض و بسط تا رویای رسولانه نشان دهد و هم به برخی از انتقادهای پاسخ گوید. گفتگو با عبدالکریم سروش در باره رویای رسولانه در چهار بخش خرداد ۱۳۹۶. مجموعه این مقالات همراه با چند نوشته دیگر در کتاب تازه‌ای منتشر شده است: عبدالکریم سروش، کلام محمد، رویای محمد (انتشارات صقراط، ۱۳۹۷).

دید و به تعبیر آنها پرداخت. اگر در گذشته تفسیر و تاویل دو ابزار مهم برای فهم پیام قرآن بود اکنون باید علم تعبیر خواب را آموخت به بیان دیگر سروش معتقد است که در کنار وحی سمعی باید توجه به وحی بصری کرد.

مجموعه این کوشش‌های فکری و مخصوصا طرح اسلام حداقلی و تمایز که او میان ذات دین و عرضیات دین قائل است زمینه نوعی دینداری فردی و مخصوصا نقد روایت‌های فقهی و سیاسی از اسلام را فراهم کرد و در بسط نوعی برداشت آزادی خواهانه از اسلام بسیار موثر بود. از دید سروش هم دموکراسی روش درستی برای زیست دینی در دنیای مدرن است و هم آزادی را باید چون روشی برای گسترش تجربه دینی در نظر گرفت و نمی‌توان دین و دینداری را به سیاست و یا ایدئولوژی تقلیل داد چرا که دین فریه تر از ایدئولوژی است.

#### دینداری مؤمنانه با رویکردی هرمنوتیک (محمد مجتهد شبستری)

مجتهد شبستری از نواندیشان دینی است که سابقه فعالیت‌های فکری و فرهنگی او به سالهای پیش از انقلاب برمی‌گردد. اگرچه در دوران قبل از انقلاب اندیشه‌های او هماهنگ با نظریات غالب بر حوزه‌های رسمی دین بود و حتی در نوشته‌ای حق انتخاب و رای دادن زنان را با تکیه بر فقه سنتی نقد کرد اما رفتن به آلمان و ماندن در آن دیار او را با بخشی از گرایشهای فلسفی کشور آلمان و مخصوصا نظریه هرمنوتیک دینی آشنا کرد و در سالهای آغاز انقلاب جدا از حضور در نخستین مجلس پس از انقلاب و فعالیت روزنامه‌ای جهت انتشار مجله «اندیشه اسلامی» از فعالیت سیاسی کناره گرفت و

به بازسازی و اصلاح اندیشه اسلامی با رجوع به هرمنوتیک پرداخت<sup>۳۱</sup> و این مقوله را در دو حیظه بکار برد «یکی در مورد خود متن مقدس و سنت، و دیگری پی جویی و جستجوی هرمنوتیک فتاوی دینی»<sup>۳۲</sup>.

هنوز زمان زیادی از پیروزی انقلاب نگذشته بود که شبستری به ناکارآمدی فقه اسلامی برای پاسخ به پرسش‌هایی در باب حقوق بشر، آزادی، دموکراسی، و کاریست برخی از قوانین جزایی اسلام در مورد قصاص، ارتداد، چند همسری رسید. او معتقد است که در برابر بحران دامنگیر اندیشه اسلامی عده‌ای «در صد برآمدند که با استفاده از مباحث و معارف جدید هرمنوتیکی راهی برای بازیابی و بازخوانی و بازسازی حقیقت موجود در اسلام بیابند تا هم حقیقت ادا شود و هم بحران چاره‌گردد»<sup>۳۳</sup>. به نظر او کسانی با استفاده از هرمنوتیک کوشیدند تا در کنار جنبه‌های الهی متن مقدس جنبه‌های انسانی آن را برجسته کرده و در این راه به تفسیر تازه‌ای از بسیاری از آیات بپردازند. به نظر او «لازم است تا نشان دهیم که متن قرآن در عین حال که بنا بر تصریح قرآن و اعتقاد مسلمانان منشا وحیانی (الاهی) دارد کلام انسانی (پیامبر) هم هست و این کار است که فعلا ذهن مرا به خود مشغول کرده است»<sup>۳۴</sup>. تلاش مجتهد از طرح مسئله هرمنوتیک در ایران «گشودن راهی بوده برای متوجه کردن قرآن پژوهان و خصوصا فقیهان مسلمان به مباحث هرمنوتیکی جدید در عصر حاضر است»<sup>۳۵</sup>. دغدغه بسیاری از نواندیشان دینی چگونگی زیست مسلمانی در دنیای افسون زدایی شده‌ای است که از قدسیت در آن خبری نیست و از سوی دیگر نمی‌توان براحتی به بازسازی و گرده برداری از الگوی پیامبر در دنیای

<sup>۳۱</sup> برای دیدگاه کلی در باره شبستری: محمد منصورهاشمی، *دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان* (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۵)، فصل سوم دین، ایمان، آزادی، ۲۳۳-۲۵۹. محسن متقی، «دینداری مومنانه در جهان راز زدائی شده»، *مجله آزادی اندیشه* شماره ۲ (بهمن ۱۳۹۴): ۱۴۹-۱۷۴.

<sup>۳۲</sup> عباس شریفی، *عقلانیت و شریعت در موج سوم روشنفکری دینی، عقل نامحصور و فرجام عرفی‌گرایانه آن* (تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۸)، ۱۷۴.

<sup>۳۳</sup> محمد مجتهد شبستری، *تاملاتی در قرائت انسانی از دین* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴)، ۲۴.

<sup>۳۴</sup> محمد مجتهد شبستری، «هرمنوتیک، تفسیر دینی جهان»، *فصلنامه مدرسه*، سال دوم، شماره ششم، (تیر ماه ۱۳۸۶): ۸۱.

<sup>۳۵</sup> همان، ۸۵.



مسئله اخلاقی است و نه یک مسئله جزائی. «منظور اصلی نهایی دعوت به عفو و رحمت است، نه دعوت به قصاص کردن».<sup>۴۰</sup>

### نسل چهارم: دوران تشتت و سردرگمی، جنبش سبز و بحران روشنفکران مسلمان و ظهور نومعزلیان (۱۳۸۸ تا کنون)

چهار سال پس از انتخاب محمود احمدی نژاد او خود را نامزد انتخابات ریاست جمهوری در مقابل میر حسین موسوی و مهدی کروبی کرد. حوادثی که منجر به انتخاب دو باره احمدی نژاد و جنبش اعتراضی بخشی از جامعه نسبت به نتیجه انتخابات زمینه جنبشی را فراهم کرد که نام جنبش سبز به خود گرفت. حوادث آن دوران و کشمکش میان گروه‌های اجتماعی مختلف موضوع این نوشته نیست اما شعار معروف رای من کو و کمرنگ شدن نقش روشنفکران مسلمان زمینه ظهور چهره تازه‌ای از روشنفکری به طور عام و روشنفکری مسلمان به طور خاص را به پیش نهاد و پس از شکست سیاسی جنبش سبز نوع تازه‌ای از نظریه پردازی از دین در حوزه روشنفکری پا گرفت که چند تن از نو اندیشان مسلمان کوشیدند تا نسبت دین و دینداری با مقولات دنیای جدید تبیین کنند. موضوع کلی سازگاری ارزش‌های دینی با ارزشها و هنجارهای جوامع مدرن از دیر باز دغدغه روشنفکران و نواندیشان مسلمان بود اما پس از سالهای ۱۳۸۸ برخی از روشنفکران مسلمان وارد حوزه‌های تازه‌ای از اندیشه اسلامی شده و به نقد برخی از درونمایه‌های اسلامی پرداخته و وارد حوزه‌های تازه و ممنوعه‌ای شدند که تا کنون نه فقه سنتی و نه حتی جریان‌های کلاسیک روشنفکری دینی جرئت اندیشیدن به این حوزه‌ها را نداشتند.

امروز دست زد. این پرسش برای مجتهد شبستری مطرح است که چگونه ما این فاصله میان خود و دوران اسلام، میان خود و غرب را پرکنیم. او معتقد است که «فاصله گیری تاریخی ما با متن ضرورت تلاش برای فهم آن متن برای مسلمانان امروز است زیرا آنان میخواهند در عصر مدرنیته مسلمان زندگی کنند و این وضعیت یک فهم جدید از این متون را برای آنها اجتناب ناپذیر کرده است».<sup>۳۶</sup> پرسش دیگر رابطه میان قرآن با محمد است و اینکه آیا باید از محمد به قرآن رسید یا به عکس. به باور او قرآن کتاب خداست که از دهان محمد به ما رسیده است. برای فهم بهتر قرآن مطالعه زندگی پیامبر، محیط و جامعه آن روز عربستان و شناخت دیگر گرایشهای موجود در جامعه آن روز ضروری است چرا که ظهور هر کلامی در سیاقی انسانی انجام می‌گیرد. شبستری معتقد است که قرآن کلام محمد است ولی منشاء الهی داشته است و می‌گوید که «هر کس قرآن را به عنوان یک متن تاریخی مطالعه کند به وضوح می‌فهمد که میان پیامبر و قوم وی یک گفتگوی جدی و قابل فهم از سوی دو طرف با سبک‌های مختلف در گرفته است».<sup>۳۷</sup>

در باره احکام شرعی موجود در اسلام نیز شبستری معتقد است هدف این احکام و نقش اجتماعی آنان «تغییر واقعیات اجتماعی معاصران پیامبر از یک وضعیت ناسازگار با فعالیت بلا انقطاع خدا در جهان به یک وضعیت سازگار با آن بوده است».<sup>۳۸</sup> شبستری نیز همچون بسیاری از نواندیشان دینی هدف از اجرای احکام را برقراری عدالت در جامعه می‌داند چرا که «امروز آنچه را که خشن به نظرمی رسد بر اساس اصل ناظر بودن آن احکام به واقعیت اجتماعی معین عصر ظهور اسلام را باید کنار بگذاریم».<sup>۳۹</sup> در باره مسئله قصاص نیز شبستری با رجوع به آیات قرآن پیرامون این مسئله بر این باور است که قصاص قرآنی در درجه اول یک

۳۶ همان، ۸۶.

۳۷ محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان توضیحی بر یک گفتگو، فصلنامه مدرسه، شماره ششم.

۳۸ محمد مجتهد شبستری، «قرائت نبوی از جهان»، سایت مجتهد شبستری، بخش دوم.

۳۹ همان، بخش دوم.

۴۰ همان، بخش پنجم.



غالب است و بسیج نیروها بر محور خواست‌ها و مطالبات خاصی شکل می‌گیرد.

- نکته چهارم اینکه جنبش فرهنگی نومعتزلیان مسلمان در ایران معاصر قائم به فرد نبوده بلکه در برگرفته گروهی از روشنفکران مسلمان می‌باشد هر چند نقش محوری کسانی چون عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری را در میان نسل اول این جریان نمی‌توان نادیده گرفت اما این پدیده در میان نسل دوم رنگ باخته و رابطه میان آنان بر نوعی برابری استوار است در حالیکه در میان نسل اول ما شاهد روابط مرید و مرادی و یا معلم و شاگرد هستیم.

- سرانجام اینکه جریان نومعتزله را نمی‌توان بازتولید ساده معتزلیان در تاریخ معاصر دانست اگر چه شباهت‌هایی میان برخی از تلاش‌های فکری نومعتزلیان با جریان تاریخی اعتزال وجود دارد. مشهور است که صفت اعتزال را مخالفان این جریان برای نامیدن رویکرد این گروه بکار گرفته اند و «این توصیف از سوی جبهه مخالف، که نه برای مدح که برای ذم آنان است»<sup>۴۲</sup>.

در اینجا برخی از دیدگاه‌های آرش نراقی، ابوالقاسم فنایی و سروش دباغ را ارائه خواهیم کرد که نماینده شاخص جریان نواندیشی پس از سالهای ۱۳۸۸ هستند.

### سنت گرایی انتقادی و بازخوانی متن مقدس جهت دفاع از حقوق دیگران (آرش نراقی)

در میان نسل تازه نواندیشان دینی می‌توان از آرش نراقی نام برد که هر چند خود را روشنفکر دینی ندانسته و پروژه سروش را کمال برنامه روشنفکری دینی می‌داند با این وجود در نوشته‌های خود کوشیده است تا با تکیه بر منابع دینی به نقد باورهای رایج در حوزه‌های رسمی دین پرداخته و نوعی نوآوری در طرح مسائلی چون حقوق دیگر اندیشان و همجنس

در کنار بحران نظری ما شاهد بحران مرجعیت روشنفکران و نواندیشان دینی چون سروش، شبستری، کدیور، اشکوری و دیگران هستیم. با این وجود آرش نراقی، ابوالقاسم فنایی، سروش دباغ، حسن فرشتیان رامی‌توان نسل فرزندان جریان روشنفکری دینی پس انقلاب دانست که با در نظر گرفتن بحران نظری و بحران مرجعیت به بازسازی اندیشه اسلامی با توجه به تحولات جامعه خود پرداخته اند.

در نوشته‌ای مشترک با فرهاد خسرو خاور از مفهوم جنبش فرهنگی (Mouvement culturel) و فکری برای نامیدن این جریان استفاده کرده ایم که به باور ما متمایز از جنبش‌های اجتماعی (Mouvement social) قدیم و جدید است.<sup>۴۱</sup> این جنبش فرهنگی در برگرفته دو نسل از روشنفکران مسلمان بوده که هر چند از نظر کمیت تعداد آنها از دهها روشنفکر شناخته شده و یا میانجی بیشتر نیست با این وجود آنان موفق شده اند تا پیام خود را به افشار زیادی از جامعه منتقل کنند. تمایز میان این جنبش فرهنگی با جنبش‌های اجتماعی در خطوط زیر می‌توان نشان داد:

- نخست اینکه جنبش فرهنگی از نظر کمیت دربرگیرنده تعداد محدودی از افرادی باشد در حالیکه در جنبش‌های اجتماعی ما شاهد ظهور تعداد بسیاری زیادی از افراد و کنشگران اجتماعی هستیم.

- نکته دوم از نظر زمانی نیز تمایز میان جنبش فرهنگی و اجتماعی وجود دارد. در حالیکه جنبش فرهنگی می‌تواند یک یا دو دهه تداوم داشته باشد عمر یک جنبش اجتماعی نسبتاً کوتاه است.

- نکته سوم اینکه جنبش فرهنگی اهداف فکری را تعقیب می‌کند در حالیکه در جنبش‌های اجتماعی مطالبات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی

<sup>۴۱</sup> فرهاد خسرو خاور و محسن متقی، «جنبش فرهنگی نومعتزلیان در ایران معاصر»، مجله آزادی اندیشه، شماره ۸، (آذر ۱۳۹۸): ۲۶۷-۲۱۶.

<sup>۴۲</sup> محمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷)، ۵.

*Freedom of Thought Journal*  
 Spring 2022, No. 11, [Persian]  
 DOI: <https://doi.org/10.53895/VW/AH6437>

## Intellectuals and Social Movements in Iran in the Fourteenth SH Century: The Narrative of a Century of Ups and Downs

Farhad Khosrowkavar, Saeed Paivandi

### Abstract

*This article focuses on the place of intellectuals in the main social movements for a century in Iran. Four social movements have been chosen according to their importance during this period: the post-World War II nationalist movement around the nationalist government of Mossadegh, the great anti-monarchy social movement (1978-79) at the origin of the overthrow of the dynasty Pahlavi, access to power by the Islamists and the advent of the Islamic Republic in Iran. The Green Movement accused the Islamic Regime of electoral fraud in 2009 and the great popular revolts of 2017 and 2019 put into question the legitimacy of the Powers that Be, its corruption and the lack of future for the majority. The article attempts to analyze how the role of intellectuals has evolved through contemporary history. So we went from a nationalist social movement (1950-53) in which intellectuals had a significant role to popular revolts (2017-19) against poverty, unemployment, state corruption without the effective participation of intellectuals. The article proposes a typology of modern Iranian social movements in relation to intellectuals: those with "prophetic" intellectuals, those which give birth to their own intellectuals on the spot, and those which are devoid of intellectuals. The article pinpoints the crisis of Intellectuals in the recent social movements in Iran.*

### Keywords

social Movement, intellectuals, democracy, social change

---

Farhad Khosrowkavar is a professor emeritus at Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris, France. His latest books are *Jihadism in Europe, European Youth and the New Caliphate*, Oxford University Press, 2021; (Edited By Jérôme Ferret, Farhad Khosrowkavar) *Family and Jihadism, A Socio-Anthropological Approach to the French Experience*, Routledge, 2022.

Saeed Paivandi is a sociologist and professor at the University of Lorraine (Nancy, France). His research focuses on the sociology of higher education and young people. He also works on the intellectual movement in Iran and social movements. His latest book in French is *Academic Career* (Peter Lang, 2019) and in English is *International Perspectives on Gender and Higher Education; Student Access and Success* (Emerald Publishing, 2020).

دغدغه ذهنی و مشغولیت فکری سروش دباغ رامی‌توان در محورهای زیر جستجو کرد:<sup>۵۰</sup>

**تفسیری وجودی از دین.** با تأثیر پذیری از برخی فلیسوفان وجود گرا دباغ کوشیده است تا رویکرد خود از دین را بر اساس دغدغه‌های وجودی انسان و جستجوی معنا صورت بندی کند (طرح مسائلی چون غم، درد، اندوه، مرگ). در این زمینه او متأثر از آثار گابریل مارسل، کیرکیگورد، ویتگنشتاین و تاملات دینشناسانه عبدالکریم سروش و مخصوصاً مجتهد شبستری است

**رویکردی مدرن به عرفان.** او اگر چه با سنت عرفان کلاسیک آشناست و سخنرانی‌ها و درس گفتارهایی در باره بزرگان عرفان منتشر کرده است با این وجود بخش مهمی از کار فکری خود در سالهای گذشته را به اندیشیدن در باب سلوک عرفانی در دنیای مدرن قرار داده است. آشنایی او با اشعار سپهری و تأمل در زندگی او دباغ را به این نتیجه رسانده است که زندگی و آثار سپهری آینه تمام نما از دغدغه‌های وجودی انسان مدرن و نیاز به سلوک عرفانی در جهان بدون خدایان است.

**جایگاه اخلاق در جهان مدرن.** دباغ همچون بسیاری از نومعتزلیان مسلمان تلاش کرده است تا در آثار خود به بررسی نسبت دین با اخلاق و اهمیت رویکرد اخلاقی در باب بسیاری از مسائل زندگی مسلمانان بپردازد و همچون دیگر هم‌تایان نومعتزلی به تقدم اخلاق نسبت به دین و مخصوصاً دیدگاه‌های فقهی معتقد است و چنین رویکردی را در باب مسائلی چون حجاب و ارتداد به کار بسته است

**در باره حجاب.** او با تکیه بر برخی از آثار نواندیشان دینی چون امیر حسین ترکشوند<sup>۵۱</sup>، احمد قابل<sup>۵۲</sup>، محسن کدیور، عبدالعلی بازرگان به دفاع از آزادی حجاب در دنیای مدرن پرداخته و بی‌حجابی

را هر چند در تضاد با دریافت‌های فقهاتی از اسلام می‌داند اما معتقد است که هیچ قبح اخلاقی نداشتن حجاب ندارد چرا که حکامی مانند حجاب صبغه هوینی و نه اخلاقی دارند و به همین دلیل نپوشاندن گردن و موی سر در روزگار کنونی علی‌الاصول قُبْح اخلاقی ندارد و در عین حال متضمن نقص فرمان و مراد خداوند و نادیده گرفتن نص قرآن نیست.

علیرغم انتقادهای بسیاری که به جریان روشنفکری دینی وارد شده او همچنان مدافع روشنفکری و نواندیشی دینی است و از منتقدان ذات‌گرایی در باره مفاهیم اجتماعی است. و بر این باور است که مفهوم روشنفکری دینی از مفاهیم برساخته اجتماعی است و بهیچوجه دارای ذات خاصی نیست تا بتوان در باب امکان و امتناع آن سخن گفت.

### بازخوانی رابطه دین با اخلاق (ابوالقاسم فنایی)

فنائی در سال ۱۳۳۸ در تهران به دنیا آمد و نخستین تجربه‌های سیاسی و دینی خود را در دوران انقلاب گذراند. او که سابقه ۱۷ سال تحصیل و آموزش در حوزه‌های رسمی دینی را داشت کم‌کم به این نتیجه رسید که این مکان جای مناسبی برای پاسخ به وسوسه‌های فکری و تعارضات ذهنی او نیست و سر از دانشگاه تربیت مدرس قم بر آورد و با شرکت در کلاس‌های مصطفی ملکیان و محمد لکن هوزن به فلسفه اخلاق و رابطه دین با اخلاق علاقمند شد و گمشده خود را در فهم رابطه این دو دید. او به مدت هفت سال درس خارج فقه را هم گذراند. در این دانشگاه پایان‌نامه تحصیلی خود زیر عنوان «فلسفه اخلاق در قرن بیستم» را به پایان رساند. سپس برای ادامه تحصیل به انگلستان رفت و نخست در مقطع کارشناسی ارشد مشغول به تحصیل شد و سپس دکترای فلسفه از دانشگاه

<sup>۵۰</sup> سروش دباغ پس از گذراندن دوره روان‌درمانی اکنون به عنوان روان‌درمانگر در شهر تورنتو به کار مشغول است. تلاش‌های فکری او در این حوزه هنوز صورت مدونی به خود نگرفته است هرچند سخنرانی بسیاری در این باره با تکیه بر آثار روانکاوان و مخصوصاً یالوم ایراد کرده است.

<sup>۵۱</sup> امیر حسین ترکشوند، «حجاب شرعی در عصر پیامبر»، کانال تلگرامی بازنگری.

<sup>۵۲</sup> احمد قابل، احکام بانوان در شریعت محمدی ۱۳۸۲-۱۳۸۷ (ناشر شریعت عقلانی، ۱۳۹۲).

با تمایز دوران مکی و مدنی به نقد سیاسی شدن اسلام و حکومتی شدن آن پردازند او به این نتیجه رسید که دین اسلام از همان آغاز دین قدرت بوده است و تفسیر تازه‌ای از کلمه اسلام ارائه داد که نه به معنی تسلیم در مقابل اراده الهی بلکه تسلیم در مقابل قدرت محمد است.

محمد مجتهد شبستری نیز در تازه ترین نوشته خود زیر عنوان «مطالعات قرآنی»<sup>۵۴</sup>، به تحول دیدگاه‌های خود پرداخت و با بازخوانی مقالات «قرائت نبوی از جهان» به برداشت تازه‌ای زیر عنوان «خوانش پدیدارشناسانه» و «خوانش روایی از متن قرآن» رسید و معتقد است که دو مدعا در این تغییر و تحول نقش اساسی داشته است. نخست اینکه متن فعلی قرآن از نگاه تاریخی اثر یا آثار یک شخص است که نبی بوده است و جهان را وحیانی قرائت می‌کرده است. دوم اینکه این شخص همان محمد است. با تشکیک در این دو مدعا مجتهد به بازاندیشی در باره دیدگاه گذشته خود مشغول است. دو مقاله نخست این کتاب روشن کردن دیدگاه او در باره خوانش پدیدارشناسانه و روایی از متن قرآن است.

شاید بی‌مناسبت نباشد که در پایان این نوشته اشاره به دیدگاه‌های صدیقه و سمرقی از زنان نواندیش مسلمان کنیم که در تازه ترین نوشته خود تلاش کرده است تا به بازخوانی مسیر پیامبری پردازد. او از معدود زنان نواندیشان مسلمان است که برداشت‌هایی انتقادی در باره برخی از دیدگاه‌های اسلام سنتی مطرح کرده است<sup>۵۵</sup> و در کتاب «باز

شیفلید گرفت. او که در دوران تحصیل در تربیت مدرس قم تحت تاثیر آموزه‌های مصطفی ملکیان و مخصوصاً نظریه محوری او عقلانیت و معنویت بود کوشید تا با رویکردی عقلانی به دفاع از ساحت دین پردازد.

### نتیجه گیری

در این نوشته به بررسی جریان روشنفکری مسلمان در ایران از سال‌های ۲۰ خورشیدی تا آخر قرن چهاردهم پرداختم و گمان می‌کنم که شناخت این نحله و فراز و فرود آن ضرورتی برای فهم بهتر تاریخ اندیشه در ایران معاصر است. شتاب تغییر و تحولات جامعه ایران روشنفکران مسلمان به بازیابی دیدگاه‌های خود در باره اسلام، قرآن و شخصیت‌های تاریخی اسلام کشانده است و مدتی است که آنان به بازاندیشی در برخی از دیدگاه‌های خود مشغول هستند. چنین وضعیتی حاصل آزمون تاریخی دین اسلام در بستر تاریخ معاصر این کشور و تجربه استقرار حکومت دینی است. تنها به چند مورد تازه از این تحولات اشاره می‌کنم که هم نشانه بحران و سردرگمی این جریان و هم نشانگر دغدغه مدافعان جریان روشنفکری مسلمان است.

عبدالکریم سروش پس از طرح رویای رسولانه در درس‌هایی پیرامون «دین و قدرت» به نقد رابطه اسلام و قدرت پرداخت<sup>۵۶</sup> و سپس با عمومی شدن این بحث کوشید تا به تبیین و تفسیر برخی دیدگاه خود در باب نسبت قدرت و دین پردازد. سروش بر خلاف بسیاری از هم‌تایان خود که کوشده بودند تا

<sup>۵۴</sup> عبدالکریم سروش در ۳۰ جلسه درس گفتار زیر عنوان «دین و قدرت» به بررسی رابطه این دو پرداخت اما این سخنرانی‌ها پژواکی در میان جریان‌های روشنفکری نداشت. زمانی که سروش خلاصه‌ای از برداشت‌های خود را در سلسله نشست‌های سرای گفتگو حلقه دیدگاه نو مطرح کرد زمینه عمومی شدن این بحث فراهم شد و نقدهای بسیاری به دیدگاه‌های او از سو موافقان و مخالفانش مطرح شد. گزارشی از این سخنرانی را سایت زیتون در ۱۰ ماه می ۱۳۹۹ زیر عنوان «دین یک قدرت است» منتشر کرد.

<sup>۵۵</sup> محمد مجتهد شبستری، *مطالعات قرآنی*، (نشر الکترونیکی، ۱۴۰۰). <http://mohammadmojtahedshabestari.com/wp-content/uploads/2021/11/%D9%85%D8%B7%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%AA-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%DB%8C.pdf>

<sup>۵۶</sup> صدیقه و سمرقی، *زن، فقه، اسلام*، (انتشارات صمدیه، ۱۳۸۷).

صدیقه و سمرقی، «تجدید نظر در معنای قصاص»، وبلاگ، ۲۱ اردیبهشت، ۱۳۹۳، <https://sedighehvasmaghi.blogspot.com/2014/05/blog-post.html?fbclid=IwAR3wj8vx5w-dIEA0AdIYTe2BWwKzBbuUOsYT5AeHX1wagH9497GZjoGernw>

صدیقه و سمرقی، «سازگاری فقه اسلامی با حقوق بشر چگونه؟»، وبلاگ، ۱ اسفند، ۱۳۹۲،

سوی دیگر به گره‌گشایی از برخی مشکلات معرفتی و فکری کمک کند.

خوانی شریعت»<sup>۵۶</sup> روش خود را برای نقد شریعت اسلامی نشان داده است و نتیجه گرفته است که آنچه در قرآن در باب برخی از احکام آمده برای انسان امروزی قابل اجرا نیست و وظیفه علما یافتن مصداق برخی از احکام شرعی نیست. او در تازه‌ترین نوشته خود زیر عنوان «مسیر پیامبری»<sup>۵۷</sup> به نقد دیدگاه‌های گذشته خود پرداخته و صورت بندی تازه‌ای از رابطه پیامبر با خدا و انسان طرح کرده است. او همچون بسیاری از نواندیشان مسلمان بحث کثرت واقعی ادیان و ادعای برتری هر دین نسبت به دین دیگری را پیش می‌کشد و اینکه اگر هدف خدا رستگاری آدمیان است کدام پیام یا پیامبر بشریت را به رستگاری نزدیک کرده است. او در این نوشته می‌کوشد تا بند ناف میان شریعت و فقه اسلامی را با قانون الهی بگسلد چرا که اسلام بیش از ۱۳ قرن است که گرفتار حدیث و قانون شریعت است و رهایی از شریعت آغاز رها شدن انسان است. اومی گوید «این اندیشه به ذهنم خطور کرد که شاید مسیر پیامبری چنان نباشد که طی هزاره‌ها انسان گمان کرده است. هزاره‌هاست که انسان، پیامبر را برگزیده خدای دانند. شاید خدا برگزیده انسان باشد. هزاره‌هاست که انسان مسیر پیامبری را از خدا به انسان می‌داند. شاید مسیر پیامبری از انسان به خدا باشد»<sup>۵۸</sup>.

به هر حال بسیاری از نواندیشان مسلمان در فضای فکری ایران حضور واقعی و یا مجازی دارند و علیرغم کم شدن نقش فکری اشان و گرفتاری‌های سیاسی به طرح دیدگاه‌های خود مشغولند. شاید گفتگو میان روشنفکران مسلمانان با همتایان روحانی از یکسو و با روشنفکران غیر دین باور از

[https://sedighehvasmaghi.blogspot.com/2014/02/blog-post\\_2669.html](https://sedighehvasmaghi.blogspot.com/2014/02/blog-post_2669.html)

<sup>۵۶</sup> صدیقه وسمقی، *بازخوانی شریعت*، ویرایش معصومه شاپوری (انتشارات قلم، ۱۳۹۶).

<sup>۵۷</sup> صدیقه وسمقی، *مسیر پیامبری*، ویرایش معصومه شاپوری (انتشار الکترونیکی، ۱۴۰۰).

<https://www.zeitoons.com/wp-content/uploads/2021/11/path-of-prophethood.pdf>

<sup>۵۸</sup> صدیقه وسمقی، *مسیر پیامبری*، ویرایش معصومه شاپوری (انتشار الکترونیکی، ۱۴۰۰)، ۱۳.

البته این دیدگاه وسمقی ما را به یاد نظریه فوریباخ در باره دین و خدای اندازد که معتقد بود که انسان خدا را به صورت خود آفرید. به نظر من طرح دیدگاه وسمقی در فضای فکری ایران و حکومت دینی معنی خود را می‌یابد.

## Bibliography

- Barzin, Saeed. Zendejināme-ye Siāsiye Mohandes Mehdi Bāzargān {Political biography of Mehdi Bazargan}. Tehran: Markaz Publisher, 1995.
- Bazargan, Mehdi. Axerat va Xodā Hadafe Be'sate Anbiā. Tehran: Cultural Services Institute of Rasā, 1998.
- Behrooz, Maziar. šoresiāne Armānxāh, Nākāmi-ye Cap dar Irān. Translated by Mehdi Partovi. Tehran : Qoqnoos Publisher, 2001.
- Davood, Feirahi. Feqh va Siāsat dar Irān Moāser, Tahavol Hokomatdāri va Feqhe Hokomate Eslami. Tehran: Nei Publisher, 2014.
- Ghabel, Ahmad. Ahkāme Bānuvān dar šari'ate Mohammadi 2003-2008. šari'ate Aqlani Publisher, 2013.
- Hashemi, Mohammad Mansour. Din-Andišān Motejadded, Rošanfekri-ye Dini Az šari'ati ta Malekian. Tehran: Kavir Publisher, 2006.
- Jaffarian, Rasoul. Ali Akbar Hokmizadeh dar cahār pardeh. Qom: Movarex Publisher, 2019.
- Khavari, Marāt. "Almās Rahbari va Bedehkari-ye Mardom, Naqdi bar Ketāb Ommat va Emāmat." Axtar Magazine, 4 (winter 1986).
- Khosrokhavar, Farhad. Oliver Roy. Comment sortir d'une révolution religieuse. Paris : Seuil, 1999.
- . "Les intellectuels "postislamistes" en Iran revisités," Trimestre du Monde, 1er trimestre (1996): 53-62.
- Khosrokhavar, Farhad and Mohsen Mottaghi. " Jonbeše Farhangi-ye Now-Motazelian dar Iran" Azadieh Andishe Journal, no.8 (December 2019) : 216-267.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad. Ta'āmolāti dar Qerā'ate Ensāni az Din. Tehran: Tarhe Now, 2006.
- . "Hermenotik, Tafsire Dini-ye Jahan.{Hermeneutics of the religious interpretation of the world}." Fasl-nāme Madrese, no.6 (July 2007).
- . " Qerā'at Nabavi az Jahān." Shabestari Website, Part 2-5.
- . Motāle'āte Qurāni. self-publish eBook, 2021.
- <http://mohammadmojtahedshabestari.com/wp-content/uploads/2021/11/%D9%85%D8%B7%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%AA-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%DB%8C.pdf>
- Motahari, Morteza, Seyyed Mohammad Hossein Tabatabai, Mehdi Bazargan Et al. Bahsi Darbāre-ye Marja'iat va Rohāniat {Discussion on authority and clergy}. Tehran: Sherkat Sahāmi Entesār, 1962.
- Mottaghi, Mohsen. "Tadāvome Mirāse Shari'ati Dar Rošanfekriye Diniye Emruz." Aftab Journal, no.26 (June 2003).
- . "Dindāriye Mo'emmen dar Jahāne Raz-Zodāi šode." Azadieh Andishe Journal, no.2 (February 2016) : 149-174.
- . " Kārname-ye Kāmyabe Soroush." Aftab Journal, no. 26 (October, 2002) : 44-51
- Naraqi, Arash. "Lobb- o- Lobbabe Qabz va Bast." In Qabzo Baste Teorike šari'at Nazariye-ye Takāmole Ma'refate Dini, edited by Abdolkarim Soroush. Tehran: Cultural Institute of Serāt, 1993.
- . "Eslām va Mas'ale-ye Hamjens-Gerāi." Arash Naraghi Website. Mars, 2014, <http://arashnaraghi.org/wp/?p=577>

- . "Sonnat-Gerai Enteqādi dar Qalamroye Din : Nazariye-i dar Bab Manteq Eslāhe Fekre Dini dar Eslam." Arash Naraghi Website. February, 2014, <https://arashnaraghi.org/wp/?p=566>
- . Ayneye Jan, Maqālāti Darbāre-ye Ahvāl va Andīshaye Molānā. Tehran: Negāhe Now Publisher, 2009.
- . Hadise Hāzer va Qāyeb, Maqālāti dar Babe Elāhiāte Qeybat. Tehran: Negāhe Now Publisher, 2011.
- Nejad-Iran, Mohammad. Rošanfekri-e Dini va Modernite dar Irān {Religious intellectualism and modernity in Iran}. Goharshid Publisher, 2015.
- Nikpay, Amir. religion et politique en Iran, Naissance d'une institution, Paris : L'Harmattan, 2001.
- Paivandi, Saeed. Religion et éducation, L'échec de l'islamisation de l'école. Paris : L'Harmattan, 2006.
- Rahnama, Ali, Niroohāye Mazhabi bar Bestare Harkate Nehzate Melli. Tehran : Game Now Publisher, 2005.
- Sahabi, Yadollah. Xelqate Ensān {The creation of Man}. 2nd Edition. Tehran: Sherkat Sahami Enteshār, 1972.
- Sharifi, Abbas. Aqlāniyat va šari'at dar Moje Sevome Rošanfekri-ye Dini, Aqle Namahsur va Farjāme Orfi-gerāyane-ye ān. Tehran: Game Now Publisher, 2009.
- Shayegan, Dāryoush. Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? . Paris : Albin Michel, 1991.
- Soroush, Abdolkarim. Modārā va Modirat. {Tolerance and Governance}. Tehran: Cultural Institute of Serat, 1997.
- Soroush, Abdolkarim. "Anke Be Nam Bazargān Bood va Na Be Seffat." kiān, no.23 (1994) : 12-21.
- . Qabzo Baste Teorike šari'at Nazariye-ye Takamole Ma'refate Dini. Tehran: Cultural Institute of Serat, 1993.
- . Baste Tajrobeye Nabavi. Tehran: Cultural Institute of Serāt, 1999.
- . Kalāme Mohammad, Roya-ye Mohammad. Tehran: Soqrāt Publisher, 2018.
- Taleghani, Seyyed Mohmoud. Partovi Az Quran {A Shining Ray from Quran}. Tehran: Sherkat Sahami Enteshār, 1981.
- Tarkashvand, Amir Hossein. " Hejābe šari'i dar Asre Payāambar." Telegram, Baznegari Channel.
- Vasfi, Mohammad Reza. Now-Motazeliān, Goftegu bā : Hamed Abuzid, Abed Jaberī, Mohammad Arkoun, Hassan, Hanafi. Tehran : Negāhe Moāser Publisher, 2008.
- Vasghami, Sedigheh. Zan, Feqh, Eslam. Samadieh Publisher, 2008.
- . "Tajdide Nazar dar Ma'naye Qesas." Weblog, 11 May, 2014  
<https://sedighehvasmaghi.blogspot.com/2014/05/blog-post.html?fbclid=IwAR3wj8vx5w-dIEA0AdIYTe2BWwKzBbuUOsYT5AeHX1wagH9497GZjoGcrnw>
- . "Sāzgāriye Feqhe Eslami bā Hoquqe Bašar." Weblog, 20 Feb, 2014,  
[https://sedighehvasmaghi.blogspot.com/2014/02/blog-post\\_2669.html](https://sedighehvasmaghi.blogspot.com/2014/02/blog-post_2669.html)
- . Baz-xaniye šari'at. Edited by Masoumeh Shapouri. Qalam Publisher, 2018.
- . Masire Payāmbari. Edited by Masoumeh Shapouri. self-publish eBook, 2021.  
<https://www.zeitons.com/wp-content/uploads/2021/11/path-of-prophetood.pdf>
- "Yadvareye Yeksadomin Sāle rehlat Jamāloddin Asad Abādi." Tarix va Fargang Moāser, 5, no.3 (winter, 1997).



## مواجهه مسئله آفرین «ما» با دیگری: یک رؤیا و چند تفسیر

سایه آذریناه، مائده مکتوم

### چکیده

«اجنبی، حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم». این جمله عباس میرزا به روشنی از نوعی مواجهه غریب ایرانیان با «دیگری» در آغاز عصر جدید خبر می‌دهد: اجنبی حقیقتی نزد خود دارد که آشکارکردن‌اش به هشیاری ایرانیان منجر می‌شود. این را می‌توان از نخستین تلاش‌های «ما»ی ایرانی برای تخیل رؤیای «دیگری» دانست. برای بحث درباره این خیال که از مواجهه با «دیگری» نشأت می‌گیرد، ابتدا نگاهی به «مکتوبات» آخوندزاده انداخته و بدین واسطه خیال «ما»ی ایرانی را تا انقلاب ۱۳۵۷ دنبال می‌کنیم. انقلاب ۱۳۵۷ نقطه‌ای متفاوت در زیست این خیال است چرا که رؤیایی غریب و متفاوت بود به مثابه رخدادی تکین، و این بار «دیگری» به حیرت افتاد که در آنجا چه خبر است، یا به تعبیر فوکو «ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند». فوکو برای فهم این رؤیا بر «تعالیم و محتوای باطنی تشیع» دست می‌گذارد که طبق نظرش «شیوه بودن» تک‌تک معترضان در خیابان‌های ایران را تعیین می‌کرد. روایت او از رؤیای ایرانیان همواره نقد شده است چرا که در دفاع از «روحانیت» رخدادهای انقلابی خشونت‌های جاری در شورش را از این «روحانیت» جدا و حتی آن را گریزناپذیر می‌انگارد. اما با استمرار خشونت توسط حکومت بنیادگرایی که سودای خلافت اسلامی داشت، این رؤیا به یک کابوس استحاله یافت و خود فوکو هم دیگر بحث‌اش را ادامه نداد. برای فهم این کابوس به سال ۱۳۸۸ می‌رویم و بر بحث نیکفر از «حقیقت دینی» تمرکز می‌کنیم که در زندان پدیدار می‌شود. نوشته چنین پایان می‌یابد که ۵۷ و ۸۸ تنها تحقق یک کابوس نبود، و با خوانش ژیک از «رخداد ایرانی» می‌بینیم که توانش رهایی‌بخش اسلام را نمی‌توان به واسطه خشونت‌اش نادیده گرفت.

### کلیدواژه‌ها

انقلاب ۱۳۵۷، میشل فوکو، محمدرضا نیکفر، اسلاوی ژیک، اسلام سیاسی

سایه آذریناه و مائده مکتوم، هر دو پژوهشگر مستقل‌اند.

## ایران در آغاز عصر جدید

با حسرت «ایران» و «اهل ایران» را مخاطب خود قرار می‌دهد) برای پذیرش راه برون‌رفت پیشنهادی خود قانع کند.

مسئله آخوندزاده نیز مانند عباس میرزا از مواجهه ما با دیگری ناشی می‌شود و موقعیت فرادستی که او در نسبت با ما دارد. «مکتوب اول» با این جملات شروع می‌شود: «... بعد از سفر انگلیس و فرانسه و ینگی دنیا به خاک ایران آمدم؛ اما پشیمان شده‌ام. کاش نیامدمی و کاش اهل این ولایت را که با من هم‌مذهب‌اند، ندیدی و از احوال ایشان مطلع نگشتمی». آخوندزاده در ادامه تشبیهی تکان‌دهنده می‌آورد که تفسیر او از این مواجهه را آشکار می‌کند. در نگاه او دوره اوج «شوکت و سعادت» ایران «در جنب شوکت و سعادت» حالیه ملل فرنگستان و ینگی دنیا به منزله شمعی است در مقابل آفتاب<sup>۱</sup>. پس در «مکتوبات» از همان آغاز بنای مسئله بر مواجهه و رویارویی با دیگری و در پی آن آگاهی بر موقعیت فرودست خود در برابر موقعیت فرادست دیگری گذاشته می‌شود. دیگری در این جا به مثابه معیار و میزانی است که ما به وسیله آن بر «جهل» و ناتوانی خود پی می‌برد.

آخوندزاده سعی دارد از دیگری و دستاوردهای تمدنی و فرهنگی‌اش در مقایسه با «ایران» سخن بگوید و ما را به فاصله و شکافی که با دیگری دارد («به منزله شمع در مقابل آفتاب») «هوشیار» و آگاه کند. او، به عبارت دقیق‌تر، از تصویر ما در آینه دیگری پرده برمی‌دارد:

ای اهل ایران! اگر تو را از نشأه آزادی و حقوق انسانیت خبردار می‌بودی، به این گونه عبودیت و به این گونه رذالت متحمل نمی‌گشتی، طالب علم شده فراموش‌خانه‌ها گشادی، مجمع‌ها بنا می‌نمودی، وسایل اتفاق را دریافت می‌کردی [...] چه فایده این حالت برای تو میسر نمی‌شود مگر با علم و علم

نمی‌دانم این قدرتی که شما را بر ما مسلط کرده چیست؟ و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در فنون جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آن که ما در جهل و شغب غوطه‌ور و به‌ندرت آتیه را در نظر می‌گیریم.<sup>۱</sup>

از سؤال‌هایی که عباس میرزا از ژوبر (مستشرق و سفیر فرانسوی) می‌پرسد می‌توان مرز روشنی میان ما و شما تشخیص داد که مبتنی بر «مسلط‌بودن» دیگری است. دیگری قدرتی رازناک دارد که می‌تواند «فنون جنگیدن» و «تمام قوای عقلیه» خود را با «تبحر» به کار گیرد؛ بنابراین او «فاتح» است اما ما در نظر عباس میرزا «در جهل و شغب» گرفتارست و به‌ندرت به آینده فکر می‌کند. این‌جا عباس میرزا یک مسئله را باز می‌کند: مسئله ما در برابر دیگری. این مواجهه از این نظر مسئله است که ضعف از آن ماست و ترقی از آن دیگری. ترقی دیگری آغازگر عصر جدیدی است که ما دیگر نمی‌تواند در آن موقعیت بود خود را مثبت ارزیابی کند و مدام در برابر آنان که «مسلط» هستند قرار می‌گیرد. در چنین زمانی است که عباس میرزا می‌خواهد از قدرت رازناک دیگری سر در بیاورد، بنابراین مخاطب قرارش می‌دهد و از او می‌پرسد برای هشیاری ایرانیان چه باید کرد. امتداد و اهمیت این سؤال را می‌توان تا «مکتوبات» آخوندزاده که در همان زمان قاجار و قبل از مشروطه نوشته شده است پی گرفت. در واقع «مکتوبات» را می‌توان همچو تلاشی برای صورت‌بندی پاسخی منسجم به سؤال‌های عباس میرزا انگاشت. آخوندزاده در «مکتوبات» مسئله عباس میرزا را باز می‌کند و به‌طور مفصل به ضرورت و اهمیت آن می‌پردازد تا مخاطب را (نامه‌ها خطاب به جلال‌الدوله است ولی در جای‌جای متن نویسنده

۱ پ. آ. ژوبر، سفر به ارمنستان و ایران، ترجمه محمد هدایت (تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۲۲)، ۹۵.

۲ میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات کمال‌الدوله، ویراسته علی‌اصغر حقدار (باشگاه ادبیات، ۱۳۹۵)، ۲۱، <https://disk.yandex.ru/i/Cp1k5vJCSVDzA>.

که داشته‌اش («مذهب و عقاید») برای کسی درخششی ندارد.

آخوندزاده در پی تصویری که از مواجهه ما با دیگری دارد، موقعیتی را تخیل می‌کند (شرایطی را برمی‌شمارد) که در آن ما می‌تواند جامعه دیگری بپوشد. خیال و بیان این موقعیت بالقوه برای نویسنده تنها با «الفاظ فرنگی» ممکن است چرا که او می‌خواهد دیگری باشد و ما را هم دیگری کند. برای نمونه تعریفی که آخوندزاده از «سیویلیزاسیون» ارائه می‌دهد به روشنی نشان می‌دهد که او سعی دارد ما را در هیئت دیگری جای دهد: سیویلیزاسیون «عبارت از نجات‌یافتن ملتی است از حالت جاهلیت و وحشی‌گری و تحصیل‌نمودن معرفت لازمه در امور معیشت، و به درجه کمال رسیدن در علوم و صنایع و تهذیب اخلاق به قدر امکان و مهارت پیدا کردن در آداب تمدن».<sup>۳</sup> این تعریف را می‌توان به مثابه یک «استراتژی نجات» در نظر گرفت. این نقشه بر دو پیش‌فرض استوار است: اول این که ما را گرفتار «حالت جاهلیت و وحشی‌گری» (وضعیت بحرانی) در نظر می‌گیرد، دوم این که دیگری را حامل راه‌حلی برای رهایی از این «حالت» می‌داند (یعنی همان «سیویلیزاسیون»). پس بر مبنای این نقشه ما باید خود را در دیگری پیدا کند؛ یعنی همان کند که دیگری می‌کند، تا همان شود که دیگری هست.

برای فهم «استراتژی نجات» آخوندزاده بهتر است مختصراً به چرخش گفتمانی اشاره کرد که از سؤال عباس میرزا تا «مکتوبات» رخ داده است. در همان ابتدای «مکتوبات» مخاطب فارسی‌زبان با الفاظی ناآشنا روبرو می‌شود که با «خط الرسم اسلام» نوشته شده است و «لازم آمد که شرح همان الفاظ در ابتدا مرقوم گردد که خوانندگان از اصل مفهوم آن‌ها مخبر شوند».<sup>۴</sup> پس از همان آغاز مخاطب برای درگیر شدن با متن و فهم آن لازم است که با معنای مفاهیمی در «السنه فرنگستان» آشنا

حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره و پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید؛ چه فایده، مذهب تو و عقاید تو به لیبرال بودن تو مانع است. آیا در صفحه‌ای از صفحات ایران، از ترس علمای شارلاتان و از اهمه عوام می‌توانی دهان باز کرده بگویی: ای بیچاره خلق...<sup>۳</sup>

آخوندزاده بعد از خطاب «اهل ایران» با یک «اگر» و شرط وضعیتی بالقوه و فرضی را ترسیم می‌کند که «اهل ایران» در صورت تحقق آن «متحمل عبودیت و رذالت» نمی‌شوند. او در ادامه تحقق این «اگر» را در زنجیره‌ای از رخدادها و تغییراتی می‌بیند که برخی مثل پروقره یا لیبرال بودن تنها در قالب «پاره‌ای الفاظ در السنه فرنگستان» قابل بیان است. استفاده از این مفاهیم بیگانه که نویسنده «ترجمه مطابق آن‌ها در زبان اسلام» را «بسیار دشوار» دیده و «همان الفاظ را بعینه با حروف اسلام نقل نموده است» نشان از اهمیت دیگری در شناسایی و ارزش‌گذاری ما دارد. این «السنه» بیگانه برخلاف زبان‌های بیگانه پیشین نه تحمیلی بلکه داوطلبانه و از روی ضرورت به زبان آخوندزاده راه یافته است.

در این شناخت آینه‌ای، استفاده از مفاهیم و الفاظ دیگری تنها نمود رویی و آشکار از خیالی است که آخوندزاده برای ما در سر دارد. او وضعیت بالقوه‌ای برای ما متصور می‌شود که تماماً برآمده از تصویری است که از دیگری دارد. به بیان دیگر می‌توان «مکتوبات» را از جمله نخستین تقلای ما برای فهم رؤیای دیگری دانست؛ فهم به معنای انتقال تصویری که دیگری در سر دارد به اندیشه ما، یا از این سر به آن سر بردن یک رؤیا. در این انتقال یک دیگری وجود دارد که «مسلط» و برخوردار (از هر چیز که نزد ما نباشد مانند «نشأه آزادیت و حقوق انسانیت») است، و یک ما «خلق بیچاره»

<sup>۳</sup> همان، ۵۶.

<sup>۴</sup> همان، ۱۴.

<sup>۵</sup> همان، ۱۳.

«پولیتیک» و «پروتستانتسیم» و «لیبرال» و «پارلمان» از جهان ما متمایز می‌شد. پس آخوندزاده را می‌توان جزء اولین روشنفکرانی در نظر گرفت که رؤیای دیگری را برای ما ساخت، رؤیایی که در انقلاب مشروطه تجسم بیرونی پیدا کرد و با استقرار حکومت پهلوی به‌عنوان یک برنامه و نقشه راه برای آینده ما تثبیت شد؛ البته تا انقلاب ۱۳۵۷ که از به حاشیه رفتن این رؤیا حکایت داشت. ورق برگشته بود! و ایرانی رؤیای غربی در سر داشت که دیگری را متحیر کرده بود.

### «ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟»

چرا مردم قیام کردند و گفتند: دیگر این وضع را نمی‌خواهیم. ایرانیان با قیام‌شان به خود گفتند، و این شاید روح قیام‌شان باشد: ما به‌طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم و از دست این آدم خلاص شویم، ... اما به‌ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه بودمان و رابطه‌مان با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا و غیره کاملاً تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه‌مان است که انقلاب‌مان انقلاب واقعی خواهد بود. من فکر می‌کنم که در همین‌جاست که اسلام ایفای نقش می‌کند. ... مذهب برای آنان نوید و تضمین وسیله‌ای برای تغییر ریشه‌ای ذهنیت [سویزکتیویته]‌شان است.<sup>۶</sup>

فوکو «روح قیام» ایرانیان در سال ۱۳۵۷ را با خواستی برای «تغییر ریشه‌ای» در «شیوه بود و رابطه با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا» توضیح می‌دهد و بنیان و بروز این خواست را با اسلام شیعی ایرانیان مرتبط می‌داند. بگذارید با زبان این نوشته به خودی برگردیم که قرار است از بنیان تغییر کند؛ خودی که لازمه تغییرش در گروهی تغییر «این رژیم» و خلاص‌شدن «از دست این آدم» است، چرا که «این رژیم» و «این آدم» (شاه) خود را در آینده

شود. اگر به اهمیت و کارکرد این مفاهیم در پیمایی که آخوندزاده می‌کوشید انتقال دهد عمیق‌تر نگاه کنیم و از کارکرد سطحی آن‌ها در متن فراتر رویم، می‌توان ادعا کرد فهم آخوندزاده از مواجهه ما با دیگری بر مبنای پنداشته‌های آشنای ما نیست. آخوندزاده همان‌طور که برای انتقال پیام خود در جای‌جای متن از زبان ما (فارسی و ترکی) فاصله گرفته، در تخیل و اندیشه‌ورزی نیز ما را پشت سر گذاشته است. برای روشن‌شدن این فرض می‌توان پاره‌هایی که تا این‌جا به‌منظور توضیح برداشت آخوندزاده از مواجهه ما با دیگری از «مکتوبات» نقل شد را در کنار تصور و تفسیری گذاشت که عباس میرزا از «ترقی» دیگری نسبت به ما دارد: «مگر جمعیت و حاصلخیزی و ثروت مشرق‌زمین از اروپا کمتر است؟ یا آفتاب که قبل از رسیدن بشما بما میتابد تأثیرات مفیدش در سر ما کمتر از سر شماست. یا خدائی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسانست خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی‌کنم»<sup>۷</sup>. زبان و ادبیات عباس میرزا آشناست؛ از قصه‌ها و افسانه‌های ما می‌آید. او دلیل ترقی را در «تأثیرات مفید آفتاب» و «مراحم خدا» جستجو می‌کند. می‌توان گفت چرخش گفتمان از «گمان نمی‌کنم» شروع می‌شود. عباس میرزا به ما شک می‌کند و از دیگری می‌پرسد؛ و سپس آخوندزاده با زبان و تخیلی آمیخته با دیگری به ما پاسخ می‌دهد.

تا اینجا در مواجهه ما با دیگری می‌توان یک جریان پرسش‌گری و شناسایی را فرض کرد: در قدم اول عباس میرزا در مواجهه با دیگری شکاف میان ما و دیگری را مسئله کرد و از راز دیگری پرسید تا ما را «هشیار» کند. در قدم بعدی آخوندزاده تلاش کرد ضرورت مسئله عباس میرزا را با مفاهیم دیگری و به زبان ما روشن و ترجمه کند؛ و راه‌برون‌رفتی برای ما در نظر گرفت که مطابق با برداشت و تفسیر او از شیوه بودن دیگری یا به عبارتی از جهان «مسلط» دیگری است. جهانی که با مفاهیمی چون «سویلیزاسیون» و «روولوسیون» و «پروقره» و

۶ پ. آ. ژوبر، سفر به ارنستون و ایران، ترجمه محمد هدایت (تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۲۲)، ۹۵.

۷ میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۰.

در جست‌وجوی تغییری در ذهنیت خویش‌اند، این گفته کاملاً سازگار است با این واقعیت که روش سنتی اسلامی از پیش حضور داشته و به آنان هویت می‌داده است؛ در این شیوه که آنان مذهب اسلام را به‌منزله نیروی انقلابی زیست می‌کنند، چیزی غیر از اراده به اطاعتی وفادارانه‌تر از قانون شرع وجود داشت، یعنی اراده به تغییر کل هستی‌شان با بازگشت به تجربه‌ای معنوی که فکر می‌کنند در قلب اسلام شیعی می‌یابند.<sup>۱۰</sup>

پس فوکو شیفته انقلاب ایران (رؤیای ایرانیان) شده بود. بگذارید با تمرکز بر «اراده به تغییر کل هستی‌شان» این فرضیه را روشن‌تر کنیم. از نگاه فوکو سوژگی و «ذهنیت» ایرانیان در سال ۱۳۵۷ در حال پوست‌اندازی بود، یعنی ما از آشنایی که دیگری از آن داشت بیرون زده بود و مازادی مبهم و «دوپهلو» در حال شکل‌دهی به «ذهنیت» (رؤیای) ایرانیان بود که دیگری را «شگفت‌زده» و «شیفته» و «خشمگین» و «نگران» و «آشفته» می‌کرد.<sup>۱۱</sup> در چنین وضعیتی بود که او به‌عنوان دیگری می‌خواست از رؤیای ایرانیان سر در بیاورد. بحث بر سر رؤیاست، و تا زمانی که رؤیای دیگری قاب ما را تعیین می‌کرد همه چیز برای دیگری آشنا و حتی کسل‌کننده بود ولی تا ما رؤیای دیگری را پس زد و برای رؤیایی تازه شورید (رفتن شاه)، «ذهنیت» و «خواست» ما مسئله دیگری شد. دیگری‌ای که در این‌جا فوکو است، این «اراده به تغییر کل هستی» را نوعی «تجربه معنوی» قلمداد می‌کند که نه از قانون شرع و اطاعت صرف بیرونی بلکه از «تعالیم

دیگری می‌دید و می‌خواست رؤیای دیگری را تحقق ببخشد و دیگری باشد. در روایت فوکو رژیم و شاه نتوانستند رؤیای خود (تحقق موفق «سیویل‌زاسیون») را رؤیای ما کنند و ما به تنها داشته‌اش (مذهب) که می‌بایست برای دیگری شدن کنارش می‌گذاشت و یا اصلاح‌اش می‌کرد بازگشت تا نشان دهد که نمی‌خواهد دیگری باشد و در طلب دگرگونی در شیوه «بود و رابطه با دیگری» و «ذهنیتی» نواست: «پس از سال‌ها سانسور، آزار و شکنجه، با یک طبقه سیاسی کاملاً یکدست، با احزاب سیاسی ممنوع‌الفعالیت، و گروه‌های انقلابی منهدم‌شده، برای به حرکت درآوردن و سپس شوراندن جمعیت آسیب‌دیده از «توسعه»، «اصلاحات»، «شهری‌شدن» و تمام شکست‌های رژیم، بر چه چیزی جز دین می‌توان تکیه کرد؟»<sup>۱۲</sup>

فوکو برای فهم رخداد‌های پی‌درپی در ایران ۱۳۵۷ از یک سؤال شروع کرد: «شما چه می‌خواهید؟» به عبارت دقیق او می‌خواست از «ذهنیت» آنانی سر در بیاورد که «واقعاً» خطر مرگ را بر قطعیت اطاعت ترجیح می‌دهند، «ذهنیت» به‌غایت درک‌ناپذیری که به «چیزی» ارجاع می‌دهد که «از ریشه‌کننده شده» و در پی آن «پیش‌رفت» تاریخ با مجموعه بلند دلایل‌اش مختل شده است.<sup>۱۳</sup> فوکو این «ذهنیت» را به بود شیعی ما گره می‌زند:

تشیع دقیقاً شکلی از اسلام است که با تعالیم و محتوای باطنی خود میان اطاعت صرف بیرونی و زندگی عمیق معنوی تمایز قائل می‌شود؛ وقتی می‌گوییم که آنان از طریق اسلام

<sup>۸</sup> ژانت آفاری و کوین. پی. اندرسن، مترجمان، «آیا شورش بی‌فایده است؟»، در *فوکو و انقلاب ایرانی: جنسیت و دلبری‌های اسلامیسم*، ترجمه مصطفی درویشی، پروبلماتیکا، ۱۱ بهمن، ۱۳۹۳، <http://problematica.com/revolt-foucault>.

<sup>۹</sup> Janet Afary and Kevin B. Anderson, trans., "Is It Useless to Revolt?" In *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005), 263.

<sup>۱۰</sup> میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌نیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۰-۶۱.

<sup>۱۱</sup> در گفت‌وگوی میشل فوکو و کلر بری‌یر و پی‌یر بلانسه که در سال ۱۹۷۹ با عنوان «ایران: روح یک جهان بی‌روح» منتشر شده است از این احساسات دیگری نسبت به رخداد‌هایی که در ایران در جریان بود به‌تفصیل صحبت می‌شود. در واقع فوکو همین واکنش‌ها را ملاکی برای کنجکوی خود درباره رخداد‌های ایرانی می‌داند.

«بی‌روحي» آن نسبت می‌دهد و به همین سبب آن «ذهنیت» را از فهم رؤیای ایرانیان («ایده» یا «آرمان» و یا «خواستی سیاسی» مبنی بر «حکومت اسلامی»<sup>۱۴</sup>) ناتوان می‌داند.

رؤیای ایرانیان در سال ۱۳۵۷ را با هر مفهومی صورت‌بندی و فهم کنیم رؤیایی است در برابر دیگری و حتی علیه دیگری؛ و فوکو را همین شوریدین سوبژکتیو بر دیگری به وجد آورده است. او به مثابه یک دیگری امید دارد تجربه ایرانیان از هستی سوبژکتیو خود در شورش‌های پی‌درپی نه تأیید بلکه چالش و بحرانی باشد یا شود برای سوژگی غربی‌ای که خودش برآمده از آن بود. پس آیا انگیزه حقیقی فوکو این نبود که می‌توانست با رؤیای تازه و انقلابی ایرانیان رؤیای غربی‌ای که به نظرش فرسوده شده را نقد کند؟ برای روشن کردن این فرضیه می‌توان به همدلی فوکو با «خواست حکومت اسلامی» اشاره کرد که بنا به مشاهدات خودش در میان معترضان نفوذ و مقبولیت عام داشت:

من دوست ندارم که حکومت اسلامی را «ایده» یا حتی «آرمان» بنامم اما به عنوان «خواست سیاسی» مرا تحت تأثیر قرار داده است. مرا تحت تأثیر قرار داده چون کوششی است برای اینکه، برای پاسخگویی به پاره‌ای مسایل امروزی، برخی از ساختارهای جدایی‌ناپذیر اجتماعی و دینی سیاسی شود؛ مرا

محتوای باطنی» در «قلب اسلام شیعی» سرچشمه می‌گیرد. پس از نگاه فوکو ایرانیان میراث بالقوه‌ای داشتند که به «اراده‌ای برای تغییر» شیوه بودن و هستی‌شان (و به موازات آن تغییر در «رابطه با دیگری، با چیزها، با ابدیت، با خدا») منجر شد. می‌توان کل این فرآیند سوبژکتیو عصیان‌گرانه را در این جمله فوکو خلاصه کرد: آنان مذهب اسلام را به‌منزله نیروی انقلابی زیست می‌کردند. همین میراث بالقوه شیعی و سوژگی برخاسته از آن بود که فوکو آن را همچو «روح یک جهان بی‌روح» تلقی می‌کرد.<sup>۱۲</sup>

فوکو شیفته رؤیای ایرانیان شد چون جهانی (غرب) که می‌شناخت را جایی «بی‌روح» می‌دانست. به عبارت دیگر او شیفته ما شد چون معتقد بود انقلاب یا رؤیای ایرانیان برای دگرگونی (میل به دگردیسی برآمده از «قلب اسلام شیعی»)، «روحي» در این جهان بردمیده است. از نظر او ایرانیان در شورش‌های خود نوعی سوژگی را جستجو و آزمون و تجربه می‌کردند که دیگری امکان آن را نداشت یا آن را «نمی‌فهمید»: «برای مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند جستجوی چیزی که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم چه معنی دارد: جست‌وجوی معنویت سیاسی؟ هم اکنون صدای خنده فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند (منی که آگاهی‌ام از ایران بسیار ناچیز است).»<sup>۱۳</sup> فوکو «اشتباه» «ذهنیت» جهانی که از آن آمده را به

<sup>۱۲</sup> همان، ۶۱.

<sup>۱۳</sup> میشل فوکو، «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟»، در *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟* ترجمه حسین معصومی همدانی (تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۴۲.

<sup>۱۴</sup> فوکو در نوشته «ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند؟» «حکومت اسلامی» را به عنوان «خواست سیاسی» ایرانیان شناسایی می‌کند و مبنای مشاهدات و جستجوهایش که به این نظر منجر شد را این طور توضیح می‌دهد: «شما چه می‌خواهید؟» با این سؤال بر سر زبان بود که در روزهای پس از تظاهرات در تهران و قم چرخیدم [...] ترجیح می‌دادم که با مقامات دینی، یا دانشجویان، با روشنفکران علاقمند به مسایل اسلامی و نیز با چریک‌هایی که در سال ۱۳۵۲ مبارزه مسلحانه را رها کرده بودند و تصمیم گرفته بودند که عمل خود را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت در دل جامعه سنتی ادامه دهند، بحث کنم؛ بحث‌هایی گاه طولانی. «شما چه می‌خواهید؟» در مدت اقامت در ایران یک بار هم واژه «انقلاب» را از زبان کسی نشنیدم؛ اما از پنج مخاطب من چهار نفر جواب می‌دادند: «حکومت اسلامی». این جواب مرا غافلگیر نمی‌کرد، آیت‌الله خمینی همین جواب خشک و کوتاه را به خبرنگاران داده بود و هنوز هم سر حرف خود بود. فوکو خواست «حکومت اسلامی» را این طور مشخص و محدود و تعریف می‌کند: «یک نکته را باید روشن کرد: در ایران هیچ کس منظورش از حکومت اسلامی، رژیمی که در آن روحانیان نقش رهبری یا چهارچوب فرآیند داشته باشند نیست... به هر حال چیزی است بسیار کهن‌سال و در عین حال پیش رفتن به سوی نقطه‌ای روشن و دور دست که در آن بتوان، به جای فرمانبرداری، نوعی پایبندی تجدید عهد کرد. به نظرم آمد که در جست‌وجوی این آرمان، احتیاط در برابر ظاهر شریعت، همراه با اعتقاد به خلاقیت اسلام، نقش اساسی دارد».



سرنوشت‌شان و علیه همه آنچه برای قرن‌ها بوده‌اند، «چیزی کاملاً متفاوت» را جستجو می‌کنند، آن‌ها را تا کجا خواهد برد.<sup>۱۶</sup>

### مشکلات یک رؤیا در جهان بی‌رؤیا

روحانیت آنانی که به استقبال مرگ رفتند هیچ مشابهتی به حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا نداشت. روحانیون ایرانی می‌خواهند به رژیم خودشان به‌وسیله دلال‌تگری‌هایی که آن قیام داشت اعتبار ببخشند. بی‌اعتبارساختن واقعیت آن قیام به این جهت که امروز حکومت آخوندی بر سر کار است، فرقی با آن ندارد. در هر دو مورد یک «ترس» موجود است، ترس از این که پاییز سال گذشته دقیقاً چه اتفاقی در ایران افتاد، اتفاقی که مثالش در جهان برای مدت زیادی دیده نشده بود.<sup>۱۷</sup>

در این‌جا فوکو «روحانیت آنانی» که در دل شورش‌های پی‌درپی پاییز ۱۳۵۷ «به استقبال مرگ رفتند» و سوژگی‌ای («چیزی کاملاً متفاوت») را جستجو و تجربه کردند که «پیش‌رفت تاریخ با مجموعه بلند دلایل‌اش را مختل ساخت» را متفاوت از «حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا» می‌بیند. یعنی مای ایرانی در جریان یک پوست‌اندازی سوژکتیو از سوی فوکو دوباره شناسایی می‌شود و از این منظر اهمیتی ندارد این «تجربه انقلابی»، این رؤیا که هسته‌ای روحانی و مذهبی دارد «آن‌ها را تا کجا خواهد برد». آنچه مهم و «اصیل» انگاشته می‌شود آن لحظه میرای شورش است بر «علیه سرسختی سرنوشت‌شان و علیه همه آنچه برای قرن‌ها بوده‌اند»، آن «جستجوی چیزی کاملاً متفاوت»، یعنی همان لحظه شدن سوژکتیو فارغ

تحت تأثیر قرار داده است چون از این جهت کوششی است برای اینکه سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند.<sup>۱۵</sup>

آیا «تحت تأثیر قرار گرفتن» فوکو از «حکومت اسلامی» به‌عنوان «یک خواست سیاسی» می‌تواند به این معنی باشد که او از این «خواست سیاسی» استقبال می‌کند چون در آن انرژی و فرصت بالقوه‌ای می‌بیند که می‌تواند آن‌چه به‌عنوان «خواست سیاسی» غرب تثبیت شده یعنی محدودیت دین در عرصه عمومی را به چالش بکشد؟ از نگاه او «خواست سیاسی» ما قابل تأمل است چون «کوششی است برای پاسخگویی به پاره‌ای مسائل امروزی... برای این که سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند». پس آیا نمی‌توان گفت که فوکو «مسائلی» را در جهان غرب «امروز» می‌بیند که از نظرش احتمالاً ریشه در ناممکن‌بودن هم‌نشینی عملی «بُعد معنوی» با «سیاست» دارد، و ایرانیان در دل شورش‌های خود سوژگی‌ای را خیال کرده‌اند که دیرزمانی است امری محال در سوژگی غربی پنداشته می‌شود، از همین رو «خواست سیاسی» ایرانیان برای او جذاب است؟ گویی خیالی ایرانیان که در میانه شورش‌ها نضج می‌یافت به مصافِ خیالی غربی روشنگری که دیگر همه جا را درنوردیده و بر آن مسلط بود می‌رفت، و در همین عرصه خیال‌ورزی (آرمان‌خواهی) ایرانیان و رویارویی آن‌ها با سوژگی دیگری است که برای فوکو سرنوشت «اراده جمعی‌ای» که در تهران و دیگر شهرهای ایران تجسم و قدرت بیرونی پیدا کرده است اهمیت می‌یابد:

من از خودم می‌پرسم که این راه منحصره‌فرد، راهی که طی آن مردم علیه سرسختی

<sup>۱۵</sup> میشل فوکو، «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟»، در *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟* ترجمه حسین معصومی همدانی (تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۴۱.

<sup>۱۶</sup> میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح* و *گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۸.

<sup>17</sup> Janet Afary and Kevin B. Anderson, trans., "Is It Useless to Revolt?" In Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islaism (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005), 265.



که شورش‌ها در ایران می‌توانست هر سرانجامی داشته باشد، می‌گوید:

زمانی فراخواهد رسید که این پدیده که تلاش می‌کنیم درک‌اش کنیم و ما را به شدت مجذوب خود کرده است - یعنی خود تجربه انقلابی - خاموش خواهد شد. دقیقاً نوری بود که در همه این مردم روشن بود و در عین حال همه آنان را در خود غرق کرد. این نور خاموش خواهد شد. آن‌گاه نیروهای متفاوت سیاسی و جریان‌های متفاوت سر برخاوند آورد، سازش‌هایی صورت خواهد گرفت و من به هیچ‌وجه نمی‌دانم چه کسی پیروز خواهد بود و گمان نمی‌کنم زیاد باشند کسانی که بتوانند از هم‌اکنون این را پیش‌گویی کنند و این نور محو خواهد شد.<sup>۱۸</sup>

مطابق با این منطق دوتایی، سوژگی معترضان نیز به شکل دویاره‌ای در نظر گرفته می‌شود که در جریان «تجربه انقلابی» بر هم جفت نخواهد شد. همواره میان آن وجه سوژه که خواست انقلابی دارد با وجهی که خواست سیاسی دارد، شکاف وجود دارد:

یک عضو فعال یک گروه سیاسی را در نظر بگیرید. هنگامی که او در یکی از آن تظاهرات شرکت می‌کرد دویاره بود: هم محاسبه سیاسی خود را در سر داشت و هم فردی درگیر این جنبش انقلابی، یا به عبارت بهتر، یک ایرانی قیام کرده علیه پادشاه‌اش بود. و این دو بر هم منطبق نیستند، [زیرا] او به دلیل فلان

از هر سرانجامی. پس باید دقت داشت که این‌جا دو موقعیت متمایز داریم: وقتی که تک‌تک معترضان خواستار دگرگونی هستند، و سرنوشت تازه‌ای که از پس آن دگرگونی سر بر می‌آورد؛ سرانجامی که تثبیت‌اش می‌تواند با خشونت و تحمیل و کشتار همراه باشد. پایان یکی لحظه آغاز دیگری است.

این موضع‌گیری فوکو و منطق دوتایی حاکم بر آن، در آخرین نوشته (یا به عبارت بهتر، دفاعیه) او در مورد رخداد‌های ۱۳۵۷ در ایران بیشتر مشهود است. بعد از آن که سرانجام شورش‌ها و بحث‌های گسترده پیرامون فردای ایران (عرضه مواجهه‌های خشونت‌بار آرمان معترضان)، «انقلاب اسلامی» و «حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا» شد؛ بعد از آن که سیل نقدها از سوی منتقدانی که انقلاب ایرانیان را «بی‌فایده» می‌دانستند به سمت او سرازیر شده بود چرا که مذهبی که از نگاه او «به‌راستی واژگان، آیین و نمایشی بی‌زمان بوده است که می‌تواند در درون آن نمایش تاریخی ملتی را جا داد که هستی‌شان را در مقابل هستی پادشاه‌شان قرار می‌دهند»،<sup>۱۸</sup> حال در هیئت یک حکومت شیعی بنیادگرا هویدا شده بود. البته فوکو پیش از آن که برای شورش‌ها سرنوشت مشخصی تعیین شده باشد نیز رخداد‌های ایران و به‌موازات آن سوژگی و کنش انقلابی معترضان را با همین منطق دوتایی توضیح می‌داد. به عبارت دیگر در موضع نظری او و آنچه که او را جذب شورش‌های ایران کرد، استقرار حکومت جدید به‌لحاظ محتوایی تفاوت زیادی ایجاد نمی‌کرد.<sup>۱۹</sup> برای مثال در مصاحبه‌ای که با دو خبرنگار روزنامه «لیبراسیون» دارد، مربوط به زمانی

<sup>۱۸</sup> میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۵۶.

<sup>۱۹</sup> البته چنان که گفتیم این نقد می‌تواند به فوکو وارد باشد که در نوشته‌ها و مصاحبه‌های ابتدایی خود (برای نمونه در «ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟» یا «ایران: روح یک جهان بی‌روح») به‌طور کلی و همه‌جانبه از شورش‌ها حمایت می‌کرد و به آینده شورش‌ها و تحقق «خواست حکومت اسلامی» جدا از آن بُعد روحانی کنج‌گاو و امیدوار بود ولی بعد از قدرت‌گیری تندروهای شیعی و بروز خشونت‌ها و شروع کشتارها (در نوشته «آیا شورش بی‌فایده است؟») حمایت خود را محدود به همان «تجربه انقلابی» کرد و موضع خود را به‌طور صریح و مشخص از استراتژیست‌هایی که دغدغه فردای انقلاب را داشتند (خواه می‌خواست «سیاست‌مدار باشد، یا تاریخ‌دان، یا انقلابی، یا هواخواه شاه یا آیت‌الله») جدا کرد.

محاسبه حزب خود، علیه شاه قیام نکرده است.<sup>۲۱</sup>

شکل‌گیری، بروز و زیست این رؤیا چه بر مای دوباره می‌گذرد؟

در تمایزی که فوکو بر آن تأکید دارد «تجربه انقلابی» همچو «نور» توصیف می‌شود چرا که پدیداری آنی یک لحظه کوتاه اما تأثیرگذار است: لحظه‌ای همه جا را روشن می‌کند و همه را فرای «گرایش‌های متفاوت حزبی و سیاسی» در خود غرق می‌کند، و لحظه‌ای دیگر محو و خاموش می‌شود. خاموشی این لحظه با رقابت «نیروهای متفاوت سیاسی و جریان‌های متفاوت» برای سهم‌خواهی در ساختارها و نهادهای قدرت همراه است. گویی آن تجربه روحانی که در «پیش‌رفت تاریخ» و «سوژگی» افراد اختلال و دگرگشت و به‌همراه آن یگانگی و وحدت در کنش انقلابی (در این‌جا رفتن شاه) ایجاد کرده است محو می‌شود و «تاریخ» و «سوژگی» مشخصی به «پیش‌رفت» خود ادامه می‌دهد. فوکو در نوشته‌های مختلف خود اشاره می‌کند که به آن وجه مادی و محاسبه‌ها و استراتژی‌های سیاسی کاری ندارد و پیش‌بینی و نظری هم در آن مورد نخواهد داشت. آنچه برای او اهمیت دارد تجربه روحانی مردمی است که «طغیان می‌کنند، و از این طریق نوعی سوبژکتیویته (برآمده از هر فرد عادی و نه ناشی از مردان بزرگ) قدم به تاریخ می‌گذارد و به آن حیات می‌بخشد».<sup>۲۲</sup> این تجربه را نمی‌توان به مادیت قدرتی که به‌طور عملی و ساختاریافته (و در مورد رخداد‌های ایران خشونت‌آمیز) در پی آن سر بر آورده است فروکاهید و به این وسیله «بی‌اعتبار» ساخت. به زبان این نوشته برای فوکو «رؤیای ایرانیان» و زیست سوبژکتیوی که هر فرد در شورش دارد مهم است و سرنوشت این رؤیا آن‌جا که در «صحنه سیاسی» وارد می‌شود، محل بحث نیست. اما در جریان

بگذارید سرنوشت مای ایرانی و رؤیایش را در جریان «تجربه انقلابی» ۱۳۵۷ از روایت فوکو مرور کنیم. به باور او رؤیای این ما که در هیئت «اراده مطلقاً جمعی» نمایان می‌شود، دست به «رد و طردی رادیکال» می‌زند: «نه تنها رد و طرد بیگانگان از سوی ملت بلکه رد و طرد هر آن‌چه در طول سال‌ها و سده‌ها سرنوشت سیاسی یک ملت را رقم زده است».<sup>۲۳</sup> ما بنابراین دیگری را در دو معنا طرد می‌کنند: اول دیگری به معنای «بیگانه» و خارجی که در معنای عام در «سر باز زدن از اطاعت از بیگانگان» و «عدم پذیرش سیاست وابستگی به خارج» و در معنای خاص در غرب‌ستیزی (دشمنی با آمریکا و اسرائیل) تجسم پیدا کرد؛ و دوم دیگری به معنای «هر آنچه که در طول سال‌ها و سده‌ها سرنوشت سیاسی» ما را تعیین می‌کرده است (برای مثال ریشه‌ای که نظام سلطنت در تاریخ این ما دارد). پس ما در برابر ساختاری که به وی معنا و هویت می‌داد ایستاد، حال می‌خواست این ساختار از آنچه که از دل تاریخ این ما بیرون می‌زد باشد یا از آنچه که به «بیگانه» و «خارج» نسبت داده می‌شود. در روایت فوکو مای ایرانی دیگری را طرد می‌کند و «چیزی متفاوت را جستجو می‌کند» که نه در میان دیگری-بیگانه و نه در طول دیگری-تاریخ سابقه نداشته است، به همین سبب است که او با نوعی رؤیاورزی ناب زیست سوبژکتیو هر فرد معترض را متعین می‌کند: ««اراده جمعی» را هرگز کسی ندیده است، و خود من فکر می‌کردم که اراده جمعی مثل خدا یا روح است و هرگز کسی نمی‌تواند با آن روبرو شود. نمی‌دانم با من موافق‌اید یا نه، اما

<sup>۲۱</sup> میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۱-۶۲.

<sup>۲۲</sup> ژانت آفاری و کوین. بی. اندرسن، مترجمان، «آیا شورش بی‌فایده است؟»، در *فوکو و انقلاب ایرانی: جنسیت و دلبری‌های اسلامیسم*، ترجمه مصطفی درویشی، پروبلماتیکا، ۱۱ بهمن، ۱۳۹۳، <http://problematica.com/revolt-foucault>.

<sup>۲۳</sup> میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۵۸.

علاقه به رصدکردن و مشاهده ما دارد، اما آن‌جا که (در «صحنه سیاسی») «مهم‌ترین و ناخوشایندترین آمیزش» رخ می‌دهد از میدان مطالعه او به‌عنوان یک «روشنفکر» خارج می‌شود:

من یک روشنفکر هستم. ... [در مقابل روشنفکر] استراتژیست کسی است که می‌گوید: «چگونه این مرگ، این اعتراض یا این قیام به نیازهای جمع خدمت می‌رساند یا چطور این رویدادها، در موقعیت معینی که در آن قرار داریم به این یا آن اصل کلی مربوط می‌شوند؟» ... اخلاقیات من، «ضد استراتژیک» است. هنگامی که یک تکنیکی برمی‌خیزد و در برابر تخطی دولت از اصول جهانشمول دست به مقاومت می‌زند، قطعاً سزاوار احترام فراوانی است. چنین انتخابی شاید آسان به نظر آید؛ ولی در عمل مشکل و طاقت‌فرساست: آدمی باید کمی در لایه‌های زیرین تاریخ، به عواملی که دچار گسست و آشفتگی آن می‌شوند نظر کند، و کمی در پس‌پشت سیاست مراقب آن چیزی باشد که تاریخ را به گونه‌ای بلاشرط محدود می‌کند. کار من در واقع همین است.<sup>۲۶</sup>

فوکو «کار روشنفکر» را از «کار استراتژیست» جدا می‌کند، و بر همین مبنا دیگر نمی‌توان به او خرده گرفت که چرا به مطالعه فردای رؤیای ما و شورش و خشونت که در جریان بود («حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا») علاقه‌ای ندارد: این کار او به‌عنوان یک روشنفکر نیست. به عبارت دیگر این منطق دوتایی و تفکیک میان «محتوای خیالی شورش» و «صحنه سیاسی» که در نوشته آخر او نسبت به دیگر نوشته‌هایش محور استدلال و دفاع او از وضعیت سوبرکتیو آدمی در شورش قرار می‌گیرد، نقطه پایان مطالعه و اندیشه‌ورزی او در مورد رخدادهای ایرانی در سال ۱۳۵۷ است. اما اگر فوکو

ما در تهران و سرتاسر ایران با اراده جمعی یک ملت برخورد کرده‌ایم».<sup>۲۴</sup>

از نگاه فوکو ما در لحظه شورش «به‌غایت درک‌ناپذیر» است و در راستای خواست انقلابی یک‌پارچگی و انسجام می‌یابد؛ ما رؤیایی را در لحظه انقلابی تجسم می‌بخشد که می‌تواند متناظر با خواست سیاسی انگاشته شود اما نمی‌تواند به آن فروکاسته شود چرا که کلی و انتزاعی است و به‌مثابه امری تکین و «درک‌ناپذیر» (همچو «خدا» یا «روح» و یا «نور») نمود می‌یابد. اما این لحظه یگانگی کوتاه است و ما در فردای «تجربه انقلابی»، آن‌جا که «محاسبه‌های سیاسی» سربرمی‌آورد، مایی دیگر است؛ و آن رؤیا نیز رؤیایی دیگر خواهد بود که کارکرد جادویی خود را از دست داده است. این یعنی آن رؤیا از یک هسته خیالی که می‌تواند هر محتوایی داشته باشد به یک محیط با محتوایی مشخص می‌رسد. تثبیت چنین تجربه سوبرکتیوی، هر فرد معترض (انقلابی) را دوباره و مسئله‌دار می‌کند؛ و حقانیت و تکنیکی رؤیا را متزلزل می‌سازد چه آن که در فرمی آشنا (خشونت و حذف) حلول می‌یابد.

«در نتیجه، محتوای خیالی شورش در همان سپیده‌دمان انقلاب گسترش پیدا نکرد. این محتوای خیالی بلافاصله به صحنه سیاسی‌ای وارد شد که کاملاً مایل به پذیرش آن بود؛ ولی به‌طور کلی سرشت دیگری داشت. در این مرحله، مهم‌ترین و ناخوشایندترین آمیزش رخ داد: امیدی استثنایی به احیای اسلام در قالب تمدنی زنده با فرم‌های گوناگون بیگانه‌هراسی کینه‌جویانه، تهدیدات جهانی، رقابت‌های منطقه‌ای و مسئله امپریالیسم و انقیاد زنان و مسائل دیگری از این دست درهم آمیخت».<sup>۲۵</sup>

به نظر می‌رسد فوکو تا آن‌جا که «محتوای خیالی شورش» ما به «صحنه سیاسی» وارد نشده

<sup>۲۴</sup> همان، ۵۷.

<sup>۲۵</sup> ژانت آفاری و کوین. پی. اندرسن، مترجمان، «آیا شورش بی‌فایده است؟»، در فوکو و انقلاب ایرانی: جنسیت و دلبری‌های اسلامیسیم، ترجمه مصطفی درویشی، پروبلماتیکا، ۱۱ بهمن، ۱۳۹۳، <http://problematicaa.com/revolt-foucault>.

<sup>۲۶</sup> همان.

(رؤیابورزی) و «گسست» در تاریخ ایران گره خورده، ناگهان و در مدت کوتاهی بازبچه دست یک حکومت بنیادگرای شیعی می‌شود و قدرت رهایی‌بخش خود را از دست می‌دهد؟ آن محتوای خیالی چه سرشت دیگری داشت که مایل به حضور در چنین صحنه سیاسی‌ای شد؟ فوکو پاسخ به این سؤال‌ها را مسکوت می‌گذارد و ما را به احترام فرامی‌خواند: «هنگامی که یک تکنیکی برمی‌خیزد و در برابر تخطی دولت از اصول جهانشمول دست به مقاومت می‌زند، قطعاً سزاوار احترام فراوانی است».<sup>۲۷</sup>

### پدیداری کابوس

می‌خواهید حقیقت جمهوری اسلامی را درک کنید؟ به زندان بروید! زندان، غار حرای جمهوری اسلامی است. فرشتگان امین، در آن کنج امن، حقیقت مقدسشان را بر شما آشکار می‌کنند. [...] حقیقت رژیم، که بازجو آن را به زندانی «تفهیم» می‌کند، در این است که دستگاه حق دارد و آن حق که دارد، حتی دینی است. حقیقت دینی، حقیقت گفتمانی نیست، یعنی نمی‌توان با بحث و استدلال آن را دریافت، چون وقتی بر چشم و گوش و دل فرد از ازل پرده‌ای کشیده باشند، یعنی فطرت فرد اجازه ندهد حقیقت را دریابد، او همواره در «ضلالت» می‌ماند و فرقی نمی‌کند که از چه درس و بحثی بهره برد. پرده پاره می‌شود و شهود ممکن می‌گردد، آن هم نه با بحث، بلکه با تجربه‌ای ویژه در موقعیتی ویژه. به این آزمون می‌توان معجزه یا شبه‌معجزه گفت. رخداد آن در حکومت اسلامی اساساً در زندان است.<sup>۲۸</sup>

این تحلیل نظری از پدیداری حقیقت دینی در زندان را نیکفر بعد از خشونت‌های تکان‌دهنده‌ای نوشته است که جمهوری اسلامی در سرکوب

در فاصله کوتاهی (پنج سال) بعد از انقلاب ۱۳۵۷ فوت نکرده بود، پس از رخدادها و شورش‌هایی که در دهه‌های بعد از آن اتفاق افتاد باز هم سکوت می‌کرد، یا نظریات و اندیشه‌های خود را در این زمینه به‌طور خاص ادامه می‌داد، و یا چه بسا در آن‌ها بازنگری می‌کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها هرچه باشد، می‌توان فوکو را در همان نقطه‌ای نقد کرد که با «کار روشنفکر» توجیه و توضیحی می‌تراشد برای موضع‌گیری خود در مورد انقلاب ۱۳۵۷ و وقایع پس از آن.

فوکو با منطق دوتایی خود که شورش و فردای پراگماتیک و سیاسی برآمده از شورش را متمایز می‌کند، از یکی از وظایفی که برای «روشنفکر» تعریف می‌کند شانه خالی می‌کند. او «کار روشنفکر» را بر دو مبنا تعریف می‌کند: اول آن که «باید کمی در لایه‌های زیرین تاریخ، به عواملی که دچار گسست و آشفتگی آن می‌شوند نظر کند» و دوم آن که «کمی در پس پشت سیاست مراقب آن چیزی باشد که تاریخ را به‌گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند». فوکو در تمام نوشته‌های خود در مورد ایران آشکارا تأکید را می‌گذارد روی «گسست و آشفتگی» در تاریخ ما. به‌عنوان مثال وقتی که از سوژگی جدید ما (از رؤیای ما) حرف می‌زند و آن را با «تعالیم و محتوای باطنی شیعی» توضیح می‌دهد که به کلی با جهان غرب متفاوت است؛ یا وقتی که میان «روحانیت آنانی که به استقبال مرگ رفتند» و «حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا» تفاوت اساسی قائل می‌شود. اما فوکو در پشت سیاست‌های فردای پس از شورش‌های ما «مراقب آن چیزی که تاریخ را به‌گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند» نیست و با تمایزی که میان شورش و رقابت‌های پراگماتیک سیاسی پس از آن قائل می‌شود بحث را رها می‌کند.

حتی اگر منطق دوتایی فوکو را هم بپذیریم باز می‌توان این سؤال را طرح کرد که چطور «تعالیم و محتوای باطنی شیعی» که با سوژکتیویته نو

<sup>۲۷</sup> همان.

<sup>۲۸</sup> محمدرضا نیکفر، «الهیات شکنجه»، رادیوزمانه، ۱۱ شهریور، ۱۳۸۸، [https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post\\_125.html](https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html)

اعتراضات سال ۱۳۸۸ نشان داد. او دست روی پدیداری و ماهیت این «حقیقت» می‌گذارد تا برسد به نقد هسته اصلی الهیات سیاسی اسلام که جمهوری اسلامی ایران بر مبنای آن شکل و قدرت گرفته است و موجودیت ناهنجار و بی‌اخلاق خود را با آن توجیه می‌کند. بحث این نوشته البته دربارهٔ رخدادهای ۱۳۸۸ و واکنش و عملکرد قهری رژیم نسبت به وقایع آن سال نیست؛ بلکه رخدادهای ۱۳۸۸ به مثابهٔ بروز دوباره رؤیای ما پنداشته می‌شود و از خلال روایت نیکفر که بر خشونتی حساسیت نشان می‌دهد که با «حق دینی» مشروعیت پیدا می‌کند، به وجه دیگری از رؤیای ما می‌پردازیم.

رخدادهای ۱۳۸۸ را می‌توان نمودی از رؤیای ما تفسیر کرد، رؤیایی در ادامهٔ رؤیای ۱۳۵۷. گویی ما با شعار «رای من کو؟» بر آن شد تا به صورت عملی و در خیابان‌ها با مشکلات رؤیایی که به انقلاب ۱۳۵۷ انجامیده بود، مواجه شود. خیزش دوبارهٔ مای ایرانی برای رؤیایی که در قالب اعتراض‌های خیابانی و مجازی به سوژگی معترضان شکل می‌داد، باز پای دیگری را به میان کشید و نگاهش را خیره کرد. بحث‌ها و نظرات بسیاری چه در داخل و چه در خارج از ایران در گرفت که مای ایرانی این بار چه رؤیایی در سر دارد که بعد از گذشت سی سال از انقلاب باز سر به شورش گذاشته است؛ و حتی میان اندیشمندان ایرانی و خارجی مواجهه‌ها و حاشیه‌هایی نیز در این زمینه پیش آمد. در این بخش از تمام این‌ها فاصله می‌گیریم و با نظر به «کار روشنفکر» که از سوی فوکو مطرح شد، بر ادعا و واکنش نظری نیکفر تمرکز می‌کنیم.

با منطبق فوکویی به شورش، می‌توان به رخدادهای ۱۳۸۸ به عنوان یک گسست نگاه کرد که عنصر مذهب در آن نقش داشت، یعنی شورش با نشانگانی بروز یافت که از سنت اعتراضی و حق خواهی تشیع الهام گرفته بود. پس می‌توان رؤیای ما در ۱۳۸۸ را از جنس رؤیای ۱۳۵۷ دانست و بر همان زوایا و نقاط تفسیری‌ای دست گذاشت که فوکو سعی داشت با آن‌ها رؤیای ایرانیان را بفهمد و

از آن دفاع کند. اما اگر فوکو در تفسیرش از رخدادهای ایرانی عمدتاً متوجه گسست است، آنچه تفسیر نیکفر از سال ۱۳۸۸ را برجسته و از نگاه فوکویی به شورش متفاوت می‌کند این است که او به آن وجه دیگری از رؤیای ما می‌پردازد که فوکو به عنوان یک «روشنفکر» بر توجه به آن تأکید می‌کند ولی از مطالعهٔ آن تن می‌زند. این همان وجه هولناک شورش است که در پس پشت سیاست‌های دفاع از رهایی‌بخشی محتوای شیعی آن نادیده گرفته می‌شود، آن‌جا که از رؤیای ما خشونت‌هایی برمی‌خیزد که با الهیات سیاسی اسلام توجیه می‌شود، آن‌جا که رؤیا در هیئت کابوس پدیدار می‌شود؛ کابوسی که در پس پشت محتوای به‌ظاهر صلح‌جویانهٔ بحث‌های تنویدیسه «تاریخ را به گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند».

نیکفر برخلاف منتقدان فوکو وجه بالقوه‌ای که در اسلام شیعی برای «تغییر ریشه‌ای» در سوژگی باورمندان‌اش و برای گسست در «پیشرفت تاریخ» هست را رد نمی‌کند و انقلاب ۱۳۵۷ ایران را نیز به واسطهٔ قدرت‌گیری یک حکومت بنیادگرای شیعی «بی‌اعتبار» نمی‌داند؛ حتی می‌توان چنین گفت که مبنای نظری روایت او از انقلاب ۱۳۵۷ که بر محتوا و انگیزهٔ دوتایی انقلاب شکل گرفته است، به‌نوعی دیگر از همان منطق دوتایی فوکو در توضیح شورش برخوردار است.<sup>۲۹</sup> اما همان‌طور که اشاره شد آن‌چه که روایت او از سال ۱۳۸۸ را از خوانش فوکویی از شورش متمایز می‌کند، تأکیدی است که بر اهمیت توجه و نقد به فعلیت الهیات سیاسی اسلام دارد. او به‌جای آن‌که مثل بسیاری دیگر دست روی محتوا و ماهیت مذهبی اعتراضات ۱۳۸۸ بگذارد (از رهبران جنبش گرفته تا محتوای شعارها و نشانگان مذهبی‌ای که معترضان خود را با آن متمایز می‌کردند)، ماهیتی که وجهی پویا و منعطف از اسلام شیعی را به نمایش می‌گذاشت، بر آن وجهی از اسلام شیعی تمرکز می‌کند که ساختارهای سخت و ایستای قدرت همچون «ولایت فقیه» را توجیه و تثبیت می‌کند. نیکفر «حقیقت دینی» ما («تعالیم و

<sup>۲۹</sup> رجوع کنید به دو مقاله «انقلاب دوتایی ۱۳۵۷، موضوع سنت و تجدد، و نگاهی به وضعیت کنونی» و «انقلاب بهمین: دور روح در یک کالبد» که در سایت «راديو زمانه» منتشر شده‌اند.

«برقراری خلافت هنوز زنده و جنباننده است». پس می‌توان گفت خدای اسلام در جریان رخدادهای ۱۳۵۷ نیز چهره به چهره شد: ابتدا «مشوق شورش علیه شاه بود»، اما «خمینی که سلطان شد، پشت او را گرفت». و به این ترتیب «خدا بی‌اخلاق می‌شود، زیرا سوژه‌ای است که سوژه بودنش به قدرتش برمی‌گردد».<sup>۳۱</sup> با توجه به تعریف فوکو از «کار روشنفکر» می‌توان گفت مسئله نیکفر با خدای اسلام این است که در طول حیات خود مدام با تکیه بر الهیات سیاسی‌اش «تاریخ را به‌گونه‌ای بلاشرط محدود می‌کند».

در این‌جا می‌توان رؤیای ما در ۱۳۵۷ را در کنار بروز دوباره‌اش در ۱۳۸۸ گذاشت. در رؤیای ما در ۱۳۵۷ که با نگاه فوکو آن را توضیح دادیم، اسلام شیعی به‌عنوان مذهبی شناسایی می‌شود که «واژگان، آیین و نمایشی بی‌زمان بوده است که می‌توان در درون آن نمایش تاریخ ملتی را جا داد» که «مذهب اسلام را به‌منزله نیروی انقلابی زیست می‌کنند». اما در ۱۳۸۸ رؤیای ما که باز با ریشه‌های حق‌خواهانه شیعی در خیابان‌ها تجسم می‌یابد، به کابوسی ختم می‌شود که اصالت‌اش را از همان ریشه‌ها می‌گیرد. بحث نیکفر بر سر اصالت این کابوس یعنی «حق دینی» حکومت جمهوری اسلامی ایران است که در زندان، زیر شکنجه و اعتراف اجباری، و به‌وسیله بازجو که از «مقربان خدا» و «عامل یک حکومت الهی» است پدیدار می‌شود.

این دو بروز از میلی ما که یکی در چهره رؤیا با «روحانیت آنان که به استقبال مرگ رفتند» تا «خلل در پیش‌رفت تاریخ» ایجاد کنند مشخص می‌شود و دیگری در چهره بازجو که «شهود» را برای زندانی‌ای ممکن می‌کند که به‌طور فطری در «ضلالت» است؛ را می‌توان تلاش‌هایی برای پُرکردن شکافی دید که در مواجهه ما با دیگری مسئله‌زا شد. شکافی که از روشنفکرانی همچو عباس میرزا و آخوندزاده تا روشنفکران دینی و فقیهان در صد

محتوای باطنی شیعی» را برخلاف فوکو نه در نسبت با شورش و «گسست در پیشرفت تاریخ» بلکه در نسبت با زندان و شکنجه و «بازجو [...] که قدرت آن را دارد که واقعیت را برهم زند و از نو بسازد»، توضیح می‌دهد.

نیکفر یک چهره دوگانه فرهنگی-قهار برای خدای اسلام قائل می‌شود: خدای اسلام از سویی «مقید شده به فرهنگ [است] و خودانگیزگی خود را از دست داده و در چارچوب خرد و هنجارهای متعارف عمل می‌کند»، و از سوی دیگر «بحران‌های فرهنگی و تمدنی باعث می‌شوند در نزد گروه‌های اجتماعی‌ای که یک نمود بحران جنب و جوش ویرانگر آن‌هاست، خدا فرهیختگی خود را از دست بدهد و به‌صورتی نابهنجار جلوه کند. خدای قهار، جبار و مکار می‌شود و انگار به اصل خویش بازمی‌گردد».<sup>۳۰</sup> در این‌جا البته مسئله این نیست که خدای اسلام چهره‌ای دوگانه دارد، چرا که «در این شکی نیست که خدا یک نیروی اجتماعی واقعی است. او جلوه‌های مختلفی دارد، [...] هم برای کشتن به یاری خدا نیاز داریم و هم برای دادخواهی» (۸)؛ بلکه آن‌چه که نیکفر بر آن دست می‌گذارد الهیات اسلام است که برخلاف الهیات مسیحی یا یهودی از همان آغاز تاریخ خود بر مبنای فعلیت‌پذیری سیاسی تعین یافته است: «اصل قضیه اسلام، الهیات سیاسی آن است». اهمیت نیکفر در این است که برخلاف رویکرد تئودیسه‌محور، و همچنین برخلاف رویکرد فوکو، ذات اسلام را از پدیداری تاریخی‌اش جدا نمی‌کند.

در روایت نیکفر خدای اسلام از همان آغازش و در طول تاریخ خودش مدام چهره به چهره شده است. از سویی میل به «هبوط» و «قدرت» و سلطه دارد و از سویی دیگر در زمان شکوفایی‌های تمدنی «فرهنگی» شده است، اما مانند خدای مسیحیت «رام» نشده و از امور زمینی و عرصه عمومی فاصله نگرفته است. در اسلام رؤیای

<sup>۳۰</sup> محمدرضا نیکفر، «الهیات شکنجه»، رادیو زمانه، ۱۱ شهریور، ۱۳۸۸.

[https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post\\_125.html](https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html)

<sup>۳۱</sup> همان.



و حق را دارند که از دینشان چیز دیگری بسازند. ضرورت، نافی آزادی نیست. آنچه در درجه نخست ضروری است، روشن است: خدایشان را بایستی عروج دهند. برای آنکه خدای شکنجه‌گران نباشد، بایستی ممنوع کنند که او به استخدام تشکیلات زندان درآید. زندان، بنیاد قدرت است. کسی که بخواهد خدا را از زندانبانی باز دارد، باید او را از عرصه قدرت دور کند. منطق معنوی سکولار جهان ما، دینداران را در برابر گزینه‌های بدیل معنویت یا ابتدال، و شکنجه‌گری یا اخلاق قرار می‌دهد. سکولاریسم، تحمیل اخلاق به دین است.<sup>۳۴</sup>

اما در این خیال چاره‌جویانه مسئله‌ای پیش می‌آید که بروز آن را عمدتاً در نگاه دیگری به ما می‌توان یافت؛ نگاهی که در اسلام شیعی توانشی می‌بیند برای شورش علیه هر آنچه که «تاریخ را به گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند». فوکو به رؤیای ما در ۱۳۵۷ اشتیاق نشان داد چرا که ما در جستجوهایش برای «روحانیت سیاسی» در پی رهایی از بن‌بست‌هایی بود که نه تنها ما بلکه دیگری (مای فوکو) هم با آن درگیری داشت. خدای اسلام همواره حامل دو نیروی سیاسی بوده است که در تاریخ اسلام رو-در-روی هم صف‌آرایی کرده‌اند: از سوی میل به حق‌خواهی و برهم‌زدن ساختارهای عینی محدودکننده اجتماعی و سیاسی دارد، و از سوی دیگر میل به خلافت و برپایی یک نظم ساختاری انسدادی در عرصه عمومی. نیکفر این را در شعار «الله اکبر» که مردم هم در ۱۳۵۷ و هم در ۱۳۸۸ بر بام‌های خود فریاد می‌زدند نشان می‌دهد: «الله اکبر» ممکن است مکرشکن باشد، و هم‌هنگام سرآغاز مکر دیگر، زیرا این شعار هم منتقد قدرت است، هم برپاکننده قدرت. منتقد قدرت است، چون قدرت مستقر را با اشاره به وجود

پُرکردن آن با وعده رستگاری‌ای مادی و ملموس بودند. پس ما از سوپی میل به رستگاری را در آینه دیگری می‌بیند و بر آن است مذهب را تضعیف و اصلاح کند (ناسیونالیسم بر دین پیشی می‌گیرد)، و از سوی دیگر این میل را در امپراطوری اسلامی و خیزش دوباره اسلام خیال می‌کند. نیکفر شرارت جدید دینی را در این وعده شناسایی می‌کند و پیدایش اسلام‌یسم را برآمده از آن می‌داند (اسلام ناسیونالیسم را از آن خود می‌کند).<sup>۳۲</sup>

نیکفر با آسیب‌شناسی خدای اسلام و نقش تاریخی و ملموس آن در بحران‌هایی که مای ایرانی تجربه کرده است، «ضعف فرهنگی و تمدنی» برای اخلاقی‌کردن خدا را عاملی برای فعلیت خدای بی‌اخلاق آن می‌داند. گفتمان نیکفر در اینجا را می‌توان از جنس همان خیال آخوندزاده دانست؛ او بر همان عوامل فرهنگی‌ای دست می‌گذارد که آخوندزاده با آن عقب‌ماندگی ما در برابر دیگری را توضیح می‌دهد: «مسئول این ناتوانی همه هستند. دین به لومپنیسم گرایش دارد. این یک طرف قضیه است؛ طرف دیگر، ضعف‌های فرهنگی و تمدنی‌ای است که به لومپنیسم میدان می‌دهند و در دوره‌های بحرانی تزویج آخوند و لومپن را میسر می‌کنند. خدای شکنجه‌گر و متجاوز محصول بی‌تربیتی، بی‌ادبی، جهالت و عادت و تمایل همگانی به زورگویی و ستمگری است».<sup>۳۳</sup> نیکفر با همان رویکرد چاره‌جویانه آخوندزاده سعی دارد ما را متوجه ضرورت تغییر بکند، یعنی راه را باز می‌بیند و مانند آخوندزاده خیالی برای ما متصور می‌شود که برآمده از جهان دیگری است. خیالی که «سکولاریسم» آن را تعیین می‌کند:

آیا دین می‌تواند خود را از ابتدال برهاند؟ تاریخ، رو به پیش باز است و دین آن می‌شود که دین‌داران بخواهند. و دین‌داران این آزادی

<sup>۳۲</sup> محمدرضا نیکفر، «وشن‌فکری دینی و مسئله شر»، رادیوزمانه، ۱۴ مرداد، ۱۳۹۵، <https://www.radiozamaneh.com/291888/>.

<sup>۳۳</sup> محمدرضا نیکفر، «الهیات شکنجه»، رادیوزمانه، ۱۱ شهریور، ۱۳۸۸، [https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post\\_125.html](https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html).

<sup>۳۴</sup> همان.



کنند، وجود نداشت؟ و درست مثل ایران، آیا این روح وحدت به وسیله «زننده‌ترین» عناصر سنت (نژادپرستی و از این قبیل) برقرار نشده بود؟<sup>۳۶</sup>

این سؤالات را می‌توان محور انتقادی در نظر گرفت که ژیزک به رویکرد نظری فوکو به رخداد ایرانی سال ۱۳۵۷ دارد. او به منطبق نظری دوگانه فوکو در توضیح شورش نقد وارد می‌کند چرا که وجه «کشمکش پراگماتیک برای قدرت» و وجه «یک رخداد بی‌نظیر سیاسی-روحانی»، در آن «به‌منابۀ شکل و محتوای یک رخداد بر هم منطبق می‌شوند»؛ از این منظر «ایدئولوژی زن‌ستیز سرکوبگر، یهودستیزی، و از این قبیل، تنها سازمان‌های ایدئولوژیکی هستند که ایرانیان در اختیار دارند و می‌تواند به‌طور مناسبی متحمل رفعت مابعدالطبیعی رخداد باشد».<sup>۳۷</sup> نقد ژیزک و سؤالاتی که در راستای آن مطرح کرده است در همین نقطه‌ای است که رخداد «به یک ویژگی تماماً صوری تبدیل می‌شود، بی‌اعتنا به محتوای خاص تاریخی‌اش»؛ یعنی نقطه‌ای که فوکو از «روحانیت» انقلاب ایران فرای خشونت‌های دینی آمیخته به آن دفاع می‌کند. او رویکرد نظری فوکو را «چارچوبی کلی» می‌داند که «برای فهمیدن حالت‌مندهای متفاوت اشتیاق جمعی بیش از حد «انتزاعی» است»؛ و این «کلی» و «انتزاعی» بودن از این جهت قابل نقد است که در آن «زننده‌ترین» بی‌اخلاقی‌ها و ناهنجاری‌ها به وسیله شکل رخداد تطهیر و توجیه می‌شود. در این‌جاست که دیگر نمی‌توان «انقلاب ایرانیان» را به‌عنوان مثال از «انقلاب نازی‌ها» تفکیک کرد.

برخلاف فوکوپژوهان و منتقدانی که توجه و تأمل فوکو به رخداد‌های ایران را اشتباه و لغزشی سیاسی و فاقد ارزش نظری تلقی می‌کنند، ژیزک کنش‌ها و نوشته‌های فوکو درباره ایران را جدی

قدرتی برتر تحقیر می‌کند. و برپاکننده قدرت است، آن‌جایی که عروج خدا متوقف می‌شود و سلطان آسمانی تجلی خود را در یک سلطان زمینی تازه می‌بیند». شالوده نقد نیکفر به الهیات سیاسی اسلام بر همین مکانیسم، یعنی «محدودیت عروج و گرایش به سقوط» بنا شده است.<sup>۳۵</sup>

پس این مسئله، که عموماً دیگری (در این‌جا فوکو) به آن اشتیاق نشان می‌دهد و آن را برجسته می‌سازد، را چگونه می‌توان باز هم روشن‌تر ساخت؟ آیا می‌توان فرضی را مطرح کرد که در آن «حقیقت دینی» به همان اندازه که در زندان و زیر شکنجه پدیدار می‌شود، در خیابان‌ها و بر علیه آن «خدای مکاری» که تاریخ را محدود می‌کند نیز پدیدار شود؟ ویژگی چنین فرضی این است که در آن نمی‌توان «محتوای خیالی شورش‌ها» و اعتراض‌های ۱۳۸۸ که هویتی مبتنی بر «تعالم و محتوای باطنی شیعی» دارد را به «ساده‌لوحی» فرهنگی نسبت داد که بعد از گذشت سی سال از انقلاب ۱۳۵۷ و پدیداری «حقیقت دینی» در زندان، باز از «خطرهای خدایی» که برحق می‌داند «غفلت» می‌کند و برای محتوای جنبش به‌سوی «روحانیتی» متمایل می‌شود که سعی دارد با تربیتی شیعی «شیوه بودن» خود را دگرگون کند. این فرض را با برداشتی که ژیزک از خوانش فوکو از انقلاب ۱۳۵۷ دارد، در قسمت بعد بازتر می‌کنیم.

### «رخداد ایرانی»

با این حساب چرا «انقلاب» نازی هیتلر یک رخداد نباشد؟ آیا دقیقاً دارای همان مختصاتی نیست که فوکو به انقلاب ایرانیان نسبت داده بود؟ آیا آن‌جا نیز وحدت روحانی مردم، تقسیم‌نشدن آن‌ها به گروه‌های خرد جزئی که به وسیله منافع‌شان جدا می‌شوند، وحدتی که به‌خاطرش افراد آماده بودند تا خود را قربانی

<sup>۳۵</sup> همان.

<sup>۳۶</sup> Slavoj Žižek, "Michel Foucault and the Iranian Event," *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008), 113.

<sup>۳۷</sup> همان ۱۱۲.

قابل مقایسه با آلمان پس از غلبه نازی‌ها نبود.»

ژیزک آن «لحظه حقیقتاً گشوده آرمان‌شهراندیش» را مبنای اصالت رخداد ایرانیان در سال ۱۳۵۷ می‌داند: لحظه‌ای که در آن همه چیز واقعاً فرق کرده بود، و «هر چیزی ممکن به نظر می‌رسید». برخلاف فوکو که با تأکید بر وجه صوری رخداد و جد کردن آن از محتوای تاریخی اجتماعی‌اش می‌کوشید از «روحانیت» آن دفاع کند، ژیزک مبنای اصالت رخداد سال ۱۳۵۷ را ناشی از «تفاوتی کیفی» می‌داند؛ تفاوتی که «بعد بسیار مهم آن در محتوای سیاسی-اجتماعی آن بود»: «آن‌چه انفجار ایرانیان را بدل به یک رخداد کرد ظهور آنی چیزی جدید بود که به کشمکش ساخت و پرداخت یک جایگزین فراتر از گزینه‌های موجود مثل لیبرال-دموکراسی غربی یا بازگشت به سنت‌های پیشامدرن، مربوط می‌شد».<sup>۲۸</sup> بنابراین ژیزک برای آن که «رخداد ایرانی» را بفهمد و از اصالتی که می‌پنداشت فوکو به درستی تشخیص داده بود دفاع کند، از رویکرد نظری فوکو فاصله می‌گیرد و به‌طور خاص محتوا و زمینه اجتماعی و سیاسی «رخداد ایرانی» را در تحلیل خود برجسته می‌کند. این که ایرانیان در یک کشمکش جمعی، هرچند کوتاه، به دنبال جایگزینی فراتر از گزینه‌های مسلط دیگری یا سنت‌های پیشامدرن خود بودند، به گشودگی بی‌مانندی در سطح جمعی اشارت دارد؛ لحظه مفتوحی در تاریخ که به‌عنوان مثال آلمانی‌ها در زمان قدرت‌گیری فاشیسم شانس برای تجربه‌اش نداشتند.

پس ژیزک مثل فوکو به انقلاب ۱۳۵۷ به مثابه یک کلیت صوری نگاه نمی‌کند بلکه آن را به دلیل «تفاوت کیفی‌ای» که دارد «رخداد ایرانی» می‌پندارد. بازگردیم به مسئله‌ای که در بخش پیش در مورد بحث نیکفر در رابطه با آسیب‌شناسی فعلیت سیاسی اسلام در طول تاریخ ما مطرح شد. ژیزک همچو فوکو، و متفاوت از نیکفر، نقش سیاسی اسلام در انقلاب ۱۳۵۷ را با تجربه گشایشی حقیقی مرتبط می‌داند: «فوکو همچنین کاملاً حق داشت در

می‌گیرد و سعی دارد آن‌ها را توضیح دهد و نقد کند و در واقع از خلال آن‌ها خطوط اصلی بحث خود را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که وقتی ژیزک به سراغ فوکو و رخداد ایرانی می‌رود سعی دارد از نقطه‌ای مشخص بحث‌های فوکو در مورد انقلاب ایران را از سر بگیرد. او در یک سطح از اشتغال فوکو به رخداد‌های ایرانی سال ۱۳۵۷ دفاع می‌کند و آن را «فی نفسه (در شکل‌اش) ژستی مناسب» می‌بیند، اما در سطحی دیگر به آن نقد دارد چرا که «مشکل این ژست (درست مثل محتوای‌اش) این بود که تعهدی در جهت اشتباه بود». ژیزک با نقاطی که در نظرات فوکو در این زمینه برجسته می‌کند برای دفاع از فوکو بر درستی تشخیص او مبنی بر «توانایی رهایی‌بخشی» در رخداد‌های ایران تأکید می‌کند، اما متقابلاً رویکرد نظری توجیهی او برای دفاع از این بُعد رهایی‌بخش شورش را «با شیوه‌ای گمراه‌کننده» توصیف می‌کند. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر ژیزک مانند فوکو از بُعدی رهایی‌بخش در «رخداد ایرانی» دفاع می‌کند و بر همین مبنا اشتغال فوکو به رخداد‌های ایران را «بهترین کاری» می‌داند «که هرگز کرده بود»، چطور از بن‌بست فوکویی‌ای که در آن صورت رخداد محتوای «زنده» آن را به حاشیه می‌راند بیرون می‌آید و به انقلاب ایران به مثابه یک رخداد در محتوای سیاسی-اجتماعی‌اش اصالت می‌بخشد؟

«خطای فوکو به هیچ وجه این معنی را نمی‌دهد که انقلاب ایرانیان (به‌زبان بدیویی) یک شبه‌رخداد بود و قابل مقایسه با «انقلاب» نازی‌ها: انقلاب ایرانیان یک رخداد اصیل بود، یک گشایش لحظه‌ای که نیروهای پیشینه دگردیسی اجتماعی را آزاد ساخت، لحظه‌ای که در آن «هر چیزی ممکن به نظر می‌رسید» [...] جوش و خروشی که در چندماهه نخست پس از سقوط شاه در جریان بود (کاروکوشش دیوانه‌وار و مدام، مناظره‌ها، نقشه‌های آرمان‌شهری، و الخ)

سلامة این است که نظریه «خدا به مثابه پدر» (god-the-father) را سست می‌کند. به تعبیر او، گذشتن از این صحرا «محال» است: صحرا سرگردانی را بخشی از زندگی آدمی می‌کند و او را وامی‌دارد برای تلف‌نشدن با دیگران متحد بماند و از هر واحه‌ای به مثابه پناهگاه خود مراقبت کند.<sup>۴۱</sup> بن سلامة به‌عنوان روانکاو با گرایش لکانی در کتاب خود چنین نتیجه می‌گیرد که این مکان میان خدا و پدر نیازمند واری و مفهوم‌سازی بیشتر است. این همان مشکلی است که تحلیل روانکاوانه اسلام بر مبنای «توتم و تابو» (یعنی بر مبنای قتل پدر، مثل «موسی و یکتاپرستی») را برای فروید دشوار و ناممکن ساخته بود.

در رویکرد روانکاوانه ژیزک (و بن سلامة) مانند نیکفر به الهیات سیاسی اسلام چنان نگاه آسیب‌شناسانه‌ای وجود ندارد. برای این که نسبت این دو نوع نگاه روشن شود دوباره به نیکفر بازگردیم. او برای «تحمیل اخلاق» به اسلام به «نوان دیالکتیکی» سنت «نسخ» در آن تأکید می‌کند: با «نسخ» می‌توان از درون خود اسلام هر گزاره‌ای که در «قرآن و کتاب‌های نظیر آن» نشان از «تبعیض و بندگی و روابط قدرت» دارد را حذف نمود. اما او همچنین اشاره می‌کند که بعد از این «نسخ ریشه‌ای» عملاً گزاره‌ای «از آن‌ها باقی نمی‌ماند»؛<sup>۴۲</sup> شَر در ذات اسلام است و از همین رو همواره در هیئت الهیات سیاسی‌اش فعلیت می‌یابد. تأکید بر «نسخ» و «تحمیل اخلاق به دین» (خوانش نیکفر از سکولاریسم) از این فرض نیکفر ناشی می‌شود که دین‌ها را در حال حاضر «بر سر دو راهی بیش‌فعالی فاشیستی یا آرام‌گرفتن» می‌داند. «نسخ» دین را «آرام» و خدای «مکار و شکنجه‌گر» را رام می‌کند. اما آیا تصویری که نیکفر از «آرام‌گرفتن» دین ترسیم می‌کند (از دست دادن انسجام و تبدیل به

تأکیدش بر توانایی‌های شیعه در خدمتگزاری به مثابه بُرداری ایدئولوژیک برای جنبشی دموکراتیک-برابری‌خواه: تقابل سنی و شیعه، در معنای سیاسی‌اش، تقابل سازماندهی سلسله‌مراتبی حکومت و گشایش برابری‌خواهانه رخداد است.» او در توضیح «گشایش برابری‌خواهانه رخداد» در تشیع یک رویکرد روانکاوانه فرویدی-لکانی خاص به اسلام دارد.

در رویکرد ژیزک «اسلام برخلاف دو دین دیگر اهلی کتاب، یعنی یهودیت و مسیحیت، خدا را از ساحت منطق پدری حذف می‌کند: خدا یک پدر نیست، حتی یک پدر نمادین — او یگانه است» و توسط هیچ چیز حتی پدر بازنمایی نمی‌شود. لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ: «در اسلام هیچ جایی برای خانواده مقدس وجود ندارد.» «این مشکل در دلِ اُمّت (نا)معروف، «باهمستان مؤمنان» مسلمان، وجود دارد؛ و معرف هم‌پوشانی امر دینی و سیاسی است (باهمستان بایستی مستقیماً بر پایه کلام خدا بنا شود)، و هم‌چنین معرف این واقعیت که وقتی اسلام «برخلاف انتظار» [out of nowhere]: یا «از ناکجا» [در آن صحرای دودمانی [genealogical]، در قالب برادران انقلابی برابری‌خواه) به صورت‌بندی یک باهمستان دست می‌زند، «در بهترین حالت خود» است.»<sup>۳۹</sup> ژیزک با ارجاع به تحلیل بن سلامة از کتاب «روانکاو و چالش اسلام» معتقد است در اسلام «میان خدا و پدر یک صحرای دودمانی وجود دارد»، به همین خاطر باهمستان مسلمانان نه در نسبت با پدر یا هر نوع رابطه خونی بلکه مستقیماً بر کلام خدا بنا می‌شود، و نیز به همین دلیل گره‌خوردگی اسلام با سیاست توضیح داده می‌شود: «صحرای میان خدا و پدر جایی است که سیاست در آن نهادینه می‌شود.»<sup>۴۰</sup> در واقع اهمیت این صحرای دودمانی در نظر بن

۳۹ همان، ۱۱۴.

۴۰ همان، ۱۱۵.

41 Fethi Benslama, *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*, Trans. Robert Bononno (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009), 215-216.

۴۲ محمدرضا نیکفر، «وشنفری دینی و مسئله شر»، *رادیو زمانه*، ۱۴ مرداد، ۱۳۹۵، <https://www.radiozamaneh.com/291888/>

مجموعه‌ای از مدلول‌ها برای دیزاین فردی و تطبیق با مقتضیات بازار روان‌بخشی و روان‌گردانی»<sup>۴۳</sup>، به‌نوعی منشأ همان بن‌بست‌هایی نیست که دیگری (در این‌جا فوکو و ژیزک) با رؤیای ما می‌خواهد راه برون‌رفتی از آن متصور شود؟

اگر عواقب «آرام‌گرفتن» دین را جدی بگیریم، آن‌گاه اشتیاق فوکو و ژیزک به رخدادهای ایرانی را نیز می‌توان جدی گرفت و بهتر فهمید. دیگری بر مبنای تجربه روان‌گزی «آرام‌گرفتن» دین در فرهنگش، در مواجهه با تاریخ ما در الهیات سیاسی اسلام «گرایش فاشیستی» نمی‌بیند بلکه بر «روحانیت» یا «گشایش»<sup>۴۴</sup> رخداد تأکید می‌کند چرا که برای مای ایرانی در مواجهه با دیگری و روان‌زخم ناشی از آن، راه‌حل‌های مسلط موجود (از جمله بن‌بست‌های فوکو و ژیزک) کافی و موفق نبوده است و در طول تاریخ خود به‌شیوه‌ای خلاقانه و در عین حال مسئله‌زا الهیات سیاسی شیعی را به کار بسته و گسست و گشایش تجربه کرده است. هرچند تجربه‌های تاریخی ما توجه به خشونت برخاسته از این الهیات سیاسی را ضروری کرده است، اما اگر برای مقابله با این خشونت به «نسخ ریشه‌ای» دست بزنیم، اگر عملاً گزاره‌ای از آن‌ها باقی نماند، آیا خود را از وجه رهایی‌بخش اسلام نیز محروم نکرده‌ایم؟ توانش رهایی‌بخش اسلام بسیار ارزنده‌تر از آن است که بگذاریم به «مجموعه‌ای از مدلول‌ها برای دیزاین فردی و تطبیق با مقتضیات بازار روان‌بخشی و روان‌گردانی» تبدیل شود، یا بازیچه دست «روشنفکران دینی‌ای» باشد که قادر به دیدن شر در ذات اسلام نیستند.

<sup>۴۳</sup> همان.

<sup>۴۴</sup> لازم به ذکر است که ژیزک این «گشایش» را به اسلام شیعی نسبت می‌دهد اما در واقع (بدون این که برداشت خود از اسلام شیعی را دقیق‌تر روشن کند) تنها برای ایران به کار می‌برد. خود بن‌سلامه به‌عنوان یک تونس‌ی با بررسی اسلام طور دیگری به مسئله نگاه می‌کند که به «گشایش» ژیزکی چندان مرتبط نیست. نکته همچنان این است که او مثل نیکفر آسیب‌شناسی نمی‌کند، بلکه پیشنهاد می‌دهد خود روانکاوی به‌لحاظ نظری مورد بازبینی قرار گیرد.

## Bibliography

- Afary, Janet, and Kevin B. Anderson, trans. "Is It Useless to Revolt?" In *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, 263-267. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
- , trans. "Is It Useless to Revolt?" In *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Translated by Mostafa Darvishi. *Problematica*, February 15, 2015. <http://problematica.com/revolt-foucault/>.
- Akhundov, Mirza Fatali. *Maktubāt* [Letter to *Mirzā Āqā Tabrīzī*] (PDF). Edited by Ali Asqar Haqdar. *Bāšgāhe Adabīiāt*, 2016. <https://disk.yandex.ru/i/Cp1k5vJCsVDzA>.
- Benslama, Fethi. *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*. Translated by Robert Bononno. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009.
- Foucault, Michel. "L'esprit d'un monde sans esprit, entretien avec P. Blanchet et C. Brière". In *Iran: la révolution au nom de Dieu*, Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh, 51-68. Tehran: Nashr-e Ney, 2013.
- . "À quoi revent les Iraniens?" In *Dits et écrits*. Vol. 3 *Of Dits et écrits*, edited by Daniel Defert and Francois Ewald, Translated by Hossein Masoumi, 33-43. Tehran: Hermes, 2013.
- Nikfar, Mohamad Rezā. "Elāhīiāte šekanje" [Theology of torture]. *Radio Zamāneh*, September 2, 2009. [https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post\\_125.html](https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html).
- . "Rošanfekrie dini va mas'aleie šar" [Religious intellectualism and the problem of evil]. *Radio Zamāneh*, August 4, 2016. <https://www.radiozamaaneh.com/291888/>.
- Jaubert, Pierre Amédée. *Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805 et 1806*. Translated by Mahmood Hedayat. Tehran: Chapkhaneh Taban, 1943.
- Žižek, Slavoj. "Michel Foucault and the Iranian Event". In *In Defense of Lost Causes*, 107-117. London: Verso, 2008.



## سه دیدار با هویت ایرانی

احمد اشرف

### چکیده

این مقاله سرگذشتیست خودنوشت از دلمشغولی احمد اشرف با هویت ایرانی که با پایبندی وی به «ناسیونالیسم رمانتیک افراطی هخامنشی» در شش سالگی در زمان رضاشاه آغاز می‌شود و تا ۱۷ سالگی ادامه می‌یابد. آنگاه با رشد فکری با چرخشی پا به دیدار دوم می‌گذارد که از باب روایتی انسان‌شناسانه و مدرن و در تضادی کامل با روایت نخستین است. چرخش دوم پس از سال‌ها ویراستاری در دانشنامه ایرانیکا و کندوکاو مداوم در متون تاریخی ایران در دوران اسلامی آغاز می‌شود و با نقد روایت ناسیونالیستی و روایت ضد ناسیونالیستی، پا به دیدار سوم می‌گذارد که دوران ابداع نظریه تاریخی‌نگر یا روایت سوم از هویت ایرانی است که مبتنی بر تمایز نهادن میان مفهوم «هویت ایرانی» (ایرانیت) و «هویت ملی ایرانی» است.

### کلیدواژه‌ها

هویت ایرانی، ناسیونالیسم رمانتیک، هویت ملی، هویت تاریخی‌نگر

---

احمد اشرف از سال ۱۹۸۹ تا سال ۲۰۱۷ از ویراستاران دانشنامه ایرانیکا بوده و در دانشگاه‌های تهران، پنسیلوانیا، پرینستون و کمبیا جامعه‌شناسی و تاریخ اجتماعی ایران و نهضت‌های مذهبی رادیکال را درس گفته و زندگی وی صرف ایران‌پژوهی شده‌است.



## دیدار اول

نخستین دیدار من با هویت ایرانی باز می‌گردد به ۸۲ سال پیش که من در سن شش سالگی با شنیدن مکرر سرود «ایران‌ای کشور داریوش»، که آن را زنده یاد جواد بدیع زاده به خوبی اجرا کرده بودند، به «ناسیونالیسم رومانتیک افراطی هخامنشی» پایبند شدم:

ایران، ایران، ای کشور داریوش

ای سرزمین عزت و افتخار و نصرت و فخر  
و هوش

در آن زمان کار مورد علاقه من در منزل کوچک کردن گرامافون بود و این که روزی چند بار با خوشحالی هرچه تمام به این سرود گوش فرا دهم و هرگز از آن سیر نشوم. این پایبندی سبب شد که من یازده سال پس از آن هنگامی که در کلاس دهم در مدرسه البرز بودم رسماً به حزب پان ایرانیست بپیوندم. من در آن جا اولین کاری که کردم دوره آرمان شناسی حزب را، که اساساً تاریخ تجزیه ایران بود، با بهترین نمره گذراندم و به درجه اجتهاد در «ایران پرستی» نایل شدم!

یکی از هدف‌های عمده پان ایرانیست‌ها باز گرداندن ۱۷ شهر قفقاز، که در جنگ‌های ایران با روسیه تزاری از ایران جدا شده بودند، به سرزمین مادری آن‌ها بود، یعنی: «فلات ایران به زیر یک پرچم» و شعار عملیاتی ما هم این بود که: «پیش تا به مرز خویش». از نظر مباحث هویتی، آن‌ها یک روزنامه‌ای داشتند به نام «خاک و خون» که ارگان رسمی حزب بود و معنای آن این بود که ایران آرمانی آن‌ها از نظر خون از «نژاد پاک آریایی» است و از نظر خاک سراسر فلات ایران است.

حال با این تفصیلات عده‌ای پیدا شده‌اند که تصور می‌فرمایند بنده در یک چرخش یا گردش نظری از ساخت‌های اجتماعی به مباحث فرهنگی و هویتی روی آورده‌ام و حتی چنین تفوه فرموده‌اند که شاید این چرخش در نتیجه همکاری با زنده یاد دکتر یارشاطر پدید آمده باشد.

در اواخر سال تحصیلی در کلاس دهم من و گروهی از دوستانم در حزب پان ایرانیست همراه

بلوغ فکری و خواندن کتاب‌هایی نظیر سیر حکمت در اروپا و روح القوانین منتسکیو کمیته‌ای به نام کمیته نجات تشکیل دادیم و دسته جمعی از حزب پان ایرانیست کناره‌گیری کردیم و در چارچوب ملی از هواداران نیروی سوم شدیم. آن چرخشی را که بعضی‌ها دنبالش می‌گردند در این زمان به عنوان چرخش اول روی داد.

## دیدار دوم

دومین دیدار من با هویت ایرانی هنگامی صورت گرفت که من در سال‌های یازدهم و دوازدهم دارالفنون بودم و با هزار زحمت دست و پای کردم و کارت کتابخانه مجلس را به دست آوردم و روزها که خانواده ام خیال می‌کردند به دارالفنون می‌روم راهی کتابخانه مجلس می‌شدم و در آن جا به سیر و سیاحت در کتاب‌ها و مجلاتی که مقاله‌های خوب فلسفی و تاریخی و اجتماعی داشتند روی می‌آوردم. بعد هم که به دانشکده حقوق رفتم و با تاریخ تحولات عقاید سیاسی و اجتماعی و حقوقی و به خصوص با فقه اسلامی و با اصول و قواعد فقه آشنایی پیدا کردم دیگر برایم مسلم شد که مباحث هویت ملی از برساخته‌های عصر جدید است و سابقه تاریخی در هیچ یک از کشورهای جهان ندارد و از ویژگی‌های تاریخی روزگار ماست. این نوع افکار با رفتن به دوره فوق لیسانس علوم اجتماعی در ایران و دوره دکتری جامعه‌شناسی در نیویورک تکامل یافت. از این جاها بود که چرخش نظری من از ناسیونالیسم رومانتیک هخامنشی به سوی نظریه‌های هویتی مدرن در علوم اجتماعی سوق داده شد.

در سال ۱۳۴۵ که بار اولی بود که از آمریکا برگشته بودم و در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران به تحقیق و تدریس مشغول بودم با گروه‌های تحقیقات عشائری و تحقیقات روستایی مؤسسه نیز راهی عشایر و روستاها می‌شدم و ضمن تحقیقات در آن زمینه‌ها از روی علاقه و کنجکاوای هر جا که فرصتی پیدا می‌شد من هم درباره مفاهیم ملت و وطن و ملیت از عشایر و روستاییان پرسش‌هایی می‌کردم. از جمله هنگامی که برای تحقیق در عشایر کهگیلویه و بویراحمد رفته بودیم

می‌دیدند که هر کسی که از این شهرها به سراغ آنها می‌آید از «ایران» حرف می‌زند و چون نمی‌دانند غیر از این شهرها، ایران کجاست و چیز دیگری نمی‌دانند این تصور را پدید آورده‌اند. البته این مشاهدات اعتقاد مرا به درستی این امر که هویت ملی از بر ساخته‌های جدید از سوی دولت ملی است راسخ تر کرد. زیرا که این سرود را «دولت ملی» در کتاب‌های درسی سال اول ابتدایی گنجانده بود.

از آن جا که من به جامعه شناسی روستایی هم علاقه داشتم و به روستاهای گوناگونی در منطقه اراک و منطقه مامازان در جنوب تهران و روستاهای دشت قزوین و مازندران و نظایر آنها می‌رفتم از روستاییان می‌پرسیدم که خودشان را از چه ملتی می‌دانند و آنها هم بلافاصله می‌گفتند: «ملت اسلام.» حتی من از روستاییان دشت قزوین که روس‌ها را می‌شناختند می‌پرسیدم پس اگر یک روس هم مسلمان باشد با شما از یک ملت است؟ و آنها با نهایت اطمینان خاطر می‌گفتند بله آقا دیگه همین طور است. حالا باید اعتراف کنم که آنان معنی دقیق و درست واژه «ملت» را می‌دانستند و من نمی‌دانستم. چون هنوز به مطالعات مربوط به دین اسلام نپرداخته بودم و به خصوص معنای ملت به عنوان «مذهب» را نمی‌شناختم. بعدها متوجه شدم که چون ما در زبان فارسی واژه‌ای برای معادل ناسیون (nation) فرنگی نداشتیم پیشروان تأسیس ناسیونالیسم در ایران از واژه ملت که در معنای مذهب است و امت که پیروان مذهب است استفاده کردند که حتی امروز هم به عنوان ملل متنوعه برای مسلمان و زرتشتی و کلیبی و مسیحی به کار می‌رود. بعدها که من با کتاب‌های «ملل و نحل» اسلامی هم آشنا شدم کاملاً به این مطلب آگاهی پیدا کردم. حالا اگر شما باور ندارید امتحان آن کار بسیار آسانی است: به فرهنگ معین رجوع بفرمایید تا ببینید که حتی در یک فرهنگ معاصر هم اولین معنایی که برای مفهوم «ملت» ذکر می‌کند «مذهب» است. البته عرب‌ها واژه کاملاً درستی را که «قوم و قومیت» باشد برای معادل nation فرنگی انتخاب کردند. مثلاً اگر به دانشنامه اسلام (چاپ دوم) رجوع بفرمایید، این مبحث زیر عنوان «قومیت» آمده است و اتفاقاً بحث قومیت به

از دور سفید چادری در میان سیاه چادرهای یکی از طوایف بویراحمدی دیدم که نزدیک شهرک یاسوج بود که در آن زمان حدود ۲۰۰۰ نفر جمعیت داشت و پایتخت فرمانداری کل کهگیلویه و بویراحمد بود.

از راهنمای ایلی که همراه ما بود پرسیدم این سفید چادر چیست؟ گفت: مدرسه عشایری است که با این طایفه حرکت می‌کند. در سفید چادر معلم جوانی که اهل همین طایفه بود به شاگردان درس می‌داد. پرسیدم بچه‌ها چه می‌خوانند؟ او هم بلافاصله رو کرد به یکی از شاگردها و گفت: کیخسرو! سرود ایران را برای آقا بخوان: او هم با قدرت تمام که صدای رسایش در کوهستان طنین افکنده بود سرودی را که با این بیت‌ها آغاز می‌شد خواند.

آزاد باش ای ایران  
آباد باش ای ایران  
از ما فرزندان خود  
دلشاد باش ای ایران

من هم که ته مانده احساسات پان ایرانیستیم به جوش و خروش آمده بود و اشک شوق بر سبیل استمرار، در چشمانم حلقه زده بود و در عین حال شک علمی هم به سراغم آمده بود از کیخسرو پرسیدم: «ایران یعنی چه؟» او هم با صدای رسایش گفت: «ایران یعنی مغازه‌های یاسوج.» بعد از این مشاهده هر کجا که می‌رفتم سراغ سفید چادرها را می‌گرفتم که خوشبختانه در دو طایفه دیگر هم که ما به دیدنشان می‌رفتیم برپا بود. در طایفه‌ای که نزدیک بهبهان بود از شاگردی که سرود را با همان رسایی کیخسرو خواند پرسیدم ایران یعنی چه و او هم پاسخ داد یعنی «بهبهان» و در طایفه‌ای که راه به شیراز داشت گفت: «ایران یعنی شیراز.» در حقیقت این که می‌گویند حرف راست را باید از بچه‌ها پرسید در این تجربه ما درست از کار درآمد. برای این که اساساً برای اهالی یک طایفه ایلی «هویت» که معنی آن «کیستی و چیستی است»، همان نامی است که طایفه آنها بدان شهرت دارد. بنابراین حتی «هویت بویراحمدی هم» آن قدرها برایشان اهمیتی ندارد. اما این که واژه ایران را با شهرهای نزدیک مشخص می‌کنند برای این است که

معنای ملیت درباره ایران مقاله بسیار پر ارزشی از پرفسور لمبتون است که حتماً علاقه مندان به این مبحث باید آن را با دقت بخوانند تا از خیلی چیزها آگاه شوند.

### دیدار سوم

سومین دیدار من با هویت ایرانی و تدوین نظریه تاریخی نگر، هنگامی آغاز شد که من مقاله‌ای در سال ۱۳۷۳ در *ایران نامه* زیر عنوان «بحران هویت ملی و قومی در ایران» منتشر کردم که با تغییراتی در عنوان مقاله زیر عنوان «هویت ایرانی» در همان سال در مجله *گفتگو* در تهران نیز منتشر شد. مقاله *ایران نامه* برای بار سوم در ۸ سال بعد در مجموعه مقالاتی به وسیله آقای دکتر حمید احمدی منتشر گردید.<sup>۱</sup>

اما پژوهش‌های به مراتب اساسی تر - هم از لحاظ نظریه‌های مربوط به هویت ملی و قومی و هم از لحاظ تحقیقات در آثار و منابع موجود تاریخی - به سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۶ م بازمی‌گردد که نوبت به مقاله *Iranian Identity* (هویت ایرانی) در *دانشنامه ایرانیکا* فرا رسیده بود. در سال ۲۰۰۳ هم من و هم زنده یاد دکتر احسان یارشاطر در به در دنبال نویسنده‌ای که هم با نظریه‌های گوناگون هویت جمعی یعنی هویت ملی و قومی آشنا باشد و هم به تاریخ اجتماعی ایران در دوران اسلامی اشراف داشته باشد می‌گشتیم و هرچه جست و جو می‌کردیم کسی را نمی‌یافتیم که هم واجد این شرایط باشد و هم وسوسه ناسیونالیسم روماننتیک افراطی هخامنشی را نداشته باشد که شرط اول مقالات دانشنامه‌ای است.

در یکی از این روزها صبح زود دکتر یارشاطر به من تلفن کردند که من امروز برحسب تصادف

مقاله‌ای از شما دیدم زیر عنوان «بحران هویت ملی و قومی در ایران» و آن را کاملاً مناسب انتشار در دانشنامه یافتم. چرا شما خودتان نگارش این مقاله را برعهده نمی‌گیرید؟ پاسخی به این مضمون به ایشان دادم که سبب اکراه من این است که با اشرافی که به نظریه‌های گوناگون و فراوان مربوط به هویت ملی و قومی دارم و با آشنایی زیاد با متون تاریخی و جغرافیایی و ادبی ایران که در بررسی‌های زیر انجام یافته است به پهنه کار کاملاً آگاهی دارم و باید برای چندمین بار همه این منابع و منابع دیگر را مورد کندوکاو قرار دهم. این بررسی‌ها شامل تحقیق در باب ویژگی‌های تاریخی ایران، ویژگی‌های تاریخی شهرنشینی در ایران، تاریخ سکونت در شهر فردوس، مراتب اجتماعی در سده‌های میانه و در عصر قاجار، تاریخ خاطره نگاری در ایران، تاریخ القاب و عناوین در ایران، تاریخ نظام صنفی در ایران، و مانند آن هاست. تازه اگر همه این کارها را هم انجام دهم در مورد هویت ایرانی در دوره ساسانی، که آن را عصر تدوین و ثبت آن در تاریخ سنتی ایران می‌دانم چه کنم. پاسخ دکتر یارشاطر این بود که «اتفاقاً آن چه را هم که درباره عصر ساسانی در این مقاله آمده است بسیار به جا و درست است و نقصی ندارد و کافی است.» من از این اظهار نظر دکتر یارشاطر به هیچ وجه قانع نشدم و به ایشان گفتم که آن چه من در مقاله درباره هویت ایرانی در دوره ساسانی گفتم چکیده مطالبی است که گراردو نیولی، دانشمند برجسته آیین زرتشتی که هم با نظریه‌های جدید در باب هویت جمعی و هم با نهادهای فرهنگی و سیاسی ایران باستان آشنایی کافی دارد، در کتابی در ۲۱۶ صفحه زیر عنوان «ایده ایران» منتشر کرده و به پیدایش و ثبت و کتابت هویت ایرانی در عهد ساسانی پرداخته است. توجه داشته باشید که در این گفت و گوها هیچ اشاره‌ای به دوست و همکار زنده یادمان دکتر شاپور شهبازی

۱ حمید احمدی، *ایران: هویت، ملیت، و قومیت در ایران* (تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۱).

در مقدمه کتابی که به نام احمد اشرف زیر عنوان *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*، تهران، ۱۳۹۵ چاپ شده است، ص ۱۵ چنین گفته‌اند:

با توجه به علاقه آقای اشرف به این بحث، چندی بعد از ایشان درخواست کردم که مسئولیت نوشتن یکی از فصل‌های کتاب در دست تدوینم را، یعنی *ایران: هویت، ملیت و قومیت*، به عهده بگیرند و ایشان نیز با فروتنی تمام این مهم را [در ۸ سال پیش از انتشار کتاب] به انجام رساندند.

با این که این پاراگراف ۴ سطری بسیار روشن است اما برای روشن تر کردن خطایی که صورت گرفته است باید اجزای آن را بشکافم و مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم:

۱. حضور ایده ایران به منزله یک واقعیت مذهبی، فرهنگی و قومی به پایان قرن ششم پیش از میلاد می‌رسد [یعنی به عصر هخامنشی باز می‌گردد].

۲. اما نخستین بار در دهه دوم و سوم پیش [پس] از میلاد است که به واژه «ایران» همچون یک اندیشه سیاسی و به منزله ویژگی اساسی تبلیغات ساسانیان بر می‌خوریم. در این جا ضروری است منظور نیولی را معرفی کنیم:

در اواخر دوره ساسانی، که عصر تدوین رسمی هویت ایرانی بود، برای نخستین بار تاریخ سنتی ایران که شامل عهد اساطیری و حماسی و عهد تاریخی بود، درخداپنامه‌ها یا شاهنامه‌ها به نوشته درآمد و رسمیت یافت. در این میان، واژه «ایران» در معنای «کشور ایران» یا «مملکت ایران» برای نخستین بار در تاریخ ایران در القاب اردشیر اول، پایه گذار سلسله ساسانی، دیده می‌شود، ابتدا در اعطای رسمی لقب «اردشیر، شاهنشاه ایران» که از آن پس در سکه‌های او نیز به کار می‌رفت. جانشین او، شاپور اول، نیز خود را «شاهنشاه ایران و انیران» می‌خواند. همین لقب را جانشینان پادشاهی ایران، از نرسه تا شاپور سوم، به کار برده‌اند. واژه «ایران‌شهر» یا سرزمین پادشاهی ایران نیز در این دوران برای کشور ایران به کار می‌رفت. در این دوره، به مقامات دولتی نیز القاب شغلی همراه با واژه ایران اعطا می‌شد که از آن جمله بودند فرمانده ارتش ایران که لقب «ایران سپهبد» داشت و ریاست مالیه که لقب «ایران آمارگر» داشت و حساب و کتاب دستگاه مالی را

نشد. دلیلش هم آن بود که هم من و هم دکتر یارشاطر معتقد بودیم که تنها عیب ایشان این است که از هواداران دو آتشه «ناسیونالیزم افراطی و رومانیتیک هخامنشی» هستند و نباید دانشنامه را به جای بررسی علمی و عینی و آفاقی با گرایش‌های افراطی و ایدئولوژیک آلوده کرد. البته توجه داشته باشید که دکتر شهبازی مقالات زیاد و کوتاهی درباره اسامی دوره هخامنشی برای *ایرانیکا* نوشته و از دوستان نزدیک ما بودند.

بنابراین دکتر شهبازی شخص ناشناخته‌ای برای ما نبودند. ایشان باستان شناس و متخصص در کاوش‌های باستان شناسی در تخت جمشید و فردی بودند با اطلاع و مورد احترام در رشته خودشان محسوب می‌شدند. اما داوری و اظهار نظر در سابقه‌های تاریخی در گذشته‌های اساطیری و قهرمانی تاریخ سنتی ایران یعنی بحث درباره هویت ایرانی در روزگاران دور تاریخی در صلاحیت دانشمندی است که متخصص برجسته آیین زرتشتی باشد که نیولی بود اما زنده یاد دکتر شهبازی نبودند. پس اگر دکتر یارشاطر که دکتری دوم ایشان در دانشگاه لندن در زبان شناسی فارسی باستان و فارسی میانه بود و اشراف کافی به فرهنگ و تمدن پیش از اسلام ایران داشتند در تمام دوران چند ساله‌ای که ما در به در دنبال نویسنده‌ای برای مقاله هویت ایرانی می‌گشتیم یادی از دکتر شهبازی که شاگرد ایشان هم بودند نکردند، لابد دلیلی داشته است، که همان عدم صلاحیت علمی ایشان برای این کار بود.

با نهایت تأسف باید بگویم که مقاله‌ای که از دکتر شهبازی در ۱۱ صفحه در کتاب ترجمه شده است نه با کتاب ۲۱۶ صفحه‌ای نیولی قابل مقایسه است و نه با آن همخوانی دارد. عقیده نیولی بسیار روشن است و هیچ کس نمی‌تواند آن را روشن تر از این در یک پاراگراف بگنجاند:<sup>۲</sup>

<sup>۲</sup> حضور ایده ایران به منزله یک واقعیت مذهبی، فرهنگی و قومی به پایان قرن ششم پیش از میلاد باز می‌گردد. اما نخستین بار در دهه دوم قرن سوم پیش از میلاد است که به واژه «ایران» همچون یک «اندیشه سیاسی» و به منزله ویژگی اساسی تبلیغات ساسانیان بر می‌خوریم، چرا که پی گیری آن در حکومت‌های پیش از اردشیر ممکن نیست. در واقع نمی‌توانیم بگوییم که ایده سیاسی آریام خشره، پیش از دودمان ساسانی وجود داشته است، هرچند چنین ادعایی در مواردی چند مطرح شده است» (هویت ایرانی، ۴۷).

در نیمه قرن بیستم درگذشته است و به تنها فرد زنده شاپور شهبازی انگیزه داد که در یک مقاله ۱۱ صفحه‌ای نظریه دانشمند برجسته و صاحب نظری همچون نیولی را خدشه دار کند و آن را تحریف نماید و بگوید که:

این نظریه نیولی را که ایده ایران در دوره هخامنشی و اشکانی همانند دوره ساسانی سیاسی نبوده است نقد کرده و با بهره‌گیری از منابع کهن ایرانی و غیر ایرانی و تفسیر آن متون [در ۱۱ صفحه] نشان داده است که ایده ایران از دوره اوستایی و حتا کیانی (پیشاوستایی) به بعد، از جمله در دوره هخامنشیان و اشکانیان (پارت‌ها)، مفهومی سیاسی داشته و برای ایرانیان آن دوره‌ها بازتاب ملیت و هویت ملی بوده است.<sup>۵</sup>

تدوین‌کننده محترم کتاب توجه نکرده‌اند که «نظریه تاریخی نگر» احمد اشرف با عطف به ماسبق کردن مفاهیم جدید به دوره‌های تاریخی پیشین موافقت ندارد و به همین منظور [با علم بر این که] مفهوم «هویت ایرانی» یا «ایرانیت» از دوران قدیم سابقه تاریخی دارد، «هویت ملی ایرانی» را تنها برای عصر جدید به کار برده است. مطلب دیگر این است که اگر احمد اشرف شخصاً با نیولی مشورت کرده و پس از آن وی را برای تدوین مقاله «هویت ایرانی در دوران پیش از اسلام» دعوت کرده است و آن را به عنوان دومین مقاله از چهار مقاله دانشنامه/ایرانیکا در باب هویت ایرانی قرار داده است و هم او و هم دکتر یارشاطر، زنده یاد دکتر شهبازی را فاقد صلاحیت علمی برای تدوین مقاله «هویت ایرانی» در دانشنامه دانسته بودند می‌بایست مترجم محترم اقلماً با وی مشورت می‌فرمودند که آیا مقاله ۱۱ صفحه‌ای شهبازی را به مقالات کتاب هویت ایرانی بیفزایند یا نیفزایند.

می‌رسید و «ایران دبیرید» که ریاست دستگاه اداری را بر عهده داشت.<sup>۳</sup>

به نظر نیولی برخلاف چند ادعا چنین وضعی پیش از تأسیس سلسله ساسانی وجود نداشت.

۳. چرا که پی‌گیری آن در حکومت‌های پیش از اردشیر ممکن نیست [یعنی در متون پیدا نمی‌شود].

۴. در واقع نمی‌توانیم بگوییم که ایده سیاسی آریانام خشره پیش از دودمان ساسانی وجود داشته است [یعنی در دوره هخامنشی وجود نداشته است].

۵. هر چند چنین ادعایی در مواردی چند شده است [از جمله آون کوت اشמיד، جی مارکوارت، ارنست هرتسفلد و شاپور شهبازی]. [معنی «چنین ادعایی» این است که نیولی با چنین ادعایی مخالف است. نه این که توصیه کند که این مقاله ۱۱ صفحه‌ای را بروید و بخوانید، به‌خصوص آنکه این اسامی را در متن مقاله نیاورده است و در پانویس به آن‌ها اشاره کرده است].

در یک پاراگراف دیگر آمده است که:

بحث نیولی درباره ایده ایران و هویت ایرانی در دوران باستان، به برخی از ایران شناسان دیگر انگیزه داد تا به مطالعه و تعمق بیش تر درباره آن بپردازند. یکی از این ایران شناسان که خود نیولی نیز به نوشته‌های او برای مطالعه بیش تر ارجاع داده است شاپور شهبازی استاد وقت مطالعات ایران در دانشگاه اورگون شرقی بود.<sup>۴</sup>

معنی این حرف این است که نیولی به دو نفر که در قرن نوزدهم درگذشته‌اند و یک نفر دیگر که

<sup>۳</sup> احمد اشرف، «پیدایش تصور «ایران» در معنای «وطن» در عصر صفوی»، *ایران نامه* (تابستان ۱۳۹۴): ۱۵۷.

<sup>۴</sup> اشرف، *هویت ایرانی*، ۱۸.

(۱) حالا بگذریم از این که این دانشگاه محلی اصولاً دروس ایران شناسی نداشت و ایشان استاد تاریخ قدیم بودند.

۵ همان.

نویسان اطمینان داشت و معمولاً شمار واژه‌های فهرست کمتر از شماره واقعی آن واژه در کتاب است، ولی چون راهی برای شمارش سریع وجود نداشت باید به همان قناعت می‌کردم. در مرحله سوم باید این پرونده‌هایی که برای هر کتابی تهیه می‌شود برحسب تاریخ تألیف کتاب‌ها با سلسله‌های مهم تاریخی تطبیق داده می‌شد و هر کدام در کارتون‌های مربوط به هر سلسله قرار می‌گرفت. در مرحله چهارم باید به ترتیب تاریخی محتوای کتاب‌ها مورد بررسی مقدماتی قرار گیرد و میانگین فراوانی کاربرد این واژه‌ها در هر دوره‌ای مشخص شود و به طور کلی از نظر انواع مشخصات کاربرد واژه‌ها معین گردد. و سرانجام نمونه‌های گوناگون ارجاع به ایران و نیز نقل قول‌ها و مطالبی که از نظر هویتی اهمیت دارند صورت برداری شود. مجموعه صفحات کتاب‌ها در ده کارتن قرار داده شد. به طور کلی پس از بررسی دقیق محتوای این کتاب‌ها ادوار تحول هویت به شش دوره تقسیم شدند. یعنی بعد از دوره ساسانی که عصر تدوین و به کتابت درآوردن تاریخ سنتی ایران در خداینامه‌ها بود، مراحل تحول پنج گانه تحول هویت ایرانی بدین شرح بود: یکی عصر دلتنگی و غرور که با برآمدن سلسله‌های محلی ایرانی صفاری و سامانی پدید آمد و با شاهنامه فردوسی که حاوی تاریخ سنتی ایران به نظم حماسی بود به اوج رسید. عصر دوم که با حکومت ترکان غزنوی و سلجوقی آغاز شد عصر خسوف هویت ایرانی بود. عصر سوم که با سقوط بغداد و پایان خلافت عباسی در آغاز حکومت ایلخانان واقع شد موجب پر و بال گرفتن هویت ایرانی شد. و چهارم دوره صفویه یا عصر بازگشت به هویت ایرانی بود. و پنجم از قرن نوزدهم و بیستم که عصر پیدایش هویت ملی و دولت ملی بود.

مطلب دیگری که باید به عنوان نتیجه تحلیلی این سه دیدار تاریخی با «هویت ایرانی» به «ایران پرستان دو آتشفشان» که خود من هم برای مدتی طولانی خودم را جزئی از آنان می‌دانستم و هنوز هم در حد معتدل و معقول و با رعایت موازین علمی و متون

با این مقدمات از دکتر یارشاطر خواهش کردم که چند هفته‌ای به من فرصت بدهند که در این باره فکر کنم و در ضمن باز هم برای یافتن نویسندگان صلاحیت داری برای نگارش این عنوان کوشش کنم. در ضمن چند هفته‌ای که در جست و جو بودم و آن چه که در باب موضوع هویت ایرانی منتشر شده بود را بررسی می‌کردم به کتابی برخوردیم از آقای مصطفی وزیری زیر عنوان *ایران به عنوان ملتی خیالی* با عنوان فرعی *ساختن هویت ملی*. خلاصه شأن نزول این کتاب این بود که ثابت کند که ایران یک ملت ساختگی است و حتی در کتاب‌های تاریخی هم اثری از این نام نیست.<sup>۶</sup> اگر این کتاب را ندیده بودم و با کتاب بندیکت اندرسن زیر عنوان *اجتماعات تخیلی یا تصویری: تأملاتی در باب منشأ و اشاعه ناسیونالیسم*<sup>۷</sup> که با آن مشکلی نداشتم و منظور او را به طور کلی پذیرا بودم و کتاب وزیری را به خصوص در مورد ایران با آن چه اندرسن در کتابش تحلیل کرده است همخوان نمی‌دیدم، به این کار دشوار تن در نمی‌دادم که بیش تر وقت مرا در ظرف سه سال گرفت. البته از این توفیق اجباری بسیار خوش وقتم.

از آن جا که مهمترین نکته‌ای که وزیری مطرح می‌کرد این بود که در کتب تاریخی ذکری از ایران نیست، من از نظر علمی و عینیت تحقیق باید این فرض را مورد *آزمون* قرار می‌دادم که کار بسیار دشواری بود. یعنی من باید با دقت و زحمت زیاد تمام کتب تاریخی ایران در دوره اسلامی را و نیز تمام کتاب‌های جغرافیایی و جغرافیای تاریخی و اندرزننامه‌ها و حتی دیوان اشعار شعرای بزرگ ایران را برای یافتن واژه‌هایی که به هر نحوی به ایران ربط داشتند و همچنین به واژه‌های عجم و تازی و فرس اشاره‌ای داشتند مورد بررسی دقیق قرار می‌دادم. روش کار این بود که از روی فهرست‌های این کتاب‌ها شماره صفحاتی که به هر نحوی به ایران ارتباط داشتند را پیدا کنم و بعد آن صفحات را زیراکس کنم و همراه صفحه مشخصات کتاب آن‌ها را به هم بدوزم. البته نمی‌توان به دقت فهرست

<sup>۶</sup> Mostafa Vaziri, *Iran as imagined Nation: The Construction of National Identity* (New York: Paragon House, 1993).

<sup>۷</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).



به نسل بعدی سپرده می‌شد و در اواخر عصر ساسانیان در خدای نامگ‌ها برای نخستین بار به عنوان تاریخ سنتی ما به نوشته درآمد و مبنای شاهکار بزرگ فردوسی یعنی *شاهنامه* شد. *شاهنامه* فردوسی شامل سه مبحث عمده هویتی است. بدین معنی که با افسانه یا اسطوره آفرینش نخستین انسان و نخستین پادشاه آغاز می‌شود و با دو افسانه حماسی سلسله‌های پیشدادی و کیانی ادامه می‌یابد و آن گاه پا به تاریخ واقعی می‌گذارد و پس از اشاره‌ای به اشکانیان به شرح تقریباً کاملی از سلسله واقعی ساسانیان می‌پردازد.

اهمیت تداوم تاریخ سنتی ما که در *شاهنامه* به نظم آمده است در این است که این تاریخ در غالب کتاب‌های تاریخی ما تا زمانی که مورخ زنده بوده منعکس می‌شود و همین طور ادامه پیدا می‌کند یعنی از آفرینش اولین انسان و اولین پادشاه و پادشاهان پیشدادی و کیانی و دوره ساسانی در کتاب‌های تاریخ ما به عنوان مقدمه‌ای بر تاریخ عصر تاریخنگار منعکس می‌گردد و تداوم تاریخی ما را در آگاهی هویتی ایرانیان پابرجا می‌کند.

اگر تاریخ و ادب ایران برای نخستین بار از اواخر دوره ساسانی به نگرش درآمد باشد پس تصور تاریخی ایرانیان می‌بایست به انحصار اهل قلم و طبقه حاکم که سواد خواندن و نوشتن داشتند، درمی‌آمد و توده مردم از آن بیگانه می‌ماندند. اما از آن جا که ایرانیان اعتقاد به تاریخ و ادبیات مکتوب نداشتند، تاریخ و ادب شفاهی را گسترش دادند و به گونه نهاد فرهنگی استواری درآوردند، که به وسیله گوسان‌ها در عهد پارت‌ها و ساسانیان و نقال‌ها و شاهنامه خوان‌ها در دوران اسلامی میان توده‌های مردم شهری و روستایی و ایلی رونق گرفته بود. بدین سان سنت تاریخ و ادب شفاهی در دورانی که تاریخ و ادب نوشته نیز رواج پیدا کرده بود همچنان پابرجا ماند. اهمیت تاریخ شفاهی در آن بود که آگاهی تاریخی را از انحصار اهل قلم و سواد در می‌آورد و نوع اساطیری و حماسی آن را در اختیار توده مردم قرار می‌داد. اما این آگاهی جمعی از انواع آگاهی‌های تاریخی

تاریخی خودم را جدا از آنان نمی‌دانم و در غیر این صورت آن برخورد تند و شدید را نسبت به کتاب «ایران به عنوان اجتماعی تخیلی» نمی‌کردم. بنابراین من با آشنایی زیادی که با متون اصلی و دست اول تاریخ ایران در دوران اسلامی داشتم و با اعتقاد به اصول جامعه شناسی تاریخی که آن را نزدیک به ۵۵ سال پیش برای نخستین بار در ایران معرفی کردم چنین آورده ام که:

جامعه شناسی تاریخی تصورات و مفاهیم و آرمان‌های اجتماعی و مذهبی و سیاسی و فلسفی و علمی را نیز همچون ساخت اجتماعی ازلی و ابدی نمی‌داند، بلکه آن‌ها را مقولاتی تاریخی در نظر می‌آورد که خاص دوره‌های تاریخی معین می‌باشند. و سرانجام آن که به نظر ما جامعه شناسی تاریخی حتی طبیعت و ماهیت انسان را نیز امری ثابت و لایتغیر نمی‌داند و آن را به عنوان یک مقوله تاریخی و اجتماعی در دوره‌های تاریخی و انواع اجتماعی متفاوت و طبقات اجتماعی متمایز در تغییر می‌بیند.<sup>۸</sup>

حال اگر این اصول را در نظر بگیریم آیا می‌توانیم بگوییم که مفهوم هویت ایرانی از پیش از تاریخ تا امروز هیچ تغییری نکرده است:

ایده ایران از دوره اوستایی و حتی کیانی (پیشاوستایی) به بعد، از جمله در دوره هخامنشیان و اشکانیان (پارت‌ها) مفهومی سیاسی داشته و برای ایرانیان آن دوره‌ها بازتاب **ملیت** و **هویت ملی** بوده است.

آیا این برای ایرانیان افتخاری بزرگ است یا نشانی از انجماد و رکود و سکون و تکامل ناپذیری. این که بگوییم دولت **ملی** در معنای امروزی آن حتی در دوران اساطیری وجود داشته چه سودی دارد؟

بدین ترتیب ما دارای **دو ستون پابرجای هویتی** هستیم. یکی تاریخ واقعی ما که تا سال ۱۹۰۰ میلادی هیچ آگاهی به آن نداشتیم و به استعانت از آثار غربی‌ها از آن آگاه شدیم که شامل سلسله‌های ماد، هخامنشی، سلوکی و پارتی می‌شود؛ و دیگر، هویتی که در تاریخ شفاهی ما سینه به سینه از نسلی

<sup>۸</sup> احمد اشرف، «نظام فتوادی یا نظام آسیائی: نقد و نظری در ویژگی‌های تاریخ ایران»، مجله جهان نو ۲۲ (۱۳۴۶): ۲-۳.



می‌کرد منتشر نمود.<sup>۱۰</sup> فروغی دومین کتاب خود را پنج سال بعد زیر عنوان *تاریخ ایران* که از عصر هخامنشی تا دوران قاجاریه را شامل می‌شد، در ۴۲۰ صفحه منتشر کرد.<sup>۱۱</sup>

از تقارن سعدین در همین سال بود که ارنست هرتسفلد، باستان‌شناس برجسته و مبرز آلمانی، کاوش‌های خود را در پاسارگاد آغاز کرد و آن را با کاوش‌های آثار باستانی تخت جمشید و نقش رستم در فارس و پیکولی در حوالی قصر شیرین تا آخر دوران رضا شاه ادامه داد و در تأسیس انجمن آثار ملی و تدوین قانون ثبت عتیقه جات نقش عمده ایفا کرد و نخستین فهرست آثار تاریخی ایران را به دعوت انجمن تهیه نمود. در همین دوران گروهی از استادان برجسته زبان فارسی و تاریخ ایران همچون ملک الشعرا بهار زبان فارسی میانه را نزد او آموختند.

مشیرالدوله پیرنیا، سومین دانشمندی بود که در آگاهی ایرانیان به سلسله‌های ماد و هخامنشی و پارتی در دوران رضاشاه نقش عمده داشت. اگر مرحوم فروغی در این باب فضل تقدم داشت زنده یاد مرحوم مشیرالوله فضل‌اکمال داشت. بدین معنی که او دامنه مطالعات خود را گسترش داد و با گردآوری و ترجمه نتایج تحقیقات دانشمندان روسی و فرانسوی (که در آن زبان‌ها در حد کمال بود) و تا حدی در آثار آلمانی و انگلیسی (که آن زبان‌ها را تا حد نیاز آموخته بود) ابتدا کتابی در ۵۸۱ صفحه در سال ۱۳۰۶ شمسی زیر عنوان *ایران باستانی، یا، تاریخ ایران از زمان بسیار قدیم تا انقراض دولت ساسانی* منتشر نمود و برای آن که بخش اساطیری و حماسی تاریخ سنتی ایران را که در *شاهنامه* انعکاس یافته است، بازگو کند یک سال پس از آن کتابی با عنوان *داستان‌های ایران قدیم* در ۱۶۷ صفحه منتشر نمود. آن گاه در سال ۱۳۰۸ کتابی زیر عنوان *ایران قدیم یا تاریخ مختصر ایران تا انقراض ساسانیان* برای تدریس در دبیرستان‌ها منتشر کرد.

و فرهنگی به شمار می‌رفت که در نوعی هویت اساطیری و حماسی شبه ملی متجلی می‌شد و از این رو نباید آن را با **آگاهی ملی و هویت ملی** در معنای امروزی آن مشتبه کرد.

اما دومین ستون استوار هویتی ما به دوران با عظمت سلسله‌های ماد و هخامنشی باز می‌گردد که متأسفانه به سبب تمایل زیاد ایرانیان به تاریخ شفاهی که سینه به سینه نقل شود و انسان‌های زنده آن را نقل کنند هنگامی که در اواخر ساسانی به ثبت تاریخ سنتی ما پرداختند هیچ اطلاعی از آن دوران نداشتند تا در آن کتاب بسیار پر اهمیت تاریخی آن را به ثبت برسانند. زنده یاد دکتر احسان یارشاطر در مقاله‌ای با عنوان «چرا در *شاهنامه* از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست» این مطلب را مورد بررسی دقیق قرار داده‌اند که خوانندگان علاقه مند به این موضوع را به آن مقاله احاله می‌دهیم.<sup>۹</sup>

در این جا لازم می‌دانم شرح کوتاهی درباره این که چگونه دانشمندان ایرانی از سلسله‌های واقعی ماد و هخامنشی آگاه شدند بدهم. دانشمندان ایرانی تا آستانه انقلاب مشروطه از وجود سلسله‌های ماد و هخامنشی و حتی پارتی، که تنها نامی از آن بر جای مانده بود، آگاهی نداشتند. نخستین دانشمند ایرانی که نه تنها از وجود سلسله‌های ماد و هخامنشی آگاهی پیدا کرد بلکه به مطالعه آثار دانشمندان غربی درباره سلسله‌های ماد و هخامنشی به زبان‌های فرانسه و انگلیسی پرداخت محمد علی فروغی بود که هم به انگیزه خودش و هم به تشویق پدرش، محمد حسین خان فروغی ذکاء الملک، به ترجمه و تدوین کتابی در باب *تاریخ ایران از دوران پیش از اسلام تا زمان قاجاریه* پرداخت و آن را در سال ۱۹۰۰ برای استفاده دانشجویان مدرسه عالی علوم سیاسی که آن را مشیرالدوله پیرنیا یک سال پیش از آن تأسیس کرده بود و فروغی در آن جا تدریس

۹ احسان یارشاطر، «چرا در *شاهنامه* از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست»، *ایران نامه* ۳، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۳): ۱۹۱ - ۲۱۳.

۱۰ محمد حسین و محمد علی فروغی، *تاریخ ایران از قبل از میلاد تا زمان قاجاریه* (تهران: بی جا، ۱۳۱۸).

۱۱ همو، *تاریخ ایران* [دوره ابتدایی از تاریخ علم، جلد اول] (تهران: بی جا، ۱۳۲۳).

مشیرالدوله کتاب اساسی و مفصل خود، تاریخ ایران باستان را پس از پنج سال کوشش مداوم و تفحص در منابع گوناگون به زبان‌های فرانسوی و روسی و آلمانی و انگلیسی در ۲۷۲۵ صفحه در سه جلد زیر عنوان تاریخ ایران باستان در سال‌های ۱۳۱۱ تا ۱۳۱۳ منتشر نمود. از آن جا که کوچکترین اطلاعی از تاریخ سلسله‌های واقعی ایران یعنی ماد و هخامنشی و حتی پارتی<sup>۱۲</sup> در منابع ایرانی وجود نداشت، آن چه را که زنده یاد مشیرالدوله در باب منابع و مآخذ در بخش نخست جلد اول آورده است تمام مربوط به دوره ساسانی است که قرار بوده در جلد چهارم کتاب از آن‌ها استفاده شود که متأسفانه انتشار نیافته است. متأسفانه چون این کتاب پر حجم دارای کتابشناسی نبوده و ارجاع مطالب کتاب به منابع و مآخذ مورد استفاده در دست نیست و حتی دارای فهرست اعلام نیز نمی‌باشد، نقد علمی آن را با اشکال رو به رو می‌کند.

اشتباه دیگر مترجم محترم در انتخاب عنوان کتاب است که آن را، بدون مشورت با نویسنده، به جای «هویت ایرانی و تحولات آن از اواخر ساسانی تا پایان پهلوی»، ظاهراً بر اساس برداشت ناسیونالیستی رمانتیک هخامنشی خود، «هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی» گذاشته‌اند. باز هم تأکید این نکته را لازم می‌دانم که مورخین ایرانی تازه در اوایل قرن بیستم میلادی بود که از وجود سلسله‌های واقعی ماد و هخامنشی و سلوکی و پارتی، آن‌هم به یاری دانشمندان غربی، آگاهی پیدا کردند. چطور ممکن است که مردم ایران هویت، یعنی «کیستی و چیستی»، خود را برای دو هزار سال با چیزی ناشناخته و نامعلوم تعریف کرده باشند؟

احمد اشرف

پریستون

نوروز ۱۴۰۱

<sup>۱۲</sup> فردوسی در باب پادشاهی پارتیان می‌گوید: «پادشاهی ملوک طوایف دویست و هشتاد و سه سال بود. و آن‌گاه درباره آنان می‌گوید: «ازیرا جز از نام نشنیده ام - نه در نامه خسروان دیده ام.» از این روست که شرح پادشاهی آنان را تنها در ۵۶ صفحه یا حدود یک درصد شاهنامه می‌آورد و طول پادشاهی آنان را که ۴۶۲ سال بوده است نزدیک به نیمی از آن برآورد می‌کند و می‌گوید: «چو کوتاه بد شاخ و هم بیخشان - نگوید جهان‌دیده تاریخشان» نگاه کنید به شاهنامه، به کوشش جلال خالقی دفتر ششم، نیویورک، ۲۰۰۵ م، ۱۳۹.

## Bibliography

- Ahmadi, Hamid. *Irān, Hoviat, Meliat dar Irān* [Iran: Identity, Nationality, and Ethnicity in Iran]. Tehran: Moasese Tahqiqāt va Tose'eye Olume Ensāni, 2003.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Ashraf, Ahmad. *Hoviate Irāni az Dorān Bāstān tā Pāyāne Pahlavi* [Iranian identity from ancient times to the end of Pahlavi]. Tehran: Ney Publication, 2017.
- . “Peydāyeše Tasavore “Iran” dar Mānaye “Vatan” dar Asre Safavi [The emergence of the vision of "Iran" in the sense of "homeland" in the Safavid era].” *Irān Nāmeḥ* (Summer 1984).
- . “Nezāme Feodāli yā Nezām Asiaii: Naqd va Nazari dar vižegihāye Tārixeh Irān.” *Jahāne Now* 22 (1967): 2-3.
- Vaziri, Mostafa. *Iran as imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House, 1993.
- Ferdowsi Tusi, Abol Qasem. “Šāhnāmeḥ”. Edited by Jalal Khaleghi Motlagh, Volume 6. New York, 2005.
- Foroughi, Mohammad Ali and Mohammad Hossein Foroughi. *Tārixeh Irān az qabl az Milād tā Zamāne Qājārieh* [History of Iran from BC to the Qajar period]. Tehran, 1940.
- . *Tārixeh Irān, Doreye Ebtedāi az Tārixeh Elm* [The Early Period of the History of Science], Volume 1. Tehran, 1945.
- Yar Shater, Ehsan. “Cerā dar Šāhnāmeḥ az Pādešāhāne Mād vā Haxāmaneši Zekri Nist [Why is there no mention of the Medes and Achaemenids in the Shahnameh?].” *Irān Nāmeḥ* 3, no. 2 (Winter 1985): 191-213.
- Gherardo Gnoli, “Iranian Identity, ii. Pre-Islamic Period,” in *Encyclopædia Iranica*, online, first paragraph.



## سیر تحول گفتمان جنسیتی در ایران مدرن

کلودیا یعقوبی

### چکیده

زنان ایرانی در طول تاریخ از راه‌های گوناگونی برای دسترسی به فضاهای عمومی در جامعه تلاش کرده‌اند. در دوره پهلوی، زنان بطور عملی در مباحثات ملی پیرامون جنسیت و اصلاح قانون حمایت از خانواده شرکت جستند. در آن زمان، چند عامل از فرمان کشف حجاب گرفته تا افزایش حضور زنان در فضاهای عمومی (تا اندازه‌ای به سبب پذیرش آموزش همگانی برای زنان) تا تشویق و ترویج روابط اجتماعی هنجاری، فضاهای سراپا مردانه جامعه را با اختلال روبه‌رو کرد. با این‌که مدرنیته و تحولات اجتماعی بین سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۷۹ منجر به تثبیت دگرجامعه‌پذیری و دگرجنس‌گرایی به عنوان هنجارهای بنیادین جامعه شد ولی جمهوری اسلامی همواره کوشیده تا یک جامعه مبتنی بر تبعیض جنسیتی را بازسازی کند. حکومت همواره درگیر شکل‌دهی به امور جنسی و جنسیتی از راه تحمیل حجاب، وارونه‌سازی اصلاحات مربوط به قوانین خانواده و ترویج چندهمسری و ازدواج موقت بوده است. در حالی که انقلاب اسلامی وضعیت زنان را از چهار دهه پیش دگرگون کرد، امروز زنان ایرانی با خواستی مصمم و آرام برای استقلال جنسی و بدنی در حال انقلاب هستند. در ایران امروز، مادران و دختران از اقشار مختلف اجتماعی-اقتصادی در کنار یکدیگر برای برابری و آزادی انتخاب می‌جنگند.

### کلیدواژه‌ها

فضاهای عمومی، تبعیض جنسیتی، قانون حمایت از خانواده

---

کلودیا یعقوبی استاد موسسه روشن و مدیر مطالعات فارسی در دانشگاه کارولینای شمالی، چیل هیل است. او نویسنده کتاب‌های سوئیژکتیویته در عطار، تصوف فارسی و عرفان اروپایی (۲۰۱۷) و ازدواج موقت در ایران: جنسیت و سیاست بدن در فیلم و ادبیات مدرن فارسی (۲۰۲۰) است.

سیر تحول گفتمان جنسیتی در ایران مدرن<sup>۱</sup>

قاجارها، که از سال ۱۷۹۴ تا ۱۹۲۵ بر ایران فرمان راندند، قراردادهای اقتصادی بسیاری با دولتهای اروپایی بستند، فرایندی که سرانجام منجر به از دست رفتن استقلال اقتصادی ایران شد. هم‌زمان با دادوستد کالاها و اندیشه‌ها، رفته‌رفته در طول قرن نوزدهم، تماس با اروپایی‌ها سبب پدیداری دگرگونی‌های مشخصی در حوزه جنسیت و امور جنسی شد. اروپایی‌ها مدام از «هم‌جنس‌گرایی» مردانه در ایران می‌نوشتند، پدیده‌ای که در بیشتر اروپا منحرف و ناپسند به شمار می‌آمد. از سوی دیگر، ایرانیان نیز از نمایش تن و بدن آزادانه زنان اروپایی پیش روی همگان و نیز تک‌همسری نهادینه در غرب شگفت‌زده بودند. برخی مردان ایرانی مردان اروپایی‌ای را که صورت‌شان را کامل اصلاح می‌کردند و عموماً لباس‌های تنگ و چسبان به تن می‌کردند، برخلاف سن‌شان امرد به شمار می‌آوردند؛ هرچند، بعدها متوجه شدند که شمار بسیاری از آن اروپایی‌ها به شدت هم‌جنس‌گراهراس هستند.

چیرگی فزاینده مفاهیم اروپایی مدرنیته، جهان‌بینی جنسی غالب در سطح جامعه را دگرگون کرد. ابراز علاقه‌های دگرجنس‌گرای بی‌قیدوبند در فضاهای همگانی جوامع اروپایی و بیزاری اروپاییان از ابراز آشکار کشش‌های هم‌جنس‌گرایانه منجر به بروز بحث و جدل‌های گوناگون و گسترده در زمینه جنسیت و امور جنسی میان ایرانیان شدند. هم در ایران و هم در دیگر کشورهای منطقه، برخی اندیش‌مندان، فارغ از نقد مردسالاری، تحصیلات

زنان و ساختار به‌مراتب برابری‌گرایانه خانواده را از دلایل کلیدی پیش‌رفت اروپا به شمار آوردند و به پدیدآوری یک نظام اجتماعی با هواداری بیش‌تر از حقوق زنان گرایش پیدا کردند. در تمامی این بحث‌های یادشده در بالا، دگرجامعه‌پذیری معمول، و هم‌جنس‌گرایی و چندهمسری سنتی و واپس‌گرا تلقی می‌شدند که می‌بایست هر چه زودتر به حاشیه رانده و زدوده می‌شدند. روزنامه‌های ایرانیان مهاجر در لندن، استانبول، بمبئی و دیگر شهرهای جهان تبلیغات خود به‌سود تحصیلات زنان و نیز دیگر اصلاحات جنسیتی از جمله تک‌همسری و دگرجنس‌خواهی اجباری را آغاز کردند. روشن‌اندیشان درون کشور هم همین‌گونه بحث‌ها را در میان بخش‌های روشن‌اندیش جامعه راه انداختند.<sup>۲</sup> تمامی این بحث‌های عمومی توجه شمار زیادی از ایرانیان پریشان و در تنش، که در پی یافتن دلایل واگذاری اقتدار اقتصادی ایران به قدرتهای اروپایی بودند، را برانگیخت. در این برهه از تاریخ، گسترش تدریجی آموزش عمومی در میان زنان ایرانی و حضور زن و مرد در کنار یکدیگر در فضاهای همگانی، به‌ویژه در میان نخبگان و لایه‌های تحصیل‌کرده ایرانی شایان یادآوری است.<sup>۳</sup> معرفی مدرنیته به شهروندان طبقه مرفه و متوسط نیز تأثیر گسترده‌تری داشت که خودش را در نقش فعال‌تر زنان در عرصه سیاست نشان داد: روشنفکران در صحنه مباحثات مربوط به دموکراسی لیبرال به‌خوبی چگونگی خفگی ایران به‌دست پادشاه و دادن امتیازات پُرشمار به قدرتهای اروپایی را برجسته کردند. آن‌ها همگی از پیش‌برد یک دستگاه سیاسی

<sup>۱</sup> در اینجا لازم می‌دانم از کمک‌های آقای ارژنگ پیروز در ترجمه بخش‌هایی از این مقاله که قبلاً به انگلیسی به چاپ رسیده است تشکر و قدردانی به عمل آورم.

Claudia Yaghoobi, "Shifting Sexual Ideology and Women's Responses: Iran Between 1850-2010," in *Sexuality in Muslim Contexts: Restrictions and Resistance*, eds. Homa Hoodfar and Anissa Lucas-Helie, (London: Zed Books, 2012), pp. 52-80

<sup>۲</sup> See Michael Cameron Amin, *The Making of the Modern Iranian Women: Gender, State Policy, and Popular Culture 1865-1946* (Gainesville: University of Florida, 2002); Afsaneh Najmabadi, "(Un)veiling Feminism: Islamic Feminism or Feminist Challenges to Islam." *Social Text* 18. 3 (2000), 29-45; Afsaneh Najmabadi, "The Morning After: Travails of Sexuality and Love in Modern Iran." *International Journal of Middle Eastern Studies* 36 (2004): 367-85; Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

<sup>۳</sup> Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005), 54.

هم‌جنس‌های خود بودند، چیزی که از نگاه آن‌ها کلید رهایی زنان و پایان محدودیت حیات زنان به فضاهای خانگی و تحمیل فقط یک نقش یعنی مادرانگی بر آن‌ها به شمار می‌آمد. زنان که به‌خوبی به این واقعیت پی برده بودند که افزایش و گسترش آگاهی در کنار انتقاد از موقعیت جاری از پیش‌شرط‌های تغییر روابط جنسیتی است، بر آن شدند تا بستر مناسبی برای ساختن مدارس دخترانه و بیمارستان زنان را فراهم کنند و در عین حال دست از نقش فعال خود در بحث‌های سیاسی مهم کشور نکشیدند.<sup>۷</sup> این تلاش‌ها در شکل‌گیری فضائی مؤثر بودند که در آن شمار بیش‌تری از زنان می‌توانستند به مطالبات سیاسی‌شان در زمینه آموزش، اصلاحات مرتبط با ازدواج و حضور در عرصه سیاست شکل تازه‌ای بدهند و آن‌ها را در سطح ملی مطرح کنند.<sup>۸</sup>

از این رو، زنان مراکز نشر گوناگونی برای تبلیغ سراسری حقوق زنان در جامعه ترتیب دادند که از آن جمله می‌توان به دانش (۱۹۱۰)، زیان زنان (۱۹۱۹) و عالم نسوان (۱۹۲۰) اشاره کرد. افزون بر این، این حرکت زنان منجر به پدیداری شمار بسیاری از روزنامه‌ها و نشریات نوگرایی متنوع دیگری نیز شد. گفتنی است هم‌زمان با این کوشش‌ها سازمان‌ها و انجمن‌های گوناگونی نیز چه پیش و چه پس از انقلاب مشروطه برای زنان دایر شدند: «انجمن آزادی زنان» (۱۹۰۶)، «انجمن ملی بانوان» (۱۹۱۰)، «جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران» (۱۹۲۲) و «جمعیت پیک سعادت نسوان» (۱۹۲۷). انگیزش اصلی بیش‌تر این انتشارات و سازمان‌ها افزایش آگاهی زنان و تشویق آن‌ها برای دستیابی به حقوقی بود که از مدت‌ها پیش آن‌ها را

مطمئن و متفاوت پشتیبانی می‌کردند. با این همه، برخی از دیگر روشنفکران در بحث‌های خود بر مفاهیمی هم‌چون جدایی دین از سیاست و تعهد به قانون مبنی بر برابری شهروندان تأکید می‌ورزیدند. در آن زمان، زنان بطور عملی در مباحثات ملی پیرامون جنسیت و اصلاح قانون خانواده شرکت می‌جستند. رفته‌رفته، تصور یک جامعه متفاوت در میان شمار زیادی از گروه‌های اجتماعی شهری گسترش یافت. چنین چیزی منجر به ایفای نقش زنان در اعتراضات سراسری و موفق سال ۱۸۸۷ در مخالفت با اعطای حق انحصاری تنباکو از جانب شاه ایران به شرکت‌های بریتانیایی شد. در طی این اعتراضات، زنان دوشادوش مردان به سوی کاخ شاه پیش رفتند و شماری از آن‌ها نیز کشته شدند.<sup>۹</sup> چنین چیزی نه‌تنها نقش و حضور زنان در مباحثات و کنشگری‌های خواهان تغییر را سیاسی‌تر کرد بلکه به حضور آن‌ها در حلقه‌های اصلاح‌خواهان قانون اساسی مشروعیت بخشید و دیری نپایید که زنان نیز دست به بنا نهادن بنیادهای انحصاری خود زدند، بنیادهایی که در آغاز در پی تحقق خواسته‌های ملی و معرفی یک قانون اساسی دموکراتیک شکل گرفتند.<sup>۱۰</sup>

این کنش‌گری و خودآگاهی سیاسی نوشکفته سرانجام منجر به وقوع انقلاب موفقیت‌آمیز مشروطه (۱۹۰۶) شد که عملاً نقطه عطفی در حیات ملت ایران و به‌ویژه زنان و روابط جنسیتی به شمار می‌آمد.<sup>۱۱</sup> با این‌که علمای محافظه‌کار دینی به‌ظاهر با مدرنیست‌ها و ملی‌گرایان سازش کرده و توانسته بودند حق و حقوق سیاسی زنان را به‌بهانه مغایرت آن با اصول دین رد کنند ولی زنان از اصلاح‌خواهی خود دست برنداشتند و هم‌چنان خواهان گسترش فضاهای آموزش همگانی برای

<sup>4</sup> See Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution of 1906-11: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism* (New York: Columbia University Press, 1996) and Nikki Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (New York: Humanities Press, 1967).

<sup>5</sup> Janet Afary, "On the Origins of Feminism in early Twentieth Century Iran." *Journal of Women's History* 1. 2 (1989): 65-87.

<sup>6</sup> See Afary, "On the Origins of Feminism," and Paidar, *Women and the Political Process*.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> See Afary, "On the Origins of Feminism," 66, and Paidar, *Women and the Political Process*.



نمی‌رسید اصلاحات خاصی در حوزه ازدواج در دستور کار دربار باشد.

طرح نوگراسازی حکومت از پشتیبانی بخش‌های مهمی از جمعیت کشور از جمله گروه‌های محافظه‌کار و مذهبی بی‌بهره بود. با این‌که مخالفت‌های آغازین صرفاً متوجه بحث آموزش همگانی زنان می‌شد ولی بحث برانگیزترین طرح اصلاحی این برنامه کشف حجاب زنان بود. این مسئله نیز بخش‌های بزرگ‌تری از جامعه شهری را به انزوا کشاند که از آن جمله می‌توان به بسیاری از زنان از طبقات اجتماعی گوناگون اشاره کرد که حجاب را یک نیاز دینی می‌پنداشتند. در میان این لایه از اجتماع، خانواده دختران جوان با اندیشه‌های سنتی‌تر، فارغ از طبقه اقتصادی‌شان، رفته‌رفته از فرستادن دختران‌شان به مدارس نوگرای بالاتر از سطح ابتدایی سر باز زدند و هم‌چنان به قانون حجاب همیشگی خانواده خویش، حتی به شکل محدودتر آن روزها، ادامه دادند.<sup>۹</sup> افزون‌بر این، سن ازدواج میان این گروه از اقشار جامعه هم‌چنان پایین ماند (که گاهی حتی به زیر سن بلوغ می‌رسید). در حالی که برخی گروه‌ها دیدگاه خود در مورد آموزش همگانی را نرم‌تر کردند ولی هم‌چنان شکاف گسترده‌ای میان بخش‌های نوگرای جامعه و گروه‌های مذهبی و محافظه‌کارتر وجود داشت، گروه‌هایی که گرایش چندانی به پشتیبانی از مفاهیم نوگراسازی و اصلاحات جنسیتی نشان نمی‌دادند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت با این‌که هنجارهای جنسی و جنسیتی پیش از قرن نوزدهم در آغاز توسط معیارهای برآمده از دل اجتماعات و نهادهای اجتماعی دینی تعریف می‌شدند ولی دوره پهلوی سرآغاز دوره دخالت حکومت در این امور را رقم زد که البته بسیاری با آن مخالف بودند.

از این قشر از جامعه سلب کرده بودند.<sup>۹</sup> با سقوط سلسله قاجار در ۱۹۲۵ و تثبیت پادشاهی نوگرای رضا پهلوی (۱۹۲۵-۴۲)، افق تازه‌ای پیش روی کنش‌گران زن جامعه گشوده شد. در این دوره شمار زیادی از زنان در ساختار حکومتی حضور یافتند و از این پس می‌توانستند اهداف مربوط به آموزش زنان و اصلاحات جنسیتی را از درون خود دستگاه حکومتی و با تأثیرگذاری بیش‌تری دنبال کنند.

دغدغه جدید حکومت در زمینه نوگراسازی کشور شامل یک جهان‌بینی جنسیتی می‌شد که تأثیر بسیار چشم‌گیری بر پدیداری چهره زن ایرانی نوگرا گذاشت. سیاست‌های پهلوی در این حوزه تمرکز ویژه‌ای بر دگرجنس‌خواهی به‌عنوان تنها ریخت جنسیتی پذیرفته در کشور و نیز پایان تفکیک‌های جنسیتی و انزوای زنان از راه فرایند آموزش این قشر از جامعه و درهم‌آمیزی آن‌ها با نیروی کاری و کشف حجاب داشت.<sup>۱۰</sup> رژیم جدید ایران، با نگاه و توجه به دیگر حکومت‌های نوگرای منطقه. به‌ویژه ترکیه، یک پوشش یک‌پارچه ملی را در سال ۱۹۲۹ ارائه داد که بر اساس تمامی زنان و مردان می‌بایست «به‌سبک غربی» لباس بپوشند. در سال ۱۹۳۶، رژیم پهلوی اعلام کرد زنانی که با حجاب در مکانهای عمومی ظاهر شوند مورد پی‌گرد پلیس قرار می‌گیرند.<sup>۱۱</sup> افزون‌بر این، زنانی که به‌خواست خود کشف حجاب می‌کردند از امتیازات آموزشی و شغلی مناسب‌تری برخوردار می‌شدند. با این همه، در حالی که رژیم اساساً بر آن بود تا یک سبک زندگی «غربی» را الگوگذاری کند ولی هیچ اصلاحات خاصی در مورد ساختار چندهمسری رایج در جامعه ایران ارائه نکرد. گفتنی است هم‌چنان شمار بسیاری از مردان ایرانی از جمله خود رضا شاه و تنی چند از دیگر روشن‌فکران سیاسی چندین زن داشتند و به نظر

<sup>9</sup> Eliz Sanassarian, *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini* (New York: Praeger, 1982), 28-40.

<sup>10</sup> See Homa Hoodfar, "The Veil in their Minds and on our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women." in *Politics of Culture in the Shadow of Capital*. ed. David Lloyd and Lisa Lowe (Durham, NC: Duke University Press, 1997); Paidar, *Women and the Political Process*; and Amin, *The Making of the Modern Iranian Women*.

<sup>11</sup> See Hoodfar, "The Veil in their Minds," and Paidar, *Women and the Political Process*.

<sup>12</sup> See Hoodfar, "The Veil in their Minds."

از این رو، بسیاری از زنان کنشگر ساختار برابری‌گرایانه خانواده را بنیادی برای پرورش برابری‌خواهانه شهروندی زنان به شمار می‌آوردند و به همین دلیل بخش گسترده‌ای از کنشگری و طرح افزایش خودآگاهی جامعه را به اصلاح قوانین خانواده اختصاص دادند.<sup>۱۵</sup>

با این‌که رژیم نوگرا همواره حضور فعال زنان در جامعه را تبلیغ می‌کرد ولی عملاً هیچ تلاشی برای پشتیبانی از نقش دموکراسی یا تشویق شهروندی نمی‌کرد و همواره می‌کوشید تا همه اصلاحات از صافی حکومت بگذرند و بس. برای نمونه، در سال ۱۹۳۲، «اتحادیه زنان وطن‌خواه»، یک انجمن پیشرو زنان، پشتیبانی مالی‌اش از «کنگره زنان شرقی» در تهران را اعلام کرد، کنگره‌ای که همواره درصدد اعمال تغییرات گوناگون در وضعیت حق رأی زنان، آموزش اجباری برای دختران، دست‌مزد برابر برای زنان، مبارزه با چندهمسری، حق آموزش برای زنان بزرگ‌سال و بهبود اخلاقیات مردها بود.<sup>۱۶</sup> مدتی پس از انجام فعالیت‌های کنگره، رضا شاه به بهانه هم‌دست کردن سازمان‌های زنان و یک‌پارچگی جهت‌گیری‌های آن‌ها «اتحادیه زنان وطن‌خواه» را تعطیل کرد و هم‌زمان مانع فعالیت دیگر سازمان‌های زنان شد و در عوض، «کانون بانوان» را بنا نهاد که عملاً زیر نظر و کنترل حکومت مرکزی بود و توسط دختر خودش یعنی شاهزاده شمس هدایت می‌شد.

با این‌همه، زنان، چه در درون حکومت و چه به‌شکل مستقل، بر اصلاح قوانین خانواده و حقوق سیاسی خودشان پافشاری کردند چراکه هر دو این قشر به‌نوعی خود را در برابر ایستادگی نیروهای محافظه‌کار جامعه می‌دیدند که همگی توسط روحانیون مذهبی هدایت می‌شدند. سرانجام، پنجاه سال پس از وقوع انقلاب مشروطه، کوشش پیوسته

شماری از عوامل گوناگون، از کشف حجاب زنان و افزایش حضور آن‌ها در فضاهای همگانی (تا اندازه‌ای به‌سبب پذیرش آموزش همگانی برای زنان) گرفته تا تشویق و ترویج روابط اجتماعی هنجاری فضاهای سرپا مردانه جامعه را با اختلال روبه‌رو کرد. دانشگاه تهران، که در سال ۱۹۳۴ بنا نهاده شده بود، در سال ۱۹۳۶ دوازده دانشجوی ورودی زن داشت. با این‌همه، بدرالملوک بامداد، یکی از نخستین تاریخ‌نگاران و ثبت‌کنندگان جنبش زنان ایران می‌نویسد اگرچه دختران «تعمداً و از روی احتیاط خودشان را برای ورود به دانشگاه آماده می‌کردند ولی پسران هنوز هیچ نشده کاملاً دست‌پاچه به نظر می‌رسیدند. در حقیقت، هم‌نشینی با دختران برای بسیاری از آن‌ها تصورپذیر نبود».<sup>۱۳</sup> حتی اساتید مرد هم هنگام پاسخ دادن به پرسش دانشجویان دختر از نگاه مستقیم به آن‌ها پرهیز می‌کردند. با گذر زمان، حذف تفکیک جنسیتی و افزایش حضور زنان در جامعه این فرصت را به زنان و مردان داد تا پیش از ازدواج و حتی زیر نظر خانواده‌ها بیشتر ترهم‌دیگر را ببینند و به معاشرت با یکدیگر بپردازند. از این رو، رفته‌رفته برای زنان و مردان مبرهن شد که دست‌کم تا اندازه‌ای می‌توانند شریک آینده زندگی‌شان را خودشان برگزینند.<sup>۱۴</sup>

این‌گونه اصلاحات تأثیرات مشخصی بر فرهنگ مردسالارانه چیره بر جامعه داشتند، قدری فضای بیشتری در اختیار زنان گذاشتند و تا اندازه‌ای قدرت مانور پدر یا خویشان مذکر زن را محدود کردند. با این‌همه، جایگاه زنان در محیط خانواده تغییر چندانی نکرد. در حالی که اصلاح آشکاری به جامعه معرفی شده و حداقل سن ازدواج را افزایش داده بود (۱۵ سالگی برای دختران و ۱۸ سالگی برای پسران) ولی، در عمل، تمامی روابط جنسیتی محیط خانواده به همان شکل نابرابر خودش باقی مانده بودند و زنان هم‌چنان زیردست شوهران خود به شمار می‌آمدند.

<sup>13</sup> Badr al-Moluk Bamdad, *From Darkness into Light: Women's Emancipation in Iran*. trans. F. R. Bagley (New York: Exposition Press, 1977), 98-9.

<sup>14</sup> Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 160-2.

<sup>15</sup> Sanassarian, *The Women's Rights Movement in Iran*;

فاطمه سیاح، نقد و سیاحت: مجموعه مقالات و تقریرات، بکوشش محمد گلن (تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۴).

<sup>16</sup> Sanassarian, *The Women's Rights Movement in Iran*, 66-7.

زنان، به همه‌پرسی در سال ۱۹۶۳ منجر شد که حقوق سیاسی زنان از جمله حق رأی و امکان حضور در انتخابات را برای زنان به ارمغان آورد.<sup>۱۷</sup> در انتخابات بعدی، شش زن نیز وارد بخش‌های سطح پایین‌تر مجلس شدند و دو نفر از آن‌ها نیز به مجلس قانون‌گزاری راه پیدا کردند. پس از این موفقیت، تمامی انرژی موجود بر اصلاح قوانین خانواده متمرکز شد. در سال ۱۹۶۷ و پس از سال‌ها رایزنی فشرده، یک اصلاح نرم در قانون پشتیبانی خانواده معرفی شد که حق یک‌سویه مردان در طلاق را محدود می‌کرد. از آن پس، طلاق می‌بایست در دادگاه خانواده ثبت و حق چندهمسری برای مردان نیز فقط در صورت موافقت زن اول مرد یا دادگاه خانواده منظور می‌شد. مهم‌تر این که از آن پس حضانت فرزندان در فرایند طلاق، که به صورت خودکار پس از دوره کودکی به پدر تعلق می‌گرفت، با تصمیم دادگاه تعیین و صرفاً صلاح سرنوشت فرزند در نظر گرفته می‌شد. این قانون بار دیگر در سال ۱۹۷۳ نیز برای بهبود هر چه بیش‌تر بازنگری شد و حداقل سن قانونی ازدواج برای دختران را به ۱۸ سال تغییر داد.<sup>۱۸</sup> اگرچه اصلاحات جنسیتی در ایران اغلب به‌عنوان نوعی دخالت حکومتی ارائه می‌شوند ولی بررسی تاریخی جنبش‌های سیاسی نشان می‌دهد که آگاهی زنان از حقوق خود و تلاش‌های گروهی‌شان در فرایند افزایش آگاهی در جامعه در کنار عزم راسخشان سبب شد تا رژیم به سراغ گفت‌وگوهای جنسیتی برود و آن‌ها را از نو ساختار بندی کند.

زنان در دوره پهلوی (۱۹۲۵-۷۹) به روش‌های گوناگونی برای دسترسی به فضای همگانی جامعه از راه آموزش و مشاغل دولتی دست یافتند که همین سبب پدیداری یک استقلال اقتصادی نسبی شد. با این همه و با وجود تمام تغییراتی که در بخش‌های نوگراتر و شهرهای بزرگ‌تر کشور در دوره پهلوی شکل گرفتند، بسیاری از آداب و سنن پیش از قرن نوزدهم همچون آداب و رسوم مربوط به ازدواج در میان بخش انبوهی از طبقه متوسط و نیز طبقات محروم و لایه‌های روستایی پابرجا ماندند.

افزون بر این، با وجود پذیرش تدریجی زنان در زندگی اجتماعی و افزایش نقش آن‌ها در بازار کار، نیروهای اجتماعی محافظه‌کار، که بخش قابل توجهی از جامعه را تشکیل می‌دادند، نسبت به این تغییرات واکنش نشان می‌دادند، تغییراتی که از نگاه آن‌ها صرفاً نوعی غربی‌گرایی به بهانه نوگرایی بود. با مقتدرتر شدن رژیم و افزایش فضای مورد نیاز برای حقوق دموکراتیک، آزادی بیان و حضور شهروندان رو به کاهش گذاشتند و شمار بسیاری از مردم از جمله جمعیت قابل توجهی از اقشار تحصیل‌کرده طبقه متوسط و روشن‌اندیشان به مخالفت با حکومت پرداختند.

هنگامی که فضای مربوط به حقوق زنان به جولان‌گاه حکومت و نیروهای مخالف و چالش

تأثیر ترکیبی این اصلاحات و حضور فزاینده سیاسی زنان در دهه ۱۹۶۰ منجر به پدیداری نسل تازه‌ای از زنان ثابت‌قدم و با اعتمادبه‌نفس با باوری راسخ به برابری آن‌ها با مردان به‌عنوان شهروندانی عادی شد. این زنان از جسارت بیش‌تری برای سخن راندن از جنسیت و حقشان برای داشتن آزادی و لذت جنسی برخوردار بودند. نمونه‌هایی از زنانی که ممنوعیات جنسی را در هم می‌شکستند فراوان بود و از آن جمله می‌توان به اشعار فروغ فرخزاد (۱۹۶۷-)

<sup>17</sup> Paidar, *Women and the Political Process*.

<sup>18</sup> Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*.

سنت‌گرایان مذهبی چراکه هر دو را عامل بت‌واره‌سازی زنان و ریاضت‌افزاران به شمار می‌آورد.<sup>۱۹</sup> نه تنها این دیدگاه او شمار بسیاری از زنان سکولار و تحصیل‌کرده را، که به شدت به نبود دموکراسی و آزادی بیان معترض بودند، به خودش جذب کرد بلکه مانور او بر روی تفاسیر جدید نقش زنان در چهارچوب دینی به بسیاری از زنان برآمده از پیش‌زمینه‌های رایج و محافظه‌کار اجازه داد تا برای خودشان نقشی سیاسی در قالبی تعریف کنند که نه «غربی» باشد و نه سنتی و شبیه به سبک زندگی مادران‌شان. بنابراین، مفهوم تازه‌ای از کیستی زنانه پدیدار شد که مشروعیتش را نه از مدرنیته بلکه از یک درک تازه از اسلام به دست می‌آورد. در این دید تازه از اسلام، زنان وظیفه داشتند در زندگی اجتماعی نیز حاضر باشند و به ستمگری، نابرابری و فقر اعتراض کنند.

از آنجایی که رژیم پهلوی «پرسمان زنان» را به بخش اساسی اصلاحاتش بدل کرده بود، این مفهوم جزء بسیار مهمی از جنبش‌ها و خیزش‌های سیاسی به شمار می‌آمد. شایان یادآوری است حتی احزاب اسلامگرا نیز به این موضوع پی بردند که گرایش به انگارهٔ زنانگی نوگرا می‌تواند برای آن‌ها چاره‌ساز باشد. از این رو، آن‌ها نیز زنان سنتی طبقهٔ متوسط را به حضور و نقش‌های فعال سیاسی تشویق کردند و روی پشتیبانی زنان در نهادهای دینی رایج حساب ویژه‌ای گشودند، فضاهایی که زنان دست به گردهمایی دیدگاه‌های محافظه‌کارانهٔ خود نسبت به زنانگی را ترویج دهند.

این گرایش‌های گوناگون سیاسی آشکارا زنان را به امید ایجاد دگرگونی‌های اساسی در جامعه تشویق می‌کردند. با این همه، نبود فضای همگانی برای انجام بحث‌های آزاد و اعمال انگاره‌ها و باورهای سیاسی گوناگون با نگاه به نقش‌ها و حقوق جنسیتی بدین معنا بود که بیشتر زنان، فارغ از گرایش‌ها و جهان‌بینی‌های خود، «جامعهٔ تازه‌ای» را در رؤیای خود می‌پروراندند که می‌توانست فضای کافی حقوقی یا اجتماعی را در اختیارشان بگذارد. بنابراین آن‌ها پیش‌تر به جای این‌که خواسته‌های جنسیتی خود را

این‌دو در دو دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تبدیل شد، با وجود اختلافات آشکار در جهان‌بینی‌ها، روحانیون مسلمان پیشوا، اندیشمندان مسلمان و نیز بسیاری از اندیشمندان سکولار چپ‌گرا در برابر بسیاری از معیارهای جنسیتی نوگرایانه ایستادند. در حالی که آیت‌الله‌ها از سلسله‌مراتب سنتی پشتیبانی می‌کردند و بر این باور بودند که خدا مرد را برای پاسبانی از زن آفریده و تمامی اصلاحات غیراسلامی‌اند، روشنفکران ملی‌گرای هم‌چون جلال آل احمد (۱۹۶۹-۱۹۲۳)، نویسنده بسیار بانفوذ و چهره‌ای مردمی که زمانی از کشف حجاب زنان و گسترده‌ی آموزش همگانی آن‌ها و کار و حقوق‌شان در فرایند طلاق پشتیبانی می‌کرد، رفته‌رفته دست به انتقاد از مصرف‌گرایی غربی و صنعت سرگرمی زد و با نمایش بدن‌های تنکامهٔ زنان در جامعه مخالفت کرد. درست هم‌چون آل احمد، علی شریعتی (۱۹۷۷-۱۹۳۳)، جامعه‌شناس تحصیل‌کرده در فرانسه و شاید تأثیرگذارترین روشنفکری که از اهرم اسلام برای برانگیختن جوانان ایرانی بهره جست، صرفاً با اعطای حق و حقوق زنان در چهارچوب یک نوگرایی بومی موافق بود. او با بازتعریف نقش دینی زنان مسلمان و نوگرایی، از حضور فعال اجتماعی و سیاسی زنان پشتیبانی کرد و با جامعه‌ای جنسیت‌زده که زنان در آن فقط با نقش خانه‌دار شناخته می‌شدند مخالف بود. با این حال، او زنان نوگرای ایران را به بازاندیشی چهرهٔ فاطمه، دختر محمد پیامبر، و نیز نوهٔ پیامبر یعنی زینب دعوت می‌کرد و از آن‌ها می‌خواست تا این‌دو را به‌عنوان الگوهای به شمار آورند که خودشان را وقف برابری اجتماعی و کنشگری سیاسی و اجتماعی کرده بودند. او نیز هم‌چون آل احمد از گسترش جنبه‌های ظاهری زندگی و فرهنگ زنان به‌مثابه نمودی از نوگرایی امپریالیست یاد می‌کرد و همواره زنان را به پیروی از دانش‌مندان، روشنفکران و کنش‌گران اجتماعی زن در غرب به‌جای ستارگان هالیوودی تشویق می‌کرد، ستارگانی که از نگاه او همواره به ابژهٔ هوس و عواملان مستقیم مصرف‌گرایی سرمایه‌داری تبدیل می‌شدند. در یک کلام، او هم با الگوی جنسیتی غرب مخالف بود و هم با الگوی

<sup>19</sup> Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, 234-5.

انقلاب بازی کرد ولی در کل شرکت آنها در این حرکت در راستای خواسته‌های کلی ملت بود نه هم‌گرای خواسته‌های جنسیتی خویش. در حقیقت در سال‌های پس از انقلاب و در خلال چالش‌های پیچیده قدرت که میان گروه‌های همپیمان پدیدار شد، بازیگران مذهبی بودند که گوی رهبری انقلاب را از دیگران ربودند و به قدرت دست پیدا کردند.<sup>۲۰</sup> جای شگفتی نیست که چنین چیزی پی‌آمدهای تلویحی خطیری برای «پرسمان زنان» رقم زد.

با این‌که مدرنیته و دگرگونی‌های اجتماعی بین سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۷۹ منجر به تثبیت دگرجامعه‌پذیری و دگرجنس‌گرایی به‌عنوان هنجارهای بنیادین جامعه شدند ولی جمهوری اسلامی همواره کوشیده تا یک جامعه تبعیض‌آمیز جنسیتی را بازسازی کند و آن را به‌کمک قوانین خاص پوشش، تفکیک اماکن همگانی و مهم‌تر از همه لغو حتی نرم‌ترین اصلاحات موجود در حوزه قوانین خانواده، که زنان ایرانی به‌مدت چندین دهه برای آن جنگیده بودند، تثبیت کند. رژیم اسلامی دست به ترویج اقتدار دگرجنس‌خواهانه مردمحور زد، از چندهمسری پشتیبانی کرد و حتی درصد تشویق آن برآمد و بار دیگر حق طلاق را حقی تماماً مردانه توصیف کرد و ازدواج‌های چندین و چندباره موقت برای مردان را مجاز شمرد. در همین حین، همین رژیم هر گونه رابطه جنسی هم‌جنس‌گرا یا دگرجنس‌گرای بیرون از چهارچوب ازدواج را جرم تلقی کرد و مجازات‌های سنگینی از جمله سنگ‌سار و اعدام را برای آنها در نظر گرفت. افزون‌بر این، کوشش‌های فراوانی برای سازمان‌دهی نوعی نیروی پلیس اخلاقی انجام داد تا این بخش از نیروهای خودش را مسئول تقویت و اجرای این‌گونه احکام بکند.

بسیار از زنان بیرون از محیط اجتماعی مذهبی محافظه‌کار، که پیش‌تر از هواداران انقلاب به شمار

ابراز کنند یا طرح‌های تازه‌ای برای عملی کردن واقع‌گرایانه حقوق خود در بستر جامعه‌ای جدید بیاندیشند، بر مخالفت با رژیم موجود تمرکز کردند.

آشکارا هیچ‌یک از گروه‌های مخالف حکومت، که با وجود تحلیل‌های کاملاً متفاوت‌شان از مسائل جامعه و دیدگاه‌های گوناگون خود نسبت به یک جامعه جدید به نیروهای نوبنیاد پیوسته بودند، سرکوب زنان را در نهاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه نمی‌دیدند.<sup>۲۱</sup> از نگاه کنشگران زن، صرفاً جای بهره‌کشی‌ها و مصرف‌گرایی امپریال با سرکوب مردسالارانه به‌عنوان نیروی مخالف عوض شده بود. زنان چپ‌گرا بر این باور بودند که تغییرات انجام گرفته در جایگاه و موقعیت زنان عملاً هیچ سودی برای زنان در بر نداشته‌اند بلکه صرفاً نمایی ظاهری برای تجلی پیشرفت‌های رژیم به شمار می‌آمدند و از همین رو از هر گونه تمرکز واقعی بر مباحث معنادار مرتبط با جنسیت بازماندند. همان‌گونه که حامد شهیدیان نیز یادآور می‌شود، انتقاد نیروهای چپ از سرکوب جنسی زنان عمدتاً بر انکار حقوق زنان به‌منظور بهره‌برداری از اقتدار و جنسیت آنها بود و عملاً هیچ‌یک از آنها نیازی به وجود جنبش‌های زنان نمی‌دید.<sup>۲۲</sup> گذشته از این، آنها هیچ طرحی برای چیرگی بر سرکوب تاریخی زنان در کشور نیز پیش رو نداشتند.

هم‌گرایی پیچیده نیروهای چپ با موقعیت نیروهای امپریالیسم‌ستیز، لیبرال و ملی‌گرا در پی رسیدن به دموکراسی در کنار نیروهای محافظه‌کار و مذهبی، که همواره خواهان بازگشت به دوره تفکیک جنسیتی جامعه بودند، در نهایت منجر به پدیداری شاید یکی از شناخته‌شده‌ترین انقلاب‌های تاریخ نوگرایی جهان یعنی انقلاب سال ۱۹۷۹ در ایران شد. صدها هزار زن، فارغ از تعهدات همیشگی‌شان، دوشادوش مردان جامعه به میدان آمدند و حرکت آنها نقشی سازنده در پیروزی

<sup>20</sup> Hamed Shaidian, "The Iranian Left and the 'woman question' in the Revolution of 1978-79." *International Journal of Middle East Studies* 26. 2 (1994): 229-34; and Paidar, *Women and the Political Process*.

<sup>21</sup> Shaidian, "The Iranian Left," 229-34.

<sup>22</sup> See Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988).



زنان در خانه بازتولید کند. دیری نپایید که زنان اسلام‌گرا نیز خواستار حق آموزش در سطوح عالی شدند. آن‌ها نقش فعالی در سازمان‌های اسلام‌گرا بازی می‌کردند، به برنامه‌های اجرایی سوادآموزی، سلامتی یا بازسازی‌های گوناگون پیوستند، در بسیج (سازمانی شبه‌نظامی برای پشتیبانی از اصول انقلاب) نام‌نویسی کردند، به پشتیبانی از نیروی ایستادگی در جبهه‌های جنگ پرداختند و حتی شوهران خود را هم از دل همین شبکه‌ها برگزیدند و دیگر گرایش‌های چندانی به ازدواج‌های اجباری گذشته نشان نمی‌دادند. گفتنی است شماری از همین زنان با به عرصه عملی میدان نبرد جنگ ایران و عراق (۱۹۸۸-۱۹۸۰) گذاشتند. تمامی این نقش‌های غیر معمول تا اندازه‌ای به زنان محافظه‌کار اجازه داد تا برابری خود با مردان را تثبیت کنند و همین هم منجر به دستیابی به استقلال شخصی و مالی‌ای شد که رژیم پهلوی از فراهم کردن آن بازمانده بود.

با این حال، با آشکارتر شدن خط‌مشی‌های جنسیتی رژیم در طول دهه ۱۹۸۰، بسیاری از زنانی که در آغاز از رژیم هواداری می‌کردند دست از توهمات خود برداشتند و برخی از سیاست‌های حکومت را، که در پوشش دین به خورد جامعه داده می‌شد، زیر پرسش بردند. با افزایش شمار زنان در حوزه مطالعات دینی و بازنمایی متون مذهبی، تفاسیر زنانه‌تر بیش‌تری از قرآن نیز ارائه شد. این فرایند عملاً با نوشته‌های انتقادی و حق‌گرای زنان سکولار، به‌ویژه وکلای برجسته‌ای همانند مهرانگیز کار و شیرین عبادی، تقویت شد، زنانی که شاید به‌ظاهر از زنان اسلام‌گرا دفاع می‌کردند ولی، در حقیقت، همواره در پی ترویج برابری جنسیتی در چهارچوبی سکولار بودند و، در عین حال، شماری از خواسته‌های آن‌ها با زنان اسلام‌گرا هم‌پوشانی مشخصی داشت.<sup>۲۳</sup> برخی از خواسته‌های مشترک این دو قشر به قوانین خانواده مربوط می‌شد که عملاً و قانوناً زنان را به زیردست شوهران تبدیل کرده و حقوق کامل شهروندی آن‌ها را ستانده بودند. در پی تمامی این گفتمان‌های همگانی، نسلی از

می‌آمدند، از این‌که هم‌اکنون خودشان را در موقعیتی به‌مراتب بدتر از رژیم گذشته می‌دیدند شگفت‌زده شده بودند. هنگامی که آیت‌الله خمینی در ۷ مارس سال ۱۹۷۹ حجاب زنان را اجباری اعلام کرد، شماری از زنان در تاریخ ۸ مارس، روز جهانی زن که البته در ایران از اهمیت چندانی هم برخوردار نبود، اعتراض خود را در طی یک راه‌پیمایی پُرهیجان ابراز کردند. با این‌که چنین حرکتی تا اندازه‌ای از شتاب اجرای قانون حجاب اجباری کاست و فضایی برای واکاوئی انتقادی ماجرا فراهم آورد ولی رژیم به وضع قوانین تبعیض‌آمیز جنسیتی‌اش ادامه داد.

در حقیقت، حجم فشار و انتقاد رژیم انقلابی با خشونت هر چه تمام‌تر فمینیست‌ها و زنان سکولار و نیز شمار بسیاری از زنان کنش‌گر مسلمانی را نشانه گرفته بود که هم‌چنان در پی اجرای دیدگاه جامعه اسلامی دموکرات شریعتی بودند و بر آن بود تا فرایند به حاشیه راندن آن‌ها را از راه وضع قوانین گوناگون و تهییج خشم توده مردم عملی کند. از سوی دیگر، زنان مذهبی و سنتی، که همواره پشتیبان جهان‌بینی‌های محافظه‌کار حکومت بودند، مدام به حضور پُرنسب سیاسی و اجتماعی تشویق می‌شدند، موقعیتی که تا پیش از آن به دلیل محدودیت‌های خانوادگی و باورهای دینی از آن محروم بودند. با این همه، با اعلام اسلام به‌عنوان تنها نیروی اصلی راهنمای سیاست‌های کشور، خانواده و اجتماعات محافظه‌کار بخشی از اعتبار خود برای محدودسازی جنبش آزادی‌زنان را از دست دادند چراکه خود رژیم اسلامی حضور فعال اجتماعی و سیاسی را از واجبات اسلام برشمرده بود. اسلام به‌شدت سیاست‌زده رژیم ابزار آشکاری برای ایستادگی در برابر فرایند نوگراسازی غربی به شمار می‌آمد و نسل جوان محافظه‌کار نیز به نیروهای بالقوه تثبیت این ایستادگی بدل شدند.

با این همه، گشایش فضای سیاسی و اجتماعی برای زنان محافظه‌کار پی‌آمدهای ناخواسته بسیاری برای رژیم داشت که بر آن بود تا یک جامعه خیالی «اسلامی» را بر اساس تفکیک جنسیتی و جای‌گاه

<sup>23</sup> See Homa Hoodfar, *The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroad of Secularization and Islamization* (Montpellier: Women Living Under Muslim Laws, 1999).

قیام پُرشور (۲۰۰۹) تمام راه‌های گوناگونی را که زنان و مردان ایرانی (عمدتاً از قشر شهری، طبقه متوسط و با تحصیلات دانشگاهی) در آن‌ها از بدن و جنسیت‌شان به‌عنوان ابزاری اصلی برای به‌چالش کشیدن سیاست‌های سرکوب‌گرایانه رژیم اسلامی در زندگی روزمره بهره می‌برند ثبت و مستندسازی کرده است.<sup>۲۸</sup> با این‌که نمی‌توان عنصر لذت را به‌عنوان بخشی از حرکات این‌چنینی جوانان نادیده گرفت ولی تک‌تک این‌گونه رفتارهای آن‌ها نمود نوعی مخالفت سیاسی با رژیم اسلامی و ابراز کنش‌ورزی جنسی مستقل‌شان به‌شمار می‌آیند. از نگاه کارشناسان علوم اجتماعی، این تغییرات نشان از نوعی انقلاب جنسی و اجتماعی قریب‌الوقوع در ایران دارند.

با این‌که بیش‌تر این‌گونه ایستادگی‌ها فردی تلقی می‌شوند ولی اگر به‌طور هم‌زمان و در ابعاد گسترده از حضور جوانان شکل بگیرند عملاً به‌نمود عمده‌ای از ایستادگی و چالش در برابر دیدگاه و جهان‌بینی جنسیتی رژیم تبدیل می‌شوند. با این‌حال، در کنار تمام این اشکال گوناگون ایستادگی نباید از وجود ایستادگی‌های ساختاری و سازمان‌یافته‌تر نیز غافل شد. برای نمونه، کارزار «سنگسار» را برای همیشه متوقف کنید،<sup>۲۹</sup> که توسط زنان کنشگر جوان در ایران به‌راه افتاد، تاکنون بی‌آبرویی‌های گوناگونی در سطح جهانی برای رژیم ایران به‌بار آورده و بسیاری را از نحوه اعدام وحشیانه و نامنصفانه اعدام با سنگ برای مجازات جرایم جنسی خاص آگاه کرده. به همین شکل، کارزار «یک میلیون امضاء» نیز کوشش دیگری برای جذب حامیان بسیاری از شهرهای کوچک و بزرگ و اقشار شهرنشین و

اصلاح‌خواهان مذهبی، که شامل پیشوایان دینی خاصی هم می‌شدند، بر آن شدند تا متون دینی را به‌شکلی زنانه‌تر و با بار تبعیض جنسی کم‌تر تفسیر و ارائه کنند.<sup>۲۴</sup>

در طی این فرایند، پرسمان امر جنسی در ایران رنگ‌وبوی سیاسی به‌خود گرفت. تا دو دهه ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰، بسیاری از جوانان «فرزندان انقلاب اسلامی»<sup>۲۵</sup> که روزی آن‌ها را «هدف اصلی پروژه اسلامی‌سازی» به‌شمار می‌آوردند، فرصت‌های تازه‌ای برای ابراز دیدگاه و گرایش جنسی خودشان پدید آورده بودند که عملاً با آموزه‌های اسلامی رژیم سازگاری نداشتند.<sup>۲۶</sup> آن‌ها به پوشش‌های رایج غربی و سبک‌های زندگی جدیدی بر اساس برنامه‌های شبکه‌ی ام‌تی‌وی، ترانه‌های پینک‌فلوید و آثار پابلو نرودا و میلان کوندرا روی آوردند.<sup>۲۷</sup> با وجود دست‌گیری‌ها و مجازات‌های پی‌درپی نیروی پلیس اخلاقی، زنان جوان دست از نقد حجاب اجباری و به‌چالش کشیدن روزانه رژیم نکشیدند و همواره این کار را با حجاب به‌اصطلاح نامناسب، مانتوهای تنگ و رنگی و آرایش به‌هنگام رفت‌وآمد در خیابان‌های شلوغ و کافه‌ها ادامه دادند. در ایران دهه ۲۰۱۰، جوانان و به‌ویژه قشر شهرنشین سکولار و طبقه متوسط کارهایی مخاطره‌آمیز از جمله رفت‌وآمد با دوستان جنس مخالف، جست‌وجوی دوستان جنس مخالف خود در خیابان‌ها، حضور در مهمانی‌های مختلط به‌سبک غربی و حتی روابط جنسی بیرون از چهارچوب ازدواج انجام می‌دهند. آن‌ها عملاً دست به انکار ممنوعیت هم‌جنس‌گرایی از جانب رژیم می‌زنند و با وجود پی‌آمدهای رفتارهای خود و تهدیدات و مجازات‌های حکومت، از مبارزه برای حق مسلم روابط جنسی خود غفلت نمی‌ورزند. پردیس مهدوی در کتاب خود با عنوان

<sup>24</sup> Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (NJ: Princeton University Press, 1999).

<sup>25</sup> Behzad Yaghmaian, *Social Change in Iran: An Eyewitness Account of Dissent, Defiance, and New Movement for Rights* (New York: SUNY Press, 2002), 3.

<sup>26</sup> Roxanne Varzi, *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran* (Durham, NC: Duke University Press, 2006), 2.

<sup>27</sup> See Shahram Khosravi, *Young and Defiant in Tehran* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008); and Yaghmaian, *Social Change in Iran*.

<sup>28</sup> Pardis Mahdavi, *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009).



فعالیت‌های ضد حجاب اجباری زنان تبدیل شده اند. کمپین‌هایی مانند «نه به حجاب اجباری» در سال ۲۰۱۳، «بی حجاب رأی می دهیم» در سال ۲۰۱۵، «آزادی های یواشکی» در سال ۲۰۱۵ و «چهارشنبه های سفید» سال ۲۰۱۷، از جمله کمپین های مجازی متعددی هستند که قوانین حجاب اجباری را هدف قرار می دهند. فیس بوک و توئیتر، با استفاده از هشتگ‌های چند زبانه به زبان های فارسی، انگلیسی و فرانسوی فضاهای مجازی هستند که مورد استفاده کنشگران بوده اند.

در ۲۹ ژانویه ۲۰۱۸ شبکه‌های اجتماعی عکس‌هایی از زنان ایرانی از شهرهای مختلف در اعتراض به حجاب اجباری منتشر کردند. هشتگ *girlsofrevolutionstreet* با نام دختران خیابان انقلاب به اولین زنی که در خیابان انقلاب تهران به حجاب اجباری اعتراض کرد، ویدا موحد اشاره دارند. در ۲۷ دسامبر ۲۰۱۷، در میان ازدحام مردم، موحد در خیابان انقلاب بر روی یک جعبه برقی در خیابان انقلاب بالا رفته بود، روسری سفید خود را به چوب بسته و برای جمعیت تکان داده بود و حجاب را به پرچم تبدیل کرده بود. او بلافاصله دستگیر شد. یک ماه بعد موحد با قرار وثیقه موقتا آزاد شد. پس از اقدام مقاومتی موحد، بسیاری از ایرانیان تصاویر پروفایل شبکه‌های اجتماعی خود را به تصاویری از زنانی که اعتراض موحد را بازسازی می‌کردند، در اعتراض به حجاب اجباری بر روی سکوها ایستاده و حجاب تکان می‌دادند، تغییر دادند. طی ماه‌هایی که از انتشار این عکس‌ها می‌گذشت، بسیاری از زنان و مردان در همبستگی با موحد پیوستند و عکس‌های بی حجاب خود را در شبکه‌های اجتماعی منتشر کردند تا حق زنان در انتخاب حجاب یا ترک حجاب را مطالبه کنند. در ۸ مارس ۲۰۱۸، سی و نه سال پس از آن که اعلامیه حجاب اجباری آیت‌الله خمینی با تظاهرات گسترده مواجه شد، زنان به صورت انفرادی و گروهی در سراسر خیابان‌های ایران دست به اعتراض زدند، با رونمایی و خواندن سرودهای برابری در همبستگی با

روستایی بود.<sup>۲۹</sup> خواسته‌های اصلی مطرح‌شده در این کارزار بازبینی قانون اساسی ایران و زدایش هر گونه بند تبعیض‌آمیز در آن علیه زنان و نیز بازنگری قوانین خانواده به منظور تبدیل ازدواج به امری برابر میان دو جنس و دادن حقوقی برابر و یک‌سان به زنان و داشتن اختیار تام آن‌ها بر بدن خود بوده‌اند. امروزه، زنان خواهان صمیمیت‌های احساسی و جنسی بیش‌تری در زندگی زناشویی خود هستند که مدت‌هاست از حالت بالقوه بیرون آمده است.

مباحثات پیرامون گرایش‌های جنسی و هم‌جنس‌گرایی هرگز تا به این اندازه در ایران گسترده نبوده‌اند، دست‌کم از نیمه دوم قرن بیستم. افزون‌بر این، هم‌اکنون تمرکز اصلی بر حقوق جنسی بزرگسالان موافق و فارغ از دگرجنس‌خواهی یا هم‌جنس‌خواهی روابط آن‌هاست. گذشته از این‌ها، فضای مجازی روبه‌رشد نیز هم‌چنان محیطی عمده برای انجام بحث‌های گوناگون پیرامون جنسیت، حقوق و آزادی‌ها و لذات جنسی به شمار می‌آید. هم‌چنین، این فضا همواره دیدگاه و موضع جهان‌بینی و بینش به اصطلاح علمی رژیم مبنی بر افزون بودن نیازهای جنسی مردان را به چالش می‌کشد و حتی گاه آن را به سخره می‌گیرد. گفتنی است خرده فرهنگ‌های سرب‌هم‌جنس‌گرایی نیز در سال‌های گذشته، به‌ویژه در مراکز شهری، با رشد روزافزونی روبه‌رو بوده‌اند و حتی برخی از آن‌ها نشریات مجازی و تالارهای گفت‌وگوی آنلاین گوناگونی به فارسی ارائه داده‌اند. یکی از موضوعات مهمی که در همه این کنش‌ها به چشم می‌خورد خواسته قانونی شمردن حقوق هم‌جنس‌گرایان در سطح جامعه است. تاکنون چندین و چند سازمان زیرزمینی در راستای پشتیبانی از جهت‌گیری‌های گوناگون و آزاد جنسی در داخل و خارج از کشور شکل گرفته و موفق به برقراری پیوندهای فراملی بسیاری شده‌اند.

در حالی که فضای مجازی به تسهیل کنشگری با توجه به حقوق زنان در ایران ادامه داده است، اینترنت و رسانه‌های اجتماعی به ابزاری برای

<sup>29</sup> Homa Hoodfar and Fatemeh Sadeghi, "Against all Odds: The Building of a Women's Movement in the Islamic Republic of Iran 1979-2007." *Development* 52. 8 (2009): 1-11.

دختران خیابان انقلاب. آیت الله خامنه ای، رهبر فعلی ایران، در واکنش به این اقدام، آن را محکوم کرد و این جنبش را یک دستور کار خارجی متجاوز دانست.

گفتمان عمومی و دخالت حکومتی در ایران هم‌چنان در حال شکل دادن و تغییر تعریف امر جنسی «پذیرفتنی» اند. در قرن نوزدهم و پیش از شکل‌گیری دوره نوگراسازی، دغدغه‌های اخلاقی و منازعات مربوط به امور جنسی عموماً توسط بازی‌گران حاضر در صحنه اجتماع و نهادهای اجتماعی و دینی شکل گرفتند و زنان و مردان موفق به کشف راه‌هایی شدند که به آن‌ها کمک می‌کرد تا اقتدار مشخصی برای خودشان به دست آورند. حکومت، پیش از آغاز قرن بیستم، بیش از هر چیزی درگیر پرسمان‌های مربوط به بچه‌خواهی، تجاوز به پسران کم‌سن‌وسال و نارضایتی یکی از طرفین روابط جنسی بود و توجه کم‌تری به امور جنسی زنان، پوشش آن‌ها در سطح جامعه و نیز هم‌جنس‌گرایی زنانه و مردانه نشان می‌داد. در طول دوران پهلوی، صنعتی‌گرایی، اندیشه جدایی دین از حکومت و غربی‌گرایی به مهم‌ترین اهداف حکومت بدل شدند؛ هرچند، ترویج دگرجنس‌گرایی و دگراجتماع‌گرایی در کنار حضور زنان در جامعه نیز بخش مهمی از طرح فرایند و دید نوگراسازی به شمار می‌آمد. تمامی این واقعیات هم‌زمان با تمرکز بر تحمیل سبک پوشش غربی و کشف حجاب، گسترش آموزش همگانی و گشایش فضاهای همگانی گوناگون برای زنان در سطح جامعه پدیدار شدند. در حالی که زنان بسیاری از این دگرگونی‌ها استقبال می‌کردند ولی بخش‌های قابل توجهی از افشار محافظه‌کار جامعه در انزوا باقی ماندند و سود چندانی از این امتیازات نبردند. با این حال، اگرچه دموکراسی هرگز بخشی از طرح نوگراسازی ایران نبود ولی زنان فرصت را غنیمت شمردند و در داخل و خارج از ساختار حکومت فعالیت کردند و دست به ایجاد تغییرات عمده‌ای از جمله اصلاح قوانین خانواده، درخواست اعطای حق و حقوق بیشتر در فرایند طلاق و نیز محدود کردن چندهمسری در جامعه زدند.

از زمان پیروزی انقلاب ۱۹۷۹ در ایران، رژیم جمهوری اسلامی همواره درگیر شکل‌دهی به امور

جنسی و جنسیتی از راه تحمیل پوشش به اصطلاح اسلامی، وارونه‌سازی اصلاحات مربوط به قوانین خانواده و ترویج چندهمسری و ازدواج موقت بوده است. با این‌که جنسیت مردانه در چهارچوب یک دگرجنس‌خواهی سفت‌وسخت برجسته و طبیعی‌سازی شده ولی جنسیت زنانه بار دیگر خودش را در حاشیه می‌بیند. در این شرایط روابط هم‌جنس‌گرایانه محکوم می‌شوند و گزیری جز نهان‌کاری ندارند. تلاش‌های حکومت برای شمولیت و شکل‌دهی به جنسیت زنانه، به حاشیه راندن آن و نیز اعمال مجازات‌های سنگین برای اقلیت‌های جنسی سبب شده که برخی از زنان کنش‌گر سکولار و حتی اسلام‌گرا به نیروهای برآمده از دل جنبش زنان بپیوندند و رایزنی‌ها و مناظرات گوناگونی در هر دو حلقه زنان سکولار و اسلام‌گرا در فضاهای همگانی حضوری و نیز مجازی برپا کنند. جوانان، که هم‌اکنون چیزی حدود ۷۰ درصد از جمعیت کل کشور را تشکیل می‌دهند، نیز دست به حرکت‌های فردی خود از جمله طراحی مدهای لباس گوناگون مغایر با چهارچوب‌ها و اصول رژیم، روابط جنسی خارج از حیطه ازدواج و زیر پرسش بردن خنثی‌گرایی پرسمان «دگرجنس‌خواهی» و تعریف رژیم از امر جنسی زده‌اند. به‌طور کوتاه می‌توان گفت ایران در حال تجربه فرایندی هم‌چون نوعی رهایی جنسی است. از نگاه بسیاری از ناظران اجتماعی، این رهایی جنسی، در کمال شگفتی، زیر لوای خود جمهوری اسلامی و در واکنش به آن و به‌صورتی رقم خورده که حتی بسیاری از حکومت‌های سکولار دنیا نیز از درک درست و دقیقش باز خواهند ماند. ما برای ارزیابی گستره این ایستادگی همگانی باید این نکته را به یاد داشته باشیم که زنان جامعه بیش از دیگران بهای سنگین‌ترین چالش‌های اجتماعی و سیاسی را می‌پردازند.

در حالی که انقلاب اسلامی وضعیت زنان را از چهار دهه پیش دگرگون کرد، امروز زنان ایرانی با خواستی مصمم و آرام برای استقلال جنسی و بدنی در حال انقلاب هستند. در ایران امروز، مادران و دختران از افشار مختلف اجتماعی-اقتصادی در کنار یکدیگر برای برابری و آزادی انتخاب می‌جنگند.

## Bibliography

- Afary, Janet. "On the origins of Feminism in early 20th-century Iran." *Journal of Women's History* 1, no. 2 (1989): 65-87.
- Afary, Janet. *Sexual politics in modern Iran*. Cambridge University Press, 2009.
- Afary, Janet. "The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy." *Social Democracy, and the Origins of Feminism* (New York, 1996) 3 (1996).
- Amin, Michael Cameron, *The Making of the Modern Iranian Women: Gender, State Policy, and Popular Culture 1865-1946*. Gainesville: University of Florida, 2002.
- Arjomand, Said Amir. *The turban for the crown: The Islamic revolution in Iran*. Oxford University Press, 1988.
- Badr al-Muluk, Bamdad. *From Darkness into Light: Women's Emancipation in Iran*. Translated by Frank Ronald Charles Bagley. New York: Exposition Press, 1977.
- Hoodfar, Homa. "The veil in their minds and on our heads: The persistence of colonial images of Muslim women." *Resources for Feminist Research* 22, no. 3/4 (1992):
- Hoodfar, Homa. *The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroad of Secularization and Islamization*. Montpellier: Women Living Under Muslim Laws, 1999.
- Hoodfar, Homa and Fatemeh Sadeghi, "Against all Odds: The Building of a Women's Movement in the Islamic Republic of Iran 1979-2007." *Development* 52. 8 (2009).
- Khosravi, Shahram. *Young and Defiant in Tehran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Mahdavi, Pardis. *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution*. CA: Stanford University Press, 2009.
- Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. NJ: Princeton University Press, 1999.
- Najmabadi, Afsaneh. "(Un) veiling feminism: Islamic Feminism or Feminist Challenges to Islam." *Social Text* 18, no. 3 (2000): 29-45.
- Najmabadi, Afsaneh. "The morning after: Travail of sexuality and love in modern Iran." *International Journal of Middle East Studies* 36, no. 3 (2004): 367-385.
- Najmabadi, Afsaneh. *Women with mustaches and men without beards*. University of California Press, 2005.
- Paidar, Parvin. *Women and the political process in twentieth-century Iran*. Vol. 1. Cambridge University Press, 1995.
- Sanasarian, Eliz. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini*. New York: Praeger, 1982.
- Shahidian, Hammed. "The Iranian left and the "woman question" in the revolution of 1978-79." *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2 (1994): 223-247.
- Sayyah, Fatemeh. "Naghad va Siāhat: Majmueh Maghālāt va Taghrirāt {The Collected Writings of Fatemeh Sayyah}, edited by Mohammad Golbon, Tehran: Tus Publications, 1975.
- Varzi, Roxanne. *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.

Yaghmaian, Behzad. *Social Change in Iran: An Eyewitness Account of Dissent, Defiance, and New Movement for Rights*. New York: SUNY Press, 2002.

Young, T. Cuyler, and Nikki R. Keddie. "Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892." *Journal of the American Oriental Society* 92, no. 1 (1972).

## بررسی تاریخی ناجنبش کوپیر ایرانی

شهرام کیانی

### چکیده

در این مطالعه، آنچه عمدتاً مورد بحث قرار می‌گیرد، تحلیل گفتمانی انتقادی گفتمان‌های کوپیر حوزه‌ی ایرانی در سه دهه‌ی گذشته است. در این مقاله، «گفتمان جریان غالب» و «گفتمان دگراندیش» در این زمینه از دیدگاه‌های تاریخی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اجرایی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نویسنده در این مقاله از الگوی جامعه‌شناسی تاریخی و دو روش تحلیل انتقادی گفتمان و تحلیل محتوا در تحلیل داده‌ها استفاده می‌کند. این مقاله از نظر ساختاری از سه بخش اصلی تشکیل شده است. بخش اول به بررسی نظری مفاهیم جنبش و ناجنبش می‌پردازد. در بخش دوم بررسی‌ای اجمالی بر تاریخ سکسوالیته پیشا مدرن و مدرنیزاسیون در ایران ارائه می‌شود. در بخش سوم ضمن روایت تاریخی از رویدادهای پس از انقلاب ۱۹۷۹ به شکل‌گیری تدریجی گفتمان جریان غالب در حوزه‌ی سکسوالیته ایرانی، نخست در دیاسپورای ایرانی و سپس در ارتباط با کنشگران داخلی می‌پردازد. در بخش پایانی به بررسی اجمالی گفتمان دگراندیش به عنوان گفتمانی انتقادی در این حوزه پرداخته می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

گفتمان جریان غالب، گفتمان دگراندیش، کوپیر، ال جی بی تی کیو، تبعید، دیاسپورای ایرانی، فناوری اطلاعات، جنبش‌ها

---

شهرام کیانی، دانش‌آموخته مطالعات اجتماعی و نویسنده بررسی تاریخی ناجنبش کوپیر ایرانی (۲۰۱۹) است.

### جنبش یا ناجنبش؟

بازنمایی وضعیت کویپ‌های غیر غربی به خصوص آنهایی که در کشورهای با قوانین اسلامی زندگی می‌کنند همواره یکی از موضوعات مهم در مطالعات دانشگاهی و همچنین در میان فعالان حوزه اجتماعی و حقوق بشری بوده است. این موضوع به لحاظ سیاسی و سیاست‌های بین‌المللی در ابعاد محلی-ملی و جهانی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. تفسیرها و تحلیل‌های مختلفی در این زمینه صورت گرفته است. ایران یکی از کشورهای آنهایی است که در رابطه با این موضوع همواره در مرکز توجهات بوده است. سازمان‌های بین‌المللی زیادی در راه آنچه تحقق حقوق کویپ‌های ایرانی خوانده می‌شود، فعال هستند و به طور مداوم در مورد وضعیت کویپ‌های ایرانی صحبت می‌کنند. آنها همواره از وجود یک جنبش حق‌طلبانه‌ی کویپ در ایران صحبت کرده و حکومت مستبد جمهوری اسلامی ایران و فرهنگ اسلامی را به عنوان بزرگترین موانع آزادی کویپ‌های ایرانی مطرح می‌کنند. اما این بازنمایی از وضعیت کویپ‌های ایرانی از چه گفتمان‌هایی نشأت می‌گیرد و چه جنبه‌هایی از تجربه‌ی زیسته‌ی کویپ‌های ایرانی را برجسته می‌سازد و در مقابل چه جنبه‌هایی از آن را مسکوت می‌گذارد؟

از لحاظ نظری زمانی که از وجود یک جنبش اجتماعی سخن به میان می‌آید، نخست باید ویژگی‌های اساسی و اصلی یک جنبش اجتماعی را در آن پدیدار جستجو کرد. نظریه‌های جنبش اجتماعی کلاسیک و مدرن هر کدام به عنوان پارادایم‌های اصلی این حوزه از دانش به تعریف گونه‌های مختلفی از جنبش‌های اجتماعی پرداخته‌اند. جنبش‌های اجتماعی کلاسیک که عمدتاً برآمده از جهان مدرن هستند، غالباً خود را در قالب کلان‌روایت‌ها تعریف کرده و با هدف واژگون‌سازی

اساسی نظم موجود به ویژه نظم اقتصادی بر روش‌هایی نظیر اعتصاب و اشغال اماکن توسط کارگران و مخالفین نظام سیاسی تاکید دارند. این جنبش‌های عمدتاً کارگری مبارزه با سرمایه‌داری و استثمار و بهره‌کشی را به عنوان پروژه‌ی خود تعریف می‌کنند. اما در گذار از جامعه صنعتی به جامعه پسا صنعتی، تبعیض و خشونت و استثمار ابعاد بیشتری پیدا کرد و گروه‌های اجتماعی متفاوتی نظیر زنان، دانشجویان، کویپ‌ها، فعالان محیط زیست و غیره را در قالب سوژه یا کنشگر فعال وارد عرصه‌ی جنبش‌های اجتماعی نوین کرد، جنبش‌هایی که پس از ۱۹۶۰ م بیشتر در راستای سیاست هویت عمل کردند و به جای واژگونی کامل یک نظام اجتماعی سیاسی و اقتصادی یعنی نظام سرمایه‌داری، در حوزه‌ی محدودتری جهت اصلاح و تغییر تلاش کردند. بسیاری از نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی جدید نظیر آلن تورن،<sup>۱</sup> آلبرتو ملوچی،<sup>۲</sup> یورگن هابرماس<sup>۳</sup> و مانوئل کاستلز،<sup>۴</sup> ذیل عنوان جنبش‌های «فرهنگ-هویت محور» از جنبش‌های جدید اجتماعی یاد می‌کنند. جنبش‌هایی که دارای یک شبکه‌ی تعامل غیررسمی هستند، سمت‌گیری آنها به جای دولت و نهاد سیاسی به سوی جامعه مدنی است، بیشتر بازیگران آنها سوژه‌های فردبنیاد هستند، به شدت به رسانه‌ها وابسته هستند، غیرسازمانی هستند، مقیاس کوچک هستند، آزادی عمل دارند، دموکراتیک هستند، به فرهنگ به عنوان مجرای تغییر نگاه می‌کنند، بر هویت و سبک زندگی تاکید دارند. بلاشک جنبش‌های هویت جنسی و جنسیتی به این دسته از جنبش‌ها تعلق دارد.

اما آیا با در نظر گرفتن ساختار سیاسی، فرهنگی، اجتماعی متفاوت و تجربه تاریخی خاص سرزمینی مانند ایران که با کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی بسیار متفاوت است، می‌توان از وجود

<sup>1</sup> Alain Touraine

<sup>2</sup> Alberto Melucci

<sup>3</sup> Jürgen Habermas

<sup>4</sup> Manuel Castells

تاریخی-اجتماعی جنبش دگرباشان ایران در ابعاد یک جنبش اجتماعی نوین سخن به میان آورد؟

آصف بیات<sup>۵</sup> نظریه پرداز ناجنبش اجتماعی<sup>۶</sup> با بررسی چندجانبه‌ی کشورهای شرقی میانه و شمال آفریقا از جمله ایران به خوبی نشان می‌دهد که با توجه به تجربه‌ی تاریخی متفاوت، وجود یک نظام سیاسی تمامیت‌خواه خودکامه، جامعه مدنی ضعیف و جایگاه ژئوپلیتیکال این کشورها، مردم این جوامع از روش‌های کنشگری دیگری جهت تغییر اجتماعی در کشورهای خود بهره می‌گیرند، آنچه که توسط برخی از محققان غربی نادیده گرفته شده و منجر به این شده که آنها کشورهای شرقی میانه را جوامعی غیردموکراتیک، توسعه‌نیافته و غیرپویا در نظر بگیرند. بیات نظریه‌ی خود را به ویژه در حوزه‌ی ناجنبش زنان و جوانان بسط می‌دهد. تعریف ناجنبش شامل ویژگی‌هایی است که خود بیات بدان‌ها اشاره دارد. ناجنبش‌ها به کنش‌های جمعی فعالان غیرجمعی گفته می‌شود. آنها برآیند رفتارهای یکسان تعداد کثیری از مردم عادی‌اند که کنش‌های پراکنده اما یکسان‌شان تغییرات اجتماعی گسترده‌ای به وجود می‌آورد. حتی اگر این رفتارها تابع هیچ ایدئولوژی یا رهبری یا سازماندهی مشخصی نباشد. این ناجنبش‌ها عمل‌محوراند و پی سرو صدا ذیل مطالبات عمدتاً به طور فردی مطرح می‌شوند و نه با هدایت گروه‌های واحد. دوم اینکه در ناجنبش‌ها فعالان با وجود تحریم‌های دولت مستقیماً برای آنچه می‌خواهند وارد عمل می‌شوند، لذا سیاست آنها سیاست عمل است. سوم اینکه کنش فعالان ناجنبش در خلال زندگی روزمره و کردارهای معمول زندگی انجام می‌شود. و چهارم اینکه قدرت تغییر ناجنبش در اتحاد عاملان آن نیست چرا که در این صورت سریعاً سرکوب می‌شوند، بلکه قدرت آنها از بیشمار افرادی است که با رفتار روزمره خود و در هر مکان و زمان و طبقه‌ای با انجام کاری مشابه هر چند به صورت گوناگون بر هنجارها و قوانین تاثیر

می‌گذارند.<sup>۷</sup> قدرت آنها به شبکه‌های اجتماعی عینی و مجازی محدود نمی‌شود، بلکه آنها از یک شبکه انفعالی غیررسمی در سراسر فضاهای اجتماعی و عمومی نظیر خیابان، پارک، سربازخانه، دانشگاه، دادگاه، باشگاه و... برخوردار هستند. همین نامحدود بودن و امکان بروز و ظهور و مقاومت در هر مکان، دقیقاً قدرت فراگیر ناجنبش را نشان می‌دهد. ناجنبش داستان عاملیت در زمان عسرت است. کنشگر ناجنبش از هر آنچه که می‌تواند به بازتوزیع امکانات و بهبود شرایط او یاری رساند، استفاده می‌کند. «هنر حضور» مفهومی است که بیات به معنی یافتن و تسخیر خلاقانه فضاهایی که ایدئولوژی مسلط، فرد را از ورود به آن منع کرده است، در نظر دارد. دور زدن ممنوعیت‌ها، کشف و خلق فضاهای جدید، نمایشگری سبک زندگی متمایز، مرئی شدن هویت، شکستن هنجارهای اجتماعی، استفاده از هر فضا حتی بدن، تسخیر بخش‌هایی از فضای شهری و به طور کلی زیستن به مثابه سیاست، الگوهای مبارزاتی در ناجنبش‌هاست.

به کار بردن این نظریه به ویژه در بررسی جامعه‌شناختی کوپیرهای ایرانی پیچیده‌تر نیز می‌شود. چرا که محقق نه تنها با فرایندهای تاریخی و الگوهای تحولی تاریخی متمایز سرو کار دارد، بلکه اساساً بایستی کوپیربودگی را نه در معنای برساخته‌ی تاریخی غرب و معنای انتزاعی دانش‌محور آن، که به معنایی با مختصات برساخته و خاص بافت ایران به کار برد. در ایران گفتمان رسمی جنسی و جنسیتی دو جنس مونث و مذکر و جنسیت زنانه و مردانه و دگرجنس‌گرایی را به عنوان صور بهنجار جنس، جنسیت و سکسوالیته تعریف و تاکید داشته و ترانس‌سکشوال‌ها نیز به عنوان بدن‌هایی که در تضاد با الگوهای رفتاری و روانی متناسب با جنس بیولوژیک خود قرار دارند و می‌توانند بواسطه‌ی عمل تطبیق جنسیت، بدن و جنسیت به اصطلاح نابهنجار خود را همسان سازند، تعریف می‌شوند. هر

<sup>5</sup> Asef Bayat

<sup>6</sup> non-movement

<sup>7</sup> Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2010)



رویکرد تک‌محورانه و حقیقت‌بنیاد، دور می‌سازد. بر این اساس سکسوالیته دارای ساخت اجتماعی و تاریخی است. سکسوالیته عنوانی انتزاعی است که به کیفیت جنسی بودن چیزی اشاره دارد. سکسوالیته در معنای مدرن بر ساخته قرن نوزدهم در غرب است. آنچه از یک سو به معنای احساسات جنسی فردی شده‌ای دلالت دارد که یک فرد را از دیگری جدا و متمایز می‌سازد.<sup>۸</sup>

جامعه ایران در اواخر قرن نوزدهم دستخوش تحولاتی اساسی قرار گرفت. سکسوالیته حاکم ایرانی نیز در راستای همین تحولات به نوعی تحریک و تحکیم گفتمان دگرجنس‌گرایی اجباری انجامید. همانطور که افسانه نجم‌آبادی در مقدمه‌ی کتاب معایب الرجال به تفصیل توضیح می‌دهد، به نظر می‌رسد افراد در دوران پیشامدرن بر اساس کنش جنسی خود و معنادگی به آن هویت نمی‌گرفتند، به عبارت دیگر تمایز صریحی میان عشق به همجنس و عشق به جنسیت دیگر وجود نداشت. تا اواخر قرن نوزدهم در ایران میل و عشق در گفتمان همجنس‌آمیز و سنتی، به همجنسان تعلق می‌گرفت و رابطه‌ی جنسی در قالب ازدواج زن و مرد، با کارکرد تولیدمثلی معنا می‌یافت.<sup>۹</sup> در ایران پیشامدرن، یک فرد ممکن بود به عنوان کسی که به زنان تمایل دارد، فردی دیگر به عنوان کسی که هم به مردان و هم به زنان علاقمند است و نیز شخص سوم به عنوان کسی که تمایل به پسران نوجوان دارد توصیف شود.<sup>۱۰</sup> در این ساخت اجتماعی، واژگانی که بر کردار جنسی اطلاق می‌شد، بسیار متنوع بود. یک الگوی کلی رابطه جنسی فاعل و مفعولی وجود داشت و مردان فاعلی که هم با زنان و هم با مردان مقاربت جنسی داشتند به همان میزان مردانگی داشتند که مردانی که با زنان مقاربت داشتند.

ویلم فلور از سه گونه رابطه‌ی همجنسانه مردانه در دوران پیشاتجدد صحبت به میان می‌آورد.

گونه رفتار جنسی و جنسیتی خارج از این تعاریف نوعی کوپربودگی را تداعی می‌کند. این پیچیدگی زمانی بیشتر خواهد شد که برای مثال فرد با اتخاذ یک زندگی دوگانه به عنوان فردی در قالب نقش مرد یا زن دگرجنس‌گرا در نهاد خانواده، همزمان با پی‌جویی سکسوالیته‌های غیردگرجنس‌گرا یا الگوهای فراجنسیتی به صورت پنهانی، به زندگی خود ادامه دهد، یا به انواع مختلفی از رفتارهای عاطفی-جنسی همجنسانه و غیرهمجنسانه مبادرت می‌ورزد، در حالی که خود را به لحاظ هویت جنسی غیردگرجنس‌گرا تعریف نمی‌کند. اگر چه گفتمان غیررسمی گی و لزبین (دگرباشی) که نزدیک به دودهه است بواسطه‌ی جریان جهانی‌سازی و انتقال اطلاعات و دانش سعی کرده تا این رفتارها را در ایران تحت هویت‌های جنسی مختلف معنا ببخشد، اما این گفتمان نیز به دلیل وجود نوعی سیاست نا/حقیقت و اراده به ندانستن که مبنای نظری و هستی‌بخش کردار جنسی و رویکرد به سکسوالیته در کشورهای نظیر ایران است، به یک جهان کوپرنیمه‌آشکار در برخی طبقات اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران انجامیده است. برای فهم این پیچیدگی بایستی تاریخ سکسوالیته ایرانی و تحولات گفتمانی آن را مورد بررسی قرار داد. آنچه سبب می‌شود تا به فهم بهتری از وضعیت سکسوالیته در ایران دست پیدا کنیم. نخست باید نشان دهیم که چه زمینه تاریخی این نوع کوپربودگی را در بافت ایران ممکن ساخته است.

### سکسوالیته‌ی پیشاتجدد، همجنس‌خواهی و دگرجنس‌گرایی اجباری

از منظر نظری فرض این پژوهش بر این است که سکسوالیته مفهومی بسیار پیچیده و تاریخمند است. بر این اساس و با توجه به رویکرد بر ساخت‌گرایی اجتماعی، سکسوالیته به عنوان امری ابداعی در نظر گرفته می‌شود. این برداشت ما را از

<sup>8</sup> Jeffrey Weeks, *Sexuality* (psychology press, 1989).

<sup>9</sup> Afsaneh Najmabadi, *Bibi Khanum Astarabadi's Ma'ayib al-Rijal: Vices of Men* (Chicago: Midland Printers, 1992).

<sup>10</sup> Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Uni press, 2009).

مسلم طبقه اقتصادی در این مورد بسیار حائز اهمیت بود. رابطه‌ی طبقه اقتصادی و کردار جنسی بسیار درهم تنیده است. به طوری که اکثر این افراد طبقات فرادست بودند که از امکان بیشتری در جهت کردارهای متنوع جنسی برخوردار بودند. این رابطه به حدی بود که ممکن بود یک فرد مابون از طبقات بالا بتواند با مردان یا غلامانی از طبقات فرودست رابطه برقرار نماید. مسئله مالکیت بر غلامان و کنیزان یکی از بسترهایی بود که امکان این تنوع کردار جنسی را فراهم می‌کرد. از این گذشته ارتباط زیبایی پسران و امور ماورائی در قالب برخی نحله‌های عرفانی نیز امکان دیگری بود که به تداوم این روند کمک می‌کرد. جمال‌پرستی و تأویل احادیث و آیات در جریان پیوند زیبا رویان و عشق زمینی با عشق الهی دستمایه‌ی بسیاری از این نحله‌های عرفانی بود. برخی محققان این رویکرد را الهام گرفته از عشق افلاطونی در یونان باستان می‌دانند، گونه‌های کرداری‌ای که در عرفان اسلامی نیز وجود داشت. از سوی دیگر فقه اسلامی نیز در جریان تاریخ به‌ویژه پس از قرن‌های اولیه و در دوران خلفای عباسی و ظهور مذاهب مختلف اسلامی با یک تکثر فقهی مواجه شد. این تکثر به حدی بود که برای مثال فقه حنفی رابطه‌ی جنسی با غلام غیر مملوک را منع و همان عمل را با غلام مملوک مجاز دانسته است و یا لواط را در قسم تعزیر در نظر می‌گیرد.<sup>۱۴</sup> از طرف دیگر این گفتمان فقهی متکثر میان عشق به همجنس و عمل آمیزش مقعدی میان دو فرد بزرگسال (لواط) و تجاوز به عنوان گناهان کبیره تمایز قائل بود. فقها در وضع قوانین شرعی در باب لواط، ابهام‌آمیز و در اثبات لواط، بسیار سخت‌گیرانه نظر داده‌اند. دشوار بودن اثبات این عمل-وجود چهار شاهد مرد عاقل و بالغ که شاهد عمل دخول باشند- و همچنین امکان توبه از عمل در کنار فراوانی بالای آن در طبقات بالا، زمینه را

بچه‌بازی، که در آن یک مرد بالغ با یک کودک نابالغ رابطه‌ی جنسی برقرار می‌کند. پسرانگی<sup>۱۱</sup> که در آن مفعول رابطه یک پسر نوجوان و فاعل مردی بالغ است و نهایتاً لواط یا کون‌مرزی<sup>۱۲</sup> که رابطه‌ی میان دو مرد بالغ است. او اشاره می‌کند که بچه‌بازی و پسرانگی، امری رایج تلقی می‌شد که حداقل به لحاظ عرف مورد اغماض بود. مقاربت با پسران نابالغ که از لذت جنسی شناختی ندارند، ایشکالی نداشت و به محض این که پسر بالغ می‌شد (پدیداری علائم ظاهری نظیر سبیل و ریش) این رابطه پایان می‌پذیرفت، در حالی که لواط بسیار ناپسند و نامطلوب بود. به عبارت دیگر نوجوان تا قبل از بلوغ، مرد به حساب نمی‌آمد و سُبُوختن در او مشکلی برای وی در بزرگسالی به وجود نمی‌آورده است. اما اگر بعد از بلوغ مردی خواستار سُبُوخته شدن توسط دیگر مردان بود (مأبون)، او به شدت تحقیر و طرد می‌شد.<sup>۱۳</sup> مخنث‌ها نیز به مردان زن صفتی اطلاق می‌شد که ممکن بود لباس زنانه بپوشند یا رفتارهای زنانه را اجرا کنند. این طبقه‌بندی کردار محور بسیار نامتعادل بود و بسته به سن، طبقه و نقش‌های جنسی در گذر زمان تغییر می‌کرد. برای مثال بسیاری از آمردها بعد از گذر به بزرگسالی غالباً در نقش مرد ظاهر شده و با زن یا زنانی ازدواج کرده و خود آمردانی اختیار می‌کردند. همچنین آمرد می‌توانست در نقش یک مأبون ظاهر شود و به کردار جنسی نامتعارف خود ادامه دهد. این طبقه‌بندی بر گونه‌ای مردسالاری استوار بود که در آن مرد، فرد مذکری بود که می‌توانست در این تقاطع سلطه طبقاتی و جنسی، با زن، آمرد، مأبون، مخنث، خواجه، غلام و برده مقاربت کند بی آنکه مورد عتاب قرار گیرد و یا دچار شرمساری شود. چه زمینه‌هایی این توزیع قدرت جنسی نابرابرانه را فراهم می‌کرد؟

<sup>11</sup> Pederasty

<sup>12</sup> The sodomy or grinding

<sup>13</sup> Willem Floor, *A Social History of Sexual Relations in Iran*. (Mage publishers, 2008).

<sup>14</sup> Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

ایرانی است که به نظریه ناجنبش کوپیر ایرانی معنا می‌بخشد.

صورت‌بندی سیاست اختفاء و اهمیت یافتن صحنه عمومی از نظر حکومت‌های حاکم در حوزه سکسوالیته در سیر تاریخی خود به صور گوناگون و متفاوت ظهور و بروز داشته است. الگوی نامتناوب ممنوعیت-آزادسازی کردارهای جنسی نامتعارف نظیر غلامبارگی و بچه‌بازی و... در دوران صفویان نشانه‌ی بسیار خوبی از نخستین گونه سیاست‌های رسمی ناپایدار در پنهان‌سازی این الگوهای کرداری غیررسمی است. این الگوی تاریخی در طی گذار تاریخی پیچیده‌تر شده است. نخستین مرحله‌ی پیچیدگی آن به دوران قاجار بازمی‌گردد، دورانی که در طی آن در پی شکست‌های سنگین ایران از روسیه و شکل‌گیری نوعی منطق شکست<sup>۲۲</sup> به وجود آمد. منطقی که بواسطه‌ی آن، فکر تغییر و تجدد همراه با افزایش سطح مراودات با جهان غرب نقش تاثیرگذاری در تاریخ معاصر ایران داشت. افسانه نجم‌آبادی در اثر خود «مردان بی‌ریش و زنان سبیلو»<sup>۲۳</sup> به تفصیل گزار از گفتمان همجنس‌آمیز به گفتمان دگرجنس‌گرایی اجباری را شرح می‌دهد. نکته مهم آن است که طبق بحث نجم‌آبادی در طی این دوران تحول، دگرجنس‌گرایی اجباری بر صحنه عمومی جامعه حاکم و آن نشانه‌ای از تجدد و پیشرفت تلقی شد و تحریک به این گفتمان به خصوص از سوی طبقات بالا و اقشار مُنورالفکر جامعه پی گرفته شد. در پی این تحریک به گفتمان، ساخت سکسوالیته پیشاتجدد با تمام تنوع و

برای کاهش صدور احکام مجازات اعدام در این رابطه فراهم کرده است. همین دلایل باعث شد تا ژانت آفاری از نوعی ترجیح به «همجنس‌گرایی پنهان» در بافت ایران صحبت به میان آورد.<sup>۱۵</sup> مهمترین شاخصه تاریخی سکسوالیته پیشامدرن که حتی در قوانین فقهی نیز به عنوان مبنایی برای صدور احکام شرعی عمل کرده است، مسئله کردارمحور بودن و نه میل‌محور بودن سکسوالیته ایرانی است. به عبارت دیگر نوعی باقی‌ماندن سکسوالیته در سطح کرداری و رفتاری که بواسطه ویژگی‌های زبانی، فقهی (شریعت اسلامی) و تاریخی تقویت می‌شود و به نوعی اراده به ندانستن در باب میل جنسی و بدن منجر می‌شود که مهمترین شاخصه آن اخذ سیاست اختفاء از سوی کنشگران جنسی و مقاومت ساختاری در برابر آشکارشدگی میل جنسی و گفتگو حول سکسوالیته در صحنه بیرونی جامعه است.

این پیچیدگی زبانی، طبقاتی و مذهبی برساخته‌ی نهادهای مختلف در طول تاریخ موجب شده است تا پژوهشگران از آن به عناوین مختلف یاد کنند، آنچه جوزف مسعد<sup>۱۶</sup> از آن به عنوان سیاست اختفاء،<sup>۱۷</sup> میشل فوکو،<sup>۱۸</sup> هنر کام‌جویی<sup>۱۹</sup> و استیفن موری<sup>۲۰</sup> به اراده به ندانستن<sup>۲۱</sup> تعبیر کرده‌اند. توجه به این خاص بودن ساخت سکسوالیته ایرانی منجر به نظریه‌پردازی‌هایی منطبق با شرایط تاریخی ایران شده است که تاکنون در مراحل ابتدایی خود قرار دارد. و دقیقاً همین ساخت متفاوت سکسوالیته

<sup>15</sup> Afary, *Sexual Politics*.

<sup>16</sup> Joseph A. Massad

<sup>17</sup> the politics of concealment

<sup>18</sup> Michel Foucault

<sup>19</sup> Ars erotica

<sup>20</sup> Stephen Murray

<sup>21</sup> The will to not to know

<sup>22</sup> logic of defeat این اصطلاح از دکتر سیدجواد طباطبائی است

<sup>23</sup> Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005).

را تشریح می‌کند، آنچه در تقاطع گفتمان فقهی، پزشکی و تلاش خود ترانس‌های ایرانی که رفته رفته هویت ترانس‌سکشوال را بر خود گرفتند، به انجام رسید. او به تفصیل توضیح می‌دهد که چگونه نخست ترانس‌سکشوالیتی در کنار هموسکشوالیتی در گفتمان پزشکی به عنوان سوژه‌های منحرف در نظر گرفته شد و چطور در دوران پس از انقلاب ۱۹۷۹ در طی تلاش‌های بسیار ترانس‌های ایرانی و امکان‌های فقهی و پزشکی، ترانس‌سکشوالیتی از رفتار همجنسانه جدا گشت و به عنوان سوژه‌ای پزشکی در دوگانه‌ی مرد/زن امری بیمارگونه و بعدتر به اختلالی خوش‌خیم و اصلاح‌پذیر مبدل شد. یکی از نتایج بارز این تحول گفتمانی اخیر این است که همجنس‌گرایی بار دیگر نه به عنوان یک هویت مستقل و آگاهانه در گفتمان سکسوالیته ایرانی که به عنوان آنچه دگرجنس‌گرا و ترانس‌سکشوال نیست، معنایافت و منحرف و پنهان باقی‌ماند. تنها پس از انتقال از این تجربه تاریخی به دیاسپورا و تجربه‌ی زیسته متفاوت در غرب بود که برای نخستین بار به معنایابی همجنس‌گرایی مدرن توسط ایرانیان در تبعید امکان ظهور و بروز داد.

### گی اینترنشنال ۲۷، دیاسپورا و گفتمان جریان غالب

انقلاب ۱۹۷۹ ایران و شکل‌گیری تدریجی یک حکومت نوبنیادگرایی اسلامی-شیعی تأثیرات عمیق و چند جانبه‌ای بر زیست کویسرها ایرانی داشت. در دهه‌ی نخست پس از انقلاب، گفتمان اسلام‌گرا به تدریج و با سرکوب مخالفان بر تمامی جوانب نظری و اجرایی در ایران حاکم شد.

جمهوری اسلامی ذیل ایدئولوژی اسلام‌گرا کوشید تا ارزش‌های جدید را در جامعه نهادینه کند. هنجارهای اجتماعی با تأسی از فرهنگ و الگوهای فرهنگی اسلامی ترویج شد. زنان در تقابل با نظام،

پیچیدگی کرداری خود ذیل دگرجنس‌گرایی متجددانه که در آن جنس مخالف به سوژه‌ی عشق و سکس مبدل شد، پنهان شد. جنسیت در دوگانه مدرن مرد/زن تعریف و بر آن تأکید شد. اما همانطور که نجم‌آبادی به درستی تأکید دارد رابطه‌ی همجنسانه<sup>۲۴</sup> که پیش از این ابهام‌آمیز بود به دو قسم همجنس‌دوستی<sup>۲۵</sup> قابل قبول و اجتماعی و بدون شائبه کردار جنسی منحرف، و همجنس‌خواهی تقسیم شد. همجنس‌خواهی بدون آنکه در این تحریک به گفتمان معنا شود و ابعاد آن مشخص گردد و به تعبیری به عنوان یک هویت و سکسوالیته برساخته شود، صرفاً بر مدار منطق اختفاء به عنوان شرمی که می‌بایست در گذار به دوران مدرن پنهان شود، نشانی از عقب‌ماندگی تلقی شد. اما پروسه‌ی دگرجنس‌گرایی اجباری با مقاومت همجنس‌خواهی مواجه بود، و برای دهه‌ها و به صورت مختلف این مقاومت ادامه دارد. این مقاومت به طوری بود که هرگونه سوژه همجنس‌خواه یا زنانه‌پوش و برهم‌زننده دگرجنس‌گرایی اجباری و دوگانه‌ی زن و مرد مدرن منحرف تلقی شده و به محض مرئی‌شدن با داغ‌ننگ و حذف و شرم مواجه می‌شد. پس از بررسی اجمالی این نقطه‌ی عطف تاریخی به عنوان نخستین تحول گفتمان جنسی و جنسیتی در ایران معاصر بهتر است به دومین تحول گفتمانی در این حوزه نیز به اختصار اشاره شود.

در اواخر دوران پهلوی دوم یعنی حوالی دهه ۱۹۷۰ زمانی که تا حد زیادی دگرجنس‌گرایی اجباری تثبیت شده بود، تحولات پر سرعت اقتصادی و در پی آن افزایش سرعت مدرنیزاسیون دستوری، فضایی برای ظهور سوژه‌های منحرف که بیشتر دارای زندگی زیرزمینی بودند فراهم کرد. افسانه نجم‌آبادی روایت دقیق تاریخی این دوره را در کتاب دیگر خود «خودهای وانمودگر»<sup>۲۶</sup> تشریح کرده است. او در این اثر چگونگی زیست مردان زن‌نما و تغییراتی هویتی

<sup>24</sup> Same sex relationship

<sup>25</sup> Homosocial

<sup>26</sup> Professing Selves: transsexuality and same-sex desire in contemporary Iran

<sup>27</sup> Gay International

اصلاح بدن‌ها قابل درمان بود و میل همجنس‌خواهانه نیز به عنوان اختلالی روانی که منجر به انحراف جنسی می‌شود، طبقه‌بندی شد. برای فهم بهتر شکل‌گیری آنچه گفتمان جریان غالب خوانده شده است بایستی تحولات تاریخی دیاسپورای ایرانی را شرح داد.

پس از وقوع انقلاب ۱۹۷۹ و انسداد فضای سیاسی و سرکوب شدید مخالفان نظام جدید، تعداد قابل توجهی از کنشگران سیاسی و مخالفین از ایران فرار کرده و عمدتاً در کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی پناهنده شدند. در میان این پناهندگان البته تعدادی از فعالان سیاسی نیز وجود داشتند که در ایران تجربه زیست دوگانه‌ی جنسی و جنسیتی داشتند. حال فضای جدیدی که جنبش‌های گی و لزبین و کوپیر را در دهه ۷۰ و ۸۰ تجربه کرده بود و امکان زیست را تا حدی برای کوپیرها فراهم ساخته بود، امکانی را برای بازاندیشی این کوپیرهای ایرانی در باب سکسوالیته خود ایجاد کرد. این افراد که عمدتاً از اعضای احزاب چپ‌گرای ایرانی بودن با نوعی بحران هویت درگیر شدند. از سوی این احزاب که براساس جنبش‌های اجتماعی کلاسیک سازماندهی شده و عمل می‌کردند، مسئله اصلی مبارزه، مبارزه طبقاتی و واژگونی اقتصادسیاسی سرمایه‌داری بود و از نظر اکثر ایشان مبارزات برای حقوق جنسی و جنسیتی مسائلی ثانوی تلقی می‌شد و جایی در پروژه اصلی آنها نداشت. اگرچه موتور محرکه اولیه این گفتمان، تحولات فردی و بحران هویت این افراد بود ولیکن رفته رفته این بحران منجر به گسست از کنشگری به عنوان عضو حزب در جنبشی کلاسیک و مبارزه به عنوان فاعل شناسا/شهروند برای احقاق حقوق جنسی و جنسیتی در قالب جنبش‌های جدید اجتماعی با محوریت سیاست هویت شد. پیشینه سیاسی بنیانگذاران اولیه و همچنین تجربه‌ی زیسته متفاوت آنها در غرب و اختلافات با احزاب مادر و امکان کنشگری در زمینه ارزش‌های جدید در قالب جنبش‌های جدید اجتماعی موجب شد تا مسائل

ذیل سیاست حجاب اجباری و قبول زنانگی اسلامی درآمدند. نظام قضائی شرعی شد و بسیاری به جرم مفسد فی الارض بازداشت، شکنجه یا اعدام شدند. برخی نیز به جرم لواط محاکمه و در مواردی اعدام شدند. گفتمان دگرجنس‌گرایی اجباری با تحکم بیشتری حاکم شد و این بار الگوی زن و مرد و خانواده اسلامی ترویج و تقویت شد. مردان زن‌نمایی که تا قبل از انقلاب امکان زیست در صنعت سرگرمی را داشتند، ذیل آنچه کنترل دقیق صحنه عمومی جامعه خوانده می‌شود، مجبور شدن تا زندگی دوگانه خود را رها کنند. و همزمان مردان همجنس‌خواه در روند تدریجی تک‌جنسیتی شدن فضا امکان زندگی مخفی خود را حفظ کردند و به زندگی دوگانه خود ادامه دادند. پس از پایان جنگ هشت ساله ایران و عراق و شکست پروژه برپایی یک جامعه سراسر اسلامی و آغاز برنامه‌های لیبرالیستی اقتصادی، تحولات جمعیتی، تورم جوانی، ضرورت ادغام در اقتصاد جهانی، بالاتر رفتن سطح سواد و تحصیلات، روند رو به رشد شهرنشینی، رشد فضاهای شهری مدرن، اتخاذ سیاست‌های ان‌جی‌او‌سازی، تجربه گفتمان اصلاحات و ورود گفتمان دموکراتیک، شکل‌گیری مفهوم جدید جوانی و زن‌بودگی طی دو دهه، در نتیجه گفتمان اسلام‌گرا جای خود را به گفتمان پسااسلام‌گرا<sup>۲۸</sup> داد. ناکارآمدی مدیریت فراگیر اسلامی و گسترش و پیچیدگی روزافزون جامعه ایران در طی دهه دوم و سوم پس از انقلاب به گسترش خلاءهای این جامعه متخلخل ایرانی افزود و موجب تقویت ناجنبش‌های اجتماعی نظیر جوانان و زنان شد. در این بین ساخت سکسوالیته نیز دچار تغییراتی شد. این تغییرات همزمان در خارج از کشور و در درون دیاسپورای ایرانی شکل گرفت و بعدتر با بخشی از کوپیرهای طبقه متوسط رو به بالای ایرانی پیوند خورد. از سوی دیگر در داخل کشور گفتمان رسمی جنسی و جنسیتی نخست ترانس سکسوالیته‌ی و بعد از آن همجنس‌گرابودگی را ذیل بیمارانگاری تعریف و طبقه‌بندی کرد. در این فرایند ترانس‌سکسوالیته، بیماری خوش‌خیمی بود که با

<sup>۲۸</sup> The post-Islamist discourse این تمایزگذاری بین گفتمان اسلام‌گرا و پسااسلام‌گرا از سوی دکتر آصف بیات مطرح شده است.

مسیر تئوریزه کردن سیاست هویت همجنس‌گرایانه حرکت می‌کنند. مبارزه آنان برای حمایت از حقوق همجنس‌گرایان ایرانی و محکومیت ایران به عنوان ناقض حقوق آنها در دستورالعمل کارها قرار می‌گیرد.

با توسعه فناوری ارتباطات و شکل‌گیری نخستین سایت‌های اینترنتی همجنس‌گرایان ایرانی در خارج از کشور، حجم زیادی از این محتوای تولیدی در سایت‌های اینترنتی نظیر «سایت گی ایران» جایگذاری شد. از سوی دیگر روند رو به رشد شبکه اینترنت در داخل ایران، دسترسی به اطلاعات پیرامون مسائل جنسی را افزایش داد. این روند به تدریج از سال ۲۰۰۳ به بعد در ایران گسترش یافت، وبلاگ‌نویسی به عنوان نوعی تربیون غیررسمی به فعالان و جوانان ایرانی اجازه داد تا در مورد موضوعات مورد نظر خود صحبت کنند. بخشی از کوپیرهای ایرانی شروع به صحبت از سکسوالیته خود کردند و در قالب تن‌نوشته آنها را عرضه کردند. همچنین اینترنت و امکانات آن باعث شد تا افراد مختلف ضمن پنهان نگاه‌داشتن هویت واقعی خود بتوانند وارد فضاهای مختلف شوند و از گفتمان رسمی جنسی و جنسیتی حاکم فراتر رفته و تجربیات متفاوتی را داشته باشند، به طوری که امکان زبانی، تصویری، ذهنی و حتی عینی در این تجربیات تن‌کامه نیز فراهم شد. فارغ از این جنبه‌های فردی که به تغییر ذهنی افراد نسبت به گفتمان رسمی جنسی منجر می‌شد، این امر در بُعد فعالیت جمعی نیز موثر بود. مجله‌ی «ماها» اولین مجله‌ی الکترونیکی بود که با همکاری یکی از پایه‌گذاران هومان در خارج از ایران و جمعی از وبلاگ‌نویسان و کوپیرهای داخل ایران که مایل بودند به مثابه گی و لزبین در ایران زندگی کنند، شکل گرفت. این تجربه در مجلات «چراغ»، «ندا» و «اقلیت» نیز ادامه پیدا کرد. این الگوی همکاری، پیوندی میان بخش کوپیر دیاسپورا و اقلیتی از کوپیرهای داخل ایران را ممکن ساخت. اما باید توجه داشت که نحوه عملکرد و محتوایی که از سال‌های ۲۰۰۵ به بعد در این تحریک به گفتمان همجنس‌گرایی مدرن و بعدتر دگرباشی صورت گرفت، بسیار حائز اهمیت است.

پس از ماجرای یازده سپتامبر ۲۰۰۱ در آمریکا و در خلال سال‌های ۲۰۰۳، دولت آمریکا بودجه‌ای را

جدید جنسی و جنسیتی دیاسپورای ایرانی در قالب یک جنبش هویت‌مدار سیاسی صورت‌بندی شود. این گفتمان جنسی و جنسیتی هویت‌مدار دیاسپورای ایرانی خود به دو بخش تاریخی تقسیم می‌شود. بخش نخست از سال‌های ۱۹۹۰ آغاز شده و در سال ۲۰۰۱ پایان می‌یابد و قسم دوم از سال‌های ۲۰۰۵ آغاز شده و همچنان نیز ادامه دارد.

بخش نخست که از دل بحران هویت کوپیرهای در تبعید آغاز شد، رفته رفته به تشکیل شبکه‌های دوستی میان آنها انجامید و در پیوند ایشان با فعالان و سازمان‌های محلی حامی حقوق همجنس‌گرایان به تدریج در قالب یک تشکل ظهور کرد. هومان در سوئد و پس از آن شعبات آن در آمریکای شمالی، ایران شادمان در کانادا، حاشا در آمریکا از جمله نهادهایی هستند که در دوره اول شکل گرفتند. آنها عمدتاً سعی کردند تا در قالب نشریاتی که منتشر می‌کنند، بدنهی بزرگتر اپوزیسیون ایرانی را تحت تأثیر قرار دهند. در این میان هومان با انتشار هجده شماره مجله از سال ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۱ سعی می‌کند تا با تحریک به گفتمان جدید، ذهنیت تاریخی دگرجنس‌گراشده‌ی دیاسپورای ایرانی را نسبت به هویت‌های جنسی جدید تغییر دهد و با خود همراه سازد. اگرچه پیرو حاکمیت گفتمان دگرجنس‌گرایی اجباری، وطن و ایرانی‌بودگی در گفتمان دیاسپورا نیز دگرجنس‌گرایانه بود، هومان و کوپیرهای دیاسپوریک ایرانی این تصور ناسیونالیستی را به چالش کشیدند. البته این چالش بر مدار ذات‌گرایی جنسی و جنسیتی جریان داشت و هدف آن تا حد زیادی تلاش برای پذیرش و تحمل همجنس‌گرایان بر مدار تثبیت ساختار دو گانه مرد/زن، دگرجنس‌گرا/همجنس‌گرا بود. برای مثال آنها سعی می‌کنند تا با تمایزگذاری میان واژه همجنس‌باز از همجنس‌گرا واژه دومی را به عنوان هویت جنسی مشروع مصطلح سازند. رفته رفته پیوند هومان با سازمان‌های اصلی جریان جنبش جهانی سکس یا به تعبیر مسعد، گی اینترنت‌نشال بیشتر می‌شود. آنها در کنفرانس‌های بین‌المللی سازمان‌هایی نظیر ایلگا شرکت می‌کنند. و در طی این گسترش ارتباطات، آنها نقش بازنمایی و نمایندگی همجنس‌گرایان ایرانی را نیز بر عهده می‌گیرند. زبانی حقوقی اخذ کرده و در



«اقدام آشکار جهانی»<sup>۳۱</sup> و «ایلگا»<sup>۳۲</sup> در قالب این تحریک به گفتمان گی اینترنتی‌شال صورت‌بندی جنسی و جنسیتی همگون‌سازی را از کشورهای میزبان به کشورهای میهمان منتقل می‌کرد. یکی از تفاوت‌های اساسی فعالیت نهادهای این دوره با دوره‌ی قبلی را می‌توان به چارچوب فعالیت ذیل رویکرد کلان مبارزه با تروریسم و اشاعه هموناسیونالیسم دانست. تقریباً تمامی سازمان‌ها و نشریاتی که از سال‌های ۲۰۰۵ به بعد در این زمینه فعال بودند و هستند و در ارتباط با جنبش سکس جهانی فعالیت می‌کنند دارای خصوصیات بارزی هستند که کم و بیش در تمامی آنها دیده می‌شود.

این گفتمان ضمن نادیده گرفتن تمایزات محلی، طبقاتی، اتنیکی، زبانی و بافت‌های ویژه‌ی اقتصادی سیاسی و فرهنگی به سوی نوعی سیاست همگون‌ساز هویتی در حرکت است. گفتمانی که بیش از هر چیز برساخته‌ای از اقتصاد سیاسی نتولیبرال و به طور خاص اقتصاد میل در سطح جهانی است. یکی از پیامدهای مهم این گفتمان که بواسطه‌ی نهادسازی به انجام رسیده است، نمایندگی کوپیرهای محلی و به حاشیه‌راندن صدا و دستاوردهای بخشی از کوپیرهای فعال از سوی سازمان‌ها و غیر سیاسی‌کردن بدن‌ها و فردی‌سازی

در زمینه برنامه‌ی تحول خاورمیانه، کمک به توسعه دموکراسی و مبارزه با تروریسم به تصویب رساند. بسیاری از گروه‌ها و نهادهای ایرانی که عمدتاً در دیاسپورای ایران حضور داشتند نیز جذب این پروژه شده بودند. مطالعات منطقه‌ای و گشایش و توسعه اطلاعاتی به خصوص در زمینه‌های تکنولوژی ارتباطی بخشی از این برنامه بوده است. این بستر نتولیبرال منجر به شکل‌گیری خود-کارآفرینی نتولیبرال و متخصص‌شدن در امور حقوق بشری در سطح فردی و سازمانی شده بود. این روند ذیل مبارزه با تروریسم بخش‌های قابل توجهی از دیاسپورا را به سوی برجسته کردن کوپیرهای ایرانی در فضای مجازی و حقوق بشری سوق داد، گویی بازنمایی کوپیرها بر بستر این سیاست و اقتصادسیاسی به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر مبدل شده بود. انتقال از گفتمان تبعید به دیاسپورا همزمان با ذات‌انگاری سکسوالیته، تحمل کوپیرها را اشاعه می‌کرد. این شرایط موجبات فعال‌شدن بخش‌های پیشتر مخالف دیاسپورای ایرانی با سکسوالیته‌های غیردگرجنس‌گرا را در اشاعه گفتمان تحمل فراهم نمود.

ظهور سازمان‌هایی نظیر «ایرکو»<sup>۲۹</sup> و بعدتر «ایرکر»<sup>۳۰</sup> در پیوند با سازمان‌های جهانی نظیر

<sup>۲۹</sup> سازمان دگرباشان جنسی ایران (IRQO) سازمان دگرباشان جنسی ایران (ایرکو) سازمانی غیرانتفاعی و بین‌المللی بود که در زمینه حقوق انسانی و شهروندی دگرباشان جنسی ایران (افراد همجنس‌گرا، دوجنس‌گرا، تراجنسیتی و تراجنسی) فعالیت می‌کرد. سازمان دگرباشان جنسی ایران (ایرکو) ابتدا با نام «سازمان همجنس‌گرایان ایرانی» در سال ۲۰۰۷ میلادی در شهر تورنتو، در کشور کانادا به ثبت رسید و فعالیت خود را به شکل رسمی شروع کرد. این سازمان فعالیت خود را در سال ۲۰۱۸ پایان بخشید.

<sup>۳۰</sup> راه‌آهن ایرانی برای پناهنجویان دگرباش (Iranian Railroad for Queer Refugee)

IRQR با تمرکز بر حقوق دگرباشان متقاضی پناهندگی فعالیت می‌کند که از اکتبر سال ۲۰۰۸ در تورنتو کانادا فعالیت خود را آغاز کرده است. هدف این سازمان کمک به دگرباشان ایرانی اعم از همجنس‌گرایان مرد و زن، دوجنس‌گراها و دگرجنس‌گونه‌ها ایرانی در سرتاسر دنیا اعلام شده است.

<sup>۳۱</sup> «اقدام آشکار جهانی» (سابقاً کمیسیون بین‌المللی دفاع از حقوق بشر زنان و مردان همجنس‌گرا – ایگل‌هرک) یکی از سازمان‌های جهانی است که مشاور رسمی در سازمان ملل در مسائل دگرباشان جنسی نیز محسوب می‌شود. وب‌سایت رسمی «اقدام آشکار جهانی» بر پایه کشور، اطلاعات طبقه‌بندی شده‌ای در اختیار خوانندگان خود قرار می‌دهد:

<https://www.outrightinternational.org>

<sup>۳۲</sup> سازمان بین‌المللی زنان و مردان همجنس‌گرا (ILGA) بر اساس قاره، کشورها را به شما معرفی می‌کند و در هر کشور می‌توانید با سازمان‌ها و چهره‌های فعال در زمینه دگرباشان جنسی آشنا شوید: <http://ilga.org/>

همچنین برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد سایر سازمان‌های فعال در این حوزه اعم از ایرانی یا غیر ایرانی به این لینک مراجعه کنید: <https://iran.outrightinternational.org/interview-article/iran-lgbt-movement/>



نظریه‌پردازی متفاوت و جایگزین در زمینه‌هایی محلی نظیر ایران فراهم کردند.

### گفتمان دگر اندیش

هر یک از متفکرین این گفتمان بر جنبه خاصی از گفتمان جریان غالب و تاریخ سکسوالیته تمرکز دارند و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. برخی از این متفکرین تحت تاثیر الگوی نظری فوکو در مورد تاریخ سکسوالیته قرار دارند و ضمن رد الگوی خطی و پیشرونده‌ی تاریخ به الگوی چرخه‌ای و گفتمانی فوکو تاسی می‌جویند. همچنین آنها اکثراً تحت تاثیر گفتمان پسااستعماری بر تفاوت شرایط محلی و منطقه‌ای تاکید داشته و نسبت به چیره‌سازی فرهنگی غرب به خصوص در زمینه‌ی دانش و تفسیر سکسوالیته در الگوی غرب پیشرفته و شرق عقب‌مانده و اسطوره‌هایی به نقد این گونه از تحریک به گفتمان می‌پردازند. در ادامه به معرفی اجمالی مهمترین متفکران این گفتمان پرداخته خواهد شد.

هم نظر با این متفکرین باید عنوان کرد که برگرفتن این الگوی جامعه‌شناسی تاریخی (الگوی تک خطی تکاملی) نه تنها بخش‌هایی از واقعیت زیسته را به نفع خود قلب می‌کند، بلکه در برابر امکان‌های دیگر بودن و یا مقاومت از سنخی دیگر نیز نقشی همگون‌ساز و گاهی سرکوب‌گر می‌یابد. می‌توان با تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه تا جایی که تحریک به گفتمان‌های متفاوت را مطرح کرده همراه بود، ولیکن در برابر دوگانه/چندگانه‌سازی‌های انقیادساز یا طرح‌اندازی کلان روایت‌های هم‌پوشان و همگون‌ساز ناشی از این مکانیزم تحریک به گفتمان چاره‌ای جز رویکردهای انتقادی نیست.

افسانه نجم‌آبادی با ارائه روایتی تاریخی، انضمامی و متفاوت، رویکرد انتزاعی فعالان گفتمان جریان غالب نسبت به تاریخ سکسوالیته ایرانی را به نقد می‌کشد. او به خوبی نشان می‌دهد که چگونه نخست در فرایند رویارویی با مدرنیته و مشروطیت، سامان همجنسانه سکسوالیته پیشینی به حاکم

حقوق پتانسیل تحول‌خواهی ایشان بوده است. زبان حقوقی-اکتیویستی نه تنها در نشریات که به طور ویژه از سوی سازمان‌های مدافع حقوق ال جی بی تی کیو (کارگزاران محلی گی اینترنشنال) اتخاذ و به گردش در آمده است. گفتمان حقوقی-قانونی و نقش بازنمایی زیست کوئیرهای ایرانی و تحریک به گفتمان همجنس‌گرایی و سایر الگوهای زیستی سکسوالیته مدرن، خط‌مشی اصلی فعالیت غالب سازمان‌های فوق‌الذکر بوده است. اتخاذ رویکردی ذات‌گرایانه به مسئله جنسیت و سکسوالیته، محدود ساختن نقشه میل در گفتمان گی اینترنشنال و نظام طبقه‌بندی میل آن، بازنمایی دوگانه سرکوب/آزادی یا قربانی/نجات‌یافته، اتخاذ یک رویکرد دترمینیستی و خطی-تکاملی به تاریخ کوئیر ایرانی در پیوند میان آشکارسازی<sup>۳۳</sup> آزادی یا به عبارت دیگر تصویرسازی تاریخی ایران، به عنوان حوزه مکانی-زمانی پسینی نسبت به کشورهای توسعه‌یافته در موازات خط سیر سرکوب-آشکارسازی-آزادی ال جی بی تی، عدم توجه به تفاوت‌های تاریخی-اجتماعی و فرهنگ‌های جنسی و فرهنگ‌های مقاومت متمایز و برساخته از بافت متنوع جهانی محلی، سیاست‌زدائی از کوئیربودگی، اتخاذ زبان غیر سیاسی و حقوقی و از سوی دیگر بازنمایی وضعیت کوئیرهای ایرانی در چهارچوب سازمانی و از منظر شرق‌شناسانه به جای نقدهای اساسی و توامان دو گفتمان هموناسیونالیسم و هتروناسیونالیسم بر مبنای رویکردی مکانمند و زمانمند از جمله محورهای گفتمان جریان غالب است.

اما در برابر این گفتمان جریان غالب، گفتمان دیگری نیز در این حوزه وجود دارد. گفتمان دگراندیش که عمدتاً از آکادمیسین‌های غیر غربی و عمدتاً ایرانی تشکیل شده است، کسانی که ذیل رویکردهای پسااستعماری به نقد گفتمان جریان غالب پرداخته‌اند. در واقع این متفکران گفتمان دگراندیش بودند که با بررسی انتقادی جریان گی اینترنشنال ضمن در هم شکستن کلان روایت آن و برجسته ساختن ناکارآمدی و نقاط ضعف نظری و عملکردی آن، زمینه را برای بازنگری و پژوهش و

<sup>۳۳</sup> آشکارسازی (Coming out of closet) به معنای علنی کردن گرایش یا هویت جنسی و جنسیتی افراد غیر دگرجنس‌گرا است.

توجه به جنبه‌های معرفت‌شناسانه‌ی جریان‌گی اینترنت‌نشال (گفتمان جریان غالب) نکته نغزی است که جوزف مسعد نخستین بار آن را تماشیه کرده است. دقیقاً نقد این بنیادهای معرفت‌شناسانه است که گفتمان دگراندیش را قوام و حیات بخشیده است.

مسعد در فصل سوم کتاب خود «میل عرب»<sup>۳۴</sup> با عنوان «بازگردانیدن میل: گی اینترنت‌نشال و جهان عرب»<sup>۳۵</sup> روایتی از شکل‌گیری و فعالیت سازمان‌های جهانی نظیر ایلگا به عنوان مدعی مدافع حقوق همجنس‌گرایان را در انتقاد از سیاست‌های بلوک شرق به خصوص اتحاد جماهیر شوروی ارائه می‌دهد و یا سازمان ایگل هرک به عنوان سازمانی که با ماموریت حفاظت و توسعه‌ی حقوق انسانی همی افراد و جوامع به ویژه در زمینه‌ی تبعیض و سوءاستفاده بر/از افراد بر اساس هویت جنسی، جنسیتی و مبتلایان به اچ آی وی شروع به فعالیت کرده را معرفی می‌کند. از منظر مسعد این سازمان‌ها، گفتمانی را تولید کرده و تبلیغ می‌کنند که او آن را گی اینترنت‌نشال نامیده است. وی ریشه این گفتمان را در ترویج حقوق بشر اروپامحور می‌داند که به واسطه‌ی سازمان‌هایی نظیر عفو بین‌الملل جهانی پیگیری می‌شود. او مدعی است در این سیاست جایگاه ویژه‌ای به کشورهای مسلمان و عرب اختصاص داده شده بود که این توجه ناشی از بازنمایی‌های غالب شرق‌شناسانه‌ی فرهنگ و جهان عرب و مسلمان است که در آمریکا و کشورهای اروپایی تولید شده است. ادبیات آکادمیک و منابع ژورنالیستی‌ای که مسعد هدف آن‌ها را ارائه اطلاعات به توریست‌های جنسی غربی در زمینه منطقه و ضرورت کمک‌رسانی و آزادسازی گی‌ها و لژین‌های عرب و مسلمان از شرایطی که در آن تحت ظلم و ستم و تبعیض زندگی می‌کنند، تلقی کرده است. مسعد تأکید دارد که در هر دوی این روایت‌ها کنش همجنسانه افراد در منطقه به عنوان هویت‌های هموسکسوال و گی بازنمایی شده است. مسعد پشتوانه‌ی نظری این گفتمان را در کارهای

شدن تدریجی الگوی دگرجنس‌گرایی اجباری تغییر یافت و ذیل همین تغییر، معنایی مستقل از روابط همجنسانه و میل همجنسانه ظهور کرد و همچنین چگونه و تحت چه شرایطی ذیل تغییر گفتمان رسمی جنسی و جنسیتی و درگرفتن مباحث حول ترانس‌سکسوالیتی و اینترسکسوالیتی، همجنس‌گرایی نیز معنایی مستقل یافته و به لحاظ تاریخی در سایه ترانس‌سکسوالی امکان زیست یافت. نجم‌آبادی به خوبی به فعالان و سازمان‌ها گوشزد می‌کند که در بازنمایی زیست‌کوپره‌های ایرانی دقت بیشتری داشته و از ورود به تفسیرهای هاله‌ای نظیر رادیکال‌گرایی، تعمیم‌های نابه‌جا، رویکردهای ذات‌گرایانه و فراتاریخی یا سیاست قربانی‌نمایی پرهیز نمایند. تفسیری که نجم‌آبادی در طی مطالعات خود نشان می‌دهد دال بر نوعی فضای متخلخل در ایران است. فضایی که در آن در فقدان یک نظام سراسرین که قادر به اتخاذ سیاست‌های ایجابی است، یعنی سیاست‌هایی که میل را تعریف کند و کنترلی محتوایی و فرمیک بر هویت‌یابی داشته باشد، زندگی به مثابه کوپیر را در عین مخاطرات جدی ممکن می‌سازد. این فضای درهم پیچیده امکان ظهور هویت‌های پدیداری را موجب شده است. هویت‌هایی که بیشتر در سطح کرداری باقی‌مانده و نمودی از الگوها و رفتارهای جنسی و جنسیتی خارج از بافت خود است. آنچه نجم‌آبادی به عنوان خودهای وانمودگر می‌خواند، درست در مسیر سیاست‌های وانمودگرانه عمل کرده و به جای تأمل در میل و هویت‌یابی آگاهانه بر مدار الگوهای رفتاری در گردش است. اگرچه نجم‌آبادی بر امکان زیست کوپیرها و حتی کنشگری ترانس‌های ایرانی صحنه می‌گذارد ولیکن چارچوب مطالعاتی او قادر نیست تا به الگوی ناجنیش کوپیر به عنوان نوع خاصی از کنشگری برساخته از سیاست نا/حقیقت در ایران پی ببرد. به همین دلیل رویکرد او در سطح انتقادی باقی‌مانده و جنبه ایجابی و نظریه‌پردازی در باب سکسوالیته ایرانی پیدا نمی‌کند.

<sup>34</sup> Arab Desire

<sup>35</sup> Bringing Back Desire: Gay International and the Arab World

این مناطق نیست و به تبع مقاومت‌های روزانه آنها را نیز نادیده می‌گیرد. به عبارت دیگر، گی اینترنشنال براساس معرفت‌شناسی هم‌پوشان خود قادر نیست تا نکثر گونه‌های کوپیربودگی را درک کند و الگوهای مقاومت و تحول‌خواه آنها نظیر ناچندیش را که بر آمده این شرایط است به عنوان نوعی جریان تحول‌خواه تعریف و طبقه‌بندی کند. مطالعه‌ی مسعد علی‌رغم جنبه‌های انتقادی بدیعی که ذیل گفتمان پسااستعماری بدان پرداخته است، همچنان در سطح انتقادی باقی‌مانده و به سطح ایجابی و نظریه‌پردازی وارد نمی‌شود.

علاوه بر دو نوع پژوهش بالا که بیشتر به نقدهای تاریخی و نظری گفتمان جریان غالب پرداخته است، برخی دیگر از متفکرین گفتمان دگراندیش به نقد بسامدهای سیاسی این گفتمان در سطح سیاست‌های جهانی-محلی پرداخته‌اند. برای مثال، جاسپیر پوار<sup>۳۶</sup> با بررسی گسترش هموناسیونالیسم<sup>۳۷</sup> ذیل برنامه جنگ علیه تروریسم نشان می‌دهد که چگونه آزادی‌های جنسی مأمی برای اهداف سیاسی قرار می‌گیرد. وی عنوان می‌دارد که به طور کلی هموناسیونالیسم یک ارتباط مطلوب میان برخی ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی (عمدتاً کشورهای توسعه‌یافته غربی) و دگرباشان و حقوق آنها را توصیف و برقرار می‌کند. به عبارت دیگر این واژه به پروسه‌هایی اشاره دارد که به واسطه‌ی آنها در همراهی با جامعه دگرباش نوعی هراس از برخی قدرتها به خصوص بر علیه اسلام ترتیب داده می‌شود. بر این اساس گوپی این کشورهای پیرامونی به طور ذاتی نسبت به افراد دگرباش، نوعی تعصب و خشونت را برقرار کرده در حالی که در کشورهای غربی روابط مساوات‌طلبانه برقرار بوده و است. این دیدگاه به طور ویژه عنوان می‌کند که دیگران، فرهنگ‌ها و کشورهای غیر توسعه‌یافته برخلاف کشورهای توسعه‌یافته از ساختار مساوات‌طلبانه شهروندی و به خصوص در رابطه با امور جنسی و جنسیتی برخوردار نیستند. همچنین هموناسیونالیسم ضمن ارائه یک

مطالعاتی پیشینی که عمدتاً توسط محققین غربی در انطباق سکسوالیته مردم عرب و مسلمان با چهارچوب دانش گی غربی در رابطه با سکسوالیته صورت‌بندی شده است، پی گرفته است. متن‌هایی که روایت‌های چشم‌داشتی و شرق‌شناسانه از مشاهده رفتارهای مردم این مناطق را دالی بر همجنس‌گرایی دانسته و به طور ویژه از اتخاذ یک رویکرد ذات‌گرایانه، انتزاعی و فراتاریخی از همجنس‌گرایی در تحلیل خود رنج برده‌اند. برای مثال، او خاطر نشان می‌سازد که علی‌رغم تایید وجود نوعی مجازات و سخت‌گیری در رابطه با کنش‌های همجنس‌ساز در سنت عرب و اسلام، ولیکن باید دانست که تنها با روند رو به رشد غرب‌گرایی بود که هموفوبیا در کشورهای شرقی و اسلامی در قالب یک ایدئولوژی خصمانه معنا یافت و اجرایی گردید.

مسعد در ادامه به مشکل ترجمه و انتقال مفاهیمی همچون سکس، سکسوالیته، جنسیت و... از بافت غرب به کشورهای عربی اشاره دارد. مسعد به خوبی نشان می‌دهد که میزان و امکان زیست به عنوان یک کوپیر در مصر رابطه تنگاتنگی با طبقه و منزلت اجتماعی داشته است. مسعد در این نقدهای معرفت‌شناختی، رویکرد گی اینترنشنال را به خاطر کوری شناختی-تحلیلی در شناسایی بافت طبقاتی، مردسالار و نابرابر شرق میانه و شمال آفریقا که به ظهور روابط همجنس‌ساز خاص منجر شده مورد انتقاد قرار می‌دهد. مسعد در پایان‌بندی خود اشاره دارد که نهادهای گی اینترنشنال در جریان تحریک به گفتمان ضمن برهم زدن شرایط زیست کوپیرهای کشورهای نظیر ایران و مصر آنها را به آشکارسازی سوق می‌دهند و این در حالی است که آنها را در برابر سیاست‌های خصمانه و سرکوب‌گر که حالا رفتارهای همجنس‌گرایانه را با ناسیونالیسم دگرجنس‌گرای ضد غربی خود پیوند داده‌اند، رها می‌کند. همچنین مشکلات معرفت‌شناسی گی اینترنشنال جهان را به دوگانه‌ی همجنس‌گرا/دگرجنس‌گرا تقسیم و محدود کرده است و قادر به درک نکثر الگویی-رفتاری کوپیرهای

<sup>36</sup> Jasbir Puar

<sup>37</sup> Homonationalism

صورت‌بندی از همجنس‌گرا بودگی، آن را به همجنس‌گرای مثبت و منفی تقسیم می‌کند. همجنس‌گرای مثبت فردی است که الگوی زیستی متداول همجنس‌گرایی در غرب را پذیرفته و در چارچوب هویتی خود رفتار می‌کند و از حق ازدواج، کار و زیستن به مثابه‌گی برخوردار است. اما همجنس‌گرای منفی برای مثال، همجنس‌گرای مهاجر و مسلمانی است که بایستی با گذر از مراحل متعدد، هویت او بررسی و تایید شود به طوری که با معیارهای در نظر گرفته همخوانی داشته باشد، پس از آن او باید بر هویت جنسی و جنسیتی خود آگاهی یابد و بدان تمکین کند.

در برابر هموناسیونالیسم، می‌توان به گونه دیگری که هتروناسیونالیسم<sup>۳۸</sup> خوانده می‌شود، اشاره کرد.<sup>۳۹</sup> هتروناسیونالیسم که عمدتاً از سوی کشورهای نظیر ایران، روسیه و مصر صورت‌بندی و اجرا می‌شود، کردارهای جنسی و هویت‌طلبی‌های جنسی منحرف یعنی همجنس‌گرایی و کوپربودگی را به عنوان الگوهای استعماری و غربی لحاظ کرده و در صدد کنترل و سرکوب آنها بر می‌آیند. هر دوی این سویه‌ها ضمن قربانی‌نمایی سوژه‌های خود، سکسوالیته‌ها را در بافت سیاسی خود تولید و معنا می‌کنند. بهتر است در عین توجه انتقادی به شرق‌شناسی به سویه متقابل آن غرب‌شناسی نیز توجه لازم را مبذول داشت و تنها با در کنار هم قرار دادن این جنبه‌هاست که می‌توان سویه‌های تبعیض، انواع تولیدگری هویت، اقتصاد میل، سرکوب و کنترل سکسوالیته‌ها را در بافت‌های محلی-جهانی مورد نقد قرار داد.

همچنین سیما شاخساری ضمن نقد رویکردهای انتزاعی به مسائل پیرامون سکسوالیته، با به کار بستن رویکرد تحلیلی انضمامی و در نظر گرفتن صحنه‌های رخدادها و پدیده‌های مورد

مطالعه به صورت زمانمند و فضامند و در ارتباط با سطوح محلی، منطقه‌ای و جهانی، رویکردی چند جانبه و ژرف را ارائه می‌دهد. رویکردی که ضمن گذر از سطحیت، جنبه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناختی گفتمان جریان غالب را تحلیل کرده و تناقضات و پیوندهایی را برجسته می‌سازد که سوژه‌مندی کوپرها را بواسطه‌ی جغرافیای سیاسی و زمان‌سیاست<sup>۴۰</sup> به طور ناهمگن توزیع می‌کند. این ویژگی‌های متعدد در کنار مطالعه‌ی دقیق و کیفی موجب گردیده است تا آثار تحقیقاتی او به ویژه در زمینه‌ی پروبلماتیزه ساختن سیاست‌های جنسی و جنسیتی در گفتمان‌های جهانی و منطقه‌ای، ضمن به چالش کشیدن روایت‌های غالب، برهه‌های زمانی، فضاها و سوژه‌هایی که بواسطه‌ی گفتمان جریان غالب و اقتصاد سیاسی زیر بنایی آن، به محاق رفته‌اند را نمایان سازد. او به عنوان یکی از بسامدهای گفتمان جریان غالب به «سیاست قتل قانونی»<sup>۴۱</sup> اشاره می‌کند. آنچه در زمینه سیاسی‌ای عمل می‌کند که در آن بدن‌ها تادیب شده، نرمالایز شده و زندگی عریان در معرض مرگ گذاشته شده است. این سیاست، قریب الوقوع بودن مرگ را نشان می‌دهد. این سیاست قتل قانونی به هیچ یک از وضعیت‌های اضطراری در اردوگاه‌ها، وضعیت استثنایی و یا وضعیت منحصر به فرد فقدان حقوق محدود نمی‌شود، اگرچه تحت آن وضعیت‌ها مشروع شده است. در واقع سیاست قتل قانونی خودش را به وضعیت عادی گسترش می‌دهد به صورتی که در آن مرده‌های متحرک (که با حقوق اشباع شده‌اند) تا آنجا که خطری برای جمعیتی که زندگی آنها ارزش حفظ کردن، محافظت و مدیریت دارد، تلقی شوند، می‌توانند به طور قانونی با حقوق خود کشته شوند. به عبارت دیگر اقتصاد بازنمایی مرگ کوپیر بر مجموعه‌ای دلالت دارد که شامل نهادهای دولتی و غیر دولتی، افراد، رژیم‌های حقوق بشری،

<sup>38</sup> Heteronationalism

<sup>39</sup> Mehran, Rezaei, "Politics of [non]Truth in the Sexual Discourse after the Revolution," *Gender Studies Journal*, Vol. 2 (Summer 2015).

<sup>40</sup> Chronopolitics

<sup>41</sup> Politics of rightful killing

گفتمان‌های تمدن، دیاسپوراها و رسانه‌های بین‌المللی است. بخشی از مطالعات او به بررسی کارگزاران ال جی بی تی کیو دیاسپورای ایرانی مربوط است که ضمن باز تولید و اشاعه‌ی هموناسیونالیسم ایالات متحده آمریکا در مدیریت زندگی و مرگ جمعیت‌های مختلف مشارکت می‌کنند. جریانی برآمده از گفتمان جریان غالب که با تاکید بر هویت‌های ذات‌گرایانه، جهانشمول، انتزاعی و غیر زمانمند بر خط تکاملی‌ای که در آن سوژه‌های پیشگفتمانی، عقب‌مانده و سرکوب شده‌ی کشورهای هموفوبیک خاورمیانه (کشورهای صادرکننده پناهجو) به سوی سرزمین‌های آزاد و حامی‌گی‌ها و لژیون‌ها (کشورهای سوم پناهجوپذیر) در حرکت هستند، در کشورهای ترانزیت (نظیر ترکیه) سال‌ها در زمانی ثابت در معرض قتل قانونی بواسطه‌ی نظام حقوقی و رژیم پناهندگی قرار می‌گیرند.

در این میان برخی از متفکرین این گفتمان نیز ضمن خوانش انتقادی آثار دیگر متفکرین گفتمان دگراندیش بر ضرورت تغییر چارچوب نظری و ورود به سطح ایجابی و نظریه‌پردازی خاص بافت کشورهای نظیر ایران شده‌اند. مهران رضائی یکی دیگر از آکادمیسین‌های گفتمان دگراندیش است. او در مقاله‌ای با عنوان «سیاست نا/حقیقت» در گفتمان جنسی پس از انقلاب سعی در پاسخ‌گویی به سه مسئله‌ی نظری در زمینه‌ی سکسوالیته ایرانی دارد. او پیشتر با خوانش انتقادی آراء افسانه نجم‌آبادی و ژانت آفاری ضمن نقد کاریست معرفت‌شناختی و روش‌شناختی فوکو در زمینه‌ی ایران بر لزوم نوعی نظریه‌پردازی متناسب و برساخته از بستر ویژه و فرایند تاریخی ایران تاکید دارد. او ضمن اشاره به تقسیم‌بندی تاریخی سکسوالیته شرقی و غربی توسط فوکو اشاره می‌کند: «که تاریخ جنسی در غرب از طریق کنکاش میل شکوفاشده در حالی که دانش شرقی در پی کاربرد بدن بوده است. فوکو بسط این دوتایی را در زمینه‌ی شرق دنبال نکرده است. اما بر حسب این ویژه‌سازی که برای تاریخ جنسی در غرب قایل است، نمی‌توان مدل به

کاررفته برای توصیف تاریخ جنسیت را از پیش قابل اعمال بر روابط جنسی در تاریخ کشوری مانند ایران شمرد. سه شرط بنیادی برای چنین تطبیقی موجود نیست: نخست آنکه دانش جنسی و آنچه فوکو برای تمدن غربی کنار می‌گذارد مستلزم درجه‌ای از آشکارگی است. در جوامع غربی زمینه چنین آشکارگی برای بدن‌ها وجود دارد. بدن موضوع پوشش و حجاب نیست، زبان موضوع استتار و کاربردهای غیر مستقیم نیست و راز میل امکان سخن گفتن در برخی فضاها مانند نهاد دین (اعتراف)، نهاد پزشکی و روان‌پزشکی را دارد. اما به خلاف آن در جوامعی مانند ایران بدن موضوع اختفا است، زبان حوزه استتار و اشارات غیر مستقیم به بدن است و نهادهای وارداتی مانند دولت مدرن، نهاد علم و آموزش به جهت وجود امتناع اجتماعی از چنین آشکارگی همچنان امکان رازگشایی از بدن شهروندان را ندارند. اگرچه مدرنیزاسیون مستلزم رفتن به این سمت است. علاوه بر فقدان بستر مناسب آشکارگی دانش جنسی در شرق چنان که فوکو می‌گوید شکل دیگری دارد. سنت هنر جنسی در ایران نیز همچون هندوستان و چین وجود داشته است. آنچه دانش جنسی خوانده می‌شود همان قدر در سنت موجود غریبی می‌کند که سایر اشکال وارداتی دانش در کنار سایر علوم وارداتی در زمینه مانند علوم انسانی قادر به یافتن پایگاه مشروعی در جامعه کنونی نیستند و به تدریج دانش شده است».<sup>۴۲</sup> رضائی پس از این به صورت مصداقی تفاوت بافت را در سه زمینه‌ی کلامی/فقهی، زمینه‌ی زبان‌شناختی (در سه سطح نحوی، معناشناختی و کاربردشناسی) و زمینه‌ی سیاسی دنبال کرده است. از نظر او تفاوت میان الاهیات مسیحی با کلام اسلامی و حضور شریعت و فقه در اسلام دو صورت معرفتی و هستی‌شناسانه متمایز را حول خلقت، انسان، گناه و رستگاری شکل داده است. همچنین در بحث زبانی نشان داده است که در سه سطح نامبرده نوعی تشویق به اختفاء را می‌توان به وضوح مشاهده کرد و همچنین در زمینه‌ی سیاسی نوعی سیاست ندانستن بر مبنای دوگانه تند و تیز خودی/دشمن شکل گرفته است. بنابراین

در این میان برخی از متفکرین این گفتمان نیز ضمن خوانش انتقادی آثار دیگر متفکرین گفتمان دگراندیش بر ضرورت تغییر چارچوب نظری و ورود به سطح ایجابی و نظریه‌پردازی خاص بافت کشورهای نظیر ایران شده‌اند. مهران رضائی یکی دیگر از آکادمیسین‌های گفتمان دگراندیش است. او در مقاله‌ای با عنوان «سیاست نا/حقیقت» در گفتمان جنسی پس از انقلاب سعی در پاسخ‌گویی به سه مسئله‌ی نظری در زمینه‌ی سکسوالیته ایرانی دارد. او پیشتر با خوانش انتقادی آراء افسانه نجم‌آبادی و ژانت آفاری ضمن نقد کاریست معرفت‌شناختی و روش‌شناختی فوکو در زمینه‌ی ایران بر لزوم نوعی نظریه‌پردازی متناسب و برساخته از بستر ویژه و فرایند تاریخی ایران تاکید دارد. او ضمن اشاره به تقسیم‌بندی تاریخی سکسوالیته شرقی و غربی توسط فوکو اشاره می‌کند: «که تاریخ جنسی در غرب از طریق کنکاش میل شکوفاشده در حالی که دانش شرقی در پی کاربرد بدن بوده است. فوکو بسط این دوتایی را در زمینه‌ی شرق دنبال نکرده است. اما بر حسب این ویژه‌سازی که برای تاریخ جنسی در غرب قایل است، نمی‌توان مدل به

<sup>42</sup> Rezaei, "Politics of {non} Truth".



نا/حقیقت بر مبنای اراده به ندانستن، رفتار جنسی و تنانگی فراهم‌کننده را ممکن ساخته است.

حال با توجه به مبنای نظری متفاوت برای شناخت صحنه‌ی سکسوالیته معاصر ایرانی می‌توان این ویژگی‌ها را در هماهنگی با ویژگی نظریه‌ی ناچنبش قرار داد و آن گاه می‌توان دریافت که کوپره‌های ایرانی چگونه معنا می‌یابند، چگونه زندگی می‌کنند و در خلال زندگی خود بر اساس الگوی ناچنبش تغییراتی را در جهان پیرامون خود ایجاد می‌کنند. الگویی که ضمن تایید سیاست سرکوب، بر مقاومت روزانه بسان زندگی عادی، پنجره‌ای تحلیلی را گشوده است. در این الگو، کوپیر ایرانی به طور بالقوه نه سوژه قربانی منتظر و مجبور به خروج از کانال آشکارسازی است و نه سوژه‌ای که به واسطه‌ی خلاقیت‌های خود دست بالایی در میدان قدرت جنسی و جنسیتی دارد. همان طور که پیشتر نیز توضیح داده شد، الگوی ناچنبش به ما نشان می‌دهد که چگونه کوپره‌های ایرانی بی هیچ نقطه‌ی اتکالی در زمینه‌های نهادی قدرت اعم از دانش، سیاست و... تنها در خیابان‌های مجازی و واقعی ضمن جدالی نمادین و واقعی به وارونه‌سازی معنا‌های هنجارین برای ادامه زیستن به مثابه کوپیر ادامه داده و فرهنگ مقاومتی خاص در همراهی با سامانه‌ی قدرتی خاص بافت خود را پدید آورده‌اند. رویکرد تحلیل گفتمانی و بررسی دوگفتمان جریان غالب و دگراندیش نه تنها ضرورت نظریه‌پردازی محلی را بیش از پیش ضروری می‌نماید، کاری که در حد ابتدائی در سیاست نا/حقیقت مطرح شده است، بلکه گواهی است بر وجود نوعی ناچنبش کوپیر ایرانی که تنها با کنار گذاشتن الگوهای نظری پیشینی در باب مطالعه بافت ایران و اتخاذ الگوهای نظری مرتبط با متن مورد مطالعه نظیر نظریه‌ی نا/حقیقت و نظریه‌ی ناچنبش کوپیر قابل رویت و بررسی است.

براساس سیاست نا/حقیقت رضائی در بافت ایران به جای جستجوی عمیق میل در نهادهای الاهیاتی، روانکاوانه و... به شناخت آنچه در حوزه‌ی مشاهده عمومی توسط بدن‌ها روی می‌دهد و بیان می‌شود حساسیت وجود دارد. در شکل غربی، بدن کلیت میل است؛ فراتر از آنچه به اجرا در می‌آید، اما در دومی بدن فشرکنش‌هاست آن گونه که قابل دیدار در سطح عمومی است.

### جمع‌بندی

بر این اساس نظری و رویکردهای مطرح شده در این مقاله، بیش از همه سیاست نا/حقیقت رضائی به ما امکان می‌دهد تا مبنایی برای جامعه‌شناسی تاریخی کوپیر در دوران پس از انقلاب را نیز در الگوی ناچنبش پیگیری نماییم. الگویی که ضمن تفهم چگونگی ظهور سوژه‌های پدیداری ناشی از بافت جهانی-محلی در ایران به ما امکان فرا روی از گفتمان جریان غالب و گفتمان پسااستعماری را در نزدیک شدن به الگوی تاریخی زیست کوپیر ایرانی می‌دهد. حال، هنر کامجویی ذیل امکانات و محدودیت‌های مدرنیزاسیون ایرانی، کوپیر ایرانی را در مسیر خود با مخاطرات و امکان‌های متنوعی از بودن مواجه ساخته است. الگوی ناچنبش، انطباق ویژه‌ای با زمینه، زمانه، شرایط و بسترهای زیست کوپیر ایرانی دارد. سطحیت، سیالیت و کردارمداری جنسی، پوشیدگی، اراده به ندانستن و سیاست اختفاء، سرکوب رفتارهای منحرف در صحنه‌ی عمومی و مقاومت در برابر آشکارگی به عنوان تئوری بقاء، عدم هویت‌گزینی یا شکنندگی هویت و هویت‌گزینی بر مبنای وانمودگری، ارتباطات تنانه و روزمره و مواردی از این قبیل که برساخته بافتی است که مبنایی برای نظریه‌ی نا/حقیقت است، به الگوی مقاومتی و رفتاری کوپره‌های ایرانی در قالب ناچنبش کوپیر معنا می‌بخشد. به عبارت دیگر همانطور که سیاست نا/حقیقت اشاره دارد خودهای پدیداری که در بافت ایران ظهور می‌کنند، براساس خصوصیات هستی‌بخش این بافت لاجرم برای زیستن نیز از الگوی ناچنبش کوپیر بهره می‌برند. الگویی که در ارتباطی متقابل با رویکرد نظری

## Bibliography

- Afary, Janet. *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: Uni press, 2009.
- Bayat, Asef. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- . *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press, 1997.
- El-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Floor, Willem. *A Social History of Sexual Relations in Iran*. Mage publishers, 2008.
- Shakhsari, Sima. "Killing me softly with your rights: Queer death and the politics of rightful killing." In *Queer Necropolitics*, edited by Jin Haritaworn, Adi Kuntsman, Silvia Posocco, 93-111. Abingdon: Routledge, 2014.
- Massad, Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2007.
- Murray, Stephen O. and Will Roscoe. *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 1997.
- Najmabadi, Afsaneh. *Bibi Khanum Astarabadi's Ma'ayib al-Rijal: Vices of Men*. Chicago: Midland Printers, 1992.
- . *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*. Duke University Press, 2013.
- . *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Puar, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in queer Times*. Duke University press, 2007.
- Rezaei, Mehran. *Politics of [non]Truth in the Sexual Discourse after the Revolution*, *Gender Studies Journal*, Vol. 2 (Summer 2015). (Originally in Persian)
- Shakhsari, Sima. *Politics of Rightful Killing: Civil Society, Gender, And Sexuality in Welogistan*. Duke University Press, 2020.
- Weeks, Jeffrey. *Sexuality*. psychology press, 1989.





## سده ۱۴، سده آموزش: آموخته، نیاموخته و بدآموخته

مصاحبه مکتوب محمدرضا نیکفر با سعید پیوندی

### چکیده

یکی از جلوه‌ها و نیز بسترها و پیش‌برنده‌های تجدد آموزش است. سده ۱۴ در ایران سده دگرگونی این نهاد است، دگرگونی‌ای نه ناشی از گسست انتقادی با گذشته، بلکه به عنوان چیزی بیگانه شده با آن و ادامه‌دهنده عناصری از آن. در این باره محمدرضا نیکفر با سعید پیوندی، استاد جامعه‌شناسی در فرانسه و دارای تخصص در زمینه آموزش و پرورش گفت‌وگو کرده است.

### کلیدواژه‌ها

تجدد، آموزش، زبان رسمی، اندیشه انتقادی

---

سعید پیوندی جامعه‌شناس و استاد دانشکاه لورن در فرانسه است. حوزه کار پژوهشی او جامعه‌شناسی آموزش عالی و جوانان (فرانسه)، روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی (ایران) است. آخرین کتاب‌های او به فرانسه حرفه آکادمیک (۲۰۱۹) و به انگلیسی *زنانه شدن آموزش با نگاه بین‌المللی* (۲۰۲۰) است.

محمدرضا نیکفر، استاد فلسفه سیاسی در انستیتو علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا. سردبیر زمانه مدیا و نویسنده *خشونت، حقوق بشر، جامعه مدنی* (۱۳۷۸) و *ایدئولوژی ایرانی* (۱۴۰۰) است.

## تصویر صد ساله نهاد آموزش

**محمدرضا نیکفر.** نهاد آموزش، آینه‌ای است که می‌توان در آن پیشرفت‌ها و پسرفت‌ها و موضوع‌های گریه فرهنگ و جامعه را در آن منعکس دید. وقتی تصویر صد ساله گذشته را در این آینه می‌بینید، چه چیزهایی توجه شما را جلب می‌کند؟

**سعید پیوندی.** شاید در ابتدا باید گفت ما از پیشرفت چه تعریفی داریم و همینطور غایت مطلوب و هدف‌های اصلی آموزش، بویژه نظام آموزش رسمی به عنوان نهاد سراسری را چه می‌دانیم.

اندیشمندان قرن نوزدهم در دوران اولیه شتاب گرفتن پیشرفت‌های علمی و فنی، نگاه بسیار خوشبینانه و گاه خطی درباره موضوع پیشرفت داشتند و سمت تاریخ را حرکت پیوسته رو به پیش می‌دیدند. قرن بیستم نشان داد که موضوع پیشرفت از درک ساده و خطی اولیه پیچیده تر است و گاه آنچه را که ما در گذشته پیشرفت می‌دانستیم امروز همان معنای پیشین را ندارد و یا آنچه که دستاورد نهادی شده و بازگشت ناپذیر به شمار می‌رفت می‌تواند به چالش کشیده شود.

در خود ایران هم این نگاه وجود داشت. اگر به نوشته‌های روزنامه‌های شروع قرن ۱۴ مانند ایرانشهر، کاه و یا فرنگستان که نقش مهمی در فضای روشنفکری آن روز داشتند بازگردیم در مورد آموزش این گونه گفته می‌شد که اگر بخش بزرگی از یک نسل به آموزش دست یابند کشور از بند خرافات و استبداد رها می‌شود، "کسی دیگر روز عاشورا گل بر سر نمی‌مالد" و دوران بهروزی مردم فرا می‌رسد. پیشگامانی که بار سنگین پی ریزی نظام جدید آموزشی را بر دوش کشیدند هم به آینده مدرسه بسیار خوشبین بودند. در آن زمان در ایران ۱۰ میلیونی فقط حدود ۱۲۰ هزار نفر به آموزش جدید راه می‌یافتند، کمتر از ۵۰۰ دانشجو در ایران وجود داشت و پوشش آموزشی ایران از ۵ درصد گروه سنی ۶ تا ۱۵ ساله هم کمتر بود. امروز نزدیک به ۹۰ درصد جمعیت ایران باسواد است، حدود ۹۷ درصد بچه‌ها در سن تحصیل وارد مدرسه ابتدایی

می‌شوند و ۷۵ درصد آنها دست کم ۹ سال در نظام آموزشی می‌مانند، ما حدود سه میلیون و ۳۰۰ هزار دانشجو داریم، اما همزمان آموزشی که به این نسل از بالا و بصورت آمرانه تحمیل می‌شود واپسگرا، ناسازگار با زمانه (Anachronic) و تبعیض آمیز است. وقتی هدف اصلی آموزش بیشتر تبلیغ و تلقین یک هویت خاص دینی است، این نظام در ذات خود تبعیض آمیز و دگرسنیز است، نابرابری دختران و پسران را در پی می‌آورد، کسانی که دین دیگری دارند و یا ناباور به دین هستند را به حاشیه می‌راند و از ستیز میان تمدن‌ها دفاع می‌کند.

وجود شبکه گسترده بیش از صد هزار واحد آموزشی، رفتن بخش بسیار بزرگی از کودکان در سن تحصیل به مدرسه و یا تغذیه رایگان آنها بی تردید پیشرفت‌های مهمی هستند اما همزمان باید پرسید آنها چه چیزی و چگونه یاد می‌گیرند. به زبان دیگر فلسفه و پیام آموزشی جامعه و نوع انتقال آن به نسل جوان هم پرسشی بسیار اساسی است. می‌توان هم گفت با وجود فلسفه آموزشی ناسازگار با زمانه بچه‌ها خواندن، نوشتن و برخی علوم را می‌آموزند و توانایی آن را پیدا می‌کنند که این ابزار را در خدمت اندیشیدن و تبدیل شدن به سوژه و عاملیت در محیط خود قرار دهند. اما این واقعیت سوبیه‌های آسیب شناسانه دهه‌های اخیر آموزش ایران را توجیه نمی‌کند.

حال اگر به پرسش اصلی شما و تصویر کلی این صد ساله برگردیم می‌توانیم از کارنامه پارادوکسال آموزش صحبت کنیم. موفقیت کمی نظام آموزش و تبدیل تدریجی آن به یک نهاد سراسری بخش مثبت این کارنامه تشکیل می‌دهد. آموزش بر پایه یک زبان رسمی (فارسی) در دو یا سه دهه نخستین قرن نقش مهمی در شکل دادن به هویت جمعی ملی و تعلق به یک سرزمین و گذشته تاریخی ایفا کرد. همزمان باید به سوبیه کیفی و فلسفه عمومی آموزش پرداخت. در هر برنامه آموزشی (Curriculum) نوعی نگاه به انسان، به جامعه، به رابطه فرد با جامعه و معنای تربیت و یادگیری در دنیای کنونی وجود دارد. آیا این آموزش به بچه‌ها پرسش‌گری و تفکر سنجشگرانه را هم یاد می‌دهند؟ آیا بچه‌ها رواداری و دیگر دوستی و غیریت (Otherness) را در مدرسه می‌آموزند؟ آیا

از نظر من ایران در پایان قرن با وجود پیشرفت‌ها، در بوجود آوردن آموزشی در خدمت انسان و نیازهای اساسی جامعه ایران قرن پانزدهم ناکام مانده است. نظام آموزشی ما در این صد سال هم مریم میرزا خانی و هزاران نخبه دیگر را تربیت کرده است، هم میلیونها کودک و نوجوان را به بیرون از چرخه آموزش رانده و رنج‌های پیدا و ناپیدای فراوانی را بخاطر تبعیض‌ها، محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های گوناگون به نسل جوان تحمیل کرده است.

### آموزش آموزگاران

**نیکفر.** آموزگاران خود باید آموزش دیده باشند. اما آنان نیز در روزگار دانش‌آموزی در همان نظامی درس خوانده‌اند که شما از آن انتقاد می‌کنید. این چرخه کی شکسته می‌شود؟ کشورهای دیگر هم مگر این مشکل را نداشته‌اند؟

**پیوندی.** چرخه‌ای که به درستی از آن یاد می‌کنید یکی از موضوعات مهم جامعه‌شناسی است. برای حکومت‌ها هم دانش و نهاد آموزشی در رابطه با قدرت مطرح می‌شوند. گفتمان مدرسه، به قول فوکو، نوعی رژیم حقیقت یا نظم حقیقی (Truth regime) است که در خدمت ثبات نظام‌های سیاسی، مشروعیت بخشی به آنها و کنترل اجتماعی قرار دارد. ولی این همه ماجرا نیست چرا که جامعه و گروه‌های اجتماعی نیز دست بسته و بدون اراده تسلیم نظم حاکم نمی‌شوند.

بحث بر سر این است که دانش آموزان، دانشجویان و یا بزرگسالان چگونه می‌آموزند و چه رابطه‌ای با موضوع آموختن و دانش برقرار می‌کنند. اگر ما آموزش و رابطه با دانش را فقط در چرخه بازتولید ساده یادگرفته‌ها در درون نظام آموزشی خلاصه کنیم و نقش عاملیت و معنا بخشی بازیگران روندهای آموزشی و سایر نهادها را بسیار فرعی بدانیم این دورنما بسیار تیره و تاریک می‌شود. چرخه انتقال دانش و فرهنگ به نسل جدید پرابرد و آسیب شناسانه است، اما همزمان شکافی که برنامه آموزشی را از تجربه‌های زندگی و دیگر فضاهای یادگیری جدا می‌کند می‌تواند نوعی هوشیاری جدید

بچه‌ها اندیشیدن درباره چالش‌های بزرگ زیست محیطی، اقتصادی و اجتماعی که در برابر جامعه ایران و همه کشورها قرار دارند را یاد می‌گیرند؟ آیا دیالوگ زنده و آزادانه میان یادگیرنده و یاد دهنده و فضای تربیتی باز و انسانی و مشارکتی وجود دارد؟ آیا تنوع هویتی بچه‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد؟ آیا کسانی برای غیر فارسی زبان‌ها امکان یادگیری زبان مادری و به زبان مادری وجود دارد؟ نظام آموزشی تا چه اندازه در کاهش نابرابری‌ها موفق بوده و یا توانسته است بطور واقعی فرصت‌های برابر برای نسل جوان، بویژه در مناطق توسعه نیافته و یا در میان گروه‌های تهیدست جامعه بوجود آورد؟

شاید برخی از این پرسش‌ها صد سال پیش مطرح نبودند. اما امروز در بازگشت به گذشته و نگاه سنجشگرانه نمی‌توانیم از کنار آنها بی تفاوت بگذریم. نظام آموزشی کنونی ایران با چنین ایده آل آموزشی بسیار فاصله دارد و متأسفانه به نظر می‌رسد هر چه به پایان قرن نزدیکتر شدیم این شکاف هم بیشتر شده است.

حکومت پهلوی‌ها در شکل دادن به نظام آموزشی جدید و سکولار ایران نقش بسیار اساسی ایفا کردند. جمهوری اسلامی در گسترش نظام آموزشی در دوره متوسطه و عالی موفقیت‌هایی داشت. دو نظام سیاسی سلطنتی و اسلامی با وجود همه تفاوت‌های اساسی نگاه ابزاری به نهاد آموزش داشتند. نظام آموزشی در دوران پهلوی‌ها بیشتر مدرسه را در خدمت هویت سازی ملی و مشروعیت بخشیدن به نهاد سلطنت قرار داد و جمهوری اسلامی مدرسه را نهاد اصلی ساخت و پرداخت هویت شیعی-ایرانی به شمار می‌آورد. موضوع دیگر در مقایسه این دو دوره رابطه آموزش با توسعه است. حکومت پهلوی به نقش اساسی آموزش در توسعه از طریق تربیت نیروی انسانی کارا بخوبی آگاه بود. جمهوری اسلامی تلاش کرد تخصص را با هویت شیعی پیوند زند و جوانان مکتبی و با تخصص تربیت کند. شاید بتوان از جهاتی گفت که آموزش ایران در قرنی که گذشت آئینه تمای نمای انگاره و درک حکومتی از توسعه هم بود. آموزش به عنوان یکی از نهادهای اصلی کشور هم از سیاست و جامعه تاثیر پذیرفته و هم در بازتولید آن مشارکت کرده است.

زندگی نمادین در رابطه با دانش دانست. دانش آموز و دانشجو، زندگی و جامعه چون آئینه‌ای در برابر معلم هستند و رابطه او را با مدرسه، دانش و نقش معلمی دگرگون می‌کنند.

مثال بسیار گویا و زنده در رابطه با پویایی درونی نظام آموزشی وضعیت دختران در نظام آموزشی ایران است. شمار بزرگی از پژوهش‌های میدانی درباره کتاب‌ها و برنامه‌های درسی دوران پس از سال ۱۳۵۷ از تصویر به قهقرا رفته زن در گفتمان آموزش رسمی و نابرابری‌ها و تبعیض‌های آشکار موجود سخن به میان می‌آورند. کتاب‌های درسی حتا به وجود این نابرابری‌ها و تبعیض‌های مردسالارانه هم بسنده نمی‌کنند و به توجیه دینی برتری مردان و فرودستی زنان می‌پردازند. اما وقتی به خروجی نظام آموزشی نگاه می‌کنید واقعیت متفاوتی را می‌بینید. ما در حوزه آموزش متوسطه و عالی در ایران با یک جهش واقعی روبرو هستیم. سهم زنان در آموزش عالی از حدود ۲۸ درصد در سال ۱۳۵۷ به حدود ۵۰ درصد در پایان قرن رسیده است. پیشرفت این نسبت در برخی رشته‌ها مانند پزشکی، برخی علوم پایه، کشاورزی چشمگیر است. گفتمان ضد زن در نظام آموزشی سبب پذیرش منفعلانه الگوها، هنجارها و ارزش‌های مطالب درسی نشد و زنان به جای رانده شدن به حاشیه خود را به مرکز جامعه رساندند. این همان سویه پارادکسال رابطه ساختارها با بازیگران اجتماعی است. دختران جوان با تسخیر نظام آموزشی از درون، با رفتار خود، گفتمان آموزشی را از معنا تهی کرده‌اند. آنها به معنای واقعی کلمه شورشیان خاموش جامعه ما هستند که در عمل و با زندگی خود به جنگ ایدئولوژی ضد زن مدرسه رفتند. شورشیان خاموش برای پیروز شدن در این نبرد نابرابر رنج‌ها و تحقیرهای آشکار و پنهان پرشماری را هم زندگی کرده‌اند. اما آیا می‌توان تصور کرد که این پیروزی بدون معلمان، خانواده‌ها، جامعه مدنی و الگوهای زنانه ممکن بود؟

در یک نگاه کلی می‌توان گفت نیروهای زنده جامعه، روشنفکران، معلمان که به عنوان یادگیرنده دیروز و یاد دهنده امروز که تجربه تلخ زندگی در درون نظام آموزشی سرکوبگر را دارند، رسانه‌ها، اهل

در میان شهروندان شکل دهد که زمینه ساز فاصله‌گیری انتقادی آنها از دانش بسته و آمرانه مدارس و دانشگاه‌های ما باشد. آنچه شاید موقعیت ایران را در مقایسه با بسیاری کشورهای دیگر ویژه می‌سازد روش‌های به شدت آمرانه و گفتمان دین زده به قهقرا رفته (Démodernisé) و ناسازگار با زمانه نظام آموزشی است.

نهاد آموزش در ایران و در همه کشورهای جهان کارخانه‌های تولید انسانهای یک شکل و برای تمام طول عمر نیست. رابطه با دانش، یادگیری و فرهنگ پذیری روندهای زنده، چند سویه و پویا است و برساخت اجتماعی. توانایی دسترسی به دانش از انسان، بویژه در دوران ما، یادگیرنده‌ای می‌سازد که می‌تواند فراتر از آن چیزی رود که حکومت و نهادهای رسمی خواسته‌اند. به تجربه نسل خود ما در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ خورشیدی نگاه کنید. نسل ما در یک نظام آموزشی بسته و غیر دموکراتیک درس خوانده بود ولی علیه گفتمان همین نظام دست به شورش زد. فاصله‌گیری انتقادی هر نسل با آموخته‌هایی خود از نسل قبلی یکی از روندهای اصلی تحول اجتماعی و فرهنگی در جامعه است. این پرسش مهم در بسیاری از تجربه‌های تاریخی معاصر مطرح بوده است. همه حکومت‌های بسته قرن بیستم سودای کنترل کامل جامعه و تربیت انسان‌های مطیع و وفادار به نظام سیاسی از طریق نظام‌های آموزشی بسته و عمودی از بالا، آمرانه و غیر دموکراتیک داشته‌اند. ولی حضور نظام آموزشی ایدئولوژی زده به سدی غیر قابل عبور برای تحولات اجتماعی تبدیل نشد. نگاه کنید به اسپانیایی که از خاکستر دوران فرانکو سربرآورد و یا تجربه شیلی، پرتغال، یونان و اروپای شرقی. این به معنای نادیده گرفتن اهمیت آنچه که مدرسه و دانشگاه به نسل جوان یاد می‌دهند نیست. جامعه و زندگی دو فضای دیگری هستند که ما از آنها بسیار می‌آموزیم و بخشی از روندهای معنا بخشی به یادگرفته‌ها و دانش رسمی در آنها شکل می‌گیرد. معلمان شاید بیش از گروه‌های دیگر اجتماعی با این روند درگیرند چرا که درس دادن خود نوعی یادگرفتن و بازاندیشی درباره یادگیری به شیوه دیگر است. با نگاه از ورودی روانکاو می‌توان معلمی را نوعی دیالکتیک مرگ و

نقش آمرانه و دخالت‌ها و فشارهای ایدئولوژیک دولت، فضای بسته و ضد آموزشی رادر مدارس بوجود آورده است. انتقال میراث فرهنگی و علمی ایران و جهان ناقص، دست کاری و تحریف شده، تقلیلی و سودار است، روندهای جامعه پذیری در فضای بسته و همراه با اشکال خشونت سرد و نمادین تجربه می‌شوند و هدف اصلی گفتمان مدرسه این است که دانش آموز اندیشه سنجشگرانه و پرسشگری را یاد نگیرد، مطیع، سرزیر و تابع قدرت باشد. ما با آموزشی تباه شده سروکار داریم که به دوران کنونی زندگی بشری تعلق ندارد و روح نسل جوان را مسموم می‌کند. واکنش خودبخودی و یا آگاهانه دختران و پسران علیه این آموزش هم بیشتر در خارج از مدرسه و تقابل با ایدئولوژی بسته آن شکل می‌گیرد. بسیاری از دانش آموزان و معلمان با این مدرسه بیگانه هستند درست همان گونه که آنها برای این مدرسه بیگانه هستند.

در اینجا شاید باید اشاره کرد که کلام کسانی مانند آلتوسر (Althusser)، فیلسوف فرانسوی، که آموزش را بیشتر یک دستگاه ایدئولوژیک در خدمت نظم سیاسی می‌دانند، بخوبی در مورد گفتمان رسمی آموزشی شورهایمانی مانند ایران صدق می‌کند. همین سخن را درباره نگاه جامعه شناسی انتقادی به مدرسه که در کارهای کسانی مانند اپل (Apple)، برنشتاین (Bernstien)، یونگ (Young) و یا بوردیو (Bourdieu) مشاهده کرد می‌توان گفت. از نظر آنها هم سه کارکرد اصلی نظام آموزشی بیشتر در چهارچوب روابط سلطه در درون جامعه معنا دارد، نظام آموزشی تابع نظم حاکم است و در بازتولید نظام سلطه و نابرابری‌های موجود نقش دارد. هر چند از نظر من این خوانش انتقادی از نهاد آموزش درباره کشورهایمانی که در آنها دموکراسی وجود دارد و بازیگران نظام آموزشی هم بطور واقعی در شکل دادن به گفتمان و پراتیک تربیتی مشارکت می‌کنند تقلیلی و اغراق آمیز است، در مورد کشوری مانند ایران به واقعیت مدارس بسیار نزدیک است. اما همزمان این موضوع که گفتمان و برنامه آموزشی در خدمت نظام سلطه قرار دارد به معنای آن نیست که معلمان، دانش آموزان و خانواده‌های آنها ابزار و عمده بی اختیار نظام سلطه هستند. این تحلیل در

فرهنگ و قلم نیز می‌توانند نقش مهمی در شکستن چرخه معیوبی که از آن سخن می‌گوئید بازی کنند. در حقیقت ما درگیر جنگ بزرگ فرهنگی و تمدنی به معنای واقعی هستیم که در درون جامعه ما در جریان است. در این جنگ تمام عیار جهش فن آوری اطلاعات و ارتباطات کار بازیگران غیر دولتی آموزش را کمی آسانتر کرده است. برای شتاب بخشیدن به تغییر در تناسب قوا، مدرسه الیترناتیوی که در برابر مدرسه حکومت قرار دارد باید آگاهانه تغذیه شود. اما همزمان برای پیروز شدن در این جنگ پیدا و ناپیدا، اتفاق اصلی باید در جای دیگری بوقوع بپیوندد.

### چرخه انتقال دانش و فرهنگ

**نیکفر.** مشخص‌تر صحبت کنیم. گفتید که چرخه انتقال دانش و فرهنگ به نسل جدید پر ایراد است. ایرادهای ثابت آن در دوره‌ای که نظام آموزشی به اصطلاح مدرن در ایران پا گرفتند، کدام‌اند؟

**پیوندی.** برای پاسخ به این پرسش شاید ابتدا باید به هدف‌های عمومی یک نظام آموزشی در دنیای کنونی اشاره کرد. نظام آموزشی به عنوان یکی از اصلی‌ترین نهادهای جامعه دست کم سه کارکرد مهم دارد: انتقال میراث فرهنگی و علمی جامعه به نسل جوان، مشارکت فعال عملی و شناختی در روندهای جامعه پذیری نسل جوان، آماده کردن آنها برای ورود به زندگی بزرگسالی و بازار کار. در کنار این سه کارکرد که اجتماعی هستند، سویه دیگری هم وجود دارد که بیشتر فردی و ناآشکار است و به رابطه انسان با فرهنگ، دانش و یادگیری اندیشه سنجشگرانه و سوژه‌گی در تجربه آموزشی بر می‌گردد.

هر چه فضای آموزشی و روش‌های تربیتی بازتر و دموکراتیک‌تر باشد این سویه آخری که جنبه‌رهایی بخش (Emancipation) برای انسان هم دارد بیشتر موضوعیت پیدا می‌کند. حال اگر به پرسش اصلی شما برگردیم می‌توانیم بگوئیم که نظام آموزشی کنونی ایران همه وظایف نامبرده را بصورت کج و معوج، ناقص و یا حتا وارونه انجام می‌دهد و

کشورهای دیگر اروپایی هم زد و گفتمان آموزش جدید از درون این تجربه‌ها و نظریه‌ها شکل گرفت.

در ایران گذار از آموزش سنتی به آموزش مدرن بدون دیالوگ سنجشگرانه، پرتنش و همراه با دست اندازهای عملی و نظری بود. آموزش سنتی ما کمتر موضوع نقد قرار گرفت و ما صاحب انباشت فرهنگی و فکری چندانی هم در حوزه فلسفه جدید آموزشی و تربیتی نبودیم. بدین گونه بود که زایش مدرسه جدید ایران از درون تجربه تاریخی و دگردیسی مدرسه سنتی صورت نگرفت. اولین موسسات آموزشی جدید ایران در زمان محمد شاه قاجار را میسیونرهای مذهبی بوجود آوردند. صدها مدرسه میسیونری امریکایی، فرانسوی و... که نماینده الگوی آموزشی کشور خودشان هم بودند، در سراسر قرن سیزدهم خورشیدی در عمل بصورت الگوی غالب در آموزش ظاهر شدند و تاثیر فراوانی بر شکل‌گیری مدرسه جدید ایرانی گذاشتند. تماس دیگر ما با آموزش مدرن از طریق اعزام دانشجو به خارج انجام گرفت. اولین گروه دانشجویان ایرانی در ۱۸۱۱ راهی لندن شدند و گروه ۵ نفری بعدی در سال ۱۸۱۵. فکر فرستادن دانشجو به خارج را عباس میرزا مطرح و عملی کرد. نگاه عباس میرزا به آموزش جدید بیشتر تکنیکی و کاربردی بود و فکر می‌کرد که آموزش قدیم به علوم قدیم تعلق دارد و آموزش جدید هم به علوم نوپدید کاربردی و امروزی. او بر این باور بود که جوانان دانش و فن آوری غربی را می‌آموزند و در بازگشت در خدمت توسعه کشور قرار می‌دهند. عباس میرزا حتی توجه نداشت که در اروپا کسانی که پزشکی و مهندسی می‌شوند بیشتر باید به مدرسه ابتدایی و متوسطه می‌رفتند و کسانی را به انگلستان فرستاد که از آموزش‌های پایه‌ای برای ورود به دانشگاه برخوردار نبودند. امیر کبیر که اولین دبیرستان-دانشگاه ایرانی جدید را ۵۵ سال پیش از انقلاب مشروطیت پایه‌گذاری کرد هم کم و بیش چنین نگاه کاربردی و ابزاری به آموزش داشت. اولین معلمان دارالفنون، به جز در درس فارسی و دینی، اروپایی بودند.

شبکه مدارس جدید در ایران و سکولاریزه شدن برنامه آموزشی به معنای شکل گرفتن نوعی دوگانگی آموزشی هم بود چرا که مدارس سنتی به آسانی

سطح کلان و در برخورد با گفتمان درست است ولی همزمان آموزش روندی پویاست که در کنش متقابل انسان‌ها و در درون تجربه‌های مشخص آنها شکل می‌گیرد. برنامه درسی و گفتمان آموزشی بخشی از واقعیت است، نیمه دیگر دریافت آن توسط سوژه‌هایی است که باید هر روز این آموزش را زندگی کنند و به آن معنا دهند.

پرسشی که می‌تواند در اینجا مطرح شود این است که آیا تا سال ۱۲۵۷ هم در بر همین پاشنه می‌چرخیده است؟ داده‌های تاریخی نشان می‌دهند که تباهی کنونی نظام آموزشی با آنچه که در دوران پهلوی وجود داشت قابل مقایسه نیست. هر چند شاید برخی از سوبه‌های آسیب شناسانه آموزش ایران را بتوان به "گناه آغازینی" هم ربط داد که به تاریخ شکل‌گیری نظام جدید آموزشی در ایران و تحول آن در دوران رضا شاه و محمد رضا شاه مربوط می‌شود. منظور من از "گناه آغازین" چند و چون شکل‌گیری پرتنش آموزش جدید در ایران و تحولات بعدی آن در نیمه اول قرن است. اگر به تجربه آموزشی کشورهای توسعه یافته در اروپا و با آمریکای شمالی بازگردیم می‌توانیم بگوئیم که گذار از آموزش سنتی، که بطور عمده زیر نظر نهادهای مذهبی اداره می‌شد، به آموزش مدرن همراه است با نوعی جنبش فکری، فرهنگی و پداگوژیک (Pedagogic) نهادگزارانه (Instituant) که شالوده‌های اصلی فلسفه آموزش را هم بوجود آوردند. برای مثال در فرانسه کسانی مانند روسو و یا کندرسه نقش مهمی در شکل دادن به گفتمان آموزشی جدید ایفا کردند. کندرسه مفهوم برابری در آموزش از جمله در حوزه جنسیت، جدایی آموزش از نهاد دین و یا نقش دولت و عرصه عمومی در مهیا کردن اسباب آموزش همگانی را در جریان کنواسیون‌های انقلاب فرانسه مطرح کرد. فلسفه پراگماتیسم امریکای شمالی با کسانی مانند ژان دیویی و یا بنجامین فرانکلن به جایگاه تجربه زندگی و رابطه با دانش و یادگیری و همسویی میان آنها توجه می‌کرد. از نظر دیویی آموزش در خدمت انسان باید به آزادی در یادگیری و رابطه یادگیرنده با مدرسه و دانش توجه کند. همین مثال‌ها را می‌توان درباره



### نتیجه؟

**پیوندی.** نتیجه این تاریخ پرتنش و دست اندازی‌های دایمی نهادهای قدرت در جامعه بر آموزش این شده است که آموزش در ایران در جایی که باید باشد قرار ندارد. در طول قرن مدرسه ما کمتر به دانش آموز پرسشگری و سنجشگری یاد داده و بیشتر خواسته است از او شهروند منفعل، مطیع و فاقد استقلال فکری بسازد. همین بن بست درباره معلمان هم وجود دارد. نه آموزش آنها بر پایه نظریه‌های تربیتی نوین صورت می‌گیرد و نه آنها در کار خود از آزادی و احترام برای تربیت نسل جوان برخوردارند. شاید باید باز هم تکرار کرد که معنای حرف من این نیست که آموزش در حکومت پهلوی و آموزش در جمهوری اسلامی همسانند. ما تا سال ۱۳۵۷ با برنامه درسی کم و بیش بسته و مدرسه‌ای تحت نظارت و تدریس و یادگیری غیر دموکراتیک سروکار داشتیم.

از سال ۱۳۵۷ نظام آموزشی ما بجای رشد رو به قهقرا رفته و دغدغه اصلی اش شستشوی مغزی، تحمیل هویت مذهبی بسته و عبوس به گونه آمرانه به همه دانش آموزان است. ما در ایران پایان قرن با آموزش تباه شده و مسموم سروکار داریم که وظیفه اصلی خود را تربیت "سریازان امام زمان" می‌داند. مدرسه بجای نهادی مشارکتی برای آزادی، رشد موزون و شکوفایی انسان و جامعه به نهاد فراگیر (Total) سرکوبگر (به گفته گافمن) تبدیل شده است.

میدان را برای رقیب تازه نفس خالی نگذاشتند و این تنش در نیمه اول قرن چهاردهم هم ادامه پیدا کرد. نوسازی آمرانه مخالفان سنتی آموزش جدید را به حاشیه راند. اما آموزش سنتی ایران، از مکتب گرفته تا مدارس دینی و حوزه‌های علمیه، به مدرسه جدید به عنوان پدیده برون زا و غیر بومی نگاه می‌کرد و این نقد وارونه در طول دهه‌ها بازسازی و بازتولید می‌شد. آل احمد و شریعتی با برجسته کردن هویت دینی، مدرسه جدید و سکولاریزاسیون آمرانه و دستوری آموزش را در خدمت فرهنگ غربی و از خودبیگانگی انسان ایرانی می‌دانستند و در پی "بازگشت به خویش" و آموزشی بومی ایده آلیزه شده‌ای بودند که فقط در انگاره آنها وجود داشت. بوجود آمدن شبکه‌های جدید مدارس با هویت دینی مانند علوی و کمال نشانه‌های دیگر این دعوای تاریخی بودند که مانند آتش زیر خاکستر در نیمه اول قرن چهاردهم باقی مانده بودند. رابطه ما با مدرسه جدید سطحی و ابزاری بود، دعوای اصلی فلسفی، تربیتی شناخت شناسانه درباره آموزش قدیم و آموزش جدید کمتر مجال طرح و نقد شدن را پیدا کردند.

با بازخوانی تطبیقی تجربه نظام آموزشی ایران و کشورهای توسعه یافته می‌توان گفت که به آموزش جدید در ایران بیشتر نگاهی ابزاری و تکنیکی شده است. نیمی از این قرن را آموزش ما در سایه شعار "خدا- شاه - میهن" زندگی کرده و نیمی دیگر در سایه "خدا - ولی فقیه - امت اسلامی" و توهم وجود یک آموزش اسلامی شده در دنیای مدرن. به سخن دیگر در تمام طول این قرن جای انسانی که موضوع و مخاطب اصلی آموزش است در فلسفه، سیاست و پراتیک آموزشی مدارس خالی بوده است. دولت‌ها آموزش را ابزاری در خدمت کنترل اجتماعی و تربیت شهروند مورد نظر خود تلقی کرده‌اند. همین دخالت دولت سبب شد که گروه‌های اصلی در درگیر در نظام آموزشی، یعنی معلمان، یادگیرندگان و نیز دنیای آکادمیک، فضای آموزشی سالم و سازنده را زندگی نکنند و نتوانند به بازیگران واقعی آن تبدیل شود.



## جمشید بهنام، روایتگر تنهایی، خشونت و بحران‌ها

علیرضا منافزاده

### چکیده

علیرضا منافزاده طی سخنرانی خود در مراسم تدفین جمشید بهنام، جامعه‌شناس برجسته و پیش‌کسوت ایرانی، دربارهٔ ارزش علمی و فعلیت تألیفات بهنام و مضامین برخی از کارهای تحقیقی او درنگ کرد. منافزاده، از جمله، به جایگاه و اهمیت این آثار، در بستر زمانی و زمینه تاریخی نگاشته شدن آنها، پرداخته است. در پی این بررسی او از جمله نتیجه می‌گیرد که جامعه‌شناسان ایرانی، برای شناخت جامعهٔ کنونی ایران، از خواندن تحقیقات جمشید بهنام بی‌نیاز نیستند. کارهای تحقیقی و تألیفی او، نه تنها نکات ارزشمندی در زمینهٔ روش‌شناسی در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهند، بلکه تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های او می‌توانند مبنا و نقطهٔ عزیمتی برای مطالعات قیاسی جامعه‌شناسان کنونی باشد.

### کلیدواژه‌ها

جمشید بهنام، جامعه‌شناسان ایرانی، جمعیت‌شناسی

---

علیرضا منافزاده، پژوهشگر تاریخ و نویسنده کتابهای فرانسوی زبان احمد کسروی، مردی که می‌خواست ایران را از تاریخ اندیشی برهاند (۲۰۰۵) و ساخت و پرداخت هویتی در ایران (۲۰۱۰) است.

متن سخنرانی<sup>۱</sup>

با عرض سلام خدمت خانم‌ها و آقایانی که زحمت کشیده‌اند و برای آخرین وداع با دکتر جمشید بهنام در این مجلس حضور پیدا کرده‌اند. وظیفه سپاسگزاری از شما عزیزان را به عهده من گذاشته‌اند. این است که اجازه می‌خواهم از طرف خانواده دکتر بهنام به ویژه همسر ایشان، دکتر ویدا ناصحی بهنام، از شما تشکر کنم.

گمان می‌کنم همه شما جمشید بهنام را می‌شناختید و با تاریخچه زندگانی او در مقام شخصیت برجسته فرهنگی و دانشگاهی ایران کم و بیش آشنا هستید. بنابراین، وقت شما را با بازگویی رویدادهای زندگانی او نمی‌گیرم.

در این باره، بعد از سخنان من، ویدئویی چند دقیقه‌ای از زبان خود ایشان پخش خواهد شد. این ویدئو بخش کوتاهی از مصاحبه بلندی است که دکتر سعید پیوندی، استاد دانشگاه لورن، با ایشان کرده‌اند. در این ویدئو جمشید بهنام خود، مختصر و مفید و با زبانی روشن از رویدادهای زندگانی، تحصیلات و فعالیت‌های حرفه‌ای‌اش می‌گوید.

صحت کوتاه من در اینجا بیشتر درباره تألیفات او و مضمون بعضی از کارهای تحقیقی اوست. جمشید بهنام تحصیلات دانشگاهی‌اش را در فرانسه کرده بود. او دکترای دولتی‌اش را درباره «مسائل جمعیتی ایران و توسعه اقتصادی» نوشته است. در این باره می‌گوید: نتایج سرشماری سال ۱۳۳۵ به تازگی منتشر شده بود و این فرصتی بود تا برای نخستین بار تجزیه و تحلیلی علمی درباره وضع جمعیتی ایران انجام بگیرد.

یکی از مهم‌ترین کتاب‌های تألیفی بهنام «جمعیت‌شناسی عمومی» نام دارد که در نیمه اول دهه ۱۳۴۰ به چاپ رسیده است. در زبان فارسی این کتاب یکی از کتاب‌های پایه‌ای در «علم جمعیت‌شناسی» است. نخست این را بگویم که معادل فارسی «جمعیت‌شناسی» را برای واژه Démographie\_ اگر اشتباه نکنم\_ نخستین بار

بهنام به کار برد. این واژه سپس در زبان فارسی جا افتاد. جمشید بهنام این کتاب را که کتابی است آموزشی به ویژه برای تربیت و آموزش جمعیت‌شناسان ایرانی تهیه کرد. او در نگارش و تدوین نخستین واژه نامه علمی «جمعیت‌شناسی» در ایران نیز سهم عمده داشت.

در فصل اول کتاب زیر عنوان «تعاریف و روش‌ها» نویسنده نخست از نحوه پیدایش علم جمعیت‌شناسی سخن گفته، سپس به شیوه‌های مطالعه جمعیت پرداخته است. از نظر او جمعیت‌های انسانی را از دو دیدگاه کمی و کیفی می‌توان مطالعه کرد. «در جمعیت‌شناسی کمی پژوهشگر به مطالعه ترکیب و حرکت‌های جمعیت در زمان و مکان و در عین حال به جست و جوی عواملی می‌پردازد که این حرکت‌ها را سبب می‌شوند».

اما هدف جمعیت‌شناسی کیفی مطالعه خصوصیات روحی و جسمی جمعیت‌هاست. این نوع جمعیت‌شناسی دربرگیرنده علم وراثت، اکولوژی انسانی و زیست‌سنجی (بیومتری) است.

به گفته بهنام، جمعیت‌شناسی نخست جنبه کمی داشت، اما رفته رفته به سبب پیشرفت علوم و کامل شدن ابزارها و روش‌های تحقیق و دگرگونی هدف‌ها به سوی مطالعات کیفی متمایل شد. او پس از این توضیحات جمعیت‌شناسی را این گونه تعریف می‌کند: «مطالعه ساختمان و تحرک‌های جمعیت‌های انسانی و روابط متقابل پدیده‌های جمعیتی با عوامل اقتصادی، اجتماعی و بیولوژیک».

درواقع، بهنام جمعیت‌شناسی را علمی میان‌رشته‌ای می‌دانست. به گفته او: «این علم مجبور است در بیشتر موارد از علوم دیگر یاری بگیرد. به همین سبب، بسیار دشوار است که در مطالعات جمعیتی تشخیص بدهیم تا کجا سر و کار ما با جمعیت‌شناسی (دموگرافی) است و تا چه حد سایر علوم به ما مدد می‌رسانند».

نکات بدیع و آموزنده در این کتاب کم نیست. یکی از آن‌ها که با توجه به زمانه انتشار کتاب بسیار

<sup>۱</sup> متن سخنرانی علیرضا مناف‌زاده در مراسم تدفین جمشید بهنام در گورستان پراش، دوم آذر ۱۴۰۰ برابر با ۲۳ نوامبر ۲۰۲۱

بدهیم. او معتقد بود که یکی از الزامات شناخت جامعه‌های در حال گذار (گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن)، آشنایی با ساخت‌های خویشاوندی و به طور کلی ساختار خانواده در آن جامعه‌هاست.

این کتاب از این نظر نیز اهمیت دارد که نویسندگان برای نخستین بار ساختارهای گوناگون خانواده را برای خواننده فارسی زبان توضیح داده، طرح کلی از چند و چون نظام‌های خانوادگی در حوزه‌های فرهنگی گوناگون ارائه کرده و به بررسی تکوین مفهوم خانواده پرداخته است.

نکته بسیار مهم اینکه در آن زمان که دوره بسیار متحول و پرتحرکی بود، جمشید بهنام درباره عوامل گوناگون اثرگذار در دگرگونی ساختار خانواده در جامعه ایران سخن گفته است، مانند توسعه شهرنشینی، مهاجرت، سالخوردگی، جلوگیری از رشد جمعیت، جلوگیری از بارداری و جز این‌ها.

بهنام به نگرانی‌هایی هم که این عوامل با دگرگون کردن ساختار خانواده و، در نتیجه، کلیت جامعه برمی‌انگیزند توجه کرده است. جالب این که درباره بحران‌هایی هم که احتمال می‌رفت جامعه در آینده با آن‌ها روبه‌رو شود، سخن گفته و حتی به گونه‌ای هشدار داده و بدین‌سان، راه را برای جست‌وجوی گزینه‌ها و راه‌حل‌ها گشوده است. کافی است اوضاع و احوال آن روز ایران را در نظر بگیریم تا به اهمیت چنین مطالعه‌ای پی ببریم.

\*\*\*

جمشید بهنام در سال ۱۳۳۹ رساله‌ای زیر عنوان «نظری به جمعیت در ایران» منتشر کرد که نتیجه تحقیقات میدانی او درباره تحرک و تحول جمعیتی در ایران بود. او در این رساله یکایک عوامل ضروری در مطالعه جمعیت را با ارائه آمار و ارقام دقیق بررسی کرده و در پایان، پیش‌بینی‌هایش را درباره آینده جمعیت در ایران مطرح کرده است. این رساله نمونه بسیار خوبی از تحقیق میدانی در حوزه جمعیت‌شناسی است.

یکی از نکات جالبی که بهنام در این کار پژوهشی مطالعه کرده مسئله «چندزنی» در ایران آن روز است. نتیجه‌ای که از بررسی‌هایش در این زمینه

ستودنی است یادآوری نسبت قوانین و روش‌های علمی به ویژه در حوزه علوم انسانی است. در روزگاری که این کتاب منتشر شد، درک بسیاری از درس‌خوانده‌های ایرانی از علم به طور کلی این بود که گویا اصول و روش‌های آن را در همه جا می‌توان به کار بست. اما بهنام کاریست مکانیکی روش‌های استاندارد جمعیت‌شناسی برای مطالعه جمعیت در کشورهای توسعه نیافته را توصیه نمی‌کرد. می‌نویسد: استفاده از روش‌های کلاسیک در کشورهای توسعه نیافته به جهت فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی با دشواری‌های بسیاری رو به روست. سپس بعضی از موانع را در این کشورها برمی‌شمارد، از جمله: پراکندگی جغرافیایی جمعیت، وجود جمعیت‌های متحرک (ایل‌ها و قبایل)، بی‌سوادی مردم، فقدان تعلیمات مدنی، آداب و رسوم و سنت‌ها.

بهنام همه این موانع را با مثال‌های روشن توضیح می‌دهد. برای مثال، درباره مانع آداب و رسوم و سنت‌ها می‌نویسد: روابط خویشاوندی را در جامعه‌های گوناگون یکسان تعریف نمی‌کنند. در بعضی قبایل افراد یکدیگر را برادر می‌خوانند یا دایی جای پدر را می‌گیرند، یا بردن نام شخص فوت شده بدیمن است. بنابراین، جمعیت‌شناس نمی‌تواند نتایجی را که از پرسشنامه‌ها یا مصاحبه‌ها به دست می‌آورد بدون در نظر گرفتن معنا و مضمون بومی اصطلاحات خویشاوندی مبنا قرار دهد.

\*\*\*

جمشید بهنام کتاب «ساخت‌های خانواده و خویشاوندی در ایران» را در سال ۱۳۵۰ منتشر کرد. این کتاب نیز در نوع خود کتابی است بسیار مهم. زیرا، چنان که خود بهنام گفته است، درباره خویشاوندی در ایران تا آن زمان تحقیقی علمی صورت نگرفته بود. یعنی پیش از انتشار آن کتاب، جامعه‌شناسان از چند و چون خویشاوندی و به طور کلی ساختار خانواده در ایران آگاهی دقیق و علمی نداشتند.

بهنام همیشه می‌گفت: جامعه‌شناسی این نیست که ما یک سلسله تئوری یا فرمول یاد بگیریم و بخواهیم هر جامعه‌ای را برپایه آن‌ها توضیح

\*\*\*

«مقدمه بر جامعه‌شناسی ایران» را دکتر بهنام با دکتر شاپور راسخ نوشته است. این کتاب نیز نخستین بار در سال ۱۳۳۹ منتشر شد. کتاب چهار بخش دارد: جامعه‌شناسی شهری ایران، جامعه‌شناسی خانوادگی در ایران، جامعه‌شناسی روستایی (پیش از اصلاحات ارضی) و جامعه‌شناسی فراغت. این کتاب را مؤلفان برای آشنایی دانشجویان رشته جامعه‌شناسی با تئوری‌ها و روش‌های جامعه‌شناختی نوشته‌اند. هردو آنان معتقد به جامعه‌شناسی تحلیلی بودند و آن را از راه شناخت بنیادهای جامعه امکان‌پذیر می‌دانستند.

واقعیت‌های اجتماعی، واقعیت‌های مجرد نیستند. آن‌ها را، به قول جمشید بهنام، با کلی‌بافی‌های تئوریک نمی‌توان توضیح داد. می‌توان گفت که مؤلفان این کتاب میان پدیده‌های اجتماعی نوعی پیوستگی می‌دیدند و از همین رو، برای بررسی علمی هر پدیده اجتماعی شناخت بنیادهای جامعه را ضروری می‌دانستند.

\*\*\*

کتاب «تحولات خانواده (پویایی خانواده در فرهنگ‌های گوناگون)» که زنده‌یاد محمدجعفر پوینده آن را از فرانسه به فارسی ترجمه کرده، برگرفته از همایش‌های بین‌المللی یونسکو است که از سال ۱۹۸۸ درباره «آینده خانواده» برگزار می‌شد.

در این کتاب، جمشید بهنام از تحول خانواده زیر عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل جهان معاصر یاد کرده است. به گفته او، کم و بیش در همه جای جهان، چه در کشورهای صنعتی و چه در کشورهای رو به رشد، ما با تجزیه خانواده رو به رو هستیم. نکته بسیار مهم این که از نظر او، خانواده به سبب نرمش‌پذیری یا انعطافی که دارد می‌تواند ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی را به اعضای خود منتقل کند و از آدمی در برابر تنهایی، خشونت و خطرهای دیگری که جامعه‌های امروز را تهدید می‌کنند، پشتیبانی کند. خانواده، به ویژه در کشورهایی که دارای نهادهای استوار و کارآمد نیستند، می‌تواند حلقه رابط میان اجزاء گوناگون جامعه باشد، به گونه‌ای

گرفته این است که پدیده «چندزنی» به رغم اجازه قانونی و مذهبی در جامعه آن روز ایران به سوی ناپدید شدن می‌رفت و تنها نشانه‌هایی از آن در میان بعضی از گروه‌های اجتماعی مانند پیشه‌وران و مالکان و آن نیز در میان بعضی از گروه‌های سیّی (از ۴۰ سال به بالا) دیده می‌شد. وانگهی، آن چندزنی نیز به صورت گذشته نبود بلکه بیشتر به صورت «دوزنی» بود. یعنی چنان نبود که یک مرد چندین زن عقدی داشته باشد. نیاز به کارگر مجانی زن در برنج‌کاری، چای‌کاری و دام‌داری، بعضی از مردان را به چندزنی وامی‌داشت.

از علت‌های دیگری که بهنام برای چندزنی یاد کرده می‌توان به نبود استقلال اجتماعی و اقتصادی زنان و ضرورت بقا و دوام خانواده اشاره کرد که سبب می‌شد بعضی از زنان نازا از شوهر خود بخواهند که زنی دیگر اختیار کنند. به نوشته بهنام، تعلیم و تربیت روزافزون زنان و تغییراتی که در گرایش‌های اخلاقی زن به طور کلی و مفهوم زناشویی رخ می‌داد، همه به کاهش چندزنی در جامعه می‌انجامید تا جایی که این پدیده در حال رخت بستن از کشور بود.

نتیجه‌ای که بهنام از تحقیق میدانی‌اش درباره جمعیت ایران دهه ۱۳۴۰ خورشیدی گرفته است که در آن روزگار:

بر اثر کاهش مرگ و میر و ثابت ماندن میزان باروری، جمعیت ایران به میزان ۲۰۶ درصد در سال روبه افزایش بود. این میزان یکی از بالاترین میزان‌های افزایش جمعیت در جهان آن روز بود.

بهنام پیش‌بینی می‌کرد که افزایش جمعیت شهرنشین به ویژه بر اثر مهاجرت روستاییان به شهر تشدید خواهد شد. به عقیده او، میل به شهرنشینی به دگرگونی‌های عظیم در زمینه ازدواج، میزان باروری و مشاغل خواهد انجامید.

در زمینه توزیع سیّی جمعیت نیز بهنام تأکید خاصی بر پدیده جوان شدن جمعیت کرده و گفته است که سرمایه‌گذاری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به این پدیده توجه کنند. وگرنه باید در انتظار پیامدهای ناهنجار این پدیده باشیم.

بهنام در کتاب «برلنی‌ها؛ اندیشمندان ایران در برلن» که در سال ۱۳۷۹ در ایران منتشر شد، به مطالعه فعالیت روشنفکران ایرانی در برلن می‌پردازد. می‌دانید که در سال‌های ۱۹۱۵-۱۹۳۰ میلادی، جمعی از اندیشمندان و آزادی‌خواهان ایرانی در شهر برلن زندگی می‌کردند و فعالیت‌های آنان از نظر سیر تاریخ اندیشه معاصر ایران دارای اهمیت بسیار زیادی است. این گروه که زیر عنوان «کمیته ملیون ایرانی» از راه انتشار مجله و روزنامه با استبداد حاکم بر ایران آن روز مبارزه می‌کرد، از نظر فکری در رویدادهای بعدی ایران بسیار اثرگذار بود. بهنام در این کتاب کارنامه این گروه از روشنفکران (مانند تقی‌زاده، جمال‌زاده، علامه قزوینی، مشفق کاظمی، محمدعلی تربیت، کاظم‌زاده ایرانشهر) را بررسی می‌کند و کوشش‌های فکری آنان را در زمینه ناسیونالیسم، تجددخواهی، دموکراسی، آموزش عمومی، اصلاح ساختار قدرت و دین در جامعه توضیح می‌دهد.

سیاسگزارم از اینکه حوصله به خرج دادید و به عرایض من گوش کردید. از شما دعوت می‌کنم سخنان زنده یاد دکتر جمشید بهنام را بشنوید.

آن‌ها را به هم متصل کند و از فروپاشی جامعه در بحران‌های تاریخی جلوگیری کند.

شکی نیست که جامعه‌شناسان ایرانی برای شناخت جامعه کنونی ایران از خواندن تحقیقات جمشید بهنام بی‌نیاز نیستند. کارهای تحقیقی و تألیفی او نه تنها نکات ارزشمندی در زمینه روش‌شناسی در اختیار آنان قرار می‌دهد، بلکه تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های او می‌تواند مبنا و نقطه آغازی برای مطالعات قیاسی جامعه‌شناسان کنونی باشد.

\*\*\*

جمشید بهنام از نویسندگان تاریخ کمبریج و دانشنامه ایرانیکا نیز بود. اما نسل کتابخوان پس از انقلاب او را با دو کتابش در زمینه تجدد در ایران می‌شناسند. یکی از آن دو «ایرانیان و اندیشه تجدد» است و دیگری، «برلنی‌ها: اندیشمندان ایرانی در برلن از ۱۹۱۵ تا ۱۹۳۰».

جمشید بهنام کتابی هم دارد زیر عنوان «تمدن و تجدد» که گفت و گوی اوست با رامین جهاننگلو. در این کتاب، هم بهنام و هم جهاننگلو نکات و پرسش‌های ژرفی مطرح کرده‌اند. برای مثال، بهنام می‌پرسد: چرا ما ایرانیان از اسطوره به سوی دین رفتیم، اما یونانیان از اسطوره به سوی عقل رفتند؟ به عقیده او، برای پاسخ دادن به این پرسش علاوه بر عامل جغرافیایی و تاریخی باید نقش اسطوره‌ها و دین‌های ایرانی (غیر از دین اسلام) را نیز بررسی و روشن کنیم.

بهنام در کتاب «ایرانیان و اندیشه تجدد» می‌کوشد با تعریف دقیق تجدد (مدرنیته)، نوسازی (مدرنیزاسیون) و غرب‌گرایی (اکسیدانتالیسم) میان این مفاهیم مرز بکشد.

اهمیت کار بهنام در این است که تجدد را اساساً یک امر درون‌زا با پویایی درونی می‌داند که سبب‌ساز تغییر و تحول عمیق در جامعه می‌شود. تجددخواهی مقوله‌ای درون‌زاست. اما مدرنیزاسیون در کشورهای نیمه‌استعماری و رو به رشد، چیزی نیست جز انتقال بعضی دستاوردهای تجدد غربی در آن کشورها.





## از اتاق خواب‌ها تا خیابان‌ها: ظهور نسل جدیدی از زنان مستقل ایرانی

ژانت آفاری

### چکیده

آنچه که از ایران در رسانه‌های جهانی به تصویر کشیده می‌شود، تصویری از یک رژیم استبدادی در حال گسترش است که مصمم است بر پایه‌های ایدئولوژیک خود آنگونه که در سال ۱۹۷۹ بیان شد، پایبند باشد. با این حال در لایه‌های زیرین، تغییرات عمیقی در جامعه ایران در حال رخ دادن است، بخصوص در نهاد ازدواج و تحول جنسیتی که اصول بنیادین رژیم را تهدید می‌کند و جذبه ایدئولوژیک آن را به شدت تضعیف کرده است. در حالی که رسانه‌های ایران این تغییرات را بسیار منفی و مخرب معرفی می‌کنند، در بسیاری از موارد این تغییرات زنان را از قید مفاهیم منسوخ «اخلاق» و «شایستگی» رها کرده‌اند و این امکان را برای آن‌ها فراهم کرده‌اند که به عنوان رهبران سرسخت اعتراضات مردمی علیه رژیم استبدادی ظاهر شوند. این مقاله به برخی از این تغییرات در دهه اخیر می‌پردازد و به رویه‌هایی اشاره دارد که با اتکا به آن‌ها بنیادهای ایدئولوژیک رژیم همچنان تهدید می‌شوند، رژیمی که مشروعیت خود را بر پایه تصورات کهنه از عدالت، تفکیک جنسیتی، ارزش‌های خانوادگی، اخلاق و تقوای فرضی بنا کرده است.

### کلیدواژه‌ها

جمهوری اسلامی ایران، سیاست‌های جنسیتی، زنان و تغییرات اجتماعی، ایران #من تو، جنسیت و تولید مثل

---

ژانت آفاری استاد کرسی مطالعات دینی ملیچمپ و مدیر ابتکار مطالعات ایرانی در دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا است. او نویسنده کتاب‌های *سیاست‌های جنسی در ایران مدرن* (۲۰۰۹) و *عاشقانه‌های ایرانی در عصر دیجیتال* (۲۰۲۱) است.

*Freedom of Thought Journal**Spring 2022, No. 11, [English]*DOI: <https://doi.org/10.53895/ZKMN4547>

## کووید ۱۹ اشتغال زنان را در همه جا کاهش داد، بیش از هرکجا در ایران

نادره شاملو

### چکیده

همه‌گیری ویروس کرونا تأثیر پس‌برنده بر دستاوردهای اقتصادی زنان در سراسر جهان داشته است. مشاغل زنان ۱.۸ برابر آسیب‌پذیرتر از مشاغل مردان بوده است. در ایران نیز، همه‌گیری و تعطیلی‌ها، نرخ مشارکت اقتصادی پایین زنان را تا حدود ۲۰ درصد کاهش داده است. این مقاله با استفاده از داده‌های اداره آمار ایران، نتایج بازار کار ایران قبل از کووید/پایان سال ۲۰۱۹ را با پایان سال ۲۰۲۰ مقایسه می‌کند. از آنجایی که فضای تحریم‌ها بین این دو مقطع زمانی، در دولت روحانی بدون تغییر باقی ماند، می‌توان استنباط کرد که تفاوت‌ها عمدتاً ناشی از تأثیرات اقتصادی همه‌گیری بوده است. متأسفانه هنوز اطلاعات مربوط به سال ۲۰۲۱ منتشر نشده است.

### کلیدواژه‌ها

کووید ۱۹، همه‌گیری، اشتغال زنان، کار، ایران

---

نادره شاملو مشاور ارشد سابق بانک جهانی و در حال حاضر عضو ارشد شورای آتلانتیک است. انتشارات او از جمله شامل جنسیت و توسعه در خاورمیانه و شمال آفریقا، زنان در حوزه عمومی (۲۰۰۳)؛ محیط کارآفرینی زنان در خاورمیانه و شمال آفریقا (۲۰۰۸)؛ و زنان، کار و رفاه در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا (۲۰۱۶) است.



# Freedom of Thought Journal

*Special issue on*

**Turn of the Century - 1**

No. 11

Spring 2022

*Janet Afary*

*Ahmad Ashraf*

*Sayeh Azarpanah*

*Nadereh Chamlou*

*Farhad Khosrowkhavar*

*Shahram Kiani*

*Maedeh Maktoum*

*Ali Reza Manafzadeh*

*Mohsen Mottaghi*

*Mohammad Reza Nikfar*

*Saeed Paivandi*

*Claudia Yaghoubi*



IRAN ACADEMIA  
University Press

آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought

# Freedom of Thought Journal

No.11, Spring 2022

## Editor-in-Chief

Ali Baniazizi, *Boston College*

## Editorial Board

Ali Banuazizi, *Boston College*

Roja Fazaeli, *Trinity College Dublin*

Joel Hanisek, *Maynooth University*

Mohammad Reza Nikfar, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Saeed Paivandi, *University of Lorraine*

Nayerreh Tohidi, *California State University, Northridge*

## Board of Consulting Editors

Janet Afari, *University of California, Santa Barbara*; Kazem Alamdari, *California State University, Northridge*; Abbas Amanat, *Yale University*; Ahmad Ashraf, *Columbia University*; Touraj Atabaki, *Leiden University*; Mehrzad Boroujerdi, *Virginia Polytechnic Institute*; Nadereh Chamlou, *Atlantic Council*; Shahla Ezazi, *University of Tebran*; Shahla Haeri, *Boston University*; Kazem Kardavani, *Independent scholar*; Farhad Khosrowkavar, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*; Saeed Madani, *Independent scholar*; Ali Akbar Mahdi, *California State University, Northridge*; Ali Mirsepassi, *New York University*; Arash Naraghi, *Moravian University, Pennsylvania*; Efandiar Tabari, *Akdeniz University*; Sedigheh Vasmaghi, *Independent scholar*; Claudia Yaghoobi, *University of North Carolina, Chapel Hill*; Hassan Yousefi Eshkevari, *Independent scholar*

## Managing Editor

Ali Reza Kazemi, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

## Indexing and Publishing Manager

Sajad Sepehri, *VU Free University of Amsterdam*

## Executive team

Asefeh Rezai, *Copy Editing*

Dara Rahili, *Cover Design*

## In Honor of *Jamshid Behnam*

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2022 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by: Iran Academia University Press

# Journal Subscription

## The Online Version

*Freedom of Thoughts Journal (FTJ)* is an open-access journal. The online version of the Journal and its articles are available on the Journal's official website, accessible at <https://journals.iranacademia.com/FTJ> in Persian and English. The Journal is electronically distributed free of charge.

## The Printed Edition Subscription

For readers, authors, libraries, and other institutions

You can indefinitely subscribe to the journal's print edition and have it delivered to your address upon publication. You can cancel your subscription at any time. Each printed edition of the Journal costs 15 euros, and the postage costs 7 euros. Therefore, you will pay 22 Euros every six months by subscribing to each Journal.

Subscribe at: <https://iranacademia.com/subscriptions/?lang=en>

## Previous Issues and more quantity

If you would like to order previous editions of the Journal, please visit the Journal's archive at the official IAUP website: <https://iranacademia.com/press/journal/freedom-of-thought-journal/?lang=en>.

If you would like to receive the series of printed editions of all the FTJ's previous issues, please submit a request using the contact form at <https://iranacademia.com/contact/?lang=en>.

Please address the IAUP Subscriptions Management.



## Editorial

---

<i>Ali Banuazizi</i> <b>Editorial Note</b>	<b>i</b>
<b>Publisher's Note</b>	<b>iii</b>

---

## Articles

---

<i>Janet Afari</i> <b>From Bedroom to Street: The Rise of a New Generation of Independent Iranian Women</b>	<b>1</b>
<i>Nadereh Chamlou</i> <b>COVID-19 Depressed Women's Employment Everywhere, and More So in Iran</b>	<b>29</b>

---

## Abstracts

---

<i>Farhad Khosrowkhavar, Saeed Paivandi</i> <b>Intellectuals and Social Movements in Iran in the Fourteenth SH Century: The Narrative of a Century of Ups and Downs</b>	<b>37</b>
<i>Mohsen Mottaghi</i> <b>The Fourteenth SH Century and the Challenges of Muslim Intellectuals</b>	<b>38</b>
<i>Sayeh Azarpanah, Maedeh Maktoom</i> <b>The Problematic Confrontation of "Us" with the Other: One Dream and Multiple Interpretations</b>	<b>39</b>
<i>Ahmad Ashraf</i> <b>My Encounters with the Question of Iranian Identity</b>	<b>40</b>
<i>Claudia Yaghoobi</i> <b>The evolution of gender discourse in modern Iran</b>	<b>41</b>
<i>Shabram Kiani</i> <b>A Historical Study of the Iranian Queer Non-movement</b>	<b>42</b>
<i>Written Interview with Saeed Paivandi by M.R. Nikfar</i> <b>14th SH Century, Century of Education: Lessons Learned, Not learned, and Mislearned</b>	<b>43</b>

---



## From the Editor

With the appearance of this issue, the *Freedom of Thought Journal* enters its eighth year and a new phase in its publication. What will remain unchanged is our commitment to the mission and goals that have guided the Journal since its inception. This commitment, in the first place, is to the principles of free speech and respect for others' views, particularly in matters of politics, ideology, and religious belief. Hence, as stipulated clearly in the constitution of the Association for Freedom of Thought, which is the founding sponsor of this journal, "toleration and acceptance of pluralism and respect for the rights of others," in compliance with the principles of universal human rights and equal citizenship rights for all individuals regardless of their ethnicity, religion, gender, or sexual orientation, will serve as our guiding principles. Furthermore, as in previous issues of the Journal, we will try to focus on the more pressing issues, crises, and problems that Iran and its neighboring countries are face in their governance, civil society, economy, natural environment, and foreign relations.

It is our hope that by making the Journal bilingual (in Persian and English), starting with the current issue, we will be able to promote fruitful dialogues between researchers and authors who write in these languages. We will also be adopting procedures for the acceptance, editing, and publishing that are in compliance with the current professional standards for peer reviewing, editing, and indexing articles in the Journal. These procedures will be implemented under the direction of our executive editor, Alireza Kazemi, at the Iran Academia University Press.

I would like to offer my sincere thanks to those who for the past several years carried the responsibility for editing and managing the publication of the Journal and have now passed on that responsibility to me. For our future issues, in addition to our Editorial Board (Roja Fazaeli, Joel Hanisek, Mohammad Reza Nikfar, Saeed Paivandi, Nayereh Tohidi, and Ali Banuazizi), we are fortunate to be able to draw upon the expertise of a number of leading scholars in the social sciences and Iranian studies on our Board of Consulting Editors in the selection and the reviewing process of articles for publication. Ultimately, of course, the success and continued publication of the *Freedom of Thought Journal* will depend on its contributing authors, and the support of our readers.

Ali Banuazizi  
April 2022



## The challenges of Persian scientific publishing and our actions

**Why is it necessary to move Persian-language scientific publications to comply with international publishing and indexing standards?**

Since the publication of its first issue in the summer of 2015, the *Freedom of Thought Journal (FTJ)* has entrusted the publication of its digital and printed versions to the Iran Academia University Press (IAUP), a collaboration that has continued regularly. At that time, IAUP, as a small publisher, had started working based on the need for Iran Academia to publish its scientific products in the absence of a Persian-language academic publication in the Diaspora. Over the years, the IAUP has gradually attempted to raise its standards to comply with universal professional standards.

Over the past year, after examining some of the obstacles and problems of publishing scientific research in Persian, IAUP has established a qualitative change in Persian scientific journals' publishing, hosting, management, workflow, standards, and indexing processes. These developments will be exploited in the publications of 2022, starting with the 11th issue of the FTJ. Fortunately, this development coincided with the formation of the new editorial board for the FTJ, and the supervision of Dr. Banuazizi, the FTJ's editor-in-chief, has been productive in implementing all essential changes.

Iranian scientific and academic production, particularly in social sciences and humanities, suffers from various issues, such as the emergence of a giant (illegal) market for buying and selling papers or the desire to publish an English paper to be recognized but stripped of any quality content or genuine contribution to scientific knowledge. Producing scientific content in Persian and having it indexed and cited explicitly compatible with the new digital standards faces significant challenges. For example, in the Persian language, scientific works are currently not adequately indexed in AI-powered scholarly search engines (such as *Semantic Scholar*) or are not cited. They are also not valuable for game-changer digital research tools like *Inciteful*, *ResearchRabbit*, and many other AI, search engines, and metadata-powered tools. They do not have objective validity and effect in the process of knowledge production in the international sense because even if these works are prepared under the necessary standards and have abstracts, keywords, bibliography, and citations, they are in the Persian language and cannot be referred to by any of the standards. It is not measurable, it is not understood and analyzed by the mentioned modern technologies and systems, and thus they are irrelevant to other research in their field. As a result, among the multitude of non-Persian studies, Persian works do not find any place, and most importantly, no references to them are recorded, so the importance of this research in the body of existing knowledge will not be appropriately measured, respected, and recognized.

A non-Persian language researcher, for example, cannot be aware of scientific content produced in Persian, let alone refer to it or communicate with its author. The new actions of IAUP provide a platform for other researchers to be informed about the works of Persian-speaking professors and researchers, hoping that interaction and professional conversation between researchers will be possible in multilingual contexts. In the absence of the abovementioned contexts, many Persian-speaking scholars, especially those in the Diaspora, have gradually avoided writing in Persian and preferred to write in the dominant language. As a result, many Persian-speaking readers and researchers have been deprived or are unaware of the opportunity to interact with these works and their authors. We have been trying to think of practical ways to overcome this separation. Some of the measures taken in this regard by IAUP are as follows:

- To develop a "journal management system" compatible with the Google Scholar index and other global scientific search engines and databases.
- To improve the ability to access the original text of all articles and detect each article's number of readings, downloads, and citations (impact) statistics.
- By bilingualizing journals (Persian, English), each article's title, abstract, keywords, and bibliography are available and indexed in both languages.
- To address some of the significant difficulties of referencing in Persian by selecting the most consistent style (Chicago Notes and Bibliography) and adapting it to the need to publish a Persian scientific journal.
- To emphasize the translation and transliteration of the final bibliographies to facilitate the indexing and citation process of Persian-language works.
- To confirm the membership of IAUP's academic publications in Crossref as the official digital identification registration agency of the International Digital Object Identifier System (DOI) and assign a unique DOI to any scientific work, including books, book chapters, articles, research data, and notes.
- To provide conditions for official approval of journals published by Iran Academia in the Directory of Open Access Journals (DOIJ).

We hope that these efforts will incentivize Iranian academics, thinkers, and researchers to share their knowledge with the Persian-speaking audience and scientific community by producing content in Persian, ensuring that their valuable works will be recognized adequately. If they find our initiatives worthwhile, we hope that other stakeholders will also follow up and expand on them and facilitate the creation of credible academic environments in which Persian-speaking academics may engage with non-Persian-speaking scholars.

## **From Bedrooms to Streets: The Rise of a New Generation of Independent Iranian Women**

---

*Janet Afary*

### **Abstract**

*The image of Iran in the global media is that of an ever-expanding authoritarian regime, determined to hold on to its ideological foundations as they were articulated in 1979. However, beneath the surface profound shifts are taking place in Iranian society, particularly in the institution of marriage and sexuality—changes that threaten the core principles of the regime and have substantially weakened its ideological appeal. While the Iranian media presents these changes as highly negative and destructive, in many cases they have also released women from the shackles of outdated notions of “morality” and “propriety,” and made it possible for them to emerge as leaders in the unrelenting grassroots protests against the authoritarian regime. This article looks at some of these shifts in the last decade and the ways in which they continue to threaten the ideological fabric of a regime that has built its legitimacy on old notions of justice, gender segregation, family values, and supposed piety and morality.*

### **Keywords**

Islamic Republic of Iran, gender politics, women and social change, Iran #MeToo, sex and reproduction

---

Janet Afary is Professor and Mellichamp Chair of Religious Studies and Director of the Iranian Studies Initiative at the University of California, Santa Barbara. She is the author of *Sexual Politics in Modern Iran* (2009) and *Iranian Romance in the Digital Age* (2021).



## Introduction<sup>1</sup>

Since the 2009 Green Movement in Iran, the global media have focused on the foreign policies of Iran such as the standoff over the nuclear issue and the US-imposed sanctions, the military expansion of the regime in the Middle East, the growing influence of Russia and China in Iran, or the escalating cyberwar between Iran, Israel, and the United States. With regard to the domestic front, the focus has been on how the regime has dropped any pretense to being an Islamic “Republic,” since elections have become utterly meaningless, and citizens have responded by boycotting national elections and showing their frustration through routine mass protests that are then violently suppressed by the state. The image of Iran in the global media is thus of an ever-expanding authoritarian regime, determined to hold on to its ideological foundations as they were articulated in 1979.

However, beneath the surface other profound shifts are taking place in Iranian society, particularly in the institution of marriage and sexuality—changes that threaten the core principles of the regime and have substantially weakened its ideological appeal. These changes have also released women from the shackles of outdated notions of “morality” and “propriety,” and made it possible for them to emerge as fearless leaders in the unrelenting grassroots protests against the authoritarian regime. The decline of

marriage and the drop in birth rate in Iran mirrors a similar decline happening worldwide, but its impact is far greater there, as it is taking place within a religious authoritarian regime, which claims to protect “traditional Islamic family values.” With every decade that goes by, Iranian society inches closer to a breaking point, not just politically but socially and culturally in terms of dramatic changes in attitudes and behaviors toward sex, marriage, and procreation. This article looks at some of these major shifts in the last decade and the ways in which they threaten the ideological fabric of a regime that has built its legitimacy on gender segregation, family values, and supposed piety, morality, and old notions of justice.

## A Hybrid Modernity in Marriage and Life Style

In much of the West, the trend toward more companionate marriages in the nineteenth century was followed by legal changes that women fought hard to attain. Initially, the new emphasis on marital love may have increased women’s emotional dependence on marriage. But by the late nineteenth century, a growing movement demanded rights for women both inside and outside marriage, rights that enabled them to leave an abusive marriage or decline to enter it. In the twentieth century, the growing participation of women in the economy and the wages they brought home served to promote more egalitarian relations in marriage. Women gained the right to divorce and to

---

<sup>1</sup> I am grateful to Saeid Madani, whose help in finding the latest statistics for this epilogue was indispensable. Thanks to Masserat Amir Ebrahimi for our lengthy conversations about Iran’s social movements and to my sister, Frieda Afary, who shared her decades-long research on Iranian social movements with me. In writing this epilogue, I have drawn on some of the discussions in my *Sexual Politics in Modern Iran*, though the material has been thoroughly updated to cover the first two decades of the twenty-first century.

custody of their children, as well as to share in community property. This process also made marriage more optional and divorce more acceptable. The numbers of married couples continued to decrease, but those who remained married generally experienced greater satisfaction in their relationships. In addition, more and more children were also born by choice outside marriage to women in their thirties, many college-educated and professionals. In 2016, in the United States, around 40% of children were born to unmarried women, usually in a cohabiting relationship with a man.<sup>2</sup>

In the same period in Iran, marriage remained the norm, and the child-centered institution of marriage endured for the vast majority. But the lives of Iranian women and men had changed dramatically since the mid-nineteenth century. In 2016, literacy rates had gone up substantially for both girls (84.2%) and boys (91%). By 2019, the mean age at first marriage for women had also gone up to 24.8 (from 19.7 in 1976), and more than 67.4% married after the age of 20. In the same year, greater education and the availability of birth control resulted in a drastic drop in fertility rates to 1.7 in 2019 and 1.6 in 2021. Thus, Iran once again proved the inverted relationship between fertility and female literacy levels; that is,

the higher the literary rates, the lower the fertility rates.<sup>3</sup> As women became pregnant later and better health services were available to them, families became smaller, and infant (less than one year old) mortality rates dropped to 7.7 per 1,000 live births.<sup>4</sup>

Iranian women also made astonishing gains in education. According to a 2012 UNESCO report, around 70% of science and engineering students of Iran were women. Despite the much larger population of Russia (144 million) and the United States (330 million), Iran (84 million), ranked third in total engineering degrees granted annually and first in female engineering graduates.<sup>5</sup> Other numbers were equally impressive. According to a UNESCO survey in 2012, “Over 2 million out of 4 million students in tertiary education in Iran were females, thus marking the fifth largest female enrollment after China, India, US and Brazil.” The report also confirmed that Iranian female graduates in the sciences ranked second in the world, after the United States.<sup>6</sup>

However, under the Islamist state, women continued to have far fewer personal legal rights than men, and their position inside and outside matrimony remained highly precarious. In the same

<sup>2</sup> Wildsmith, Manlove, and Cook, “Dramatic Increase in the Proportion of Births Outside of Marriage.”

<sup>3</sup> See Ladier-Fouladi, “The Islamic Republic of Iran’s New Population Policy and Recent Changes in Fertility.” She points out that there was a small temporary increase in fertility between 2012 and 2015 in response to generous government subsidies and other unsustainable measures. Information also based on email exchange with Saïd Madani, December 15, 2021.

<sup>4</sup> National Organization for Civil Registration, *Population Statistical Yearbooks*.

<sup>5</sup> Parhami, “Women in Science and Engineering.” See also the full report here: “Top 10 Countries that Produce the Most Engineers.” [https://www.embibe.com/exams/top-10-countries-that-produce-the-most-engineers/?fbclid=IwAR2f11NU375h6mXk2X47ULuHtnF2e8PEQ4DikFVRBpakMN3r1uE8m\\_erM1U](https://www.embibe.com/exams/top-10-countries-that-produce-the-most-engineers/?fbclid=IwAR2f11NU375h6mXk2X47ULuHtnF2e8PEQ4DikFVRBpakMN3r1uE8m_erM1U).

<sup>6</sup> “Iranian Women in Science and Tech.”

year, when Iranian women ranked first globally in several STEM fields, the government deliberately restricted their participation by denying them admission into 77 fields of study at 33 public universities.

Many patriarchal laws continue to blatantly control women's lives. Fathers can still legally arrange marriages for their daughters before age thirteen, with court permission, and some continue to do so in isolated rural areas. Husbands can still have veto power over their wives' occupations. They can prevent them from visiting friends or traveling abroad. Men can also decide unilaterally on the couple's place of residence. Women experience denial of child custody and destitution if divorced. Husbands purchase property in their own name, and the law does not provide for community property rights, which means that what the husband acquires in the course of the marriage belongs only to him.

A woman still faces the possibility of sharing her husband with a second wife. In 2008, despite vocal opposition by women's rights groups and liberal clerics, such as Ayatollah Sana'i, Parliament further recognized the right of a man to take a second wife. The Ahmadinejad government and the conservative Eighth Parliament encouraged an increase in polygamy as a solution to pervasive female unemployment. The Family Protection Law of 1975, which was enacted before the Islamic Revolution, had required the first wife's permission for the husband's

second marriage. Ahmadinejad and other conservatives wanted to eliminate this portion of the law in an attempt to facilitate polygamy. But they faced a huge protest by leading advocates of women's rights and had to back off.<sup>7</sup>

At the same time, new laws have made it more difficult for wives to leave an abusive marriage. Since there is no community property, wives who have spent their lives raising children are at great financial disadvantage if the marriage comes to an end, as sometimes happens when the husband decides to take a second wife. In such cases, the major asset of the first wife after divorce would be her *mabriyeh*,<sup>8</sup> which was negotiated at the time of her marriage. But in 2007, in response to angry husbands and their relatives, the judiciary introduced a new prenuptial agreement, one that conditioned the payment of *mabriyeh* upon a man's financial ability, thus closing off one of the last favorable aspects of the sharia for women.<sup>9</sup> In 2015, the number of men who were imprisoned due to nonpayment of *mabriyeh* reached over four thousand. Three years later, the Chief Justice issued a circular that ordered judges to refrain from imprisoning husbands for nonpayment of *mabriyeh*.

Another measure aimed at controlling women and preventing them from large-scale participation in society is the elimination of sex education programs in schools and various birth control policies that had been introduced three decades earlier in the early years of the revolution.

---

<sup>7</sup> "Lāyehēh"; Tohidi, "Iranian Women's Rights Activists Are Being Smearred," and "Women's Movement and Feminism in Iran."

<sup>8</sup> A fixed amount that the husband promises to pay his wife in the event of divorce or his death.

<sup>9</sup> "Jozveh-ye Hoquqi."

In 2012 family planning centers stopped providing free contraceptives to couples, and in 2014 Parliament forbade practices such as vasectomy for men and tubal ligation for women, operations which had been free a decade earlier.<sup>10</sup> In fall of 2021, the state called for punitive measures to control pregnancy. Even though the Islamic Republic itself had introduced the new birth control programs of the late 1980s, the state now argued that family planning was a malicious plot designed by the West to bring about the collapse of the Muslim population of Iran.<sup>11</sup>

And yet despite all these limitations, attitudes about love and marriage and the institution of marriage have continued to evolve. Young men and women continue to consult and negotiate with parents about prospective partners, but marriage increasingly has become a prerogative of individual choice. No longer seen as mainly an institution for procreation, marriage now offers women possibilities for companionship, including emotional and sexual intimacy. Love is celebrated loudly and passionately. Valentine's Day has become a major celebration, and couples take ads in popular journals, expressing their eternal devotion for one another. Society as a whole is far less accepting of husbands who engage in covert male bisexuality; the tradition of openly maintaining young boy concubines has disappeared, and pedophilia is now considered a huge moral transgression.

Urban and rural youth form friendships in public areas, universities, and workplaces despite Islamist prohibitions against the mingling of unrelated men and women. Virtual social networks, such as Facebook and Instagram, have become a sphere where women and men interact more freely and embrace global conventions of socializing. At the same time, women face many new risks associated with social media interactions such as censorship, online sexual harassment, or cybercrime.<sup>12</sup>

But some traditions have not altered as much. Concerns about ritual purity have not entirely disappeared. In some conservative pockets of society, pregnant women can only be cared for by female obstetricians and gynecologists. Some men and women continue to believe in separate gender spheres and adhere to the belief that sexual experience taints a woman. It is as if the semen, once having entered her body, irrevocably marks her as impure. A married woman's sexual life pleases her husband and produces legitimate children, but the sexual activities of single, divorced, or widowed women are constant sources of anxiety. The frequent use of terms such as cleanliness or purity (*paki*; *pakdamani*) with regard to women also indicates the persistence of such thinking within Iranian culture. Of course, Iranians were not unique in clinging to such views about sexual purity, which appeared in different guises in various religions and cultures.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Ladier-Fouladi, "Islamic Republic of Iran's New Population Policy," 919, 925.

<sup>11</sup> "Tarh-e Javāni."

<sup>12</sup> Golzard and Miguel, "Negotiating Intimacy Through Social Media."

<sup>13</sup> In some parts of the United States, legal prohibitions against miscegenation (interracial sex) had continued well into the era of the civil rights movement in the 1960s, while a substantial sector of American public opinion remained opposed long after that.

Even with this mind-set, some attitudes have shifted. As in Europe and the United States decades earlier greater access to automobiles has afforded more privacy. For young people who have no place of their own, residing either with their families or in dorms, the automobile has revolutionized intimate relations. A young woman can now spend time with her boyfriend, either inside the car or at a destination that is far from her domicile, yet close enough to leave and return on the same day, without drawing much attention from her community. This has allowed more women to become sexually active before marriage.

Among the more cosmopolitan middle classes, virginity is no longer crucial. Even in some conservative circles, young women negotiate to have premarital sex that maintains virginity or have access to safe but expensive hymenoplasty.<sup>14</sup> Many parents in middle-class families accept these facts, but are more accepting for sons than daughters. Despite its illegality, even cohabitation among romantically involved, but unmarried urban young people, has gained a degree of social acceptance in more cosmopolitan areas, a phenomenon that is called “white marriage.” The government is aware of such cohabitation, but is unable to prevent it. Such unions pose severe challenges to the theocratic regime, but the government has to be satisfied with harsh verbal condemnations and threats.<sup>15</sup>

### **What Do New Religious Reformists Say about Cohabitation?**

Both inside Iran and in the diaspora, the calls for gender equality have continued to grow. Although laws remain the same, Iranian society is gradually moving toward greater recognition of gender equality. Some theological reforms have initiated from the safety of diaspora by a new generation of religious thinkers living in Europe, the United States, and Canada, who began to address highly provocative gender concerns through social media that were accessible in Iran. Mohsen Kadivar, a *mojtabed* who completed his theological studies in Iran and gained the right to issue fatwas on religious matters, was disrobed and forced into exile. But from the safety of the United States, he continues to give frequent lectures in which he argues that Quranic verses that uphold patriarchal views—in fact any religious edict that discriminates on the basis of gender, color, race, class, religion, or political ideology—are in his view “indefensible and unjustified” and can be discarded. Soroush Dabbagh, psychotherapist and son of the leading theologian Abdolkarim Soroush, has placed great emphasis on love and empathy in his lectures on Clubhouse, a social media platform that has become widely popular in Iran. In his view, our ethical responsibility to others comes before our search for an abstract truth. The centrality of love in any relationship means we should recognize “white marriages.” Although these consensual, heterosexual cohabitations are still illegal, they are ethically committed

---

<sup>14</sup> Azal Ahmadi, “Recreating Virginity in Iran: Hymenoplasty as a Form of Resistance.”

<sup>15</sup> Gholam Reza Vatandoust and Maryam Sheipari, “Beyond the Sharia: ‘White Marriage’ in the Islamic Republic of Iran.”

relations and, he argues, worthy of recognition by the community. These pronouncements on gender and women's rights have broken some of the strongest taboos in Iranian society and suggest a major shift in public thinking—not just in diaspora but in many sectors inside Iran.<sup>16</sup>

### The Evolution of Temporary Marriage

The institution of temporary marriage has also evolved and become more consensual, largely due to shifts in attitudes about what constitutes sinful behavior. In such unions husbands and wives are now closer in age. A couple in their thirties might enter into a temporary marriage, one that has religious blessing, and hope for a more enduring union. For some in the more religious segment of society, temporary marriage has replaced Western-style cohabitation. However, some men continue to use temporary marriage to engage in polygamy. There remains no official statistics on the number of temporary marriages in Iran, since temporary marriage does not always have to be registered, unless the couple wishes to do so, or the wife becomes pregnant. But according to the Chief Director of the Social Problems Office of Iran, for every ten formal marriages, there were two registered temporary marriages.<sup>17</sup>

Historically, temporary marriage was identified with child marriage, as many who entered such relations were minors. In the new Iranian society, child marriage has substantially decreased but has not disappeared. A recent national survey

found that 82% of young people oppose temporary marriage when it involves underage people. In 2019, the number of married girls who were under eighteen was estimated at around 140,275 (26.4% of all marriages). These numbers somewhat increased in 2021 as a result of the severe economic situation, coupled with the COVID-19 epidemic, which devastated the poor nationwide.<sup>18</sup>

### The New Single Woman

The delay in marriage, growing divorce rates, and the growing reluctance of some women to get married has gradually led to the emergence of a new generation of independent, urban, middle-class women in Tehran and other large cities. These women gain their independence through higher education and work. They often live alone or outside the conventional norms of the traditional family.

Women who went to school in the 1960s and 1970s were adults at the time of the 1979 revolution, and continued to struggle for their rights after the revolution. Commonly referred to as “the First Generation,” they are secular, middle-class women who experienced unprecedented changes in their public and private lives during the 1970s. Some went to college, entered the job market, and became the first in their families to experience economic independence. As a rebellious generation, these women were active participants in the early stages of the 1979 revolution and fought for the overthrow of the monarchy with the hope of establishing a more democratic

<sup>16</sup> J. Afary, “Rowshan Fekrān-e Dini [New Religious Thinkers] and the Institution of Velāyat-e Faqih.”

<sup>17</sup> “Āmār-e”; Aghajanian, “Recent Trends of Marriage in Iran.”

<sup>18</sup> National Organization for Civil Registration. *Population Statistical Yearbooks*.



government. After the formation of the Islamic Republic, women from this generation faced many new restrictions on their rights and in their daily lives. However, through time, they learned how to resist and overcome some of these limitations.

The “Second Generation,” those who were children and teenagers during the early years of the revolution, experienced enormous hardship, which they quietly endured, and are commonly referred to as the “burned out generation.” Forty years after the revolution, however, members of the “Third Generation,” those who were born after the revolution and have no personal recollection of the prerevolutionary era, have become new social actors. They are more educated than their mothers and grandmothers and more active. They also have greater awareness of their rights as a result of exposure to global norms. As a result, they have begun altering society and the structure of family—sometimes by postponing marriage, by living alone, or by living outside the conventional norms of the traditional family.<sup>19</sup>

### **Changes in Rural and Tribal Communities**

In the rural southeastern provinces of Baluchestan and Sistan, where families are still large, and the burden of practicing birth control falls entirely on the wife, parents still arrange temporary marriages for their daughters before they are eighteen as a way of reducing their own financial burden. But there are also significant cultural changes in some rural and tribal sectors. As rates of urbanization

have dramatically increased, many formerly rural areas have become suburbs of Iran’s large cities, while access to amenities and better means of transportation and communication has brought changes to other rural and tribal areas. These factors have impacted the politics of marriage and family relations. Arranging a marriage, negotiating the contract, and celebrating the union have remained highly popular, but in practice these are increasingly expensive endeavors. In cash-strapped formerly tribal communities, which have now joined the middle classes, people’s criteria for spousal selection and couples’ expectations of a good life exceed their financial resources. While young people are more educated, marry later, and have become more active in choosing their spouses, and while young women in particular hold higher expectations from their husbands in marriage, for many people marriage has become economically difficult to attain and fraught with potential pitfalls. Parents still consider the marriage of their children to be a supreme duty of theirs, and this encourages their efforts to make it possible.

However, marriage is no longer a taken-for-granted step in the life cycle that is followed by a more-or-less functional partnership. As Mary Hegland and Erika Friedl have shown, marriage has diversified into additional possible images, practices, choices, and pressures. It has become a realm replete with complications, conflicts, and paradoxes—but also with potentially greater possibilities for companionship and intimacy. Young people want to receive

---

<sup>19</sup> Amir-Ebrahimi and Huffschnid, “Uncertain Cities.”



full economic support from their families, yet they also want to live independent lives. As birth rates fall, and as couples move away from in-laws and set up their own residences, care for the elderly has become problematic, especially since the state does not provide adequate alternative measures.<sup>20</sup>

Among the Bakhtiari tribes of Iran, whose members reside near Khuzestan, south Lorestan, and Isfahan, education and employment have broken down the cast-like social structures within tribes and allowed for intermarriages between more established and marginal tribes, something which was hitherto taboo. As a result of the revolution, tribes that were marginal and considered inferior to the more established and respectable ones have gained access to greater education, jobs, land, and power—including greater authority within the institutions of the Islamic Republic. These changes have increased the self-esteem of marginal tribes and gradually elevated their social class in the eyes of the more established ones. As a result, the community is witnessing a greater number of intermarriages between the established and marginal tribes, particularly when a young man or woman of a marginal tribe has accumulated both economic and social capital by virtue of becoming a highly respected professional in Iranian society.<sup>21</sup>

### **Transsexuality Maybe, but Not Yet Homosexuality**

In the West, the gradual adoption of normative heterosexuality was followed by the slow acceptance of adult homosexuality. Even so, homosexuality remained a hugely controversial issue. Gay rights influenced presidential elections in the United States and Europe, and opposition to it became an emblem of the religious right. In Iran, heterosexuality has become the norm, but a gay lifestyle is often neither acknowledged nor accepted. Within small circles in Tehran and other cities, a small gay subculture has emerged, one that struggles for greater recognition. Jón Ingvar Kjaran, who examined the complicated embodied experiences of gay-identifying men in Iran, has written about how these men carved out meaning in their lives. This is no easy task for these individuals, who have endured both the official homophobic discourses of the state and the personal traumas, caused by family and society. There are regional and class differences within Iranian society with regard to its tolerance of a gay life style. While many conservative communities of Iran disavow homosexuality and demonize same-sex desire, there are gay/queer spaces in Tehran and some other large urban areas where resistance can manifest itself in a variety of forms, and where semi-open intimacy can take place.<sup>22</sup> From time to time, the Islamist state has arrested gay men, charging them with rape and

<sup>20</sup> Friedl, “How Marriage Changed in Boir Ahmad”; Hegland, “Changing Perceptions and Practices of Marriage.”

<sup>21</sup> Alikhani, “Changing Established-Outsider Relations?”

<sup>22</sup> Jón Ingvar Kjaran, *Gay Life Stories: Same-Sex Desires in Post-Revolutionary Iran*.

pedophilia, thereby ensuring a lack of public sympathy for them.

Iranian society is not yet ready to accept a modern gay lifestyle, but is incrementally becoming sympathetic toward the difficult lives of transsexuals, since the state recognizes the possibility of being transsexual (and eventually having a sex-change operation), but not being gay. A play by Sanaz Bayan called *Blue Inclined to Pink* (2017), about the lives of several trans women and men, was on stage in Tehran for four months. It became a national sensation, garnering tens of thousands of sympathetic viewers in its original theatrical production and later documentary adaptations that are available on YouTube (search “Ābee Māyel be Surati” 2017).

### **Risky Sex, Unhappy Marriages, and Divorce**

Some social indicators suggest a grim picture, with exceedingly high rates of unprotected sex, marital unhappiness, unemployment, prostitution, drug addiction, and suicide. Although premarital sex is becoming more common among urban youth, this change has impacted young women and men very differently. Young women are neither adequately protected by law from sexual molestation and rape, nor are they exposed to strong, healthy feminist frameworks that would allowed them to develop a sense of personal autonomy. As Norma Moruzzi and Fatemeh Sadeghi

have pointed out, this is an “Iranian sexual liberation on masculine terms.”<sup>23</sup>

A similar situation prevails within marriage. As women become more convinced of the importance of their emotional and sexual needs, and find themselves seldom satisfied in marriages that are still marked by blatant gender inequality, they search desperately for a way out. Greater longevity and better health actually contribute to this increase in relative unhappiness.

By 2019, general life expectancy was 73.3 years for men and 76.5 for women, which meant that marriages might last fifty years or longer. Marital conflicts contribute to high levels of mental disorder among women, who have far fewer rights in marriage or divorce. A number of studies have consistently shown that rates of mental disorder are significantly higher among women than among men. The rate of psychiatric disorders for men between the ages of 18 and 64 is estimated to be at 20.8%; for women of the same age group, it is estimated to be at 26.5%.<sup>24</sup>

At the 2005 annual meeting of the Iranian Sociological Association, Hussein Aghajani reported that, given the opportunity, 50% of Iranian women would file for divorce. He attributed this increased unhappiness to increased levels of education among women, the decreasing influence of the extended family, fewer children, and the growing desire for intimacy and companionship in marriage. Of course, if they were to be

<sup>23</sup> Moruzzi and Sadegh, “Out of the Frying Pan, Into the Fire,” 28.

<sup>24</sup> Rahimi-Moaghar, Amin-Esmācili, Sharifi, Motevasselian, Hajebi, Rād-Goodarzi, et al., *The Overall Prevalence of Psychiatric Disorders in Iran*.

acted upon, such inclinations toward divorce would require a host of favorable concomitant circumstances for women, such as steady employment, financial security, and the ability to gain custody of their children.<sup>25</sup> As a result, despite laws that make female-initiated divorce extremely difficult, urban divorce rates have continued to increase. According to the National Organization for Civil Registration (2020), in 2019 the average national rate of divorce was 330.9 per 1,000 marriages, or almost 1 in every 3 marriages.

In the absence of adequate employment opportunities for women, even among the more educated urban middle classes, women who desire financial security and emotional and sexual compatibility sometimes resort to a rebellious and dangerous marital strategy in order to have both. A young woman from an urban middle-class family with low prospects would accept the marriage offer of her wealthiest (and usually most conventional and oldest) suitor, and would negotiate a large *mabriyeh*. A month after the wedding, however, she would sue for her *mabriyeh*. In response, the government enacted new measures to stop the spread of such practices. Among them were placing limits on the amount of *mabriyeh* (no more than fourteen gold coins). Still, resourceful and well-to-do families have continued to find a way around these regulations, such as requiring the groom to purchase a property in the name of their daughter before the marriage is finalized.

In the industrialized world, more educated women who found steady employment and financial security began to opt out of dysfunctional marriages by the late twentieth century.<sup>26</sup> Social statistics seem to confirm a similar trend for Iran. In 2001, more women (nearly 40%) than men (35%) initiated petitions for divorce.<sup>27</sup> However, since well-paid jobs for women are difficult to find, and Iranian society as a whole remains intolerant of young divorcées, many women feel they have no choice but to remain in unhappy and even violent marriages. Others, faced with crushing inflation rates, especially after 2018, when US sanctions were reimposed on Iran, have returned to their family of origin or live with other single women.

### **Unemployment, Underemployment, and Emigration**

Unemployment rates for both men and women continue to escalate. The percentage of women in the paid labor force remains exceedingly low (18%) compared to other Muslim nations, such as Turkey (more than 25%) or Indonesia (more than 38%). These statistics do not include Iranian women's participation in mostly unpaid rural and nomadic agriculture. The low rate of paid employment for women stems from government policies that flagrantly discriminate against women. With regard to employment in both the public and private sectors, married men with children are given priority, followed by married men without children, and lastly married

<sup>25</sup> "Taqyir-e Sabk-e Zendeği"; Ezazi, "Khoshunat-e Khānevādegi Bāztāb-e Sakhtar-e Ejtemā."

<sup>26</sup> Stephanie Coontz, *How Love Conquered Marriage*, 252–62.

<sup>27</sup> Madani-Ghahfarokhi, "Gendered Impacts of Declining Social Capital."

women with children. If there are no married applicants, then single men are given priority over single women.<sup>28</sup>

The impediments to women's work are not just economic. Young, educated women continue to have great employment ambitions, but married women are still expected by their families and communities to devote themselves entirely to family responsibilities, making it difficult for them to reenter the work force. As more women graduate from college, and as inflation rates massively increase, we should see more married women joining the labor force. However, low employment opportunities have led to vast unemployment and underemployment, a situation where highly qualified women are forced to work in low-paying and low-skilled jobs.<sup>29</sup>

Still many entrepreneurial women have ways to make a living. They run their own informal businesses, such as in-house restaurants, hair and beauty salons, as well cleaning, catering, and tailoring businesses. Others work as waitresses, fitness and yoga instructors, or provide after-school tutoring in the arts and languages. Many young women from the "Third Generation" hold multiple jobs. They might offer yoga classes in the morning, work as waitresses in the afternoon, and run a small tourist agency on weekends and evenings.<sup>30</sup>

Pervasive unemployment has pushed many young educated men to emigrate abroad, which has decreased the number

of socially and financially qualified men available for marriage. Iran had one of the highest "brain drains" in the world in the early twenty-first century. Emigration rates increased by a factor of 2.3 from 1990 to 2020. Each year, 100,000–250,000 educated young people leave the country, and many choose not to return. Indeed, the state encourages emigration to ease unemployment and political frustrations. Those who migrate often leave for countries that are part of the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD). Among them, 65% were reported to have had a university degree, while 30% were specialists in their career groups. A Gallup Institute study shows that Iran's score in the potential migration flow index, youth migration index, and talent absorption index, are all negative and has decreased from -13 in 2012 to -16 in 2017.<sup>31</sup> This means that if immigration restrictions were lifted in Iran, the number of young, educated adults leaving the country would be far greater than the number of that group entering the country.

### **Runaway Girls, Drug Addicts, AIDS, and Suicide**

The confluence of high unemployment, inflation, emigration, and idealistic expectations about marriage have led to an increase in risky behaviors, especially among young women, significant numbers of whom have fallen

<sup>28</sup> Ladier-Fouladi, "Islamic Republic of Iran's New Population Policy," 925.

<sup>29</sup> Zafaranchi, "Investigating the Pattern of Women's Economic Participation in the Labor Market."

<sup>30</sup> Amir-Ebrahimi, "The Emergence of Independent Women in Iran: A Generational Perspective," 26.

<sup>31</sup> *Potential Net Migration Index* (Gallup poll).

into prostitution, drug addiction, or committed suicide.

The number of young women who ran away from home continued to increase after the year 2000. Many left, hoping to find a companionate marriage. Instead, alone and destitute, they became prostitutes and drug addicts, and joined the growing sex industry in the large cities and the Persian Gulf emirates. The head of the Social Emergency Section of Iran's Welfare Organization announced that in the first half of 2018, more than three thousand girls ran away from home.<sup>32</sup> Runaway girls are often abused. They enter the street life cycle and are exposed to great danger, since criminal gangs exploit and manipulate these vulnerable girls. Many are fleeing abusive homes. A study by S. Mohammadkhani showed that 44% of runaway girls were sexually abused by family members, while 73% of the girls reported that their families paid little attention to their emotional needs.<sup>33</sup> Another study showed that more than 60% of runaway girls had major fights with their families, while another 60% said one member of their family had been a drug user.<sup>34</sup>

Prostitution continues to involve adult women, girls, and boys. Nearly a quarter of those entering prostitution have done so through short-term temporary marriages. Often state authorities are

complicit in promoting prostitution. Some government officials directly benefit from the sex trade, and several police raids on brothels have revealed the involvement of local officials and security officers.<sup>35</sup> General Reza Zarei, Tehran's Chief of Police, and a strong enforcer of morality regulations on the streets, was himself a client of prostitutes and caught *in flagrante delicto* during a police raid in 2008.<sup>36</sup>

Newspapers and tabloid periodicals publish sensational accounts of girls sold into brothels across the border into Pakistan, Afghanistan, Dubai, and elsewhere.<sup>37</sup> Other runaways become sex workers in the religious centers of Mashhad, Qom, Najaf, and Karbala, usually operating under the guise of temporary marriage partners. In press interviews, the girls do not divulge sexual molestation at home. Instead, they report that they left home to escape strict parents who refused to accept modern gender norms, or because they were attracted by the allure of city life. The Iranian public, however, often sees the runaway phenomenon as a product of the breakdown of the patriarchal family structure, widespread unemployment, and the easy availability of drugs.

Illegal narcotics has become big business. Drug traffickers traditionally use Iran as a transit point between Afghanistan, Europe, and the Persian

<sup>32</sup> Sapa-DPA 2002; Madani-Ghahfarokhi et al., in press, and email exchange with Madani-Ghahfarokhi on December 15, 2021.

<sup>33</sup> Mohammadkhāni, "Effective Social and Mental Factors."

<sup>34</sup> Masoudnia and Fallah, "Study of Socio-Family Factors Affecting Girls."

<sup>35</sup> Hughes, "Islamic Republic's Sex Scandal"; "Child Prostitution Ring."

<sup>36</sup> Sigarchi, "Hashtād Shaki-ye Sardar Zare'i."

<sup>37</sup> Mahdavi, *Passionate Uprisings*.

Gulf. In 2009, the United Nations announced that Iran had the highest drug use rate in the world. According to the UN Office of Drugs and Crime, 15% of the world's drugs were used in Iran.<sup>38</sup> In 2015 it was estimated that about 2,204,000 Iranians had used drugs in the week before the survey was taken. Also, about 4,400,000 people admitted to having had a history of drug abuse. The drug trade remains very lucrative for the traffickers.

In 2015 the total cost of traded drugs was estimated at \$5 billion, which was equivalent to 13.4% of the country's GDP that year. Comparison of drug costs from 2004 to 2015 shows that the total expenditure on drugs was more than fifteen times greater in 2015 than it had been in 2004. It is estimated that the amount of direct expenditure on drugs might reach more than \$3 billion in 2025.<sup>39</sup> Many Iranians are convinced that the state is heavily involved in the drug traffic. For their part, young people claim that they use illicit drugs because of boredom and the lack of entertainment.<sup>40</sup>

Prostitution, alcoholism, and intravenous drug use contribute to an increase in the rates of HIV/AIDS. Initially, attempts to curb the spread of the virus were inefficient because the state refused to adopt measures that interfered

with men's sexual pleasure. According to the country's top AIDS specialist Dr. Hamid Ahmadi, the government reached out to the intravenous drug users but "piously ignored the danger posed by a recent rise in prostitution and casual sex," including temporary marriage.<sup>41</sup> Married women contracted the HIV virus from their husbands, but the state did not publicize this fact, though it did call for greater use of condoms.<sup>42</sup> Today, the situation has changed. Although the use of alcohol remains officially banned, both governmental and nongovernmental institutes, modeled on Alcoholics Anonymous, have been established in large and small cities to provide mental and social support for alcoholics and drug users.<sup>43</sup> The Association of Anonymous Addicts in Iran is one of the largest such associations in the world. This nongovernmental organization currently has about forty thousand branches throughout Iran. In 2021 the association held twenty-four thousand weekly meetings and had about three hundred and fifty branches dedicated to women in cities and even in villages.<sup>44</sup>

Suicide rates have increased continuously between 2000 and 2020. The three western provinces of Ilam, Kermanshah, and Hamedan have historically had the highest rates of suicide

<sup>38</sup> Madani-Ghahfarokhi, *Sociology of Addiction in Iran*.

<sup>39</sup> Musharrafī, *Drug Use Economics*.

<sup>40</sup> Vick, "Opiates of the Iranian People"; "Iran Tops World Addiction-Rate List."

<sup>41</sup> Bellaigue, "New Man in Iran."

<sup>42</sup> Meisami, "Zanān-e Irani az Showhareshān AIDS Migirand"; Marashi, "Mobārezeh ba HIV/AIDS"

<sup>43</sup> See, for example, the newsletter of the Anjoman-e Alcolihā-ye Gomnām [Society of Alcoholics Anonymous]: <https://etiad.org/community/alcoholics-anonymous/> Retrieved on 5 February 2022.

<sup>44</sup> "Anjoman-e Motādān-e Gomnām-e Iran." 14 Tir 1397/2018. <https://na-iran.org/ای-کشور-در-گنم-معتادان-انجمن-تاریخچه-نشده-بندی-8C%80%80%E2%80%80-دسته/>.



since the revolution.<sup>45</sup> The total number of suicides in early 2001 was 2,840. By 2017, it was 4,627. Of those, 3,262 were men, and 1,365 were women.<sup>46</sup> The growing rate of female suicide, especially by self-immolation, is another grim response to the continuing gender apartheid. Many of these women are rural and urban teenagers who are deeply unhappy with their life choices. Others are rural, married women in violent or otherwise unhappy marriages.<sup>47</sup>

### The Roots of Iran's Economic and Social Problems

What are the reasons for these colossal economic and social problems? Iran is a rich, oil-producing country. At the turn of the twenty-first century, high oil prices briefly allowed the government to spend more on domestic social programs, but these expenditures have contributed little to economic development, let alone job creation. The state has awarded large contracts to members of the Pasdaran and Basij in exchange for their political backing. At the same time, growing internal consumption, aging production facilities, and US-imposed sanctions have limited Iran's capacity to export oil.<sup>48</sup>

To be sure, the sanctions placed by the United States, which were reimposed during the presidency of Donald Trump, have greatly increased the suffering of the

Iranian people. Although many Iranian economists see rampant corruption and mismanagement of the economy as more important factors, the suffering of people of Iran also stems from the aggressive foreign policies of the "military-industrial-theocratic" complex led by the Revolutionary Guards and Supreme Leader Khamenei. In 2020, some 80 % of Iran's economy (including oil and gas) was under the control of the Revolutionary Guards, which has become the principal employer of Iran, and maybe even the real overlord of the nation, albeit under the nominal leadership of Khamenei. In the late 1970s, Fred Haliday called the Pahlavi regime's regional aspirations "subimperial."<sup>49</sup> By 2020 Iran was acting as a regional Shi'i imperialist power in the Middle East, vying for influence from Iraq and Syria to Lebanon and Palestine (and access to the Mediterranean Sea), and further south in the Persian Gulf Emirates and Yemen (and access to the Red Sea and the Gulf of Aden), as well as parts of East Africa. Iranian officials readily admit that they have spent 30 billion dollars on military interventions in Syria alone. Independent scholars have estimated that Iran's military engagement in Syria has included ten thousand paid mercenaries,

<sup>45</sup> Mohammadi, Mousavi, Akhlaghi, Darabi, Solaimani, and Arghavani, "Epidemiological Study of Suicide."

<sup>46</sup> Throughout the world women are more likely to attempt suicide, whereas men are more likely to succeed. The difference is attributed to the methods chosen. Men often select violent methods that are highly successful; women often overdose, which has a lower rate of success.

<sup>47</sup> Amiri, "Ilam Sarzamin-e Zanān-e Sho'lehvar," 11; "Khodsuzi."

<sup>48</sup> Mouawad, "West Adds to Strains on Iran's Lifeline"; "Iran: Ahmadi-Nejad's Tumultuous Presidency," 11; "Iran Sanctions."

<sup>49</sup> Haliday, "The Iranian Revolution."



many from Afghanistan, Iraq, and Lebanon.<sup>50</sup>

These figures do not include the massive amounts Iran had spent on propping up Hezbollah in Lebanon since the early 1980s and what Iran has spent in Iraq to encourage a “clientelist sectarian Shi’a-led regime.” True, these military incursions were made possible after the colossally misguided US military invasion of Iraq and the overthrow of the Ba’thist regime in Iraq, which opened the Iran-Iraq border to Iran’s direct intervention.<sup>51</sup> But they are not the reason why Iran claims to represent not just the people of the “Shi’i crescent” but the entire oppressed population of the region and the world.<sup>52</sup> All of these funds could have been spent on improving the lives of the Iranian people, creating jobs, and helping to transition Iran to a future “green” economy.

### **Women’s Role in Public Protests of the Twenty-First Century**

The continuing protests and demonstrations we witness in Iran are the public’s response to these expansionist

policies, the colossal favoritism and corruption of the government, and a belligerent foreign policy that has isolated Iran and contributed to extremely high inflation. Iranian women have been part of every major social protest in the fourth decade of the Islamic Republic and often are seen at the forefront of these protests. The dramatic shifts in gender relations and family formations discussed in this epilogue are clear evidence that Iranian women are no longer the submissive beings whose lives revolve around having multiple pregnancies and tending to the needs of husbands and in-laws. As women have gained control of their reproduction and chosen to delay marriage or to not get married at all, and as they have fewer children or chosen to have no children, they are also joining the social protests in larger numbers. But in this latest chapter of their activism, we see women fighting alongside men for their common goals, such as education, jobs, and human rights, and fighting specifically for women’s rights issues. Moreover, they are gradually assuming leadership roles in mass national protests and interjecting feminist concerns

---

<sup>50</sup> Lobel, “Is Iran Paying Afghan Mercenaries?”; Peterson, “Iran Steps Up Recruitment of Shiite Mercenaries.”

<sup>51</sup> F. Afary, “The Iranian Uprising of 2019–2020,” 142.

<sup>52</sup> Iran also made the removal of US sanctions more difficult by its continued calls for the annihilation of Israel, which discouraged the United States and European countries from lifting the sanctions on Iran and led to weekly cyberwars between Iran and Israel that have continued to escalate. Fereydoun Majlesi, who served as diplomat in both the Pahlavi and the early Islamic Republic eras, and whose views on Iran’s foreign policy are popular among Iranian political scientists, has pointed out that “the animosity of the Islamic regime in Iran is because of American support of Israel’s aggression against Palestinians, and on the American side it is because of Iran’s extremist slogans against the existence of Israel!!” In Majlesi’s view, two things could de-escalate the tension: Iran could stop calling for the destruction of Israel and instead agree that “the legal rights of the Palestinian people be granted according to the United Nations Security Council resolutions and compensation paid,” and Iran could remove its forces from Syria and instead ask for “access to the Syrian ports on the Mediterranean Sea through Iraq.” Then the nuclear conflict would be resolved more easily, because these two issues are the primary reasons hampering the resolution of the conflict (Mitev, “Extremists Did Not Allow”).

into broader social and economic grievances.

As sociologist Masserat Amir-Ebrahimi has argued, these protests are sometimes individual or group protests with well-defined social and political goals. At other times, they are “non-movements,” made evident when citizens express their opposition to the Islamic theocracy through a life style that breaks with entrenched social, political, and cultural conventions of the state and society.<sup>53</sup> The changes we have discussed so far fall into this second category. When young women turn the obligatory drab hijab into a colorful fashion statement that minimally covers their hair; when urban women engage in premarital sex; when a couple ignores the draconian regulations about gender segregation and simply cohabit; or when Iranians in all walks of life bring “ritually impure” dogs into their homes and parade them during daily walks, they are all breaking some of the most entrenched rules of ritual purity in Shi’i-Iranian culture—regulations that have been the supposed *raison d’être* of the Islamic Republic since its foundation in 1979.

But Iranian society has also been the scene of extensive goal-oriented protests and demonstrations in the last decade. Participants have included broad sectors of the Iranian working class, women and men, mostly young, as well as “employed and unemployed workers, students, teachers, healthcare workers, retirees, those who have lost their savings in failed financial institutions, political prisoners,

and the families of political prisoners. They include members of various oppressed national minorities, such as Arabs, Kurds, Lurs, and Azarbaijanis, as well as persecuted religious minorities, such as Baha’is and Sufis.”<sup>54</sup>

### *Individual Protests and Social Media*

Some of these protests are individual ones that have received wide media coverage. Some are group campaigns, led by feminist lawyers, and target specific unjust laws and practices. Others are mass protests, which have brought hundreds of thousands of people, both men and women, to the streets. As Amir Ebrahimi has noted, the newest form of resistance is an “individual, impermanent, and short-term action which is very dependent on social media to spread and multiply it in different times and spaces, enabling it to have some effect on society” for a significant time *after* the action itself has ended.<sup>55</sup>

In 2014 journalist Massih Alinejad launched a Facebook page from exile called My Stealthy Freedom. She invited Iranian women to post pictures of themselves without a hijab. The page quickly garnered international attention and became the site of hundreds of such images. Others followed suit inside Iran, despite enormous personal danger to themselves and their families. On December 27, 2017, Vida Movahed, a young woman, tied her hijab to a stick, stood on top of a utility box on the busy Revolution Avenue, and waved it to the crowd protesting the compulsory hijab.

<sup>53</sup> Amir-Ebrahimi, and Huffschmid, “Uncertain Cities”; Bayat, *How Ordinary People Change the Middle East*.

<sup>54</sup> F. Afary, “Solidarity with Iranian Women.”

<sup>55</sup> Amir-Ebrahimi, and Huffschmid, “Uncertain Cities,” 32–33.

This was an incredibly courageous act that left the public stunned. Polls have shown that most Iranians believe that wearing the hijab should be voluntary, but the government refuses to listen and from time-to-time arrests women for improper wearing of the hijab, let alone for not wearing one.<sup>56</sup> Soon pictures and videos of Movahed went viral, and dozens of other young women engaged in similar acts of protest and were promptly arrested. Some posted bail and were released; others who could not afford bail remained in jail.<sup>57</sup>

### *Campaigns for Change*

A second form of political and goal-oriented protest are social campaigns, a majority of which are organized by women, especially attorneys. There have been numerous such campaigns, such as the Campaign to Release Political Prisoners, Campaign to Eradicate Stoning and Executions, Campaign for Environmental Reform, Campaign of Mothers for Peace, and Campaign to Protest the Rape and Torture of Political Prisoners. One of the most well-known and successful of these movements was the Campaign for Equality, which embarked on the grassroots One Million Signatures Campaign.<sup>58</sup> Taking a page from Moroccan feminists, women blended traditional Middle Eastern practices of gathering petitions, the consciousness-raising techniques of American feminists in the 1970s, and

contemporary methods of access to the internet and electronic newsletters in order to launch a movement to change laws restricting women's rights in marriage, divorce, and inheritance, among others. By March 2007, nearly four hundred trained young women were going to private homes, doctors' offices, buses, trains, parks, restaurants, and elsewhere carrying petitions and asking for the signatures of ordinary women as well as men. Whether they signed or not, each person received a brochure explaining the legal inequalities facing women in plain language and with examples.<sup>59</sup>

More recently, Iranian feminists started their own #MeToo Campaign. In a country where a young woman who has been sexually molested or raped can be accused of having brought it upon herself, and be punished by the state, a new generation of courageous women have begun speaking out about their experiences of sexual harassments, abuse, assault, and rape, and they have named influential men. The perpetrators included Islamic Revolutionary Guard Corps (IRGC) commanders and clerics, members of Parliament, as well as colleagues and family members. As in the United States and France, many of the accused men are artists, writers, and academics, and those who brought charges against them are their students, assistants, and mentees. Among these men was Kameel Ahmady, a sociologist who had written extensively on violence against

<sup>56</sup> Maljoo, Mohammad, "Iranian Kojā Istādehand?"

<sup>57</sup> Amir-Ebrahimi, and Huffschnid, "Uncertain Cities," 32–33; F. Afary, "Support Iranian Women's Acts of Protest."

<sup>58</sup> Tohidi, "The Women's Movement and Feminism in Iran," 421–25.

<sup>59</sup> Casey, "Challenging the Mullahs."

women, female genital mutilation, and child marriage. Yet testimonies by his research assistants and students showed that he either forced himself on them or put them in highly vulnerable situations where they felt they had no choice but to acquiesce to his demands. Likewise, twenty-two women accused the prominent artist Aydin Aghdashloo of sexual molestation. In one case, reminiscent of Harvey Weinstein and other media celebrities, Aghdashloo asked the young journalist Sara Omatali to go to his office for an interview, where she was confronted with the naked artist attempting to grab her.<sup>60</sup>

The leaders and defenders of these campaigns are dedicated feminists and human rights advocates, some of whom have received national and international recognition for their tireless activities. Among them are Nasrin Sotoudeh, an attorney and human rights activist who has fought for the rights of women and children, LGBT prisoners, religious minorities, journalists, and artists, as well as those who face the death penalty in the draconian prisons of Iran. In 2018 she was sentenced to thirty-eight years in prison and 148 lashes for the crime of representing the “Girls of Revolution Street.” She went on a hunger strike, was released on medical leave, then brought back to prison and released again on furlough after contracting COVID in 2021.<sup>61</sup> Sotoudeh has received numerous international awards for her work, and her life was the subject of a powerful

documentary produced by Jeff Kaufman and Marcia Ross in 2020 (Nasrinfilm.com).

Another key figure is Narges Mohammadi, a mother with small children and the Deputy Director of the Center for Defenders of Human Rights in Iran, founded by Nobel Laureate Shirin Ebadi. In 2009 she was sentenced to eleven years in prison after protesting the fraudulent elections that year, but she was released in 2013 for medical reasons. In 2015 she was rearrested and charged with sedition for starting the Campaign Against Death Penalty. The state has continued to condemn her for her support for Sunni minority political prisoners of Iran and Baha’is. In 2016 she received a sixteen-year prison sentence. As a result of global pressure from human rights activists and organizations, she was released in 2020. Shortly after, in the fall of 2021, she was reimprisoned for participating in solidarity gatherings with the families of those who were killed in the November 2019 protests and for organizing a solidarity protest with Afghan women against the return of the Taliban to power. Recently she published *White Torture*, a two-volume collection of interviews with political prisoners that focuses on condemning solitary confinement. Mohammadi was the 2016 recipient of the Weimar Human Rights Award from Germany.<sup>62</sup> In 2018, she was awarded the Sakharov Prize by the Physical Society of America. She was also nominated for the 2021 Nobel Peace prize.

---

<sup>60</sup> F. Afary, “The #Me Too Movement in Iran.”

<sup>61</sup> F. Afary, “Conversations with Producers of Nasrin Documentary.”

<sup>62</sup> Information on these and other political prisoners was compiled by the Alliance of Middle Eastern and North African Socialists and published in F. Afary, “Solidarity with Iranian Women.”

Several other women leaders belong to high-placed families of the Islamic Republic. They have used their relatively protected social position to defend women's rights and human rights, though even this has not saved them from routine harassment and periodic imprisonment. The most notable, of course, is Zahara Rahnavad, who has been under house imprisonment since 2009 (more on her later in this article). Azam Taleghani is the daughter of Ayatollah Taleghani. Her father was one of the key leaders of the 1979 Revolution of Ali Shariati. Azam has been a vocal critique of the regime and even lost her parliamentary seat because of her outspokenness. Faezeh Hashemi, daughter of the former president of the Islamic Republic Akbar Hashemi Rafsanjani, served as a member of Parliament (1996–2000) during the reformist Khatemi era. She was repeatedly arrested and was imprisoned for her vocal stand against many actions of the state. She remains a staunch opponent of mandatory hijab, an advocate of women's rights and a brave and vocal critique of the regime.

There are also a number of leading human rights advocates in diaspora. Among them are Shirin Ebadi, former Nobel Peace Prize laureate, who has remained a tireless human rights activist and has continued to speak out from the United States and Europe about many sensitive issues, such as the rights of the persecuted Baha'i community of Iran; Another example is Shadi Sadr, an attorney and journalist. She was abducted and imprisoned in Iran in 2009, then fled to Europe. Sadr received the Dutch

Human Rights Defender Tulip for her tireless advocacy on behalf of human rights issues in Iran. Shadi Amin, a writer and LGBTQ activist and founder of the Iranian Lesbian and Transgender Network (6Rang, pronounced "Shish Rang") lives in Frankfurt. Among her contributions has been the "No to Forced Sex Change" project, which documents the medicalization of gender identity in Iran.

### ***Iranian Women as Leaders in Mass Protests***

Iran has also been the scene of a number of mass protests in the last several years. The most well-known was the 2009 Green Movement, a spontaneous outburst aimed at the rigged presidential elections in June of that year. *Al Jazeera* described the demonstrations as the "biggest unrest since the 1979 Revolution." Protests broke out when President Mahmoud Ahmadinejad, who was expected to lose the elections, was overnight declared winner for a second term by an outrageous 62% of the vote. The expected winner, Mir Hossein Mousavi, was declared loser with an astonishingly low 34% of the vote cast. Soon millions of people were on the streets demanding, "Where is my vote?" The *New York Times* reporter Roger Cohen, who was in Tehran at the time, wrote, "Iran's women stand in the vanguard. For days now, I've seen them urging less courageous men on. I've seen them get beaten and return to the fray."<sup>63</sup> He also noted that in Shi'i-Iranian society, where martyrdom is a powerful symbol, the protesters chose to honor Neda Agha

---

<sup>63</sup> Cohen, "A Supreme Leader Loses His Aura."

Soltani, a young woman who was killed by the police during the protests, as the symbol of their crushed movement.<sup>64</sup>

After violently suppressing the demonstrations with live bullets, the regime placed Mir Hossein Mousavi and his wife, Zahra Rahnavard, as well as another election frontrunner, Mehdi Karroubi, under house arrest, a situation that has continued for over a decade. The fact that Rahnavard, who was not a candidate for any office, was also placed under house arrest, suggests how fearful the government was of her charisma, a woman who had been called “the Michelle Obama of Iran” during the elections. In the 1970s Rahnavard had been a devout Islamist supporter of Ayatollah Khomeini and a poster child for the way educated Iranian women were supposed to behave after the revolution. Two decades later, she became a vocal feminist who quoted Simone de Beauvoir and complained about women being the “second sex.” In campaigning for her husband in the spring of 2009, Rahnavard insisted that Iran should join the United Nations–backed Convention for Elimination of all Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) and advocated for freedom for all political prisoners. Her husband issued a long list of gender reforms that he would carry out if he were elected. The support for Mousavi was thus in no small measure due to the popularity of Rahnavard, whom many voters, especially women, perceived as an embodiment of change, something

which the government clearly recognized and feared.<sup>65</sup>

From December 2017 to January 2018, mass protests against high inflation and government corruption called for an end to the Islamic Republic and its interventions in Syria, Lebanon, and elsewhere. The demonstrations even included chants of “death to Khamenei.” Thousands, including many women, and many Arabs of Khuzistan, as well as Kurds were arrested by the security forces. A second wave of mass protests in November 2019 involved more than two hundred thousand people and took place when the price of petroleum went up 50%. The protests took place in more than a hundred urban and rural areas of the country and lasted for four days. Demonstrators focused on nonpayment of wages, lack of health insurance benefits, and especially environmental concerns, since a combination of global warming and rapacious state capitalist policies has led to a drastic water shortage and brought the country to the verge of an “environmental collapse.”<sup>66</sup> But once again, an ostensibly economic protest soon became a political one and bridged the gap between the urban poor and what Assef Bayat has called “the poor middle classes”—that is, highly educated young people who cannot attain the basics of a middle-class life.<sup>67</sup> These protests were violently put down. The *New York Times* reported that in one day alone, 180 people were murdered by the Revolutionary Guards in the oil-rich province of

<sup>64</sup> Cohen, “Life and Death in Tehran.”

<sup>65</sup> J. Afary, “Iran’s Hopeful First Lady.”

<sup>66</sup> F. Afary, “The Iranian Uprising of 2019–2020,” 147–48.

<sup>67</sup> Bayat, “Eterāz-e Nasli ke Nemishenāsem.”



Khuzestan in a marsh where protesters had taken refuge.<sup>68</sup> As several journalists noted, women were clearly in the leadership of these protests:

“Women are on the front lines of the protests. *They* are the ones who stand up to the [Revolutionary] Guards and refuse to flee, *they* encourage the people to resist, *they* get into discussion with the oppressive forces, *they* stand before the weapons of the plainclothes men, chant slogans, whereby the crowd joins them. It is the women who take pictures and videos, and when the [Guards] try to arrest a person, it is the women who confront them and try to save the arrested person. The Islamic Republic is stunned by the widespread presence of women in the protests. At the start of the Fall 2019 protests, the government admitted as much. They claimed that women were agents of foreign spy networks. The state media called them suspicious and agents of foreign powers. . . . Plainclothes forces used sexual violence to frighten the women and to push them back to their homes. But the influence of such taboos and cultural practices, which are at the root of the Islamic Republic, is fading. When someone, after witnessing the massacre of 1500 people, has the courage to stand up to the security forces, sexual molestation is a feeble weapon.”<sup>69</sup>

The spread of COVID-19 pandemic in 2020–2021 temporarily halted these

protests. When the epidemic started in the winter of 2020, the government initially hid the emergence of the disease in order to bring people to the polling stations in late February 2020. Then for ideological and political reasons, the state refused to quarantine the shrines in Qom, a decision that dramatically increased the rate of infections. In a country where the public generally trusts the medical establishment, the authorities tried to spread conspiracy theories about the vaccine. *Human Rights Watch* reported that when vaccines became available, Ayatollah Khamenei claimed on January 8, 2021, that the vaccines from the United States and United Kingdom were “completely untrustworthy” and added, “It’s not unlikely they would want to contaminate other nations.”<sup>70</sup> As a result, Iran has had a catastrophic number of deaths due to the epidemic. As of late 2021, per official government statistics, more than 128,000 people had died (though the real numbers were far higher), and more than six million were infected. If anything, government’s refusal to act has increased the public’s mistrust and the intensity of their rage. There are signs that mass protests are returning, this time including new segments of society, such as farmers in Isfahan, who held weeks of protest in late 2021 because vital water sources have been diverted from farming toward the religious city of Qom, and especially the military-industrial complexes in urban environments. Teachers’ protests are also on the rise again throughout Iran; their demands include not only wages above starvation level but free, high-quality

<sup>68</sup> Fassih and Gladstone, “With Brutal Crackdown, Iran Is Convulsed.”

<sup>69</sup> Dehghani, “Zanān dar Jonbesh-e Eterāzi.”

<sup>70</sup> “Iran: Government Mismanagement.”



education for all youth and an end to discrimination against national and religious minorities in the educational systems.

The Iranian regime understands the ever-increasing power of the century-old women's movement and has used myriad strategies to stifle these voices. Activists are beaten, arrested, thrown in jail, and then some are released; major newspapers are barred from covering the campaigns or shut down outright; organizations that provide activists with a platform receive ominous warnings; and the cyberspace sites of the campaign are routinely shut down. In fall of 2021, in an attempt to push women back into a life of marriage and multiple births, draconian anti-abortion and anti-birth-control regulations were adopted, the likes of which Iranian society had never seen. Birth control is no longer available without prescription, and pregnant women are to be monitored by the state to be sure they carry their pregnancy to term.<sup>71</sup>

We cannot predict the future, but we can say with absolute certainty that history shows Iranian women will continue to forge a way ahead. Like a mighty river blocked by giant boulders, the movement continuously forges a way and finds a new path to express itself, sometimes in entirely unanticipated ways. In the last century Iranian women have achieved momentous changes. They won the right to an education, to enter the public spaces, they consistently fought the state-imposed regulations on what they could or could not wear, they gained the right to work in the private and public sectors, to vote and

to be elected, and they have been increasingly opting for more companionate marriages and the right to leave an abusive one. Women have taken control of their bodies and reduced the number of pregnancies or else have chosen not to have children. Women have become top scientists, engineers, academics, journalists, attorneys, and judges who have tirelessly fought for social justice. They have unleashed a new literary genre of feminist literature and have become some of the most prominent publishers, directors, and artists of the last few decades. Persian-speaking feminists are forming links of solidarity with their Kurdish, Azerbaijani, Baluchi, and Arab compatriots, with Sunni and Baha'i religious minorities, and have been at the forefront of the solidarity movement in Iran with Afghan women. Women's battles for independence in the bedrooms and on the streets are connected. In the process, Iranian advocates of women's rights have broken through centuries-old sexual and gender taboos and rituals, and also earned the enormous respect of their society. The world community has also recognized them as courageous trailblazers and pioneers of a more democratic future society in Iran.

---

<sup>71</sup> "Tarh-e Javani."

## Bibliography

- Afary, Frieda. "Conversations with Producers of Nasrin Documentary about Imprisoned Iranian Feminist Human Rights Attorney." *Iranian Progressives in Translation*, December 15, 2020. <https://iranianprogressives.org/?s=Nasrin>.
- . "The Iranian Uprising of 2019–2020." In *A Region in Revolt: Mapping the Recent Uprisings in North Africa and West Asia*, edited by Jade Saab, 135–64. Ottawa and Amsterdam: Daraja Press and TNI, 2020.
- . "The #Me Too Movement in Iran: What Is New About It? What Can It Learn from the Abolitionist Movement in the US." *New Politics*, September 23, 2020. <https://newpol.org/the-me-too-movement-in-iran-what-is-new-about-it-what-can-it-learn-from-abolitionist-feminism-in-u-s/>.
- . "Solidarity with Iranian Women Political Prisoners and Women Indicted for Opposing the Compulsory Hijab or for Other Social Justice Activities." *Iranian Progressives in Translation*, June 17, 2018. <https://iranianprogressives.org/?s=political+prisoner>.
- . "Support Iranian Women's Acts of Protest Against the Compulsory Hijab: Drawing Lessons from 1979 and Today." *Iranian Progressives in Translation*, February 10, 2018. <https://iranianprogressives.org/?s=hijab>.
- Afary, Janet. "Iran's Hopeful First Lady and Her Husband Embrace Women's Rights." *ZNet*, June 9, 2009. See [janetafary.com](http://janetafary.com).
- . "Rowshan Fekrān-e Dini [New Religious Thinkers] and the Institution of Velāyat-e Faqih: Crossing the Rubicon of Islamic Law and Venturing into Discourses on Human Rights." In *Routledge International Handbook of Contemporary Muslim Socio-Political Thought*, edited by Lutfi Sunar. London and New York: Routledge, 2022.
- . *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Afary, Janet, and Jesilyn Faust, eds., *Iranian Romance in the Digital Age: From Arranged Marriage to White Marriage*. I. B. Tauris/Bloomsbury Press, 2021.
- Aghajanian, Akbar. "Recent Trends of Marriage in Iran." *Sociology Department Faculty Working Papers*, 15. 2018. <https://digitalcommons.uncfsu.edu/soci/15>.
- Ahmadi, Khodabakhsh, Mostafa Brary, and Fathollah Saiedesmaeli. "People's Attitude Towards Temporary Marriage." *Fasnameh Refabe Ejtemaei* 11, no. 43 (2017).
- Ahmadi, Azal. "Recreating Virginity in Iran: Hymenoplasty as a Form of Resistance." In Afary and Faust, 125-140.
- Alikhani, Behrouz. "Changing Established-Outsider Relations? A Case Study of Bakhtiari in Iran." In Afary and Faust, 197–213.
- "Āmār-e Jāleb-e 'Ezdevaj-e Movaqqat' dar Beyn-e Irānihā" *Bashgab-e Khabargozaran-e Javan*. 1 Day 1394/2021.
- Amir-Ebrahimi, Masserat, "The Emergence of Independent Women in Iran: A Generational Perspective." In Afary and Faust, 2021, 11-31.
- Amir-Ebrahimi, Masserat, and Anne Huffschnid. "Uncertain Cities: A Conversation About Public Space, Memory, and Urban Resistance." In *Shifting Panoramas*, 30–33. Berlin: Deutsches Aachitektü Zentrm (DAZ), 2018. <https://www.annahuffschnid.de/?s=masserat+amir+ebrahimi>.
- Amiri, Fatimah. "Ilām Sarzamin-e Zanān-e Sho'lehvar." *Zanān* 77 (Tir 2001): 10–16.



- “Iran Sanctions.” *US Department of Treasury*, 2021. <https://home.treasury.gov/policy-issues/financial-sanctions/sanctions-programs-and-country-information/iran-sanctions>.
- Iran: *Statistical Center of Iran*. 2019.
- “Iran Tops World Addiction-Rate List.” *Iran Focus*, September 24, 2005.
- “Iranian Women in Science and Tech.” *Financial Tribune*, January 24, 2016. <https://financialtribune.com/articles/people/34895/iranian-women-in-science-tech>.
- “Jozveh-ye Hoquqi: Ta’sir-e Qavānin bar Zendegi-ye Zanān.” *Taqyir Bara-ye Barābari*. 2006.
- Kjaran, Jón Ingvar. *Gay Life Stories: Same-Sex Desires in Post-Revolutionary Iran*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Khademi, Ali, and Sadollah Moradi. “Statistical Study of Abnormal Deaths in Iran.” *Forensic Medicine National Research Center*, 2014.
- “Khodsuzi: Nemayesh Eterāz-e Zanān be Vaz’ Mowjud.” [www.radio zamāneh](http://www.radiozamaneh.com). 11 Day 1400/2021.
- Ladier-Fouladi, Marie. “The Islamic Republic of Iran’s New Population Policy and Recent Changes in Fertility.” *Iranian Studies* 54, nos. 5–6 (2021): 907–30.
- “Lāyeh-ye Zed-e Khānevadeh’ dar Showr Avval va Bedun-e Taqyir dar Komissyon-e Majles Tasvib Shod!” *Change4Equality*, 24 Tir 1387/2008.
- Lobel, Mark. 2015. “Is Iran Paying Afghan Mercenaries to Fight in Syria?” *BBC News*, June 19, 2015.
- Madani-Ghahfarokhi, Saeid. “Gendered Impacts of Declining Social Capital.” *Women’s Research: Journal of the Center for Women’s Studies* 1, no. 1 (2005): 75–88.
- . *Sociology of Addiction in Iran*. Tehran: Parseh Publications, 2020.
- Madani-Ghahfarokhi, Saeid, Jaleh Shaditalab, and Fariborz Raeisdana. *Arzyabi-ye Sari’-e Ruspigari dar Shahr-e Tebrān*. Tehran: United Nations Population Fund (UNFPA). Forthcoming.
- Mahdavi, Pardis. *Passionate Uprisings: Iran’s Sexual Revolution*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.
- Maljoo, Mohammad. “Irāniān Kojā Istādehand?” *Naqd-e Eqtesād-e Sijāsi*, 2017. <https://pecritique.com/2018/02/03/ايرانيان-كجا-ايستاده-اند-%E2%80%8C%D9%90/>.
- Marashi, Simin. “Mobārezeh bā HIV/AIDS Bedun-e Barābari-ye Jensiyati- Tabaqāti Emkān Pazir Nakhāhad Bud.” *Zanestan* 20 (Winter 2007).
- Masoudnia, Ebrahim, and Marziieh Fallah. “Study of Socio-Family Factors Affecting Girls Running Away from Home in Yazd.” *Faslnameh-ye Zan va Jame’eh* 5, no. 1 (2014).
- Meisami, Parisa. “Zanan-e Irani az Showhareshan AIDS Migirand.” *Zanestan* (2007). <http://herlandmag.net/issue20/07,02,04,03,02,00/>.
- Mitev, Vladimir. “Extremists Did Not Allow Rouhani to Keep His Word.” *The Persian Bridge of Friendship*. 9 April 2021. <https://movafaqfarsi.wordpress.com/2021/04/10/majlessi-interview-en/#more-12057> Retrieved on 5 February 2021.
- Mohammadi, Ziba, Zahra Mousavi, Mahboubeh Akhlaghi, Fatemeh Darabi, Nabi Solaimani, and Maedeh Arghavani. “Epidemiological Study of Suicide in Asadabad City in 2011–2017: A Descriptive Study.” *Rafsanjan Medicine Science Journal*, no. 19 (2020).
- Mohammadkhani, S. “Effective Social and Mental Factors Contributing to the Running Away of Girls from Home.” *Social Welfare Quarterly* 6, no. 25 (2008).

- Moruzzi, Norma Claire, and Fatemeh Sadeghi. "Out of the Frying Pan, Into the Fire: Young Iranian Women Today." *Middle East Research and Information Project (MERIP)* 241 (Winter 2006): 22–28.
- Mouawad, Jad. "West Adds to Strains on Iran's Lifeline." *New York Times*, February 13, 2007.
- Movahedi, Behnaz, Meisam Mousaei, Seiyed Mohammad Kazem Sajjadpour, Ebrahim Mottaghi, and Ali Baghaei Saraei. "Institutional Analysis of the Challenges of Migration Management Based on Neo-conservative Approach," *Faslnāmeḥ-ye Motāle'at-e Jam'iyyati* 6, no. 2 (2020).
- Musharrafi, Rassam. *Drug Use Economics: National Household Survey on the Prevalence of Substance Abuse*. Tehran, Iran: Research Office of the Anti-Narcotics Headquarters, 2017.
- National Organization for Civil Registration. *Population Statistical Yearbooks*. Tehran, Iran: National Organization for Civil Registration, 2020.
- Noorbala, Ahmad Ali, Behzad Damari, and Sahand Riazi Esfehiani. "Evaluation of Mental Disorders Incidence Trend in Iran." *Māhnāmeḥ-ye Dāneshvar-e Pezeshki*, no. 112 (2014).
- Parhami, Behrooz. 2021. "Women in Science and Engineering: A Tale of Two Countries." Unpublished paper, 2021. Available at [https://web.ece.ucsb.edu/~parhami/pubs\\_folder/parh21-asee-women-in-sci-and-eng-210507.pdf](https://web.ece.ucsb.edu/~parhami/pubs_folder/parh21-asee-women-in-sci-and-eng-210507.pdf).
- Peterson, Scott. "Iran Steps Up Recruitment of Shiite Mercenaries for Syrian War." *Christian Science Monitor*, June 12, 2016. <https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2016/0612/Iran-steps-up-recruitment-of-Shiite-mercenaries-for-Syrian-war>.
- Potential Net Migration Index* (Gallup poll). Washington, DC: Gallup, 2018.
- Rahimi-Moaghar, A., M. Amin-Esmaceli, V. Sharifi, S. A. Motevasselian, A. Hajebi, R. Rad- Goodarzi, et al. *The Overall Prevalence of Psychiatric Disorders in Iran: Results of National Survey of Mental Health (2010–2011)*. 30th Annual Congress of Iranian Psychiatric Association, Tehran, Iran, 2011.
- Roshanpajooḥ, Mohsen. *National Household Survey on the Prevalence of Substance Abuse*. Research Office of the Anti-Narcotics Headquarters, 2015.
- Sadeghi, Fatemeh. "Chera be Hijāb-e Ejbāri 'Nah' Migu'im?" *Radio Zamaaneh*, 11 Tir 1387/2008. <http://radiozamaaneh>.
- Sapa-DPA. "Iran Faces Taboo Topic of Prostitution." *The Independent*, December 13, 2002.
- Schimelpfening, Nancy. "Differences in Suicide Among Men and Women." *Very Well Mind*, November 16, 2020. <https://www.verywellmind.com/gender-differences-in-suicide-methods-1067508>.
- Sigarchi, Arash. "Hashtād Shāki-ye Sardar Zare 'i.'" *News.gooya.com*. Ordibehesht 1387/2008.
- Statistical Yearbook of the Forensic Medicine Organization*. 2013. Tehran, Iran: Forensic Medicine National Research Center, 2013.
- "Taqyir-e Sabk-e Zendeḡi Mohemtarin 'Āmel-e Talāq dar Irān Ast." *Zanan* 125 (Mehr 2005): 77–78.
- "Tarḥ-e Javāni-ye Jam'iyyat-e Khānevādeḥ." *Radio Zamaaneh*. November 22, 2021. <https://www.radiozamaaneh.com/693559>.
- Tohidi, Nayereh. "Iranian Women's Rights Activists Are Being Smeared." *Women's eNews*, September 17, 2008. <https://womensenews.org/2008/09/irans-womens-rights-activists-are-being-smeared/>.
- . "The Women's Movement and Feminism in Iran: Revisiting a "Glocal" Perspective." In *Women's Movements in the Global Era*, edited by Amrita Basu, 397–442. Boulder, CO: Westview Press, 2017.

Vatandoust, Gholi Reza and Maryam Sheipari. "Beyond the Sharia: 'White Marriage' in the Islamic Republic of Iran." In Afary & Faust 2021, 55-78.

Vick, Karl. "Opiates of the Iranian People." *Washington Post*, September 23, 2005.

Wildsmith, Elizabeth, Jennifer Manlove, and Elizabeth Cook. "Dramatic Increase in the Proportion of Births Outside of Marriage in the United States from 1990 to 2016." Child Trends Organization, August 8, 2018. <https://www.childtrends.org/publications/dramatic-increase-in-percentage-of-births-outside-marriage-among-whites-hispanics-and-women-with-higher-education-levels>.

Zafaranchi, Leila Sadat. "Investigating the Pattern of Women's Economic Participation in the Labor Market." *Nashriyyeh Pajohesh Zanān* 12, no. 2 (2021).

## **COVID-19 Depressed Women's Employment Everywhere, and More So in Iran**

---

*Nadereh Chamlou*

### **Abstract**

*The coronavirus pandemic has had a regressive impact on women's economic outcomes worldwide. Women's jobs have been 1.8 times more vulnerable than men's jobs. In Iran, too, the closures and the pandemic have depressed women's already low economic participation rates by about 20 percent. This paper compares pre-COVID/end of 2019 with the end of 2020 Iranian labor market outcomes, using data from the Statistical Office of Iran. Since the sanctions environment remained unchanged between these two points in time, under the Rouhani government, one can deduct that the differences mainly resulted from the economic impact of the pandemic. Unfortunately, the data for 2021 has not yet been released.*

### **Keywords**

COVID-19, pandemic, women's employment, labor, Iran

---

Nadereh Chamlou is a former senior advisor at the World Bank and currently a nonresident senior fellow at the Atlantic Council. Her publications include *Gender and Development in the MENA Region – Women in the Public Sphere* (2003); *The Environment for Women's Entrepreneurship in the MENA Region* (2008); and *Women, Work, Welfare in the MENA Region* (2016).



## Introduction

The coronavirus pandemic has had a regressive impact on women's economic outcomes worldwide. Women's jobs have been 1.8 times<sup>1</sup> more vulnerable than men's jobs. In Iran, too, the closures and the pandemic have depressed women's already low economic participation rates by about 20 percent.

This paper compares pre-COVID/end of 2019 with the end of 2020 Iranian labor market outcomes, using data<sup>2</sup> from the Statistical Office of Iran. Since the sanctions environment remained unchanged between these two points in time, under the Rouhani government, one can deduce that the differences mainly resulted from the economic impact of the pandemic. Unfortunately, the data for 2021 has not yet been released.

Iran's female labor force participation (LFP) is one of the lowest in the world. In 2019, at just an 18 percent participation rate, it ranked 175 out of 180 countries<sup>3</sup>. This is caused by a host of long-standing legal and social impediments, hiring bias, and discrimination. Equally critical has been the impact of years of back-breaking

unilateral broad-based sanctions, which have depressed Iran's economic growth and job creation potential. However, even during periods of relatively high economic rates of growth, female labor force participation and unemployment rates have remained unmoved.

## Workforce Comparisons

At eighty-four million, Iran has the eighteenth largest population in the world. The median age of 32 is lower than in the West, and 69 percent of the population are of working age, which is among the highest rates in the world (see below). Such an age structure is typically termed a demographic dividend<sup>4</sup>. It is the desired situation and a time window during which countries could benefit from faster growth, profiting from the higher productivity and energy of their young workforce. Yet, Iran's potential is limited because only 44 percent of its workforce participates in the labor market, which is low. The shortfall is purely due to the 18 percent female LFP, since the male LFP of 72 percent hovers around world averages. Therefore, it is safe to say that a considerable share of Iran's human capital is underutilized and wasted<sup>5</sup>.

	2020 Population (mil)	Median Age	Share of Working Age Population (15-64 age cohort)	Total Labor Force Participation (as % of working age men & women)	2019 Male Labor Force Participation rate (as % of working age men)	2019 Female Labor Force Participation (as % working age women)
Egypt	102	25	61	44	71	18
Iran	84	32	69	44	72	18
Turkey	84	32	67	53	72	34
Germany	84	46	65	61	67	56
United Kingdom	68	40	64	63	68	58
France	65	42	62	62	60	51
United States	331	38	65	47	69	57
Arab World	...		63	47	73	20
World			65	64	74	47

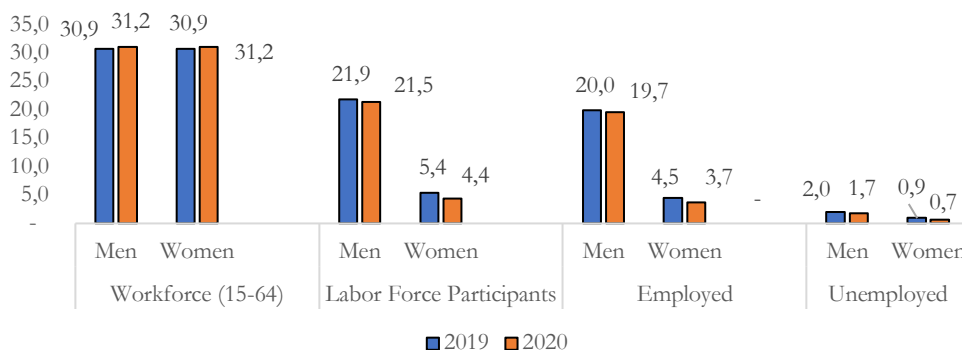
Source: World Bank

### Labor Market Participation

About sixty-two million Iranians are within the 15-64 age bracket, which is termed the working age population. Of these, about twenty-seven million are economically active (see figure below). These include those who are either employed formally or informally for pay or in-kind, or actively search for employment within a certain period. Between end-2019 and end-2020, the working age population grew by 1.3

million, but participation fell by 1.4 million. Over one million of that drop was purely due to women exiting the labor market—a 20 percent fall. In percentage terms, the 2020 decline in male participation was 2 percent, from 72 to 70 percent. By comparison, the women's already low LFP of 18 percent in 2019 had fallen to 14 percent by 2020.

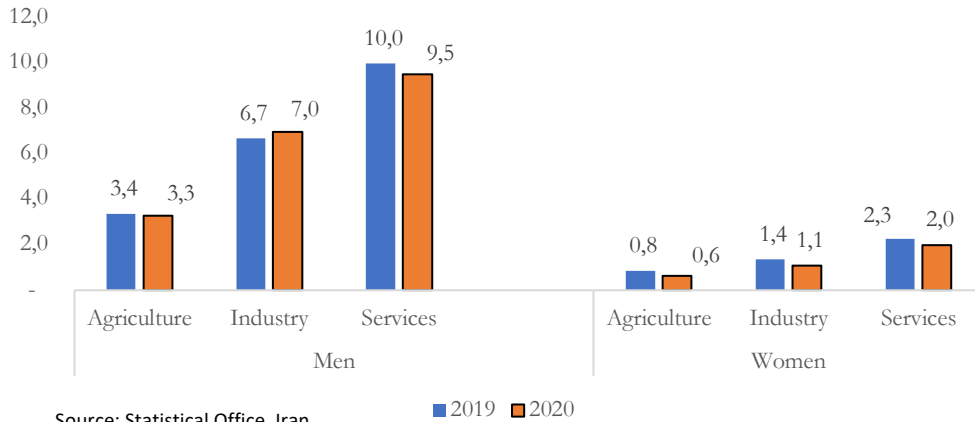
Workforce Composition & Participation (in millions)



### Where Were the Big Losses?

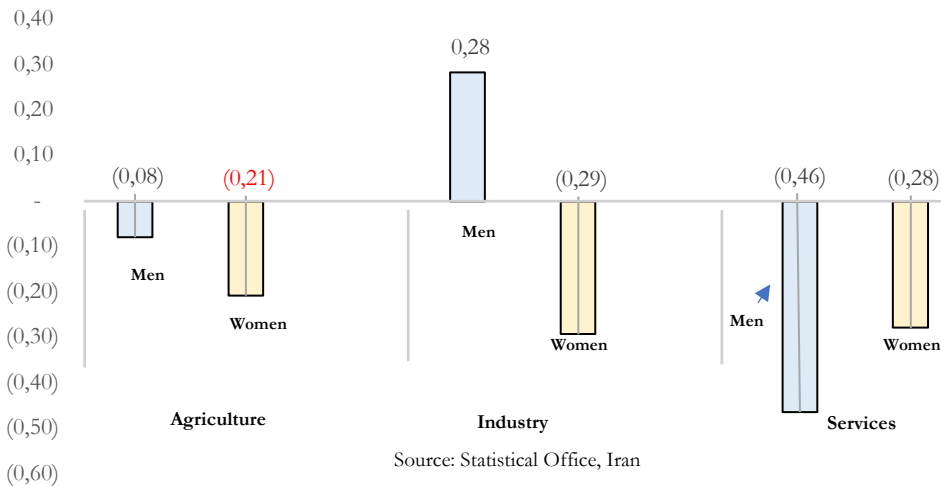
The service sector is the main employer of Iranian men and women, followed by industry and lastly agriculture. The decline in services is understandable. This sector has been hit globally and typically includes anything from the hospitality sector to training, insurance to construction. Women lost jobs in all sectors while men gained jobs in industry, which is further covered below.

### Where men and women work (in millions)



Iranian men lost disproportionately in the service sector (460 thousand jobs) while women lost across all sectors. Interestingly, while women’s employment declined in the industry sector by 290 thousand, men seem to have gained 280 thousand in the same sector --- a near one-to-one replacement of women by men. There is no clear explanation for this pattern as of yet.

### 2020 Job Losses and Gains (in millions)

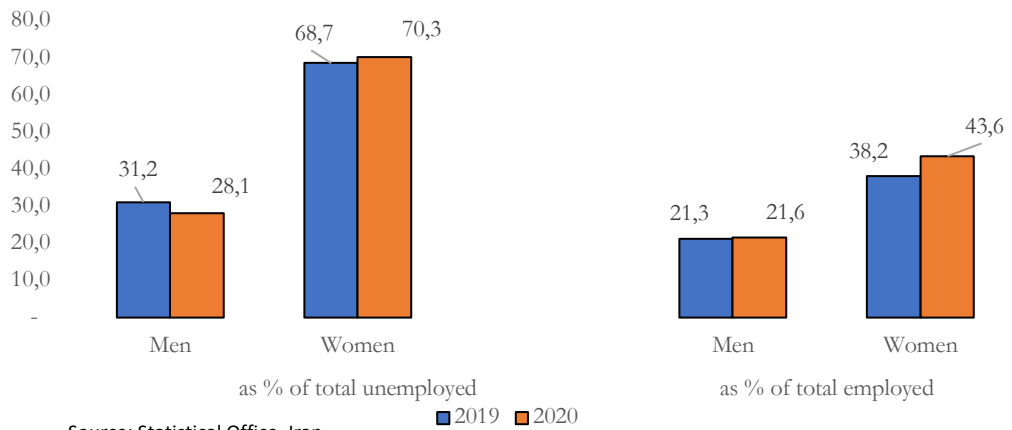


### Education and Employment

The share of university educated men among the employed stayed the same, and declined among the unemployed, suggesting that tertiary educated men fared fine (see below). On the other hand, more than two thirds of the tertiary educated unemployed were women, a share that increased with the pandemic. At the same time, the share of

tertiary educated women rose among employed women. These two trends do not contradict each other. It indicates that a university degree may have helped some women to hold on to a job, even if the education may not have helped others find employment. Taken together with the 1 million overall female job losses, it also means that those affected may have been more among those with secondary education and less.

Population of 15+ and Tertiary Educated



### What Are the Root Causes?

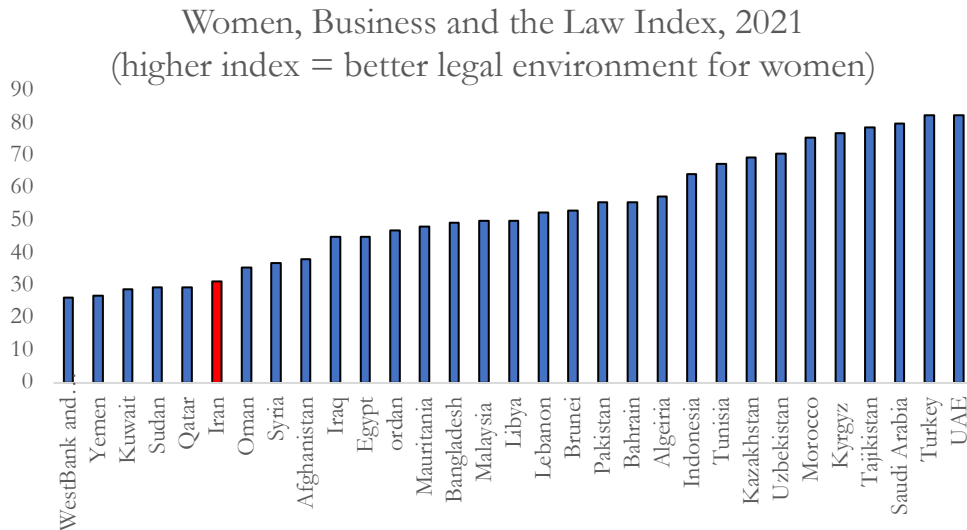
Undoubtedly, the lockdowns and the pandemic-related economic slowdown have had an impact on the job market. For instance, the entire service sector—especially the tourist industry—has been hard hit. However, what lends itself less to explanation are the nearly equal job losses of women in the industrial sector, which mirrors nearly equal job gains by men. This suggests that other factors than just the pandemic must be at play, which merit further studies.

In normal times, two further facets play an important role in women's low participation rates in Iran. These are explicit and implicit biases:

Explicit bias incorporates gender discriminatory laws that effectively limit women's economic options. The current Iranian legal system has among the highest number of such laws (hence, lower index value) according to the World Bank's Women, Business, and Law<sup>6</sup> publications (see below). The differential treatment is routinely defended as being in line with Islam and for the sake of the protection of families.

However, Iranian laws are even more stringent than the laws of fifty countries that are officially Muslim-majority and who claim to be in line with Islamic tenets. Iran's index value ranked ahead

of only five countries—the Occupied Palestinian Territories, Yemen, Kuwait, Sudan, and Qatar



An International Monetary Fund cross-country study finds that “more equal laws boost female labor force participation.<sup>7</sup>” This very study finds that Iran is among the top three countries that incur the highest economic cost because of its low female LFP rates. It estimates that if the rate were on par with global averages, the Iranian GDP could potentially be 32 percent larger<sup>8</sup>. This is a significant gain when the economy grows by an average of 2-4 percent in the best of times. Furthermore, a body of research suggests that countries with higher female LFP rates demonstrate greater industrial and export diversification, a goal that Iran has set for itself for decades in order to move away from being an oil-centered economy.

Implicit bias results from social norms that believe that men are more deserving of jobs, since they are considered to be the primary breadwinners in the family. This view permeates society regardless of the economic circumstances of individual women, particularly the increasing number of women who head households. The bias can take many forms, such as job advertisements that state that only men can apply, to stating separate qualifications for men and women. For instance, in a job opening<sup>9</sup> in Tehran's firefighting department, it sufficed for men to have a high school diploma, but women applicants had to have at least a bachelor's degree in specific fields. Other job descriptions that may not explicitly state a preference

could include requirements that may be impossible for women to fulfill, such as presenting a certificate of the completion of military service.

### **Impact of Sanctions**

In addition to COVID, it is reasonable to assume that the US-imposed sanctions thwarted the economy's capacity to create jobs, from which women could have benefited. Professor Pesaran, one of the most prominent Iranian economists to date, addresses this issue in a recent paper<sup>10</sup> (co-authored with Dario Laudati), which covers the impact of sanctions on the Iranian economy between the years of 1989-2021. They find that in terms of broad economic outcomes, such as exchange rate fluctuations or the rate of growth, sanctions explain around 20 percent of the fluctuations, meaning that the remaining 80 percent is the result of internal policies of the various governments.

The study also demonstrates that sanctions impacted employment levels and that there was gender bias. As Iran's economy cannot be compared to Western economies, the Pesaran/Laudati study compared Iran with other MENA countries with socio-economic and cultural similarities. This comparison found that Iran's employment rate fell by about one percent in reaction to sanctions. Male employment declined by about 0.5 percent per year. Though statistically significant, it is economically small. But, the impact on female employment was much larger and statistically highly significant. Female labor force participation fell by 3.8 percent in

comparison to other countries, and after the 2006–2014 period, when the sanctions were harshest, female labor force participation rate declined by more than 30 per cent. While the study confirms the expectation that sanctions worsen labor market conditions and lower employment, it is the first to robustly show that they hurt women more.

### **Conclusion**

More and more, countries view the participation of women as an important economic lever for growth and resiliency. Advanced economies and emerging ones strive to remove hurdles and level the playing field for women so that society can benefit from their productivity and contributions. In the United States, the alarm bells went off when reports trickled in that the pandemic had impacted the economic opportunities for around five million women, who had either left the workforce or downshifted due to work-family duties. When considering that 57 percent of American women aged 15-64 are in the labor market (see table above), the drop amounted to about 7 percent. A drop of over one million out of a total of 5.4 million women in the Iranian labor market is a decline of around 20 percent. This is insurmountable. The already low participation rate of 18 percent dropped to 14 percent. Not only have there been little to no distress signals it barely caused ripple effects. Some of women's job losses seem to have paralleled gains for men, but by and large and falling female labor force participation is a loss to Iranian families and their resiliency to cope with the current crisis, or with any future shocks.

## Notes

---

<sup>1</sup> “COVID-10 and Gender equality: Countering the regressive effects,” McKinsey Global Institute, July 2020,

As per:

<https://www.mckinsey.com/~/media/McKinsey/Industries/Public%20and%20Social%20Sector/Our%20Insights/Future%20of%20Organizations/COVID%2019%20and%20gender%20equality%20Countering%20the%20regressive%20effects/COVID-19-and-gender-equality-Countering-the-regressive-effects-vF.pdf>

As of January 16, 2022

<sup>2</sup> Statistical Office of Iran, Fall 2021, as modified on January 16, 2022, <https://amar.org.ir/Portals/0/News/1399/bikari%2099-3.pdf>

<sup>3</sup> “Labor Force participation rates”, Index mundi, last modified on January 16, 2022, <https://www.indexmundi.com/facts/indicators/SL.TLF.CACT.FE.ZS/rankings>

<sup>4</sup> Demographic dividend refers to the growth in an economy that results from a change in the age structure of the population. The change in age structure is typically brought on by a decline in fertility and mortality rates.

<sup>5</sup> Chamlou, Nadereh. *Iran’s Unrealized Potential – Its Underutilized Talent Pool* (Legatum Institute, London, UK, September 2013) as modified on January 16, 2022, [https://www.relooney.com/NS4053/00\\_NS4053\\_170.pdf](https://www.relooney.com/NS4053/00_NS4053_170.pdf)

<sup>6</sup> “Women, Business, and the Law (2020),” World Bank, As modified on January 16, 2022, <http://www.ub.edu/ubeeconomics/wp-content/uploads/2014/02/308-Web.pdf>

<sup>7</sup> Gonzales, Christian, Sonali Jain-Chandra, Kalpana Kochnar, and Monique Newiak. *Fair Play: More Equal Laws Boost Female Labor Force Participation*, *IMF Staff Discussion Note*, (February 2015). As modified on January 16, 2022, <https://www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1502.pdf>

<sup>8</sup> Teignier, Marc, and David Cuberes, “Aggregate Costs of Gender Gaps in the Labor Market: A Quantitative Estimate,” *University de Barcelona Working Papers* 308 (2014): 27

As modified on January 16, 2022, <http://www.ub.edu/ubeeconomics/wp-content/uploads/2014/02/308-Web.pdf>

<sup>9</sup> Zanan Magazine, “Khabar az zanān,” Telegram, February 18, 2021. [https://t.me/zanan\\_emrooz/4973](https://t.me/zanan_emrooz/4973)

<sup>10</sup> Laudati, Dario, M. Hashem, Pesaran, “Identifying the Effects of Sanctions on the Iranian Economy Using Newspaper Coverage,” *Journal of Economic Literature*, *CESifo Working Paper*, no. 9217, (July, 2021)

as modified on January 16, 2021: [https://www.econ.cam.ac.uk/people-files/emeritus/mhp1/wp21/LP\\_Iran\\_Sanctions\\_July\\_27\\_2021\(paper\\_&\\_supplement\).pdf](https://www.econ.cam.ac.uk/people-files/emeritus/mhp1/wp21/LP_Iran_Sanctions_July_27_2021(paper_&_supplement).pdf)



*Freedom of Thought Journal*  
 Spring 2022, No. 11, [Persian]  
 DOI: <https://doi.org/10.53895/VW-AH6437>

## Intellectuals and Social Movements in Iran in the 14th SH Century: A Narrative of Ups and Downs

Farhad Khosrowkavar, Saeed Paivandi

### Abstract

*This article focuses on the place of intellectuals in the main social movements over the course of a century in Iran. Four social movements have been chosen according to their importance during this period: the post-World War II nationalist movement that gathered around the nationalist government of Mossadegh; the anti-monarchy social movement (1978-79) associated with the overthrow of the Pahlavi dynasty and the advent of the Islamic Republic in Iran; the Green movement, which organized around electoral integrity in 2009, and the popular revolts of 2017 and 2019, which addressed governmental corruption, democracy, and the future of the country. The article analyzes how the role of intellectuals has evolved through contemporary history in Iran. As such it traces the course from a nationalist social movement (1950-53), in which intellectuals had a significant role, up to more recent popular revolts (2017-19) against poverty, unemployment, and state corruption, in which the effective participation of intellectuals was minimal. The article proposes the following tripartite typology of modern Iranian social movements in relation to intellectuals: the category of social movements with "prophetic" intellectuals; the category of social movements which give birth to their own intellectuals on the spot; the category of social movements which are devoid of intellectuals. The article focuses on the crisis of intellectuals in recent social movements in Iran.*

### Keywords

social movement, intellectuals, democracy, social change

---

Farhad Khosrowkavar is a professor emeritus at École des hautes études en sciences sociales (EHESS) in Paris, France. His latest books are *Jihadism in Europe: European Youth and the New Caliphate*. Oxford University Press, 2021, and Ferret, Jérôme and Farhad Khosrowkavar, eds. *Family and Jihadism: A Socio-Anthropological Approach to the French Experience*, Routledge, 2022.

Saeed Paivandi is a sociologist and professor at the University of Lorraine (Nancy, France). His research focuses on the sociology of higher education and young people. He also works on intellectual and social movements in Iran. His latest books are Paivandi, Saeed, and Nathalie Younès, eds. *À l'épreuve d'enseigner à l'université: Enquête en France*, Peter Lang, 2019, and Fontanini, Christine, K. M. Joshi, and Saeed Paivandi, eds. *International Perspectives on Gender and Higher Education: Student Access and Success*, Emerald Publishing, 2020.

*Freedom of Thought Journal*  
Spring 2022, No. 11, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/PCLJ6746>

---

## The 14th SH Century and the Challenges of Muslim Intellectuals

---

*Mohsen Mottaghi*

### Abstract

*This article addresses the rise of the Muslim intellectual movement in the 14th SH century in the context of contemporary Iranian history. To better understand the Muslim intellectual movement during this time, we will examine four generations of Muslim intellectuals whose main concern has been to rethink the Islamic system of thought in order to adapt it to the values of the modern world. The purpose of this article is to highlight the close relationship between the Muslim intellectual movement and social developments in Iran.*

### Keywords

intellectuals, Muslim intellectuals, rethinking religion, Iran, Islam

---

Mohsen Mottaghi, PhD, is the author of *La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la Révolution iranienne*. L'Harmattan, 2012. He is also a contributor to *Religions de la libération: Espérance, justice sociale et politique*. Van Dieren, 2021, and his forthcoming book, with Farhad Khosrowkhavar, is *L'islam et le christianisme au défi de leurs théologies*. Rue de Seine, 2022.

*Freedom of Thought Journal*  
 Spring 2022, No. 11, [Persian]  
 DOI: <https://doi.org/10.53895/DPJS1022>

## The Problematic Confrontation of "Us" with the Other: One Dream and Multiple Interpretations

Sayeh Azarpanah, Maedeh Maktoum

### Abstract

*"Stranger, talk! Tell me, what should I do to awaken Iranians?" This statement of Abbas Mirza clearly portrays an encounter between Iranians and "the other" at the beginning of Iran's modern age: the Stranger is assumed to hold some kind of truth, the revelation of which would lead to the awakening of Iranians. The statement could be considered as one of the initial attempts of the Iranian "we" to imagine the dream of the other. To discuss this imagination that stems from confronting the other, the article begins with Akhondzadeh's Maktubat and trace "our" imagination up to the 1979 revolution. This was a turning point in the life of "our" dream because it was a strangely different one that happened as an unique event and made the other steamed up about what's going on in there, or in Foucault's terms "what are the Iranians dreaming about?" In order to understand it, Foucault puts his finger on "the teachings and esoteric content of Shi'ism" which he saw as determining "the way of being" of every single protester on the streets of Iran. His account of Iranian dream has always been criticized: in favor of "spirituality" of the revolutionary events, he separates spirituality from violence and even considers the violence of such revolts inevitable. But as the fundamentalist government that longed for the Islamic Caliphate continued using violence, the dream turned into a nightmare and Foucault no longer pursued his discussion. To better understand this nightmare, the article examines the 2009 protests in Iran and focuses on Nikfar's argument around "religious truth" that emerges in prison. The article concludes the 1979 and 2009 events were not just realisations of a nightmare, and that Žižek's reading of the "Iranian event" shows that emancipatory potential of Islam should not be ignored because of its violence.*

### Keywords

The 1979 Iranian Revolution, Michel Foucault, Mohammad Reza Nikfar, Slavoj Žižek, Political Islam.

---

Sayeh Azarpanah and Maedeh Maktoum are independent scholars.

*Freedom of Thought Journal*  
Spring 2022, No. 11, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/ZTH6923>

---

## My Encounters with the Question of Iranian Identity

---

*Ahmad Ashraf*

### Abstract

*In encountering the question of Iranian identity from my early childhood years to the present, I have been drawn to, struggled with, and ultimately abandoned both the “romantic Achaemenid nationalist” and the “critical modernist” approaches to fundamental aspects of Iranian culture. Instead, I have proposed a “historicizing” perspective that makes a clear distinction between Iranian identity (iranīyat) as a historical entity, on the one hand, and, on the other, “Iranian national identity” as a modern construct that cannot not be applied retrospectively to the historical past. This approach acknowledges the rise of “civic nations” as a product of modernity, but rejects the disjuncture between a people’s history and their contemporary cultural identity. In the case of Iran, I have argued that, while modern conceptions of “Iranian national identity” were subjectively and retrospectively constructed from ancient myths, symbols, and collective memories, they are in fact re-constructions of historical identities that are based on verifiable ethnolinguistic and territorial ties.*

### Keywords

Iranian identity, Iranīyat, romantic nationalism, modernism, historicizing approach

---

Dr. Ahmad Ashraf served as a member of the Board of Editors and as Associate Editor of *Encyclopædia Iranica*. Professor Ashraf has taught sociology and social history of Iran in the universities of Tehran, Princeton, Columbia, and Pennsylvania. He has published a number of books and numerous articles in various areas of Iranian Studies.

*Freedom of Thought Journal*  
Spring 2022, No. 11, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/KJOP7041>

## The evolution of gender discourse in modern Iran

Claudia Yaghoobi

### Abstract

*Historically, Iranian women have endeavoured to access public spaces in society in various ways. During the Pahlavi era, women practically participated in national debates on gender and family protection law reform. At the time, a number of factors – from the unveiling decree to women’s increasing presence in public spaces to the encouragement and promotion of norm-based socialization – caused disruption in all-male spaces of society. Although modernity and social changes between 1900 and 1979 led to the establishment of heterosexuality as the fundamental norm of society, the Islamic Republic has always sought to rebuild a gender-apartheid society. The regime has always been involved in shaping the discourses of sexuality and gender through the imposition of the hijab, the reversal of reforms related to the family protection law, and the endorsement of polygamy and temporary marriage. Whereas the Islamic Revolution transformed women’s status in society four decades ago, today Iranian women are revolutionizing with a determined and calm desire for sexual and physical independence. In today’s Iran, mothers and daughters from different socio-economic backgrounds are fighting together for equality and freedom of choice.*

### Keywords

public spaces, gender apartheid society, family protection law

---

Claudia Yaghoobi is a Roshan Institute Associate Professor and director of Persian Studies at the University of North Carolina, Chapel Hill. She is the author of *Subjectivity in ‘Attar, Persian Sufism, and European Mysticism*. Purdue UP, 2017, and *Temporary Marriage in Iran: Gender and Body Politics in Modern Persian Literature and Film*. Cambridge UP, 2020.

*Freedom of Thought Journal*  
Spring 2022, No. 11, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/YMFZ1615>

---

## A Historical Study of the Iranian Queer Non-movement

---

*Shahram Kiani*

### Abstract

*This article applies critical discourse analysis and content analysis as a method of data analysis to queer discourses from Iran over the last three decades. "Orthodox discourse" and "heterodox discourse" are studied from historical, ontological, epistemological, and executive perspectives. The author also uses the model of historical sociology. The first part of the article addresses a theoretical study of the concepts of movement and non-movement. In the second part of the article an overview of the history of pre-modern sexuality and modernization in Iran is presented. In the third part of the article, while narrating the historical events after the 1979 revolution, the author examines the gradual formation of an orthodox discourse in the field of Iranian sexuality, first in the Iranian diaspora, and then in relation to domestic activists. The final section of the article provides an overview of heterodox discourse as a critical discourse in this area.*

### Keywords

orthodox discourses, heterodox discourses, Queer, LGBT, exile, Iranian diaspora, information technology, movements

*Freedom of Thought Journal*  
Spring 2022, No. 11, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/ZSVN5742>

## The 14th SH Century: A Century of Education, Lessons Learned, Not Learned, and Mislarned

*Interview with Saeed Paivandi by Mohammad Reza Nikfar*

### Abstract

*Education is one of the manifestations of modernity, as well as being a context for, and promoter of, modernity. The 14th SH century in Iran is a century in which the institution of education was transformed. Yet, this transformation was not due to a critical break with the past, but as a result of both being alienated by the past, as well as continuing elements of it. In this article Mohammad Reza Nikfar discusses these dynamics with Saeed Paivandi, a professor of sociology in France who specializes in education.*

### Keywords

modernity, education, official language, critical thinking

---

Saeed Paivandi is a sociologist and professor at the University of Lorraine (Nancy, France). His research focuses on the sociology of higher education and young people. He also works on intellectual and social movements in Iran. His latest books are Paivandi, Saeed, and Nathalie Younès, eds. *À l'épreuve d'enseigner à l'université: Enquête en France*, Peter Lang, 2019, and Fontanini, Christine, K. M. Joshi, and Saeed Paivandi, eds. *International Perspectives on Gender and Higher Education: Student Access and Success*, Emerald Publishing, 2020.

Mohammad Reza Nikfar, PhD, is Professor of Political Philosophy in the Institute for Social Sciences and Humanities, Iran Academia. He is the author of *Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger*. Peter Lang Verlag, 1997. and the Persian-language books *Khoshunat, hoquq-e bashar, jame'e-ye madani*. Tarh-e No, 2000. and *Ideolozi-e Irani; dar naqd-e Aramesh Dustdar*. Roonak, 2021.



*Freedom of Thought Journal*  
Spring 2022, No. 11, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/VVUB9045>

---

## Jamshid Behnam: Narrator of Loneliness, Violence, and Crises

---

*Ali Reza Manafzadeh*

### Abstract

*Ali Reza Manafzadeh, during his speech at the funeral of Jamshid Behnam, a prominent Iranian sociologist, focused on the writings and themes of his research works. In this article Manafzadeh interprets the position and importance of Behnam's works in the historical context in which they were written. He concludes that sociological readings of Jamshid Behnam are essential in order to understand the current Iranian society. Behnam's works not only provide researchers with valuable methodological insights, but his analysis and conclusions can form the basis for deductive studies of current sociologist.*

### Keywords

Jamshid Behnam, Iranian sociologists, demographics

---

Ali Reza Manafzadeh is an historian and author of *Abmad Kasravi l'homme qui voulait sortir l'Iran de l'obscurantisme*. L'Harmattan, 2005, as well as *La construction identitaire en Iran*. L'Harmattan, 2010.

