

شماره ۹
تابستان ۱۴۰۱
شماره ویژه ICCI

ایران آکادِمیا

ژورنال علوم انسانی و اجتماعی

دهمین سالگرد ایران آکادِمیا



IRAN ACADEMIA
University Press

ژورنال ایران آکادِمیا

شماره ۹، تابستان ۱۴۰۱

سرمدیر

سعید پیوندی، دانشگاه لورن

شورای دیران شماره ویژه کنفرانس

سعید پیوندی، دانشگاه لورن

نیره توحیدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج

جلیل روشندل، دانشگاه کارولینای شرقی

محمدرضا نیکفر، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادِمیا

دبیر اجرائی

علیرضا کاظمی، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادِمیا

تیم اجرائی

عاصفه رضائی، ویراستاری فنی

دارا رحیلی، طرح جلد

ژورنال ویژه کنفرانس بین‌المللی ایران‌پژوهی معاصر (ICCI)، ۲۰۲۲، لاهه، هلند

Print ISSN: 2589-1367

Online ISSN: 2772-7475

دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی ایران آکادِمیا

انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادِمیا © ۲۰۲۲

لاَهه، هلند

اشتراک ژورنال

نسخه آنلاین

ژورنال ایران آکادمیا (IAJ) 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/IAJ>، و به زبان‌های فارسی و انگلیسی، در دسترس است. نسخه الکترونیکی ژورنال ایران آکادمیا 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.

فرم 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 <http://iranacademia.com/press>، 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 علمی-پژوهشی ایران آکادمیا بفرستید.

تحریریه

الف	سعید پیوندی یادداشت سردبیر
ب	یادداشت ناشر

مقاله‌های کنفرانس

۱	نیره توحیدی روندها و مطالبات اصلی کنشگری برای حقوق زنان ایران در ۱۰۰ سال گذشته
۹	منصوره شجاعی یک قرن و دو خیزش به سوی جنبش آزادی زنان
۱۷	کاظم علمداری نگاه به شرق و نظم نوین جهانی
۲۳	فرهاد خسروخاور، سعید پیوندی روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی در ایران قرن چهاردهم: روایت یک قرن فراز و فرود
۳۱	نوید گرگین پروژه‌ی تأسیس در فکر متجدد: بازاندیشی استقبال روشنفکری معاصر ایران از گفتار در روش دکارت
۳۷	یاشار تاج‌محمدی مصطفی رحیمی - به سوی سوسیالیسمی دموکراتیک
۴۵	سوسن ربیعی فرایند اسلامی کردن آموزش در ایران و پیامدهای آن
۵۳	هادی میری‌آشتیانی ریزش طبقه متوسط و تهی‌دستان نوظهور شهری (مطالعه موردی: تهران)
۶۱	شیمیا تدریسی بیشروی آرام دستفروشان زن در مترو تهران
۶۹	شکیبا رحمانی بررسی جایگاه صدای زنان در عرصه موسیقی ایران از دیرباز تا امروز
۷۹	امانوئل شکریان شرحی انتقادی بر روان‌شناسی‌های انتقادی
۸۷	محمد رضا نیکفر انبوهی مشکل‌ها، لختی اندیشه و شر ابتذال

یادداشت سردبیر

این شماره ژورنال علوم انسانی و اجتماعی ایران آکادمیا، به برخی از مقاله‌های کوتاه کنفرانس (در محدوده ۲۵۰ کلمه) که تا لحظه انتشار ژورنال به دست ما رسیدند اختصاص یافته است.

مباحث این ژورنال در سخنرانی‌های دومین «کنفرانس بین‌المللی مطالعات ایران‌پژوهی معاصر» که با موضوع «ایران و گردش قرن: آموزه‌ها، آموزه‌ها و چشم‌اندازها در روزهای ۲۶ و ۲۷ اوت ۲۰۲۲ در شهر لاهه، در کشور هلند برگزار می‌شود، ارائه می‌شوند. امید است که در شماره‌های آینده ژورنال، مقاله‌های تفصیلی‌تر از دیگر پژوهش‌های ارائه شده، به انتشار برسند.

هدف اصلی ایران آکادمیا از برگزاری این کنفرانس، ایجاد بستری برای ارائه کارهای پژوهشی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی درباره ایران معاصر (دوران پس از انقلاب مشروطیت) و همچنین به‌وجود آوردن فضای دیالوگ باز آکادمیک میان نسل‌های مختلف پژوهشگران در ایران و کشورهای دیگر است. محدودیت‌های دانشگاهی در داخل ایران و نیز موج‌های مهم مهاجرت، به‌ویژه پس از سال ۱۳۵۷، سبب شده‌اند که پژوهش‌ها درباره ایران به گونه‌های بسیار متفاوتی در محیط‌های دانشگاهی، و گاه بیرون از دانشگاه، گسترش یابند. این کنفرانس، که به زبان‌های فارسی و انگلیسی برگزار می‌شود، تلاشی است برای ساختن پلی میان کارهای گوناگون پژوهشی در ایران و در کشورهای دیگر. درست به همین خاطر است که با وجود برگزاری کنفرانس در کشور هلند، زبان فارسی، در کنار انگلیسی، به عنوان زبان کنفرانس انتخاب شده، تا بستر رابطه و بهره‌مندی متقابل میان پژوهشگران و کارهای پژوهشی درباره ایران معاصر فراهم شود. برای گسترش دیالوگ باز دانشگاهی، کنفرانس بین‌المللی دوسالانه ایران‌پژوهی معاصر، خود را متعهد به رعایت کامل اندیشه انتقادی و آزادی آکادمیک می‌داند. هدف این است که پژوهشگران بتوانند بدون سانسور، کارهای پژوهشی خود را درباره ایران معاصر ارائه دهند.

موضوع کنفرانس دوم ایران پژوهی معاصر، که در همکاری با انستیتو بین‌المللی مطالعات اجتماعی دانشگاه اراسموس برگزار می‌شود، نگاهی است سنجش‌گرانه به جامعه ایران، از فراز تجربه قرن چهاردهم خورشیدی.

ایران، در قرن گذشته، با فراز و نشیب‌ها و دگرگونی‌های پرشمار و اساسی روبرو بوده و در آغاز قرن پانزدهم، چالش‌ها و ابرچالش‌های بسیاری را پیش روی خود دارد. شرکت‌کنندگان در کنفرانس سال ۱۴۰۱ لاهه، به چند حوزه مهم در رابطه با شرایط و تحولات جامعه ایران پرداخته‌اند که از میان آنها می‌توان به مسأله زنان، حقوق بشر، جنبش‌های اجتماعی، روشنفکران، سیاست خارجی، آموزش و دانشگاه اشاره کرد. موضوعات مطرح شده، هم به ساختارهای کلان و نهادهای رسمی می‌پردازند، و هم پویایی درونی جامعه ایران را مورد توجه قرار می‌دهند.

از تمامی دست‌اندرکاران این شماره، به‌ویژه شورای دبیران کنفرانس، که دبیران میهمان این شماره نیز بوده‌اند، صمیمانه سپاسگزاریم.

سعید پیوندی

مرداد ۱۴۰۱

چالش‌های نشر علمی فارسی و اقدامات ما

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

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 بی‌ارتباط 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، از 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 به واسطه 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 بسند 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 بیاندیشیم. برخی از اقداماتی که در این راستا از سوی انتشارات ایران آکادمیا انجام شده‌اند، از این قرارند:

- به کارگیری 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.
- دو زبانه (فارسی، انگلیسی) کردن ژورنال‌ها، به گونه‌ای 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.

- تاکید 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 بازنگری و به‌روزرسانی می‌شوند.
- تایید 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 تایید 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

مرداد ۱۴۰۱

روندها و مطالبات اصلی کنشگری برای حقوق زنان ایران در ۱۰۰ سال گذشته

نیره توحیدی*

چکیده

این سخنرانی مرور مختصری است از مسیر تغییرات در پویایی‌های جنسیتی، به ویژه وضعیت، حقوق و مطالبات زنان در طول ۱۰۰ سال گذشته در ایران (۱۳۰۰-۱۹۲۱/۱۴۰۰-۲۰۲۱). تکیه اصلی بر مطالبات و نائلیت‌های زنان و چارچوب نظری و عملی در نحوه ارائه آنها خواهد بود. راهکارها، شعارها و قالب بندی مطالبات اصلی زنان در هر دوره تاریخی از روند‌های تحول اجتماعی - سیاسی از جمله تغییر در دولت و سیاست‌گذاری‌های آن، و بستر اقتصادی، فرهنگی و گفتمان‌های رایج داخلی و بین‌المللی متأثر بوده است. نسل‌های قبلی و پیش‌کسوتان نهضت فمینیستی ایران در مقابل هردسته از چالش‌ها و موانع، به ویژه در بزنگاه‌های تاریخی، چه رویکرد‌ها و راهکارهایی را بکار می‌بستند، و نسل جوان ایران و یا سایر کشورها چه آموزه‌هایی از مادر بزرگان و مادران فمینیسم در ایران می‌توانند بیاموزند. در پایان چند نقد و پیشنهاد در زمینه چارچوب راهبردی و چشم انداز آینده جنبش زنان ارائه می‌شود.

در سده مورد بررسی ما، جامعه ایران، از جمله مناسبات جنسیتی آن متأثر بوده است از عوامل متعدد و در هم تنیده داخلی و خارجی، از جمله: دو جنبش انقلابی سراسری با دو ایدئولوژی، جهان بینی، و گفتمان کاملاً متفاوت. اولی انقلاب ناتمام مشروطه بر مبنای مدرنیته و تجددگرایی، و پایان بخشی به استبداد؛ و دومی "انقلاب اسلامی" بر مبنای بنیادگرایی و استبداد مذهبی. تحولات متعدد سیاسی-اجتماعی، علمی، و اختراعات جدید تکنولوژیک، به ویژه در سیستم‌های ارتباطات و اطلاع‌رسانی که تسریع‌کننده آگاهی‌ها، تعامل میان فرهنگ‌ها و فرایندهای جهانی شدن بوده است، از جمله رواج جهانی گفتمان‌ها و ارزش‌های نوینی چون حقوق بشر، دموکراسی، توسعه پایدار، حفظ محیط زیست، تساوی جویی، تبعیض زدایی، و فمینیسم؛ همگی پی آمدهای جهانی-محلی (گلوکال) و بستر سازی داشته اند برای پویایی جنبش‌های نوین اجتماعی، از جمله جنبش‌های زنان در جهان و ایران.

کلیدواژه‌ها: مطالبات زنان ایران، نهضت فمینیستی، زنان و توسعه، نسل‌های پیشکسوت فمینیسم، اکو فمینیسم

* نیره توحیدی استاد مطالعات جنسیت و زنان در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا و ایران آکادمیا.

«تحول در موقعیت زنان ضرورتی است برای ترقی و توسعه مملکت»

آموزه های جنبش ناتمام مشروطه: تجربه جنبش مشروطه همراه بود با بیداری و تحرک زنان پیشرو. به ویژه وقتی مجلس اول هیچ اعتنائی به زنان و مطالباتشان نداشت، آنها متوجه شدند که باید تلاشهای متشکلی را در جهت گسترش مدارس دخترانه، سواد آموزی، آگاهی های اجتماعی، بهداشتی و کسب مهارت های حرفه ای و شغلی در میان زنان دامن بزنند. انجمن ها و نشریات مهم و اثر گذاری در دوره ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۷ ایجاد گشت و چهره های درخشانی از پیش کسوتان نسل اول فمینیسم ایران به ظهور رسیدند. از جمله اولین نشریه زنان، دانش، در ۱۹۱۰ به همت خانم کحال، نشریه شکوفه در ۱۹۱۳ به همت انجمن خواتین ایران و خانم مریم عمید مزین السلطنه، زنان زنان به همت صدیقه دولت آبادی در اصفهان در ۱۹۱۲؛ نامه بانوان، شهرنار آزاد، جهان زنان، فخر آفاق پارسا در مشهد؛ دختران ایران در شیراز توسط زندهخت شیرازی؛ نسوان وطن خواه به همت محترم اسکندری و مستوره افشار؛ بیداری زنان در ۱۹۲۳؛ و بیک سعادت زنان در رشت ۱۹۲۷ به همت روشنک نوح دوست^۱.

اغلب تشکل های زنان در این دوره استقلال نسبی از احزاب سیاسی داشته از تکثر و تنوع عقیدتی برخوردار بودند. اما روش مواجهه تند و تقابلی با احزاب سیاسی یا دولت بکار نمی بردند. مطالبات اصلی آن ها عبارت بود از: گسترش امکانات آموزشی نوین برای دختران و زنان، رفع حجاب و انزوا (اندرونی بودن)، جلوگیری از کودک همسری و تعدد زوجات.

مواجهه با مدرنیته و پیدا کردن راه های پیوستن به قطار تمدن نوین دغدغه اغلب روشنفکران و الیت های سیاسی دوره مشروطه، دوره دولت-ملت سازی رضا شاه، دوران ملی گرایی مصدقی، و دوره مدرن سازی پهلوی دوم است. آنان و خود زنان کنشگر، بر خلاف گروه های محافظه کار، خواهان

تغییر و تحول بودند و امر رهایی یا آزادی زنان را بخشی ضروری در جهت ترقی کشور، عمران و توسعه ملی میدیدند و استدلال میکردند که "برای موفقیت در توسعه و ترقی ایران، باید زنان را هم وارد اجتماع و پروژه های توسعه بکنیم." برای مثال، استدلال میشد که برای داشتن خانواده سالم و متجدد، و تربیت بهتر بچه ها، یعنی داشتن همسر بهتر و مادر بهتر برای فرزندان سالم تر، زنان باید با سواد بشوند، از اصول بهداشتی جدید آگاه گردند و حتی بعضی مهارت های شغلی داشته باشند برای کمک به اقتصاد خانه و مملکت. کمتر گفته یا نوشته میشد که زن به خاطر خودش، مثل مرد، به مثابه یک انسان و شهروند، باید حقوق انسانی و مدنی یکسان داشته باشد.

تشکل ها و نشریات زنان از دو طرف تحت فشار و حمله بودند: روحانیت و محافظه کاران مردسالار؛ و بعد ها به تدریج خود حکومت رضا شاه. همراه با گسترش سرکوب ها، سازمانهای مدنی و انجمن های متعدد غیر دولتی و مستقل زنان و نشریات آن ها نیز که به همت نسل اول فمینیست های ایران و فعالین متأثر از جنبش مشروطه، ایجاد شده بودند به تدریج منحل گشتند. حتی نشریه زندهخت شیرازی با وجود این که طرفدار رضاشاه بود، تعطیل گشت و در سال ۱۹۳۵ یک نهاد دولتی تحت عنوان "کانون بانوان ایران" به ریاست شمس پهلوی جای همه نهادهای مدنی حق خواهی زنان را گرفت.

اما این به معنای پایان تلاش های حق خواهانه زنان نبود. زنانی چون صدیقه دولت آبادی با وجودی که مخالف سرکوب ها بودند، باید تصمیم سختی را میگرفتند. یا خانه نشینی و ترک مبارزه یا همکاری با استفاده از نهادهای دولتی که کمابیش ظرفیت پیشبرد حقوق زنان را داشتند. در واقع این فرایندی بود برای آغاز نوعی فمینیسم دولتی در ایران با مضرات و مزایای ویژه خود. "کانون بانوان ایران" اگرچه کنشگری، ارتقاء مطالبات، و عاملیت مستقل زنان را محدود کرد، اما در شرایط آن روزها، امنیت یا حفاظ بیشترجانی و مالی برای فعالین در

1 Paidar, *women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*.

قوانین کیفری اضافه گردید که بر طبق آن مرد می‌توانست به بهانه ناموس، همسر، یا دختر یا مادر یا خواهر خود را بکشد و کیفر او فقط سه ماه زندان بود. این ماده در زمان پهلوی دوم نیز همچنان پابرجا ماند. گویی در یک توافق نانوشته میان روحانیت و رضا شاه، قوانین و کنترل عرصه خصوصی به شریعت پناهان سپرده شد.

آیا تداوم قوانین شرعی ضد زن در عرصه خانواده و احوال شخصیه با برنامه تجدید طلبی رضا شاه مغایرت نداشت؟ آیا اصلاح طلبان همراه او چون کسروی، بهار، داور، و حتی تقی زاده با این تناقض‌ها در برنامه‌های اصلاحی رضا شاه مخالفت نکردند؟

دوره فضای باز و نهضت ملی: دهه های ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰

به دنبال تبعید رضا شاه توسط نیروهای متفقین ضد فاشیسم هیتلری در شرایط جنگ جهانی دوم، و آغاز سلطنت محمد رضا شاه و ایجاد فضای نسبتاً بازسیاسی، فرصت ایجاد احزاب و سازمان‌های متعدد سیاسی و مدنی، از جمله انجمن‌های زنان فراهم شده بود. در گفتمان مدرنیته هم تکرر و تنوع ایجاد شده بود از جمله لیبرالیسم منعکس در جبهه ملی و کمونیسم منعکس در حزب توده؛ و مخالفین مذهبی مدرنیته همچون خمینی و «فداییان اسلام». دو جریان سیاسی اصلی (جبهه ملی و حزب توده) هریک سازمان زنان خود را نیز ایجاد کرده بودند؛ انجمن‌های متعدد مستقل زنان و نشریات آنها نیز منتشر می‌شد. تشکیلات دولتی «کانون بانوان» در غیاب رضاشاه قدری مستقلانه عمل می‌کرد و صدیقه دولت آبادی در عین ادامه همکاری با آن کانون دولتی، دوباره نشریه «زبان زنان» را که قبلاً رضا شاه تعطیل کرده بود، منتشر می‌کرد.

مطالبه مشترک اصلی در میان اغلب انجمن‌ها و کنشگران متشکل زنان عبارت بود از حق رأی برای زنان. به دنبال لابی کردن‌ها و جمع‌آوری طومار و نامه‌نگاری‌ها توسط انجمن‌های زنان، تلاش‌های متعددی در مجلس از طریق احزاب مختلف، از

مواجهه با حملات و آزار فئاتیک‌های زن ستیز فراهم می‌کرد. و از دید عموم هم یک نوع مشروعیت بیشتری برای زنان کنشگرو مطالبات آنان ایجاد می‌کرد. لذا زنان متعددی به کانون پیوستند و با هوشمندی و فرصت‌شناسی به استفاده از امکانات دولتی و همراه کردن دولت با پروژه‌هایی که برای رژیم خطرناک دیده نمی‌شد، موفق شدند.^۲

دست آوردهای دوران پهلوی ها

سیاست‌ها و اصلاحات نوسازی در دوران سلطنت پهلوی اول و دوم -- اگرچه به شیوه‌ای آمرانه یا استبدادی، از بالا به پایین و نامتوازن انجام می‌شد -- ولی اغلب همسو بود با بخش‌هایی از مطالبات زنان و مردان تجددخواه ایران و روندهای تاریخی مثبت و مترقی که در سطح جهانی و منطقه‌ای روی می‌داد. دستاوردهای دوران رضاشاه در زمینه جنسیت: گسترش آموزش عمومی مدرن برای دختران و پسران، ورود زنان به دانشگاه تازه تاسیس تهران در سال ۱۳۳۴؛ تعیین حداقل سن ازدواج برای دختران به ۱۵ و برای پسران به ۱۸ سال؛ الزام به ثبت مدنی ازدواج و طلاق که باعث کاهش تعداد ازدواج کودکان و نیز کاهش موارد صیغه (متعہ) شد؛ و رشد تدریجی ورود زنان به نیروی کار رسمی و اشتغال در آمد زا. مناقشه برانگیزترین سیاست مرتبط با جنسیت در دوران رضاشاه، پی‌جایی اجباری زنان (کشف حجاب) در سال ۱۹۳۶ بود.

پهلوی دوم، اجرای سیاست پی‌جایی اجباری را متوقف کرد. بنابراین، زنان محجبه و پی‌جباب معمولاً در یک همزیستی مسالمت آمیز در مجامع عمومی دیده می‌شدند. یکی از دست آوردهای مهم دوره رضا شاه ایجاد دادگستری مدرن به همت علی اکبر داور بود که به اصلاحات سکولار و مدرن بسیاری در عدلیه و قوانین مدنی ایران منجر شد. اما در زمینه قوانین مربوط به ازدواج، طلاق، و بطوریکه خانواده و احوال شخصیه، همان قواعد رایج شرعی و پدرسالارانه این بار بطور مدون تر وارد سیستم قضایی و قوانین مدنی جدید دوران رضا شاه شد. در ۱۹۴۰ ماده ۱۷۹ معروف به قانون زن‌کشی به

2 Sansarian, *The women's Rights Movement in Iran*.

تداوم مدرن سازی آمرانه ، اصلاحات در حقوق زنان ، و فمینیسم دولتی و رویکرد «زنان و توسعه»

به نظر می‌رسد در مقایسه با سایر کشورها در دنیا، حتی در مقایسه با کشورهای در منطقه خاورمیانه و آفریقای شمالی (منا) با سطح مشابهی از توسعه با ایران، بهبود حقوق زنان در ایران کندتر و در مسیر پر سنگلاخ‌تری طی شده است. برای مثال، در ترکیه و مصر، زنان در سال ۱۹۳۴ حق رأی به دست آوردند، (۳۱ سال زودتر از ایران) و در ترکیه و تونس، زنان در دهه ۱۹۵۰ (یک دهه زودتر از ایران)، به قانون سکولار یا اصلاح شده بهتر و پیشرفته‌تری برای خانواده نائل شدند، از جمله ممنوعیت تعدد زوجات. اما در ایران، زنان باید تا سال ۱۹۶۳ برای کسب حق رأی و تا سال ۱۹۶۷ و ۱۹۷۵ برای دستیابی به برخی اصلاحات مشابه در قانون خانواده صبر می‌کردند. اصلاحیه قانونی «حمایت از خانواده» محدودیت‌هایی را در مورد چندهمسری و حق یک جانبه مردان در زمینه طلاق و حضانت کودکان ایجاد کرد. دست‌آوردهای دیگر این دوره قانونی شدن سقط جنین در سال ۱۹۷۷ بود و حداقل سن ازدواج برای دختران و پسران به ۱۸ سال افزایش یافت. رویکرد جنسیتی دولت در پهلوی دوم «مشارکت زنان در پروژه های توسعه» بود مطابق با الگوی بین المللی رایج در دهه ۶۰ و ۷۰.

به جز در دهه اول حکومت محمدرضا شاه، سازمان‌های زنان اغلب مجاز به فعالیت مستقل از دولت نبودند. مانند دوران رضاشاه، تقریباً تمام گروه‌های مدنی زنان در «سازمان زنان ایران» به ریاست اشرف پهلوی ادغام شدند و با مدیریت زنان مدرن و اصلاح‌طلبی چون مهناز افخمی، نوعی فمینیسم دولتی ادامه یافت. از سوی دیگر، توسعه اقتصادی، گسترش شهری شدن، گسترش ارتباط و تعامل با جوامع پیشرفته، افزایش زنان تحصیل کرده، ورود تکنولوژی‌های جدید ارتباطی، گسترش رادیو و تلویزیون، و رشد صنایع و بالا رفتن درآمد نفت و

جمله حزب دموکرات به رهبری احمد قوام، و حتی خود دکتر محمد مصدق رهبر جبهه ملی، صورت گرفت که حق رأی زنان در لایحه اصلاحیه انتخابات گنجانده شود. اما با مخالفت سخت و حتی تظاهرات خونین کفن پوشان در قم به رهبری روحانیونی چون آیت الله کاشانی، زنان نتوانستند به این حق مسلم خود نائل شوند. حتی برخی متحدین دموکرات و سکولار مصدق او را ترغیب به عقب‌نشینی کردند با این استدلال که اولویت باید به مبارزه برای ملی کردن نفت داده شود که برای آن به حمایت روحانیت نیاز هست.^۳

آموزه ای از این دوره این است که ما در نمونه‌های متعددی شاهد فدا کردن حقوق زنان برای دیگر مسائل و حتی اتحاد سکولارها و مذهبی‌ها علیه حقوق زنان هستیم. حسن نزیه که یک ملی‌گرای سکولار بود و ۳۰ سال بعد در مخالفت با جمهوری اسلامی نقش مهم و فعالی باز کرد یکی از کسانی بود که در آن زمان با دادن حق رأی به زنان مخالفت کرد و گفت: «چنان که می‌دانیم زنان ظرفیت‌های روانشناختی لازم برای تصدی مقامات و امور سیاسی را ندارند...»^۴

آموزه دیگر این که چند دوره کوتاه گشایش فضای سیاسی در صد سال گذشته، از جمله این دوره ده ساله شرایط دموکراتیک نشانگر آن بوده است که به محض ایجاد فضای باز، ما مواجه با شکوفایی مجدد نهضت حق‌خواهی زنان و رشد خودآگاهی‌های جنسیتی می‌شویم. افسوس این دوره کوتاه آزادی نسبی هم، با کودتای ۲۸ مرداد ۱۹۵۳ و چرخش محمدرضا شاه به دیکتاتوری و تمرکز قدرت در دربار و شخص او، به پایان رسید.

۳ توحیدی، «اهمیت دکتر مصدق برای جنبش زنان و دموکراسی‌خواهی»

۴ برای تمام این نقل قول عبرت‌آموز بنگرید:

گبن، نقد و سیاحت، مجموعه مقالات و تقریرات فاطمه سیاحت، ۱۴۴.

آموزه دیگر: بیش از صد سال است که حقوق زنان اغلب اوقات به راحتی قربانی اولویت‌های تعیین شده از طرف مردان سیاست می‌شود؛ از آیت الله‌ها گرفته تا بسیاری از شخصیت‌های چپ طرفدار شوروی مطالبات به حق زنان را به نام «مبارزه علیه امپریالیسم» نفی، منکوب و سرکوب کرده‌اند و حتی فمینیست‌ها را غیر منصفانه «ستون پنجم» امپریالیسم نامیده‌اند بدون هیچ مبنای واقعی.

دوران «جمهوری» اسلامی: زن/ عورت ؛ زن/ مادر فداکار/ همسرو فادار

تقلیل زن به سکس و موجودی محصور در حجاب و ترجیحاً متعلق به اندرون خانه، تعریف زن در وابستگی به مرد و خانواده، فلسفه وجودی زن خدمت جنسی و غیر جنسی برای مرد، زایش و پایش کودکان که متعلق به پدر هستند؛ زن «تا نژاید دلبر است و چون بزاید مادر»، مادری فداکار و از خود گذشته، یعنی نفی فردیت و نفی خود در زنان. پس بر خلاف مرد، «زن برای خود» (به معنایی که سیمون دوبوار نوشت)، نمی‌تواند باشد. و زن حتی کمتر از مرد ممکن است قائم به ذات و انسان خردگرای خودبنیاد محسوب شود، و لذا زن حتی کمتر از مرد می‌تواند حقوق مشخص بشری و یا شهروندی داشته باشد.

شکل‌گیری جنبش فمینیستی کنونی با پتانسیلی قوی‌تر از گذشته با ارتقا به رویکرد «جنسیت و توسعه» شروع و امید که به سوی ارتقا عمیق‌تر، یعنی رویکرد «جنسیت، محیط زیست، و توسعه پایدار» یا اکو فمینیسم پیش می‌رود:

در نوشته‌های قبلی‌ام استدلال کرده‌ام که جنبش زنان و فمینیسم ایران از زمان انقلاب مشروطه تا کنون عمدتاً در مسیر حرق‌خواهی

انباشت سرمایه، همگی به استقبال از استخدام زنان افزود و منجر به افزایش تعداد و تنوع حضور و ظهور اجتماعی چشمگیری از زنان شاغل و حرفه‌مند در میان طبقه متوسط مدرن و نیز طبقه کارگران صنعتی گردید. اما همان حد محدود شرکت ۱۳ درصدی زنان در نیروی کار رسمی و ۳۷ درصد با سواد زنان تا اواخر دوره پهلوی دوم، که البته با توجه به ایجاد سپاه دانش و سپاه بهداشت می‌رفت که روند فزاینده‌ای داشته باشد، باعث هراس، اضطراب و عصبانیت سنت‌پرستان مردسالار، به‌ویژه روحانیونی چون خمینی گردید.

گفتمان «غرب زدگی»، دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۸۰

زنان شهری مدرن و غیر سنتی آماج اصلی سرزنش در گفتمان «غرب زدگی» بوده‌اند. و البته مردان شهری «غرب زده‌ای» که چنین زنانی را می‌پسندیدند چه بسا «زن ذلیل» تلقی می‌شدند، یا گفته می‌شد مردانگی سنتی خود را از دست داده «مرد زنانه» (افمینه) شده‌اند. این نوع سرزنش‌ها به تدریج از زبان آخوندها و حتی برخی روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی نظیر آل احمد و براهنی شنیده و خوانده می‌شد.^۵

چرا با اینکه زنان ایران که گویا از ۱۱۱ سال پیش (اگر حرکت نمادین کشف روبنده توسط طاهره قرة‌العین در گردهمایی بدخش را در نظر نگیریم) اعتراض خود علیه حجاب اجباری را به اشکال مختلف نشان داده‌اند، هنوز در دست یافتن به حق مسلم خود در انتخاب پوشش موفق نشده‌اند؟

اولین تظاهرات گروهی زنان علیه حجاب (چادر- چاخچور) نه در ۸ مارچ سال ۱۹۷۹ بلکه در زمستان ۱۹۱۱ در بستر جنبش مشروطه بود. اما نه تنها محافظه کاران و متعصبین مذهبی بلکه عده زیادی از خواهران مشروطه خواه آنها، این حرکت را انحرافی و باعث تضعیف جنبش مشروطه دانستند.^۶

۵ برای نمونه‌های متعدد و تحلیل مفصل بنگرید به توحیدی، «مسئله زن و روشنفکران طی دهه‌های اخیر»

خنثی باشند. این رویکردها در مورد انقلابی‌های سکولار چپ هم دیده می‌شد و خاص انقلابی‌های مذهبی یا مجاهدین نبود.^۹

در دوره پسا اسلام‌گرایی امروز اما شاهد روندهای معکوسی هستیم. شاید مشاهده واقعیت‌های مربوط به دوروی و زهد و پرهیزکاری ریایی در میان روحانیون در قدرت و تن پروری و سکس شیفتگی افراطی آنها باعث شده است در میان نسل جوان قشرهای سنتی و مذهبی دیگر کمتر شاهد سوماتوفوبیا باشیم. از سوی دیگر در میان نسل جوان دختران و پسران طبقه متوسط سکولار و مدرن نیز ناظر روندهایی عکس فرهنگ اسلام‌گرایی هستیم، یعنی توجه زیاد به نمایش تن، زیبایی، خوش پوشی، شادی، موسیقی و رقص، و خوش گذرانی و تفریح و پرداختن حتی بیش از حد به آرایش و پیرایش بدن تا حد «سوماتوسنتریسم» (تن‌محوری) هستیم.^{۱۰} بر مبنای چنین روند‌هایی است که بعضی پژوهشگران صحبت از «انقلاب جنسی» در ایران کرده‌اند.^{۱۱} البته این گرایش شاید در عین حال یک واکنش طبیعی به زهد سرکوبگرانه روحانیت حاکم، در میان بسیاری، به‌ویژه نسل‌های جوان باشد که وارونه‌وار در صدد هستند استقلال و کنترل تن و بدن خود را پس بگیرند. در سال‌های اخیر، شاهد نگرش مثبت و غیردوگانه یا رها از ثنویت (یعنی رها از دوگانه‌های متباین) نسبت به جنسیت، تمایلات جنسی، عشق و روابط جنسی هم بوده‌ایم. این پس گرفتن کنترل بدن و سکسوالیته و جلوگیری از تعرض و آزارهای جنسی در جنبش «من هم» ایرانیان نیز منعکس است.

من ضمن استقبال از بعضی از این روندهای اخیر، اما با طرح چند نگرانی و سوال سخن را به پایان می‌برم: آیا این روندهای مثبت توسط برخی از ما به سمت یک افراط‌گرایی ناسالم دیگری کشیده

«حقوق زنان» حرکت کرده است.^۷ رویکرد مشهود فعلی در میان فمینیست‌های پیشرو ایران از رویکرد «مشارکت زنان» یا «زنان و توسعه» رایج در دوره شاه و بعد خاتمی و اصلاحات فراتر رفته و به رویکرد «جنسیت و توسعه» رسیده است. شواهد نشانگر آن است که وقت آن رسیده که باز فراتر رفته و به رویکردی عمیق‌تر یعنی «جنسیت، محیط زیست، و توسعه پایدار» یا به عبارتی «اکو فمینیسم» روی آوریم. چرا که در شرایط اسفناک و خطرناک محیط زیست در ایران و بسیاری کشورهای دیگر منطقه، اکو فمینیسم مناسب‌ترین پاسخ به نظر می‌رسد. اکو فمینیسم، برخلاف فمینیسم غالب در نظریات محدود بخش‌های جوان‌تر و کم تجربه‌تر نسل جدید، حاوی چارچوبی همه‌جانبه‌تر و اینترسکشنال‌تر یعنی چند وجهی یا چند بعدی‌تر است و هم از فردیت افراطی یا منیت افراطی و جزیره‌های جدا و بی‌ارتباط ناشی از سرکوب حکومتی و کنشگری دیجیتالی فراتر می‌رود.

سال‌ها پیش، من به سهم خود به نقد رویکرد باینری در مورد جنسیت، سکسوالیته و تن و روان یعنی همان خطای ثنویت تن و روان رایج به ویژه در دوره رشد اسلام‌گرایی در دهه‌های ۱۹۵۰-۱۹۷۰ ایران پرداخته بودم و از تن‌گزیزی ناشی از این ثنویت در معرفت‌شناسی رایج در میان مذهبی‌ها و بخش زیادی از سکولارها تحلیل کردم. همان دیدگاهی که منجر به «زن عورت‌پنداری» و در نتیجه زن‌گزیزی یا هراس از سکس و لذا سکس زدایی از فضاهای عمومی، و سواس جنسی شده بود که در ادبیات فمینیستی مسیحی «سوماتوفوبیا» (ترس از تن) نامیده شده است.^۸ این افراط و ناهنجاری در تداوم خود سعی بر آن داشت از مبارزین انقلابی، به ویژه از زنان مبارز «جنس‌زدایی» یا «سکس‌زدایی» شود تا در پوشش و ظاهر و در رفتار و کردار غیر زنانه یا

7 Tohidi, "The Women's Movement and Feminism in Iran: Revisiting a Glocal Perspective," In *Women's Movements in the Global Era*, 397-442.

8 Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, 30, 126-127

۹ توحیدی، «مسئله زن و روشنفکران طی دهه‌های اخیر»، ۷۶-۸۱.

۱۰ بنگرید به باربارا اسمیت، ۱۹۸۲

نمی‌شود؟ از تن‌گزیزی به تن‌محوری (گویا ایران بالاترین نرخ عمل دماغ، بوتاکس و جراحی‌های زیبایی را دارد)؛ از مستحیل شدن در جمع و مانع شدن از رشد فردیت یا نفی «خودیت» در گذشته، به نوعی خود-شیفتگی یا خود-محوری کنونی؟ آیا این‌ها مانع دستیابی به اتحاد و ائتلاف برای کنشگری حول هدف‌های مشخص با درکی همه‌جانبه، منسجم، ساختاری و متقاطع (اینترسکشنال) از اشکال، سطوح و ابعاد مختلف بی‌عدالتی، ستم، تبعیض، استثمار، و خطرات مربوط به محیط زیست در شرایط خاص ایران نمی‌گردد؟

Bibliography

- Golbon, Mohammad. Naqd va Siāhat, Majmu'eye Maqālāt va Taqirāte Fatemeh Sayāh, Enteshārāte Tus, 1975.
- Mahdavi, Pardis. *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution*, Stanford University Press, 2008.
- Mangol Bayat, Phillip. "15 Women and Revolution in Iran: 1905-1911" In *Women in the Muslim World*, edited by Lois Beck and Nikki Keddie, 295-310. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2013.
- Paidar, Parvin. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. NY: Cambridge University Press, 1995.
- Sanasarian, Eliz. *The Women's Rights Movement in Iran*. New York: Praeger, 1982.
- Spelman, Elizabeth. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon Press, 1988.
- Tohidi, Nayereh. "The Women's Movement and Feminism in Iran: Revisiting a Glocal Perspective," In *Women's Movements in the Global Era, 2nd Edition*, Edited by Amrita Basu, 397-442. Boulder: Westview Press, 2017.
- . "Mas'ale Zan va Rošanfekrān Teye Dahehaye Axir [The issue of women and intellectuals in recent decades]." *Nimeye Digar*, no.10 (1991)
- <https://www.iran-emrooz.net/index.php/social/more/32820/>
- . "Ahammate Doktor Mosadeq Baraye Jonbeše Zanan va Demokrāciyehi [The importance of Dr. Mossadegh for the women's movement and democracy]," *Iranglobal*, 16 July, 2010.
- <https://iranglobal.info/node/45929>

یک قرن و دو خیزش به سوی جنبش آزادی زنان

منصوره شجاعی*

چکیده

جنبش زنان در ایران از زمان مشروطه با سه مطالبه حق رأی، حق آموزش و حق تأسیس انجمن پا به عرصه مبارزات گذاشت. از این جنبش به لحاظ مطالبات و به لحاظ موقعیت تاریخی با عنوان «جنبش حقوق زنان» یاد می‌شود. این جنبش را می‌توان مرحله اول جنبش زنان در ایران دانست. در قرنی که گذشت هرچند زنان موفق به قبولاندن هویت حقوقی و حقیقی خود به جامعه بودند، اما قوانین تبعیض‌آمیز در هر چرخش تاریخی از دوران مشروطه تا دوران نهضت ملی نفت، و از دوران اصلاحات موسوم به انقلاب سفید پهلوی اول تا انقلاب اسلامی، بخشی از این هویت را نشانه گرفت. هرچند زنان آماج تیرهای پی‌درپی تبعیض‌های گوناگون شدند، اما نه تنها بر هویت جنبش حقوقی خود پافشاری کردند بلکه در اواخر قرن با تأکید بر هویت تنانه خویش، برای بازپس‌گرفتن تن مصادره شده خودشان از تبعیض‌های حکومتی برخاستند. این دوره که بذر آن در مبارزات روزمره زنان از اواسط دهه شصت تا خودسوزی هما دارایی در دهه هفتاد ریخته شد، با تحرکات زنان برای ورود به ورزشگاه، خودسوزی سحر خدایاری در دهه نود، پدیده دختران خیابان انقلاب و چهارشنبه‌های سفید در اواخر دهه نود و در آخرین سال قرن ظهور ایرانی جنبش من‌هم: روایاتی از آزارهای جنسی، نشان از مرحله جدیدی در جنبش زنان بود. این تحرکات در نیمه اول قرن جدید، همراه با اعتراض زنان اعم از سکولار و مذهبی به طرح ممنوعیت غربالگری، ممنوعیت جلوگیری از بارداری، طرح افزایش جمعیت، جنبش زنان را وارد مرحله تنانه و یا جنبش آزادی‌بخش زنان کرده است. این مقاله، ضمن برشمردن ویژگی‌های این دومرحله، با نگاهی ایجابی و علت و معلولی به نقش «ناجنبش»هایی که جنبش حقوق زنان را برای ورود به مرحله جنبش آزادی زنان آماده کرده است می‌پردازد. این مقاله با ارجاع به تعریف‌های علمی از دومرحله جنبش حقوقی و جنبش آزادی زنان، به تأثیر حرکت‌های فردی و جمعی برای خیز برداشتن به سوی جنبش آزادی زنان می‌پردازد. برای مثال از اولین حرکت حجاب برداری طاهره قره‌العین تا پدیده دختران انقلاب، از آواز قمرالملوک وزیری تا آوازخوانان و رقصندگان این روزها در معابر عمومی، از مصادره به مطلوب صیغه تا رواج ازدواج سفید، از بارداری زنان مجرد از طریق بانک‌های اهدای اسپرم تا سر باز زدن از بارداری تحمیلی از سوی حکومت و نیز مردان خانه، که تماماً شاهد مثال‌هایی است از اینکه با چرخش قرن، جنبش حقوق زنان نیز چرخشی به وضوح به سوی جنبش آزادی زنان داشته است.

کلیدواژه‌ها: جنبش آزادی زنان، حجاب اجباری، حق باروری، جنبش حقوق زنان، مطالبات تنانه

* پژوهشگر دانشگاه آزاد آمستردام، نویسنده و فعال حقوق زنان

بلکه حتی با مفاد قانون اساسی تدوین شده به تجددخواهی نیز در تعارض بودند. یعنی زنان، جنگاوران میدانی بودند که سلطه‌ی رویکرد سنتی از یک سو و سلطه‌جویی مردان روشنفکر از سوی دیگر، آزادی آنها را نشانه گرفته بود. جغرافیای میدان این نبرد از خانه تا مجلسین قانون‌گذار بود که در مقاله ژانت آفاری با عنوان: «از اتاق خواب تا خیابان»^۱ بررسی شده است.

جنبش حقوقی زنان، حول مشارکت سیاسی، حق آموزش و سهم خواهی در عرصه عمومی بود. این مرحله که با جنبش مشروطه خواهی و سپس نقد اولین قانون اساسی آن شروع شد، چرخشی از گفتمان آزادی‌تانه زنان به سوی گفتمان حقوقی بود که امروز به «جنبش حقوق زنان»^۲ معروف است. این جنبش با کنش‌های جمعی، تشکل‌بایی، استمرار مبارزه برای اهداف مشترک ادامه یافت، هر چند مطالبات به‌ذات طبیعی برخی از زنان دوران قاجار را به حاشیه راند و اهداف زنانی چون طاهره، تاج السلطنه و بعدها قمرالملوک وزیری که برای اولین بار در سال ۱۳۰۳ پی‌حجاب به روی صحنه گراند هتل آوازخواند، درمقاطعی دنبال نشد. حرکت‌های مستقل زنان در اعتراض به حجاب، که با جسارت زنان شهرنشین می‌رفت تا به زنان مناطق دوردست بپیوندد، با قانون ضد حجاب اجباری رضاشاه پهلوی، توسط «آژان‌های» حکومتی، به عکس خود تبدیل شد. «زندخت شیرازی» که از فمینیست‌های رادیکال آن دوره بود می‌نویسد: «من فعلا نه طرفدار کشف حجابم و نه کاری به این موضوع دارم. فقط مقصود من این است که این کمین دوشیزه با اتحاد خواهرهای گرامی خویش، مسلکی را پیروی کنیم که سعادت حال و آینده ایرانیان بدان منوط باشد»^۴.

شاید روشن‌ترین مصداق برای توصیف وضعیت پارادوکس، تناقض میان قوانین ایران و وضعیت زنان در ایران باشد که نه فقط مربوط به اکنون، بلکه از ربع دوم قرن سیزدهم تا کنون وجود دارد.

اولین مثال مربوط به واقعه بدشت^۱ است. آن روز که «طاهره قره‌العین» با حجاب برگرفتن از روی و موی، سبب شد مردی از میان حضار گوی خویش برای «ناموس» بریاد رفته با بیان بدرد.

در اوایل قرن سیزدهم، ایران آسیب دیده از دو جنگ روسیه و پی‌کفایتی حکمرانان قاجار، شاهد شکل‌گیری نهضت‌هایی بود که زمینه‌ساز جنبش ترقی‌خواه مشروطه شد. نهضت باب یکی از آنها بود و طاهره از رهبران آن. این نهضت هرچند با آرمانی مذهبی، اما از ابعاد یک جنبش اجتماعی برخوردار بود. از جمله اصل حق مشارکت زنان در عرصه عمومی، اصلی جسارتی افزون برای طاهره فراهم آورد تا طریق‌رهایی زنان پیش گیرد. اما مردان جمع را دیدن این جان‌رها خوش نیامد پس، یکی گلو درید و آن دیگری ترک مجلس کرد.

نکته دیگر در کشف حجاب طاهره، تسری آن به زنان دیگر است که الزاما از پیروان باب نبودند. این موضوع در آثار اندیشه‌ورزانی چون فرزانه میلانی، افسانه نجم‌آبادی، ژانت آفاری و نیره توحیدی دیده می‌شود. یعنی بدعت طاهره در حجاب‌افکنی سبب شد که بابی‌گری علت حجاب‌افکنی زنان طبقات مرفه و نزدیک به دربار شود. یعنی زنان برای توجیه رفتار ترقی‌خواهانه خویش، خود را به این آیین نسبت می‌دادند تا از گزند اتهامات رایجی چون فحشا در امان بمانند.

با آغاز دوران تجددخواهی در پایان قرن سیزدهم، زنان برای کسب آزادی نه تنها با جامعه سنتی و برخی مردان روشنفکر در چالش بودند،

1 Smith, Peter. "Tahririh" Ac oncise encyclopedia of the Bahaii Faith. Oxford: One world, 2000

2 Afari Janet. 2022. "From Bedrooms to Streets: The Rise of a New Generation of Independent Iranian Women". Freedom of Thought Journal, no. 11 (April): 1-29. <https://doi.org/10.53895/RGZG7213>.

۳ ساناساریان، الیز. جنبش حقوق زنان. ترجمه نوشین احمدی خراسانی. تهران: اختران، ۱۳۸۴.

۴ حجاب و روشنفکران. احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۵۷.

حجاب بودن در جامعه خیلی هم مقبول و پذیرفته نبود. «مهرانگیز کار» از عدم اتکا به نفس دختران چادری در دبیرستانهای زمان شاه می‌گوید و از نافرمانی مدنی دخترانی که برای فرار از نگاه حقارت آمیز دیگران، چادرهای خود را چند کوچه بالاتر از مدرسه برمی‌داشتند و در کیف خود می‌گذاشتند^۱.

تظاهرات زنان در روز هشتم مارس ۱۳۵۷ علیه حجاب اجباری، صدایی بود که در هیاهوی سرسام‌آور شعارهای «نمی‌خواهیم» و در محاصره گفتمان نفی و تکفیر انقلابی که اصولاً حول «نخواستن» می‌چرخید دم از خواستن زد. مهناز متین مینویسد: «هفدهم اسفند ۱۳۵۷، ایران شاهد دو رویداد هم‌زمان بود: سرآغاز خیزش زنان علیه حجاب اجباری و نخستین بزرگداشت علنی آیین روز جهانی زن پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲»^۲.

در مقابله با این خیزش، نیروی سرکوبگر با شعار «یا روسری، یا توسری» تظاهرات گسترده‌ای در دفاع از قانون اجباری شدن حجاب برپا کرد. در سکوت سازمان‌های سیاسی و مردان روشنفکر اهل سیاست، زنان بسیاری به «جرم» بدحجابی، شغل خود را از دست دادند و در خیابان‌ها مورد اهانت و ضرب‌وشتم و وحشیانه نیروهای مثل «دارودسته زهرا خانم» قرار گرفتند.

با شروع جنگ ایران و عراق و بالا گرفتن سرکوب نیروهای سیاسی، حضور کم‌رنگ شده معترضان خیابانی علیه حجاب اجباری به تدریج محو شد و مبارزه با حجاب اجباری، هم‌طراز با گناهی در حد خیانت به خون شهدا شناخته شد. این فضا، هم نوعی مجرم‌انگاری نسبت به زنان ایجاد کرد و هم نوعی بازدارندگی درون‌زا و احساس گناه در زنان برای ادامه مبارزه برای حجاب اجباری. در هنگامه گفتمان دفاع از میهن، زنان بسیاری با ظاهری کاملاً محجبه به گروه‌های امداد

در سال ۱۳۴۱، با مطرح شدن «حق رای برای زنان» از سوی حکومت، مخالفت روحانیون با حق رای زنان به مسئله «کشف حجاب» ارجاع داده شد و «تظلم خواهی» از آن را یادآور شد. وقایع مربوط به آن دوران در کتاب «چادری که جا نماند»^۱ در سال ۱۳۹۶، از قضا هم‌زمان با پیدایی «دختران خیابان انقلاب» منتشر شد.

پس از قیام ۱۵ خرداد که بر علیه حق رای زنان سازماندهی شده بود، پوشش زنان جامعه به نسبت دهه بیست و سی متفاوت می‌شود. انگار یادآوری آقای خمینی از نحوه کشف حجاب اجباری زنان در زمان رضا شاه، جامعه را ترغیب می‌کند چادرهایی که پنهان از آژان‌های حکومتی در پستوی خانه‌هاشان جا مانده بود، دوباره بر سر کنند. در حالیکه هیچ منع قانونی برای بی‌حجابی و یا باحجابی وجود نداشت اما زنان به ویژه از طبقات پایین جامعه و یا با پیشینه‌های مذهبی به حجاب روی آوردند. البته زنان بیشتر از چادرهای گلدار معروف به «چادرگدردی» استفاده می‌کردند و چادر مشکی حجاب مختص خانواده‌های روحانی بود. هر چند شکل ظاهر جامعه زنانی با پوشش متنوع را نشان میداد اما آنچه زیر پوست شهر می‌گذشت، حکایتی دیگر داشت.

ورود زنان چادری به کلوب‌های ساحلی همچون «متل قو» ممنوع بود. رستوران‌های لوکس شمال شهر ورود زنان چادری را مجاز نمی‌دانستند. دانش‌آموزان چادری در اردوی دانش آموزی رامسر شرکت نداشتند. در اکثر «فیلمفارسی»های آن دوره، زنان فقیر و بی‌خانواده و همینطور زنان تن‌فروش با چادر گلدار کاراکتیزه می‌شدند در مقابل، زنان ارباب و خوانین و ثروتمندان بی‌رحم بدون چادر و شیک ظاهر می‌شدند. البته این موضوع در سینمای روشنفکری کاملاً متفاوت بود. اگر سینما را انعکاس بخشی از مسائل جامعه بدانیم، می‌بینیم حتی زمانی که حجاب داشتن یا نداشتن اجباری نبود، اما با

۱ فاروپی فیروزی، مصطفی. چادری که جا نماند. تهران. سوره مهر ۱۳۹۶.

۲ <https://www.aasoo.org/fa/articles/3945> جولای ۲۰۲۲

۳ خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷ مهنار متین. ناصر مهاجر. نشر نقطه ۱۳۹۲

رویاری با گشت ارشاد، نوع پوشش «غیردولتی/غیرفرمایشی»، حضور بدون حجاب در کوهنوردی، ورزش گروهی بدون پوشش فرمایشی در پارک‌ها، تولید ادبیات فمینیستی در نقد حجاب اجباری، از جمله حرکت‌های اعتراضی به حجاب اجباری بود.

سرکوب تظاهرات روز جهانی زن در سال ۱۳۸۴ در پارک دانشجو در دوران احمدی نژاد، نشانی از اوضاع رو به وخامت جامعه بود و طرح موضوع حجاب، نیاز به ترفندهایی مناسب با آن شرایط داشت. در چنین دورانی کمپین «یک میلیون امضا» شکل گرفت. در دفترچه‌های آموزشی کمپین، پیوستن ایران به کنوانسیون جهانی رفع تبعیض مطرح شد که به حق زنان بر تن خود تاکید دارد، اما لغو حجاب اجباری تصریح نشد.

در سال ۱۳۸۸، هم‌زمان با پایان دوره اول دولت احمدی نژاد، خواست ممنوعیت «گشت ارشاد» در مطالبات انتخاباتی ائتلاف «همگرایی زنان برای طرح مطالبات»^۱ و در شعارهای انتخاباتی میرحسین موسوی طرح شد. در جلسه اعلام موجودیت ائتلاف همگرایی و در جلسه اختتامیه اعظم طالقانی، خواستار لغو قانون حجاب اجباری شد.^۲ هم‌زمان شبکه «همبستگی زنان ایران» در خارج از ایران «کمپین مقابله با حجاب اجباری» را تشکیل داد و گروه‌های مختلف اجتماعی، صنفی و سیاسی را برای مقابله با حجاب اجباری به همکاری فراخواند.

شور و تحرکی که به امید تحولات اجتماعی ایجاد شده بود، با تقلب انتخاباتی تبدیل به خشمی مدنی برای یافتن پاسخ به پرسش «رای من کجاست» شد. هیبت زنان شرکت‌کننده در جنبش سبز، هیبتی در اعتراض به حجاب اجباری بود. هرچند بدین مطالبه به خیابان نیامده بودند اما برای رسیدن به این مطالبه، در انتخابات

پیوستند و برای نجات جان سربازان به جبهه‌ها گسیل شدند.

پایان جنگ، که علی‌الاصول می‌توانست موجب شکوفایی فعالیت‌های مدنی باشد، با اعدام‌های گروهی سال ۱۳۶۷ دلهره و سرخوردگی مضاف میان روشنفکران و فعالان سیاسی ایجاد کرد. علی‌رغم چنین فضایی، زنان فمینیست سکولار در محافل خانگی با ترس و لرز دور هم جمع می‌شدند. اما بیرون از این محافل، نومیثی نسبت به تغییر در شرایط زنان منجر به بروز اعتراض‌های نیستی‌گرایانه، به ویژه در شهرستان‌ها شده بود. این موضوع مشخصاً در میان زنانی که تعلق گروهی خود را از دست داده بودند بیشتر بود. خودسوزی زنان در مناطق محروم برای فرار از ازدواج‌های اجباری و خودسوزی‌ها دارایی در میدان تجریش در سال ۱۳۷۲، در اعتراض به حجاب اجباری، نشان از نوعی هم‌سرنوشتی میان زنان ناراضی داشت. خودسوزی فردی آنان، واکنشی جمعی به «تن حصری» زنان بود. روزی که ابرهای سیاه برآمده از جان آتش گرفته‌ها دارایی آسمان جنبش آزادی زنان را تیره کرده بود، هشت سال از روزی می‌گذشت که ژیلای شریعت پناهی در اعتراض به اجباری شدن مقنعه در ادارات، در سال ۱۳۶۴ استعفا داده بود.^۱

از سال ۱۳۸۲، با تشکیل «هم‌اندیشی زنان»، جلسات متعددی حول گفتمان‌سازی و کنش‌گری اجتماعی براساس اولویت‌های جنبش زنان برگزار شد. اما در آن زمان، اولویت حجاب آرای لازم را کسب نکرد. شرایط سخت امنیتی، تاکید بر اهمیت اشتراک‌ها در ایجاد ائتلافی متکثر برای پیشبرد جنبش حقوق زنان، از جمله دلایل اولویت نداشتن حجاب اجباری بود. اما مبارزه روزمره زنان، در بطن جامعه به اشکال مختلف جریان داشت. اعتراض‌ها و مقاومت‌های فردی در

1 <https://feministschool.com/spip.php?article7403>

2 <https://www.dw.com/fa-ir/ائتلاف-برای-طرح-مطالبات-زنان-در-انتخابات/a-4206435>

3 <http://www.iran-women-solidarity.net/spip.php?article833://www.feministschool.com/spip.php?article2635>

شرکت کرده بودند. سبزه‌پوشی این زنان آراسته، چنان چشم اهریمنان زن‌ستیز را خیره کرد که « ندا آقا سلطان» اولین کشته جنبش، زیباترین زنده سبزه‌پوش خیابان‌های تهران شد!

تکرارغم‌انگیز خالی شدن خیابان‌ها، پر شدن زندان‌ها و خروج اجباری کنشگران، صدای اعتراض زنان ایران به حجاب اجباری را خاموش نکرد. سال ۱۳۹۱ وقتی نسرين ستوده در زندان اوین به بهای ممنوع الملاقات شدن از پوشیدن چادر امتناع کرد، زن جوان هنرمندی نیز پی‌خبر از آنچه در زندان می‌گذشت، در نمایشگاهی^۱ پرتره زنان ایرانی پس از کشف حجاب را به نمایش گذاشت و زنان دیگر نیز در خیابان با آراستگی و زیبایی، از تن دادن به متحدالشکل شدن حکومتی سرباز می‌زدند.

در آن سوی مرز، برخی از اکتیویست‌های جوان که با سرکوب جنبش سبز از ایران خارج شده بودند، فضای سایبری را به عرصه مبارزات ضد حجاب اجباری تبدیل کردند. اولین کمپین سایبری در فیسبوک « نه به حجاب اجباری»^۲ در سال ۱۳۹۱ شکل گرفت.

با شروع انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۹۲، احتمال پیروزی دولت موسوم به اعتدال روحانی و شعارهای او در حوزه حقوق شهروندی، روزهایی از امید پدیدار کرد. گفتمان حقوق شهروندی، زمینه‌ای برای طرح مساله حجاب اجباری ایجاد کرد. دینامیک ایجاد شده در فضای اکتیویسم، نوعی همداستانی و نوپیمانی میان زنان داخل و خارج کشور ایجاد کرد. سه روز پیش از انتخابات، کمپین «بی حجاب رای میدهم»^۳ به ابتکار زنان جوان اکتیویست راه‌اندازی شد. متأسفانه، این کمپین از سوی اکثر فمینیست‌هایی که در دهه شصت از ایران خارج شده بودند، حمایت نشد. زیرا معتقد بودند که

گفتمان غالب این کمپین، شرکت در انتخاباتی است که از نظر آن‌ها تحریم شده در حالی که مبتکران کمپین، از فضای انتخاباتی برای ترویج گفتمان مبارزه با حجاب اجباری استفاده کردند و از زنانی که برای رای دادن به سفارت ایران می‌رفتند، می‌خواستند که بدون حجاب وارد شوند. این کمپین، علی‌رغم مدت کوتاه حیات خود، اما فرصتی مناسب برای ترویج گفتمان ضد حجاب اجباری در میان زنان ایرانی خارج از کشور بود که علی‌رغم تابعیت کشورهای مترقی اما برای ورود به سفارت ایران به حجاب اجباری تن داده بودند. هرچند اکثر آنان با این استدلال که «ما می‌خواهیم به ایران سفر کنیم می‌ترسیم جلوی ما را بگیرند» با کمپین همراهی نکردند.

عدم توجه زنان فمینیست نسل اول مهاجران به ارتباط گیری با لایه‌های متفاوت زنان در دیاسپورا یکی از دلایلی بود که زنان طیف‌های متفاوت خارج از کشور را با امر مبارزه با حجاب اجباری بیگانه ساخته بود.

پس از تنفیذ دولت روحانی، گروه‌های نوساخته زنان در داخل کشور از جمله «کانون شهروندی زنان»^۴ با نوشتن منشور حقوق شهروندی، خواهان لغو قانون حجاب اجباری شدند. در واقع اعتراض به حجاب اجباری در چارچوب حقوق شهروندی، رهیافتی جدید برای پیشبرد گفتمان آزادی زنان بود.

در مدتی کوتاه از آغاز کار دولت جدید، گشت ارشاد در قالب «طرح حجاب و عفاف» با خشونت بیشتری به خیابان برگشت. این طرح با مخالفت‌های جدی زنان روبه‌رو شد. اندکی بعد «اسیدپاشان خودسر» نگران عفاف جامعه شدند. اسیدپاشی به زنان موجب تشکیل

1 <https://www.feministschool.com/spip.php?article6793>

2 <https://melimazhabi.com/کمپین-نه-به-حجاب-اجباری/>

3 <https://www.radiozaman.com/76664>

4 <https://www.feministschool.com/spip.php?article7443>

کمپین‌های ضد اسیدپاشی و تجمع زنان در سال ۱۳۹۳ مقابل مجلس شد.^۱

همزمان، کمپین «آزادی‌های یواشکی»^۲ راه اندازی شد. این حرکت در زنده نگه داشتن گفتمان مبارزه با حجاب اجباری در فضای سایبری موفق بود، اما در ایجاد پیوند منسجم با بدنه جنبش زنان، موفقیت چشمگیری به دست نیاورد.

در سال ۱۳۹۶، کمپین «چهارشنبه‌های سفید»، با هدف «خیابانی کردن» این حرکت شکل گرفت، هرچند موفقیت چندانی در خیابان به دست نیاورد اما تاثیر آن بر حرکت تاریخی «دختران خیابان انقلاب»^۳ را نمی‌توان نادیده گرفت.

پدیداری حرکت «دختران خیابان انقلاب» دردی‌ماه سال ۱۳۹۶، نقطه عطف مبارزات حجاب و تاثیرگذارترین حرکت در افکار عمومی ایرانیان شناخته شده است. هم‌زمانی این حرکت با خیزش مردمی دی‌ماه موجب جذب گسترده رسانه‌ها و افکار عمومی شد. دختران خیابان انقلاب بر سکوها و «بالابندی» رفتند، حجاب بر سر چوب کردند و از پوشش اجباری، درفش آزادی زنان ساختند. این ابتکار را برای اولین بار، «ویدا موحد» به کار برد.

آن سکو و آن درفش تنها نماد اتصال و ارتباط دختران انقلاب شد. این کنشگری مدنی و فردی توانست گفتمان مبارزه با حجاب اجباری را در جامعه ترویج کند واز پتانسیل تجمع نیرو هم برخوردار بود و بدین اعتبار قدرت سازماندهی یک کنش جمعی را هم می‌توانست داشته باشد. اما نکته تاسف‌بار اینجا بود که درست در روز جهانی زن و در بحبوحه حمایت‌های گسترده از دخترهای خیابان انقلاب آنگاه که انتظار می‌رفت، روز جهانی زن در همراهی با این حرکت برگزار شود، گروهی از نیروهای فعال جنبش زنان سر از مقابل وزارت کار

درآوردند تا حمایت خود را از مطالبات زنان کارگر، بازنشسته، مالباخته و تهیدست اعلام کنند. در آن تظاهرات، ۲۱ زن دستگیر و به بازداشتگاه اوین منتقل شدند^۴، کمی دورتر از وزارت کار، تن‌های تنها مانده دختران خیابان انقلاب همزمان، روانه همان بازداشتگاه‌ها شدند. موضوع حجاب و دفاع از تن زنانه، که در روز جهانی زن می‌توانست نقطه تجمع مبارزه بر علیه حجاب اجباری باشد، برای بار دوم در قرن اخیر مغفول ماند و تنها ماندگی زنان معترض به حجاب اجباری در سال ۱۳۵۷ را تداعی کرد.

با اوج گرفتن مبارزات روزمره زنان بر علیه حجاب اجباری، در بخش دیگری از جامعه علنی کردن روابط خارج از چارچوب ازدواج تحت عنوان ازدواج سفید در میان جوانان، راه گفتمان جنبش آزادی زنان را هموار می‌کرد.

اعتراضات آبان ۱۳۹۸ به گرانی بنزین و فقر و بیکاری، سرکوب ددمنشانه معترضین، اصابت موشک سپاه پاسداران به هواپیمای مسافری و سرانجام کرونا، جامعه را دچار بهتی هولناک کرد. کنسرت‌های بالکنی اهالی محله‌های شهر، آوازه‌های دسته جمعی زنان و مردان، رقص زنان و مردان پرستار دوشادوش هم در کشیک‌های شبانه روزی برای حفظ روحیه، جای ماسک بر پوست لطیف صورت پرستاران زن، افکار عمومی را از منظری متفاوت متوجه موضوع تن، حجاب و آزادی کرد. از سوی دیگر نومییدی نسبت به تغییراتی که از «طریق» تغییر قوانین حاصل می‌شد، عاملیت فردی زنان را برای دستیابی به مطالباتی که از «طریق» مبارزه فردی آنها برآورده می‌شد برانگیخت.

در همین دوران، داستانی دیگر از طریق وبسایت‌های «بیدارزنی»، «میدان»، «دیگری» و «کانون زنان» در داخل کشور به گوش می‌رسید:

1 <https://melliun.org/iran/49933>

2 https://fa.wikipedia.org/wiki/آزادی_یواشکی_زنان_در_ایران

3 https://fa.wikipedia.org/wiki/دختران_خیابان_انقلاب

4 <https://donya-e-eqtesad.com/بخش-سایت-خوان-۳۴۴۳۲۹۸/۶۲-بازداشت-شدگان-تجمع-روز-جهانی-زن-تبرئه-شدند>

ارتباطی تنگاتنگ با قوانین حکومتی دارد اما حجاب داشتن یا نداشتن، رابطه خارج از ازدواج داشتن یا نداشتن، بچه دار شدن یا نشدن ارتباط تنگاتنگ با عاملیت فردی خود زنان دارد.

تفکیک دقیق جنبش حقوق زنان و آزادی زنان در ایران به سهولت میسر نیست. مثلاً در قرن سیزدهم جنبش آزادی زنان در فقدان پدیده قانونگذاری، متقدم بر جنبش حقوق زنان شکل گرفت، قرن چهاردهم با جنبش حقوق زنان شروع شد و به سرانجام نرسیده که حالا در آستانه قرن پانزدهم شاهد بازرویش جنبش آزادی زنان هستیم، گرچه یافته‌های پیدا و پنهان جامعه در آستانه قرن پانزدهم نشان از هموندی برای دستیابی به مطالبات تنانه را دارد که خود راهی به سوی دستیابی به مطالبات جنبش حقوقی نیز هست. اگر در جنبش حقوقی تفاوت در رویکردهای فمینیستی به ویژه درپهنه دیدگاه‌های پست کلونیال و مشخصاً نظریه اینترسکشنال^۳ در مقاطعی واگرایی نیروهای جنبش و گاه حتی سلب اولویت از مبارزات ضد حجاب اجباری را موجب شد، اما خیزش نوین زنان برای مطالبات تنانه میتواند زمینه همگرایی نیروهای تازه نفس را برای برای رسیدن به مطالبات هر دو مرحله جنبش حقوقی و آزادی زنان میسر کند.

جان کلام اینکه این قرن، برای دومین بار، شاهد خیزش جنبش آزادی زنان است. در این مرحله، تفاوت گذاری بر اساس دیدگاه‌هایی چون اینترسکشنالیتی موجب کاهش سرمایه اجتماعی این تحرک نوین است. هرچند فمینیسم اینترسکشنال در ابعاد جهانی کاربرد و مشروعیت لازم را دارد اما در ایران، تاکید بر اشتراکات تنانه، همچون حق پوشش، حق باروری و پیشگیری و حقوق جنسی به حضور شورمندتر بازیگران جنبش در میدان مبارزه می‌انجامد. گفتمان تنانه جنبش زنان در قرن جدید حامل پیامی به حکومت

جنبش « من هم»^۱ و شهادت نامه زنان آسیب دیده در شبکه‌های اجتماعی منتشر می‌شد. بحران فقر و بیکاری، سرکوب حکومتی، کشته‌های کروناپی، تحریم‌های غرب و افزایش فساد دولتی، هرچند موجب سرخوردگی جامعه از تغییرات قانونی شده بود، اما نتوانست رواج گفتمان تنانه در میان جنبش زنان را تحت الشعاع قرار دهد. شعار اصلی روز جهانی زن سال ۱۴۰۰ بر محور تن و نان چرخید: « نان ، کار، آزادی/ پوشش اختیاری».

پیوند دو گفتمان تن و نان، بذرجنبش آزادی زنان را در زمین شخم خورده به تلاش سالیان زنان پراکند. عاملیت خودجوش زنان، دولت رئیسی را با طرح افزایش جمعیت، ممنوعیت وسایل پیشگیری و ممنوعیت طرح غربالگری، روانه میدان زن ستیزی کرد.

«نوشین احمدی» درباره خیزش جدید می‌گوید: «خواست‌های تنانه از طرفی به فرد فرد زنان گره خورده و از طرفی تحت تاثیر گسترش سبک زندگی جهانی است. این هر دو مولفه‌هایی هستند که پیشبردشان منوط به فرد است و نه لزوماً به قانون، برای همین حکومت از پس آن بر نمی‌آید»^۲.

هرچند عواملی چون فردی بودن مبارزات تنانه و عدم ارتباطات بین کنشگران مانع ایجاد آن شور جمعی، آن تعلق عاطفی و آن پاسخ‌گویی هست که در جنبش‌های اجتماعی دیده می‌شود، اما تجربه همگرایی‌های نسل پیشین جنبش فمینیستی ایران در کنار خلاقیت فمینیست‌های جوان می‌تواند بانی همگرایی تنانه در تقویت اقدامات فردی زنان باشد. نقش امید و تخیل زنانه در تقویت گفتمان تنانه برای هدایت جنبش آزادی زنان بی‌تردید در تداوم جنبش حقوق زنان هم موثر است. اگر حق برابری ارث، دیه، طلاق و...

1 Me Too https://en.wikipedia.org/wiki/MeToo_movement

۲ گفتگوی شخصی نگارنده با نوشین احمدی در تاریخ دهم مرداد ۱۴۰۱

3 Intersectional feminism. <https://www.unwomen.org/en/news/stories/2020/6/explainer-intersectional-feminism-what-it-means-and-why-it-matters>

و به سنت است: «تن من مال خودم است»، نه
جولانگاه حکومت‌های زن ستیز است و نه بستر
دست درازی‌های «مردسالارانه»!

نگاه به شرق و نظم نوین جهانی

کاظم علمداری*

چکیده

با توجه به دو واقعیت، یعنی استراتژی «نگاه به شرق» جمهوری اسلامی، و زمینه‌سازی نظم نوین جهانی بعد از حمله نظامی روسیه به اوکراین، و جانب‌داری و توجیه علی‌خامنه‌ای از آن، جمهوری اسلامی آینده خود را به سرنوشت جنگ در اوکراین گره می‌زند؛ و روسیه با توجه به انزوای جهانی خود، جمهوری اسلامی را در جنگ اوکراین درگیر می‌کند. تصور سران جمهوری اسلامی این است که در نظم نوین جهانی شرق بر غرب غلبه خواهد کرد و آنها باید در جهان پیروز، فعال بمانند. اما واقعیت این است که هر قدر توان جمهوری اسلامی در حل مشکلات جامعه کاهش یابد، شکاف بین جامعه و حکومت گسترده‌تر می‌شود؛ و هر قدر این شکاف بیشتر شود، رژیم ایران نگران شده به روسیه و چین نزدیک‌تر می‌شود و از غرب بیشتر فاصله می‌گیرد. این گونه در صورت وقوع خیرش‌های گسترده که ممکن است به درگیری‌های نظامی نیز بیانجامد، احتمال مداخله‌ی نظامی روسیه در آینده در ایران افزایش خواهد یافت. بقای جمهوری اسلامی ضد غرب، برای روسیه بسیار حیاتی است. اما در شرایطی که «روسیه خود به یک کشور منفور بدل شده است» مشکل سازاست. در صورت وقوع تقابل داخلی در ایران، امکان مداخله‌ی کشورهای دیگر منطقه نیز افزایش می‌یابد. اعلام علنی توان تکنیکی جمهوری اسلامی برای ساخت سلاح هسته‌ای توسط کمال خرازی، مشاور سیاست خارجی خامنه‌ای، بیشتر معنی پیدا می‌کند. جمهوری اسلامی بیش از دو دهه است که دست یابی به سلاح هسته‌ای را به عنوان ابزار بازدارندگی پیگیری کرده و قصد ندارد آن را کنار بگذارد. «وقتی صحبت از دفاع از نظام می‌شود، هیچ ابزار دیگری به اندازه بازدارندگی هسته‌ای قدرتمند و مؤثر به نظر نمی‌رسد.»¹

کلیدواژه‌ها: شرق، غرب، نظم نوین جهانی، اوکراین، پوتین، خامنه‌ای

* استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا. آخرین کتاب او *از لنینیسم تا پوتینیسم: چرا شوروی فروپاشید؟* (انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادمیا، ۲۰۲۱).

1 Mahmoud Sariolghalam, "Factors Shaping Iran's Corrent JCPOA Caculations," MEI, July 11, 2022. (mei.edu).

نظم نوین جهانی

آن گونه که ایان بریمر هم توضیح داده است، هسته اولیه نظم نوین جهانی به دلیل بحرانی که در پی اشتباه محاسباتی پوتین برای اشغال اوکراین شکل گرفت، و با ارزیابی غلط او که ارتش اوکراین در برابر تجاوز نظامی و جابه‌جا کردن دولت زلینسکی توان مقابله با ارتش عظیم روسیه را نخواهد داشت، و غرب همچنان پراکنده باقی خواهد ماند کاشته شد. ترامپ ناتو را از رده خارج شده خواند، و ماکرون آنرا دچار سگته مغزی دانست و آلمان حاضر نبود سهم بیشتری در ناتو بگذارد. اما با حمله نظامی پوتین همه کشورها هشیار شدند به طوری که کشورهای مانند فنلاند و سوئد که هیچ زمان حاضر نشده بودند به ناتو بپیوندند به سرعت درخواست عضویت دادند. روسیه بازنده تجاوز نظامی خود شد و معلوم نیست حتی اگر بتواند با ویران کردن شهرها و کشتار مردم اوکراین آنجا را اشغال کند چگونه می‌تواند باقی بماند.^۱

جمهوری اسلامی در آغاز، و قبل از فروپاشی بلوک شرق سیاست خارجی خود را «نه شرقی، نه غربی» اعلام کرده بود. شعاری که در بالای در ساختمان وزارت امور خارجه ایران حک شده است. از سال ۱۳۸۴، دولت احمدی نژاد، استراتژی «نگاه به شرق» را جایگزین شعار نه شرقی، نه غربی کرد و ضدیت با غرب رسمیت یافت. «این موضع مبتنی بر این درک است که عادی سازی با آمریکا به تدریج ساختار قدرت در ایران و در نتیجه اقتصاد سیاسی آن را متحول می‌کند.»^۲ بنابراین جمهوری اسلامی از آن گریزان است.

پیش از توافق برجام محمود احمدی نژاد و حامنه‌ای تصور می‌کردند با ضدیت با غرب و تکیه به شرق، می‌توانند پروژه هسته‌ای خود را پیش ببرند. اما تصویب قطعنامه‌های شورای امنیت سازمان ملل و حکام آژانس بین‌المللی اتمی با همراهی روسیه و چین به جمهوری اسلامی نشان داد که حمایت این دو کشور نامحدود نیست. برداشت نادرست از مناسبات با روسیه و چین سبب شد که پرونده اتمی ایران در همراهی غرب و شرق زیر فصل هفتم منشور سازمان ملل قرار بگیرد و تحریم‌های همه جانبه‌ای بر جمهوری اسلامی تحمیل شود.^۳ رژیم ایران راهی جز عقب نشینی و سرانجام توافق برجام در ۲۰۱۵ نیافت.^۴

هدف‌ها در نگاه به شرق

هدف استراتژی «نگاه به شرق» دوگانه بوده است. نخست سوار شدن بر ارایه تقابل روسیه و چین با غرب به ویژه آمریکا، و متحدان آن در منطقه، و دوم تکیه سیاسی به این دو قدرت از راه مراوده اقتصادی و امتیاز دهی به آنها در شرایطی که پایگاه اجتماعی رژیم ایران به شدت فروکش کرده و احساس خطر می‌کند. سران نظام نگران همراهی غرب با اعتراضات خیابانی رو به گسترش مردم نیز هستند. حسین مرعشی، معاون سابق رئیس جمهور و دبیرکل حزب سازندگی می‌گوید «اگر یک پروسه‌ی واقعی اصلاحی در کشور آغاز نشود و اگر این روند مخرب فعلی (فرار سرمایه، فرار تحصیل کرده‌ها، کوچک شدن طبقه متوسط، تورم سنگین، نارضایتی بالا) تکرار شود و متوقف نشود، وضعیت

1 Bremmer, Ian. "How Russia's war in Ukraine is birthing a new global order" YouTube, July 13, 2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=wqqUZB4XnLo>

2 Mahmoud Sariolghalam, "Factors Shaping Iran's Corrent JCPOA Caculations," MEI, July 11, 2022. (mei.edu).

3 <https://www.youtube.com/watch?v=QKDF4t4Qlpq>

Also Move under Chapter 7 of UN Charter: explanation - Newspaper - DAWN.COM

۴ قطعنامه ۱۶۹۶ شورای امنیت سازمان ملل متحد - مصوب ۳۱ ژوئیه ۲۰۰۶. از ایران خواست تمام فعالیت‌های مرتبط با غنی سازی و بازفرآوری را تعلیق کند و تهدید به تحریم کرد و با استناد به فصل هفتم منشور سازمان ملل متحد این درخواست را برای ایران الزام آور قانونی کرد. با ۱۴ رأی و رأی ممتنع قطر به تصویب رسید.

که در منطقه با ما همکاری نظامی دارد تکیه‌هایی از شرق‌اند. او می‌گوید استفاده از وتوی روسیه در شورای امنیت سازمان ملل علیه قطعنامه‌ای که فعالیت ما را در یمن محکوم می‌کرد نمونه‌ای از استفاده از این توان است.

سید رسول موسوی مدیرکل آسیای جنوبی وزارت امور خارجه می‌گوید «نگاه به شرق، به معنی بهره‌گیری از فرصت‌های شکل گرفته در آسیا است.»^۴ اما فرصت‌های شکل گرفته یا پیشرفت در کشورهای آسیایی برآمده از رابطه مستقیم، دیپلماتیک و مبادله بازرگانی و تکنولوژیک و با مشارکت سرمایه و بازار غرب به ویژه آمریکا ممکن شده است، در حالی که نگاه به شرق در جمهوری اسلامی با هدف مقابله با غرب به ویژه آمریکا انجام می‌گیرد و به تحریم‌های گسترده‌ای بدل شده که کشورهای آسیایی نیز مجبورند آنرا رعایت کنند.

در شرایطی که جمهوری اسلامی نیرویش را صرف صدور انقلاب و شیعه‌گستری و پیش‌برد پروژه‌های نظامی از جمله هسته‌ای و مقابله با غرب کرده است نمی‌تواند همانند کشورهای آسیایی که با رابطه عادی با غرب به پیشرفت‌های بزرگ مالی و صنعتی دست یافته‌اند برسد.

در استراتژی نگاه به شرق، جمهوری اسلامی به استقبال گسترش نفوذ مالی و بالطبع سیاسی روسیه و چین رفته است. هدف جمهوری اسلامی تنها اقتصادی نیست، سیاسی نیز هست. چرا که این کشورها برای حفاظت از سرمایه‌گذاری خود مجبور می‌شوند از بقای جمهوری اسلامی هم دفاع بکنند. بنابراین ناچار هستند به روسیه و چین امتیاز بدهند و راه را برای استفاده از منابع طبیعی ایران باز

اسفناکی در انتظارمان خواهد بود. ... مثل برف در تابستان داریم آب می‌شویم.»^۱

در دو دهه‌ی نخست جمهوری اسلامی، به دلیل پشتوانه وسیع توده‌ای، حکومت نگران مداخله خارجی در پشتیبانی از اعتراضات مردم نبود. اما امروز چنین نیست.

علی اکبر ولایتی، مشاور سیاست خارجی خامنه‌ای می‌گوید، «نگاه به شرق یعنی اینکه ما نگاهمان به سمتی باشد که در حال طلوع است.» ولایتی اضافه می‌کند «ایران می‌تواند به تنهایی از خودش دفاع کند، ولی عقل سلیم حکم می‌کند که با کشورهای که با ما هم هدف هستند، در جهت پیشگیری برای آینده تدبیر کنیم.» هدف مشترک مورد نظر او مقابله با غرب است. او می‌گوید «روسیه و چین دوستان راستین ایران هستند.»^۲ اما سیاست خارجی کشورها بر اصل منافع ملی خود استوار است، نه دوستی با جمهوری اسلامی. براین اساس و محاسبه‌گری، با تحریم ایران، روسیه توانست نفت بیشتری در بازار جهان بفروشد و چین ضمن خرید نفت قاچاق ارزان‌تر، پول‌های ایران را در بانک‌هایش نگه دارد، تا به جای دلار به ایران کالاهای چینی صادر کند.

ولایتی در جای دیگر اضافه می‌کند نگاه به شرق نه جغرافیایی است و نه محدود به رابطه با کشورهای کمونیستی سابق. جمهوری اسلامی باید از ظرفیت اقتصادی چین و توان سیاسی روسیه استفاده کند تا بتواند با نفوذ غرب مقابله کند.^۳ به زعم او رابطه با کشورهایی مانند هند که هم نفت از ایران می‌خرد و هم در ایران سرمایه‌گذاری می‌کند، ونزوئلا که در مقابل آمریکا ایستاده است و سوریه

۱ حسین مرعشی، «مثل برف در تابستان داریم آب می‌شویم»، *ایران امروز*، ۵ آگوست، ۲۰۲۲.

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/news2/more/101267/>

۲ علی اکبرولایتی، «روسیه و چین دوستان راستین ایران هستند»، *ایسنا*، ۲۲ ژوئیه، ۲۰۲۲.

(iran-emrooz.net)

<https://www.isna.ir/news/1401043121245/>

۳ علی اکبرولایتی، «معنای نگاه به شرق از منظر ولایتی»، *دنیای اقتصاد*، ۱۸ سپتامبر، ۲۰۱۸.

۴ سید رسول موسوی «نشست علمی «نگاهی به شرق» موسوی: سیاست خارجی باید از بلاتکلیفی خارج شود؛ نگاه به شرق راهبردی باشد نه تاکتیکی» *خبرگزاری تسنیم*، ۱۷ سپتامبر، ۲۰۱۸.

شرکت‌های غربی تغییر داد تا بتواند همزمان با برداشته شدن تحریم‌ها از امکانات تکنولوژیک، بازرگانی و سرمایه‌گذاری غرب نیز بهره مند شود. او در ادامه سیاست خود برجام ۲ و ۳ را نیز مطرح کرد. روحانی در پی تهدید نیروهای ضد غرب از جمله سران سپاه پاسداران تابع آنها شد و از طرح‌های خود عقب نشینی کرد.

روحانی اصلاح طلب نبود. او با نگاه پراگماتیستی دریافته بود که برای رفع مشکلات جامعه و عملی کردن وعده‌های انتخاباتی‌اش باید با غرب کنار بیاید. اما موافقت سپاه و خامنه‌ای با برجام در حدی بود که آنها بتوانند به پول‌های بلوکه شده ایران در کشورهای دیگر دسترسی پیدا کنند و بدون مشکل نفت بفروشند و سپاه قدس از پول‌های به دست آمده برای تقویت نیروهای نظامی در لبنان و عراق و یمن و فلسطین استفاده کند. آنها حاضر نشدند که پروتکل‌های مربوط به شفاف سازی مرادده‌های مالی از جمله اف ای تی اف را بپذیرند. درآمد ارزی ایران پنهان از مردم، و نهادهای بین‌المللی و خارج از مرادده‌های بانکی مصرف می‌شد. برای نمونه محمد جواد ظریف گفته است سی و پنج میلیارد دلار پول ایران گم شد و کسی نمی‌داند چه شده است.^۴

از سوی دیگر دونالد ترامپ نیز که معترض توافق برجام بود، در ۲۰۱۸ آن را لغو کرد و ۱۲ شرط جدید در برابر جمهوری اسلامی قرارداد.^۵ در مقابله با تصمیم ترامپ، اصول‌گراها به رغم مخالفت شدید حسن روحانی، با تصویب مجلس غنی سازی ۳،۶۷ درصدی اورانیوم، توافق برجام را، به ۲۰ درصد افزایش دادند. با این وضع رابطه

گذاشته‌اند. جزئیات توافق نامه‌های پنهانی ۲۰ ساله با روسیه و ۲۵ ساله با چین به دلیل غیرعادلانه بودن آنها انتشار عمومی پیدا نکرده است. چین پذیرش این توافق را مشروط به پنهان ماندن آن حتا از دید نمایندگان مجلس شورای اسلامی کرده است.^۱

روسیه تلاش کرده است که تا حد ممکن رابطه جمهوری اسلامی را با غرب خراب کند. محمد جواد ظریف گفته است که در توافق برجام در سال ۲۰۱۵، در آخرین روزی که قرار بود توافق امضا شود، سرگئی لاوروف، وزیر امور خارجه روسیه به بهانه قرار مهم محل نشست را ترک کرد تا امضای توافق به تعویق بیفتد. (مصاحبه با سعید لیلانز).^۲ نگرانی روسیه این بود که با توافق برجام ایران به غرب نزدیک شود. واقعیتی که در سیاست دولت حسن روحانی بازتاب یافت بود.

برخلاف ولایتی که روسیه و چین را دوستان راستین ایران می‌داند، سردار حسین علایی، قائم مقام پیشین وزیر دفاع می‌گوید روس‌ها عامل متوقف شدن مذاکرات ما در برجام هستند.^۳ روس‌ها علاقه ندارند مسئله ایران و آمریکا حل بشود. چون با پایان خصومت میان ایران و آمریکا روس‌ها احساس ضرر و زیان می‌کنند. اصلا به روس چه مربوط که بخواهند در مذاکرات ما با آمریکا مداخله کنند. چرا یک واسطه‌ای انتخاب نکنیم که در طول تاریخ آن را خائن می‌شناسیم؟

پس از توافق برجام در ۲۰۱۵ سیاست خارجی جمهوری اسلامی اندکی به سمت غرب چرخید. برای گذر از تنگناهای اقتصادی، دولت حسن روحانی، سیاست خارجی خود را بر مبنای همکاری با

1 Zakiyeh Yazdanshenas, "Conservative President Ebrahim Raisi, deeply distrustful of the West, looks to deepen ties with China and Russia." *FP*, 26 October, 2021.

۲ محمد جواد ظریف، مصاحبه با سعید لیلانز «فایل صوتی سه ساعته مصاحبه سعید لیلانز با محمدجواد ظریف» همچون

«انتشار فایل صوتی ظریف درباره سلیمانی و کارشکنی روسیه در برجام» بی بی سی فارسی نیوز، ۲۵ آوریل، ۲۰۲۱.

۳ علی اکبرولایتی، «روسیه و چین دوستان راستین ایران هستند»، ایران امروز، ۲۳ ژوئیه، ۲۰۲۲.

<https://www.isna.ir/news/1401043121245/>

۴ «دکترای دور زدن تحریم‌ها (ظریف) از گم شدن ۳۵ میلیارد دلار خبر داد!»، یوتیوب، ۲۳ آگوست، ۲۰۱۹.

۵ «۱۲ پاسخ به ۱۲ شرط پمپئو» خبرآنلاین، ۲۳ می، ۲۰۱۸.

اوکراین و تمام کشورهای که به نوعی از اوکراین دفاع می‌کنند است. هدف اصلی سفر پوتین به تهران در تاریخ ۱۹ ژوئیه همین بوده است. آنگونه که افشار سلیمانی، سفیر پیشین جمهوری اسلامی در جمهوری آذربایجان نیز گفته است «پشتیبانی جمهوری اسلامی از تجاوز روسیه به اوکراین در شرایطی انجام می‌گیرد که کشورهای مانند چین و هندوستان با هوشمندی دیپلماتیک و سیاسی از درگیر شدن در جنگ اوکراین و حمایت از روسیه به شکل جدی، مستقیم و آشکار خودداری کرده و حتا در مقاطعی تحریم‌های غرب علیه روسیه را به واسطه وقوع این جنگ اجرائی کرده‌اند.» همانگونه که روسیه ایران وارد جنگ در سوریه کرد.^۲

در راستای همکاری با سوریه، در گذشته نیز جمهوری اسلامی به‌رغم ممنوعیت قانونی پایگاه شکاری «همدان» را به نوعی برای استفاده هواپیماهای نظامی در اختیار روسیه قرار داد.^۳

لوان اگاریان، سفیر روسیه در ایران در پاسخ به خبرنگار نشریه اصول‌گرای شرق می‌گوید: «جمهوری اسلامی چند صد میلیون یورو به روسیه بدهکار است» و اضافه می‌کند «دولت‌های غربی فقط هدفشان این است که ارزش‌های پوچ خود مانند همجنس‌بازی و چیزهای خیلی کثیف را به ایران بیاورند ولی ما مخالفت می‌کنیم. در ساختارهای بین‌المللی، ما و ایران چه در خصوص حقوق بشر و چه در خصوص مسائل دیگر از یکدیگر حمایت می‌کنیم؛ چون ما هر دو در حال حاضر در یک سنگر هستیم.»^۴

جمهوری اسلامی با غرب به وخامت بیشتری گرایید. تصمیم دونالد ترامپ در لغو برجام با توجه به نزدیکی سیاست او با پوتین مشکوک جلوه می‌کند.

دولت اصول‌گرای رئیسی

با انتخاب ابراهیم رئیسی به ریاست جمهوری، همه ارگان‌های اصلی قدرت در دست اصول‌گرایان مخالف توافق برجام قرار گرفت. اما نیاز به صدور نفت و مراوده بانکی آنها را نیز وادار کرد که مذاکرات برجام را از سر بگیرند. اما شرایط جمهوری اسلامی رفع تمام تحریم‌ها، از جمله تحریم سپاه پاسداران، و تضمین پایدار ماندن توافق‌ها بود که برای آمریکا غیرقابل قبول بوده است. بدین‌گونه غرب به این نتیجه رسید که فعلاً امکان احیای برجام نیست.

علی باقری کئی، رئیس تیم مذاکره‌کننده ایران در آخرین نشست خود در دوحه پایتخت قطر قبل از بازگشت به ایران، نخست به مسکو رفت و با مقامات روسیه ملاقات کرد. به نظری رسید که تصمیم درباره برجام با هماهنگی مسکو انجام می‌گیرد.^۱

ایران در تله‌ی روسیه!

ویلیام برنز، رئیس سازمان سیا می‌گوید توافق واگذاری ۳۰۰ پهپاد ایرانی به روسیه ضعف نظامی روسیه را نشان می‌دهد.^۲ اما به نظر نمی‌رسد که روسیه دومین قدرت نظامی جهان، نیازی به پهپادهای ساخت ایران داشته باشد. هدف روسیه کشاندن پای ایران به جنگ و پرداختن هزینه‌های جنگی و سیاسی توسط ایران و دشمن کردن آنها با

۱ «علت سفر باقری کئی به مسکو بعد از شکست مذاکرات دوحه: «نبود محدودیت‌های کرونایی»، ۴ ژوئیه، ۲۰۲۲.

۲ ویلیام برنز، «رئیس سازمان سیا می‌گوید توافق واگذاری ۳۰۰ پهپاد ایرانی به روسیه ضعف نظامی روسیه را نشان می‌دهد» «واکنش رئیس سازمان سیا به حضور پوتین در تهران: در همکاری دو کشور مزوی ایران و روسیه مانع وجود دارد»، rfی فارسی، ۲۱ ژوئیه، ۲۰۲۲.

۳ «آمریکا به ایران در مورد تحویل پهپاد به روسیه هشدار داد»، BBC News فارسی، ۲۱ ژوئیه ۲۰۲۲.

۴ پوتین نیروی زمینی ایران را وارد جنگ کرد «انتشار فایل صوتی ظریف درباره سلیمانی و کارشکنی روسیه در برجام»، BBC News - فارسی، ۲۵ آوریل، ۲۰۲۱.

۵ علی پاکزاد، روزنامه، گفت‌وگوی شرق با سفیر روسیه در تهران،

پیروزی روسیه در اوکراین نه تنها خسارتی بزرگ علیه لیبرال‌دموکراسی و به سود دیکتاتوری در جهان است، بلکه روند کنونی وابسته کردن بیش از پیش ایران به روسیه و گره زدن سرنوشت آینده ایران به ادامه دیکتاتوری و عقب‌ماندگی و محروم ماندن از فرصت‌های زیادی که از راه برقراری مناسبات عادی با جهان می‌تواند نصیب ایران بشود را افزایش خواهد داد. اینگونه روسیه ایران را به چاله عقب‌ماندگی بیشتر می‌کشاند.^۴

نگاه به شرق در شرایطی که روسیه خود در بحران بزرگی گیر کرده است به ایران اجازه نخواهد داد که مشکلات خود را بر طرف کند. به موازات نزدیکی بیشتر به شرق و فاصله گرفتن از غرب سیاست‌های سرکوب، امنیتی‌کردن جامعه و تنگناهای سیاسی و اجتماعی بیشتر می‌شود. در شرایطی که جامعه راهی برای تغییر جز دگرگونی‌های خشونت‌پرهیز و تدریجی نمی‌شناسد، آینده ایران در کوتاه‌مدت مسیر تاریک‌تری را طی خواهد کرد تا شکاف‌های درونی رژیم با اعتراض‌های خیابانی مردم پیوند بخورد.

سلیمانی می‌افزاید «واقعیت آن است که ما کماکان شاهد بازی‌های مسکو هستیم؛ چون به نام تعمیر قطعات، دوره استراحت نیروگاه و مسائلی از این دست مرتب برای ما فهرستی از هزینه‌ها را مطرح می‌کنند. در کنار آن سوخت و پس‌مانده نیروگاه بوشهر را هم به روسیه منتقل می‌کنند. مضافاً با تحریم‌های غرب علیه ایران همراهی می‌کنند و نهایتاً هم باز این ایران است که کماکان بدهکار روس‌هاست.»^۱

انعکاس دروغ‌های پوتین در ایران

آن‌طور که انگیره وودز استاد مدیریت اقتصاد جهانی در دانشگاه آکسفورد می‌نویسد پوتین روسیه را بدون دست‌یابی به هیچ یک از اهداف تهاجم خود، به یک کشور منفور تبدیل کرده است. پوتین تاکید کرده که این تهاجم یک حمله پیش‌گیرانه علیه حمله اوکراین، دفاع مقدس از سرزمین مادری روسیه و ادامه مبارزه شوروی علیه نازیسم بود. البته این توجیهات پوچ هستند.^۲

خامنه‌ای همین ادعای بی پایه پوتین را تکرار کرده است. خامنه‌ای در ملاقات با پوتین گفته است «جنگ یک مقوله خشن و سخت است و جمهوری اسلامی از اینکه مردم عادی دچار آن شوند به هیچ وجه خرسند نمی‌شود اما در قضیه اوکراین چنانچه شما ابتکار عمل را به دست نمی‌گرفتید، طرف مقابل با ابتکار خود، موجب وقوع جنگ می‌شد.» در ادامه خامنه‌ای می‌افزاید «ناتو موجودی خطرناک است؛ غربی‌ها نیز با روسیه قوی و مستقل به کلی مخالف هستند. اگر راه در مقابل ناتو باز باشد، حد و مرزی نمی‌شناسد و اگر جلوی آن در اوکراین گرفته نمی‌شد، مدتی بعد به بهانه کریمه، همین جنگ را به راه می‌انداختند.»^۳

۱ افشار سلیمانی، «آیا روسیه به عنوان دومین قدرت نظامی جهان، واقعا به بهیاد ایرانی نیاز دارد؟»، *خبرآنلاین*، ۱۹ ژوئیه، ۲۰۲۲.

2 Ngaire Woods discusses why so many powerful leaders, like Putin, take reckless action that ends up harming their countries. *Foreign Affairs*, July 14, 2022.

۳ خامنه‌ای همین ادعای بی پایه پوتین را تکرار کرده است.

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/news1/more/101076/>

۴ حسین شریعتمداری، «کیهان نوشت: «ما و آن سوی جنگ اوکراین» و «خبرگزاری بین‌المللی شفقنا، ۲۴ ژوئیه، ۲۰۲۲».

<https://fa.shafaqna.com/news/1413140>

روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی در ایران قرن چهاردهم: روایت یک قرن فراز و فرود^۱

فرهاد خسروخاور، سعید پیوندی*

چکیده

کارهای پژوهشی پرشماری در ایران و خارج از کشور به موضوع جنبش‌های اجتماعی در قرن چهاردهم خورشیدی می‌پردازند. اما کمتری می‌توان به نوشته‌هایی برخورد که رابطه جنبش‌های اجتماعی را با روشنفکران مورد بررسی قرار داده باشند. مسئله بر سر نوع مشارکت، جایگاه و نقش روشنفکران در جنبش‌های اصلی اجتماعی قرن است.

شماری از پژوهش‌های علوم اجتماعی هم به موضوع چند و چون تاثیر گفتمان روشنفکری در جنبش‌های اجتماعی کشورهای مختلف پرداخته‌اند. الگوهای این‌گونه تحلیل‌ها از جمله تجربه انقلاب فرانسه است و نقشی که آرا و نوشته‌های روسو و 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 چه‌گورا می‌توان 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 رئیس‌دوبره کاهش نفوذ گفتمان‌های دورنگر و بلند پروازانه اشاره دارند.^۱

کلیدواژه‌ها: جنبش اجتماعی، روشنفکران، دموکراسی، تحول اجتماعی

* فرهاد خسرو خاور 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. آخرین کتاب‌های او، به فرانسه، *حرفه آکادمیک (۲۰۱۹)*، و به انگلیسی، *زنانه شدن آموزش با نگاه بین‌المللی (۲۰۲۰)* است.

۱ متن کامل این مقاله در شماره ۱۱ ژورنال آزادی اندیشه (بهار ۱۴۰۱) چاپ شده است.

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

درباره جنبش‌های اجتماعی

با حرکت از نظریه‌های جامعه‌شناسی، همه کنش‌های اعتراضی و مطالباتی در جامعه را نمی‌توان جنبش اجتماعی به شمار آورد^۱. 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^۲. بخش اصلی دیدگاه‌های تورن بر روی جنبش‌های اجتماعی به مفهوم کنش و تاریخت می‌پردازد. برای او جنبش‌های اجتماعی در بطن زندگی جامعه شکل می‌گیرند و تاریخت آنها هم به همین واقعیت اساسی بازمی‌گردد. در این نگاه جنبش‌های اجتماعی دارای سه اصل یا ویژگی هستند که آنها را نسبت به سایر کنش‌های جمعی در جامعه متمایز می‌کند. ویژگی نخست به سوبه هویت مربوط می‌شود و این موضوع اساسی که جنبش از کدام گروه‌هایی تشکیل شده است و یا سخن‌گو و مدافع منافع و خواست‌های چه گروه‌هایی 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) در به پروژیه جنبش برمی‌گردد و این‌که به نام برخی ارزش‌ها و خواست‌های جدید و مطلوب‌تر یا آرمان‌هایی به میدان می‌آیند و موفق به بسیج گروه‌های بزرگ اجتماعی می‌شوند.

روشنفکر کیست؟

روشنفکر را هم وجدان آگاه و بیدار و سنجشگر ارزش‌های جامعه دانسته‌اند و هم رهبر و پیشوای فکری آن. از نگاه ژان پل سارتر "روشنفکر کسی است که در آنچه به او مربوط نیست دخالت می‌کند.

کند. 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^۳. تعریف سارتر از جمله به سنت روشنفکری فرانسه و اقدام امیل زولا نویسنده فرانسوی در دفاع از دریفوس که به نادرستی جاسوسی متهم شده بود توجه می‌کند. چنین تعریفی از روشنفکر که نقشی سنجشگرانه؛ و دخالت 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 با می‌فشرد که او را در موضع گفتن حقیقت در مقابل قدرت قرار می‌دهد. سعید روشنفکر را نوعی تبعیدی، حاشیه‌نشین، غیر حرفه‌ای تعریف می‌کند^۴.

در این نوشته روشنفکر به کسانی گفته می‌شود که تولیدکننده و مصرف‌کننده 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. این تعریف نقش روشنفکر را فقط در نقد قدرت و جامعه و طرح ارزش‌های نو نمی‌داند چرا که روشنفکر می‌تواند محافظه‌کار باشد و در راستای حفظ ارزش‌های غالب تلاش کند. پدیده روشنفکری و روشنفکران در بستر زمان می‌تواند دگرگون شود. برای مثال جنبش‌های اجتماعی می‌توانند روشنفکرانی داشته باشند که آنها را می‌توان مرجع یا بلند پرواز نامید و یا روشنفکرانی مقطعی با نقش اجتماعی محدودتر. این گروه دوم را می‌توان روشنفکران میانجی نام داد.

1 Jasper, *Getting Your Way*; Melucci, "The new social movements: a theoretical approach."; Tilly, *Social Movements*, 1768-2004.

2 Touraine, *La voix et le regard*.

3 Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, 12

4 Saïd, *Des intellectuels et le pouvoir*, 113.

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 اجتماعی سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۱، جنبش‌های منطقه‌ای و یا جنبش‌های زنان، کارگران و یا محیط زیست نیست.

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.^۱ جنبش ملی و ضداستعماری بر بستر پویایی اجتماعی رخ داد که پس از خروج رضا شاه از ایران (۱۳۲۰) و احیای دمکراسی 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 پی‌سابقه بود.^۲ بر خلاف 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 مارکسیست‌ها-لنینیست‌ها گرفته تا ناسیونالیست‌ها و افراطیون اسلام‌گرا، را به میدان آورد.^۳ فصل مشترک بسیاری از گفتمان‌های روشنفکری این دوران مبارزه ضد استعماری و نقد توسعه و نوسازی بدون دمکراسی بود که ایران دو دهه اول قرن چهاردهم خورشیدی زندگی کرده بود. فضای باز مدنی و سیاسی سبب شده بود

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، سازمان‌های مدنی و با نشریات صورت می‌گرفت. 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.

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 گروه‌های ناراضی را در پی آورد.^۴ ویژگی این دوران گسست روشنفکران و نخبگان از حکومت محمدرضا شاه می‌توان دانست.

1 Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*; Amanat, *Iran: A Modern History*.

2 Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 207. نگاه کنید به بخش دوم کتاب از ص ۲۰۷.

3 Amanat, *Iran: A Modern History*, 576.

4 Amanat, *Iran: A Modern History*; Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*; Navabi, *Intellectuals and the State in Iran: Politics, Discourse, and the Dilemma of Authenticity*.

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 نامه های سرگشاده اعتراضی شکل گرفت. بسیاری از این روشنفکران فعال سکولار و چپ بودند و آرمانی غیر دمکراتیک داشتند.^۱ چهره های اصلی حرکت های مسلحانه مانند بیژن جزنی، حمید اشرف، مسعود احمد زاده، امیر پرویز پویان بدنبال دمکراسی نبودند.^۲ همین روایت را می توان درباره بخش اصلی روشنفکران نزدیک به حزب توده به میان کشید.^۳ از طرف دیگر در میان روشنفکرانی که جوانان و توده های مردم از آنها الهام گرفتند نقش شریعتی که تفکر اسلام انقلابی و شهادت را به میان می کشید شاید از همه مهم تر بود.^۴ شماری از روشنفکران میانه رو که از بازشدن فضای سیاسی و برقراری دمکراسی جانبداری می کردند در عمل در جریان جنبش اجتماعی به حاشیه رانده شدند.

نگاهی تحلیلی به حوادث سال های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ نشان می دهد که با وجود نقش روشنفکران در روشن کردن موتورهای اولیه جنبش اجتماعی، آنها بتدریج به حاشیه رانده شدند. نقش رهبری آیت الله 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 بود که نوعی مشروعیت

مذهبی برای آنها بوجود می آورد. بدین گونه بود که اسلام گرایان و روحانیت انقلابی توانستند روشنفکران را منزوی کنند. وجود ایدئولوژی های غیر دمکراتیک و بسته و درک ستایش آمیز از انقلاب و مبارزه ضد امپریالیستی در میان روشنفکران چپ سبب شد خطری که قدرت گرفتن اسلام گرایان می توانست برای دمکراسی، حقوق زنان و یا اقلیت ها بوجود آورد، بدرستی و به موقع دیده نشود.

جنبش سبز

جنبش سبز در سال ۱۳۸۸ در مقایسه با دو جنبش بزرگ دیگر قرن چهاردهم خورشیدی دارای سمت و سو و پروژه دمکراتیک بود. شعار "رای من کو" مطالبه آشکار شهروندی بود که حقوق دمکراتیک خود را مطالبه می کرد.^۵ جنبش سبز بر بستر جامعه ای سرخورده از شکست اصلاح طلبان در ایجاد دگرگونی های ساختاری در جمهوری اسلامی شکل گرفت.^۶ یکی از نشانه های اصلی سمت و سوی دمکراتیک جنبش هم به حاشیه رانده شدن روشنفکران مرجع و یا بلند پرواز، نبود روایت ها و گفتمان های کلان روشنفکری و ظهور چهره های

1 Paivandi, "Rošanfekrāne Cape Irān va Mozu'e Democrācy".

2 Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*; Paivandi, "Rošanfekrāne Cape Irān va Mozu'e Democrācy".

3 Paivandi, "Rošanfekrāne Cape Irān va Mozu'e Democrācy".

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

5 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*.

6 Bashiriyyeh, "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."

اجتماعی کامل و بادوام در زمان شوند. یکی از ویژگی‌های اصلی این خیزش‌ها این بود که روشنفکران نقشی در آنها بازی نمی‌کردند و اصولاً سویه روشنفکری در آنها وجود نداشت.

گروه‌های ناراضی در شهرها که آشکارا نظام حاکم را نشانه رفته بودند در اعتراض به گرانی شدید، کاهش قدرت خرید، کمبودها 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 داشتند. یکی دیگر از ویژگی‌های مهم این کنش‌های اعتراضی، گستردگی جغرافیایی و به میدان آمدن مردم در شهرهای کوچک و متوسطی بود که در گذشته شاهد حرکت‌های سیاسی مهمی نبودند. در مقایسه با سال ۱۳۸۸، گروه‌های جدید اجتماعی به کنش اعتراضی با انگیزه‌های متفاوت دست زدند.

اعتراضات خیابانی که علیه وضعیت موجود در چنین فضای اجتماعی شکل گرفتند بدون همراهی و مشارکت روشنفکر بودند و روشنفکران خود را هم نمی‌توانستند بوجود آورند. آنچه که میان کنشگران سرخورده و خشمگین مشترک به نظر می‌رسید تنفر از حکومت دین‌سالار و فساد و ناکارایی حکومتی بود. آنها اما بر سر آنچه که می‌خواستند (پروژه سیاسی) چیزی را به میان نمی‌کشیدند. ویژه اصلی دیگر این کنش‌های اعتراضی نداشتن سازمان سیاسی و انسجام فکری و در شکل‌گیری آن بود. گروه بزرگی از روشنفکران با این حرکت بیگانه بودند چرا که برای بسیاری اعتراضات شورشی و بدون پروژه جامعه را بسوی دمکراسی هدایت نمی‌کنند.^۴ فرو پاشی اقتصادی طبقه متوسط مدرن به معنای ضعیف شدن پایه اجتماعی خواست‌هایی مانند دمکراسی و جامعه باز هم هست.

جدید روشنفکری بود که از آنها می‌توان بعنوان روشنفکران میانجی یا واسطه نام برد.^۱

گفتمان اصلی جنبش سبز از پیش توسط روشنفکران ساخته و پرداخته نشده بود. پویایی اصلی جنبش درونی بود و در جریان کنش 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. 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.^۲

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 فراوانی در بازتر کردن فضای روشنفکری بر جا گذاشت. نقش برجسته زنان در این جنبش، فردیت جدید شهروندی و عمده نکردن تضادهای سنتی و هویتی میان‌گرایش‌های مذهبی و سکولار یا میان ایران و غرب، یکی دیگر از جنبه‌هایی بود که در جنبش سبز بروشنی قابل مشاهده بود.^۳

جنبش‌های اعتراضی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸

خیزش‌های مردمی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ با وجود دامنه گسترده نتوانستند تبدیل به یک جنبش

1 Khosrokhavar, "Iran: Az Rošanfekrāne Bolandparvāz tā Rošanfekrāne Vāset."; Khosrokhavar, Paivandi, and Mottaghi. "Rošanfekrān va Democracy dar Irān: Vākoneš be Enqelābe 1357"

2 Khosrokhavar, "Les intellectuels "postislamistes" en Iran revisités."; Khosrokhavar, "Iran: Az Rošanfekrāne Bolandparvāz tā Rošanfekrāne Vāset."

3 Khosrokhavar, "Iran: Az Rošanfekrāne Bolandparvāz tā Rošanfekrāne Vāset."

4 Khosrokhavar, Paivandi, Mottaghi. "Jāme'ešenāsi va Sužehāye Subjektive dar Jonbešhāye Ejetemāi."

ویژگی دیگری که این اعتراضات دامنه دار را از کنش های پیشین متمایز می کرد نداشتن اعتماد به اصلاح طلبانی بود که در عملی کردن شعارهای خود و بوجود آوردن دگرگونی سیاسی و رونق اقتصادی شکست خورده بودند. این که کنش های اعتراضی نتوانستند به سطح یک جنبش اجتماعی فرا رویند نشان دهنده نبود دورنمای تحول و پروژه الترناتیو در جامعه و از جمله برای بخش های فقیر و تهیدست جامعه است.

نتیجه گیری

نگاهی تحلیلی به تاریخ قرن چهاردهم خورشیدی از ورودی جنبش های اجتماعی نشان می دهد که تجربه کنشگری روشنفکران و مشارکت اجتماعی فراز و نشیب های فراوان را پشت سر گذاشته است. اگر در ابتدای قرن چهاردهم روشنفکران میدان دار اصلی شکل دادن به گفتمان های سیاسی زمانه خود بودند، آخرین خیزش های 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 می کردند، حرکت ملی پیش از مرداد ۱۳۳۲ نیز کم و بیش از همین ویژگی برخوردار بود، در حالی که حرکت سبز روشنفکران میانجی داشت که بیشتر در روند کنش ها و یا در مدتی کوتاه قبل از آن درون جامعه پدیدار شدند. آنها روایت های آرمانی را به میان نمی کشیدند و بسیار عمل گرا بودند.

Bibliography

- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Amanat, Abbas. *Iran: A Modern History*. Yale University Press, 2017.
- 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).
- 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.
- Behrooz, Maziar. *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*. London: I.B. Tauris, 1999.
- Debray, Régis. I. F. [Intellectuel Français], suite et fin. Paris: Gallimard, 2000.
- Fadaee, Simin. *Social movements in Iran: Environmentalism and civil society*. Netherlands: Cambridge University Press, 2012.
- Gheisari, Ali. *Iranian Intellectuals in the 20th Century*. Texas: U of Texas P, 1998.
- Jasper, James. *Getting Your Way*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Khosrokhavar, Farhad. "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.
- 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 Ejtemāi," *Sepahre Āzadi*, no.1 (2021): 19-48.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- Saïd, Edward. Des intellectuels et le pouvoir. Paris : seuil, 1996.
- Sartre, Jean-Paul. Plaidoyer pour les intellectuels. Paris: Gallimard, 1972.
- Tilly, Charles. Social Movements, 1768–2004, Boulder Colorado: Paradigm Publishers, 2004.
- Touraine, Alain. La voix et le regard. Paris : Éditions du Seuil, 1978.
- Winock, Michel. Le siècle des Intellectuels. Paris : Editions de Seuil, 1999.

پروژهی تأسیس^۱ در فکر متجدد^۲: بازاندیشی استقبال^۳ روشنفکری معاصر ایران از گفتار در روش^۴ دکارت (گویینو، افضل‌الملک کرمانی و محمدعلی فروغی)

نوید گرگین*

«آنچه من درباره‌ی آلمانی‌ها در سر دارم [چنین است]: ایشان از پریورزند و از پس فردا و هنوز امروزی

ندارند.»

نیچه. ملت‌ها و میهن‌ها. از فراسوی نیک و بد

چکیده

متن گفتار در روش دکارت طی سال‌های ۱۲۴۱ (۱۸۶۳) تا ۱۳۱۰ (۱۹۳۲) سه مرتبه در سه دوره‌ی متفاوت تاریخی و با سه انگیزه‌ی متفاوت به فارسی ترجمه شده است. این متن امروز در میان موضوعات مورد توجه جریان‌های فکری ایران در حکم پیش‌تاریخ ورود فلسفه‌ی جدید اروپایی به زبان فارسی است. و در واقع کتاب سیر حکمت در اروپا، که یکی از مهم‌ترین منابع آشنایی فارسی‌زبانان با فلسفه‌ی اروپایی در قرن چهاردهم بوده است، ثمره‌ی آخرین ترجمه‌ی کتاب دکارت است. این کتاب نقشی تعیین‌کننده در تعیین خط مشی ادبیات ترجمه، معادل‌گذاری‌ها و نحوه‌ی معرفی ایده‌های غربی ایفا کرد. در رابطه با دکارت و پروژه‌ی «تأسیس» می‌توان مشاهده کرد اندیشه‌ی خود محمدعلی فروغی درباره‌ی دکارت طی مجلدات بعدی کتاب رفته رفته متحول می‌شود. از این رو، با ردگیری نظرگاهی که به اندیشه‌ی دکارت و خصوصاً کتاب گفتار در روش وجود داشت می‌توان مسیری برای تکامل آگاهی فکر متجدد در ایران تشخیص داد. بازاندیشی انتقادی این مسیر آگاهی، با محوریت آنچه پروژه‌ی «تأسیس» علم یا «ترویج اساس حکمت» نزد روشنفکری ایران می‌نامیم، می‌تواند جنبه‌هایی از آن تصور خیالی را آشکار کند که امروز هم در بسیاری از جناح‌های محافظه‌کار یا ارتجاعی در رابطه با «تأسیس تمدن» یا «تولید علوم» قابل تشخیص است. نتیجه این امکان فراهم می‌شود که درکی بهتر از این گرایش‌ها و الگوهای ایدئولوژیک آنها فراهم شود. وظیفه‌ی اندیشه‌ی انتقادی در چنین موقعیتی فراهم آوردن استدلال‌های انتقادی در مقابل تمام این فرم‌های ایدئولوژیک پروژه‌ی «تأسیس» و کنار زدن موانع فکری برای بالیدن جامعه‌ی مدنی از خلال درکی تاریخی از منابع عینی و ذهنی آن ایدئولوژی‌هاست. بهترین نمونه از این پروژه در میان روشنفکران اولیه‌ی متجدد را می‌توان نزد محمدعلی فروغی و کتاب سیر حکمت مشاهده کرد که از این ویژگی برخوردار است که با جلو رفتن کتاب افکار نویسنده نیز پیشرفت می‌کند. پس از جنگ جهانی دوم و تضعیف تصویر اروپای مترقی، پروژه‌ی تأسیس شکل دیگری به خود گرفت و تائیدش را از اندیشه‌های مدرن غربی به سوی ایده‌های بومی و شرقی معطوف کرد.

کلیدواژه‌ها: استقبال از دکارت، روشنفکری ایران، پروژه‌ی تأسیس، افضل‌الملک کرمانی، محمدعلی فروغی

* نوید گرگین دارای دکترای فلسفه جدید و معاصر از دانشگاه بهشتی (ملی)، و نیز پژوهشگر پسادکتری در این دانشگاه است.

1 établissement / establishment

باید در نظر داشت که این معادل به خوبی آنچه در فضای فکری ایران از «تأسیس» مراد می‌شود را نمی‌رساند. حتی گاهی منظور از «تأسیس» معنایی نزدیک‌تر به *constitution* و دارد. جالب توجه است که کاربست این اصطلاحات در معنای «تأسیس» (به خصوص در ترکیباتی مثل تأسیس حکمت یا تولید علم) در نسبت با فلسفه در میان مقالات انگلیسی‌زبان در انحصار نویسندگان ایرانی است.

۲ اغلب «متجدد» را به عنوان معادلی برای *modernist* یا *modern* به کار می‌برند که معادل صحیحی نیست. مدافعان تاریخی

«تجدد» (از جمله فروغی، داور و تقی‌زاده) از این واژه درکی نزدیک به «حیات دوباره» یا «نو شدن» (*revival*) دارند در حالی که مدرنیسم به معنای «به‌روزشدن مدام» است که در آن هیچ حد و مرزی برای این «تغییر» وجود ندارد.

3 réception

4 Discours de la méthode

دکارت: از حکمتِ ناصریه تا سیر حکمت در اروپا

گفتار در روش^۱ در دوره‌ی تنظیمات عثمانی به ترکی برگردانده شده بود و در جامعه‌ی ایرانی که در نیمه‌ی قرن دوازدهم متأثر از فضای عمومی به تکاپو افتاده بود انگیزه‌های متعددی برای معرفی آن وجود داشت. طی سال‌های ۱۲۴۱ (۱۸۶۳) تا ۱۳۱۰ (۱۹۳۲) سه بار به فارسی ترجمه می‌شود. می‌توان نوعی منطقی آگاهی را از خلال پروژه‌های این سه ترجمه دنبال کرد که از مواجهه‌ای بی‌واسطه به میلی برای تاسیس علم بر اساس نظامی نظری (ادراکی تهی یا «گوکیتو») ارتقا پیدا می‌کند و در نهایت خودش را به شکل تلاشی برای معرفی افکار اروپایی در کتاب **سیر حکمت در اروپا** بروز می‌دهد. هرچند اولین ترجمه به پیشنهاد کنت دوگوبینو تحت عنوان **حکمتِ ناصریه** در حکم مواجهه با «آگاهی ایرانی» در مقام یک شیء تجربی برای مطالعه‌ی واکنش «حکمای ایرانی» به رساله‌ای غربی بود («این» «حکما» در مقام موضوع مطالعات شرق‌شناسانه نیز از سوی دیگر گمان می‌کردند می‌تواند شناختی بی‌واسطه از آخرین پژوهش‌های غربی به دست بیاورند^۲. نظرگاهی خام که راهی برای به‌رسمیت‌شناختن «دیگری» به عنوان سوژه نمی‌گشاید)، دومین تلاش برای ترجمه‌ی **گفتار** به دست افضل‌الملک کرمانی صورت گرفت که پس از ناامیدی از فعالیت‌های سیاسی رادیکال در اواخر عمر—۵۴ سالگی— به ترویج نوعی اندیشه‌ی مبتنی بر آنچه «مبداء و اساس حکمت تازه»^۳ می‌نامید روی آورد و متن را تحت عنوان رساله‌ی **نطق**

(discours) منتشر کرد. افضل‌الملک برادر بزرگتر شیخ احمد روحی (از فعالین کلیدی جنبش بانی و منوالفکری اولیه) بود که پس از تجربه‌ی شکست جنبش و اعدام برادرش (۱۲۷۵) یک سال پیش از مرگ در استانبول کتاب را از ترکی (به همراه مقدمه‌ای مبسوط) ترجمه می‌کند^۴. انگیزه‌ی ترجمه‌ی این اثر را باید نتیجه‌ی نوعی مواجهه‌ی با واسطه‌تر با جهان جدید و محصول تجربه‌ی ناشی از پراتیک سیاسی دانست. اینجا انگیزه‌ی توجه به دکارت به روشنی میل به «تاسیس» علوم و فنون و توجه به اهمیت «مبداء» برای علوم در ایران است. او بر تمثیل درخت معرفت نزد دکارت تاکید می‌کند که «حکمت به مثابه‌ی ریشه و علم به منزله‌ی درخت است و میوه‌ی این شجره صنایع نفیسه و آثار بدیعه.» و نمی‌توان بجای این درخت صرفاً چند داریست کار گذاشت و شکوفه‌ها و میوه‌های عاریتی روی آن نصب کرد چراکه با اولین آفتاب «شکوفه‌ها بخشکد و آن میوه‌ها از وزش باد فرو ریزد، باز همان شود که بود.»^۵

سرانجام، در ترجمه‌ی محمد علی فروغی و پس از تجربه‌ی شکست مشروطه است که «دیگری» تاحدودی «به‌رسمیت شناخته» می‌شود و امکان مفاهمه فراهم می‌شود. هنوز هم مهمترین محرک همان میل به تاسیس بنیادی برای علوم در ایران است چنانکه فروغی در مقدمه‌ی ترجمه (۱۳۱۰) می‌نویسد: «[این رساله] فکر دانش‌طلبان اروپا را منقلب ساخته و خط مشی آنها را در علم و حکمت

۱ با عنوان کامل **گفتار در روش درست به کار بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم** (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences

۲ گوبینو چند بار در گزارش‌های خود تاکید می‌کند که حکمای ایرانی از او می‌خواهند تا از اسپینوزا، کانت و هگل و دکارت برایشان چیزی بگوید. او چون باور دارد ایرانی‌ها علاقه‌ای به روش تجربی ندارند و در استقرا افراط می‌کنند نمی‌داند نتیجه‌ی این مواجهه با «گوکیتو» چه خواهد بود. در نهایت کتاب دکارت را انتخاب می‌کند و گزارش می‌دهد که در جلساتی آن را قرائت کرده است و آنها «تحت تاثیر قرار گرفته بودند» و «نتایجی می‌گرفتند» که مد نظر دکارت نبوده است.

Arthur De Gobineau, *Les Religions et les Philosophies Dans L'Asie Centrale* (Paris: Ernest Leroux, 1900), 83, 112, 113.

۳ از مقدمه‌ی افضل‌الملک کرمانی بر دوکارت. **نطق**، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی ملک، مقدمه، ص ۲.

۴ عطاء الملک روحی، «شرح حال شیخ محمود افضل‌الملک» یادگار، ۵، ش ۸ و ۹ (تهران ۱۳۲۸).

۵ رنه دکارت، **نطق (گفتار در روش)**، ترجمه و مقدمه، افضل‌الملک کرمانی، (۱۳۲۱)، ۲.

بادی امر این اندیشه‌ها را در زمینه‌ی تاریخی آنها درک کرد (هگل). شاید هنوز نتوانیم موضع تردیدآمیز فروغی را نشانه‌ی خودآگاهی فکری در مواجهه با مدرنیته‌ی اروپایی دانست ولی دست کم به خوبی نشان می‌دهد که مواجهه‌ی درگیرکننده‌ی فروغی به او اجازه نداد تا در همان نقطه‌ای متوقف شود که از آن آغاز کرده بود.

«بذر» دکارتی در خدمت «تاسیس» درخت علم

در تجربه‌ی مواجهه با دکارت، تصویری خیالی می‌بینیم که خودش را به صورت میلی برای کشف «راز» اروپای جدید در قالب «بذر» دکارتی نشان می‌دهد که کافیت آن را در خاک ایران کشت کنیم. اگر فرهنگ یونانی در فلسفه‌ی اسلامی درونی شده است و اگر تمدن مسیحی در جنگ‌های صلیبی از اسلام شکست خورده پس تحولات جدید اروپا در علم و تکنیک به دین برمی‌گردد. در نتیجه، باید از این راز که احتمالاً در لابه‌لای یکی از کتاب‌های فیلسوفان یا پیامبران جدید فرنگ سر به مهر باشد پرده برداریم. چه بسا ترکیب این بذر فلسفی غرب با داشته‌های «ما» (ایران باستان، اسلام و یونان) به نهال تمدنی برتر هم بیانجامد! این میل تاسیس به خوبی می‌تواند در تفکر «کوگیتو» و «اراده‌گرا»ی دکارت به دنبال «میان‌بر» بگردد.^۵ تفسیری از دکارت برجسته می‌شود که در آن نظام فکری او قصد دارد تا امکان «تاسیس» درخت علوم را بر اساس آغاز از مقوله‌ای مطلق و یقینی (همچون مقولات ریاضی) فراهم آورد.^۱ یعنی مقوله‌ی کوگیتو

از روش قدیم برگردانیده است.^۱ او در این موضوع با افضل‌الملک هم‌نظر است همانطور که فراز و نشیب‌های بیشتری هم در حوزه‌ی سیاست از سر گذرانده است؛ ولی کافیست مسیر تحول فکری فروغی را در سیر حکمت دنبال کنیم تا ببینیم چطور از جلد اول که تماماً قرار بود در خدمت معرفی اندیشه‌ی دکارتی باشد عبور می‌کند و در پژوهش برای مجلدات دوم و سوم هدفی دیگر پیدا می‌کند. از دیباچه‌ی چاپ اول^۲ که قرار بود سیر حکمت در خدمت معرفی «اهمیت کتاب و مقام والای مصنف» همراه با توضیحات مفصل از خدمات دکارت به علم و حکمت باشد، می‌رسیم به دیباچه‌ی جلد دوم که اعلام می‌کند «ما هم خود باید در فکر ابداع باشیم و هم از خارجیان و مخصوصاً اروپاییان اخذ و اقتباس بسیار کنیم.»^۳ تا مقدمه‌ی جلد سوم که پروژه‌ی خود را حتی متواضعانه‌تر اعلام می‌کند و هدف خود را صرفاً این می‌داند که «دانش‌پژوهان ما» از «دور» منظره‌ای ببیند از اینکه «دانشمندان مغرب‌زمین در چه خطوطی سیر کرده‌اند، و بازار تحقیقات فلسفی در آن کشورها چه اندازه گرم بوده است.»^۴ در واقع فروغی در انتهای کتاب وظیفه‌ی کتاب را همان چیزی معرفی می‌کند که در عمل به عهده گرفت: یعنی معرفی اجمالی تاریخ فلسفه‌ی اروپایی به زبان فارسی. او بدون اینکه با مبانی تفکر تاریخی آشنا باشد متوجه اهمیت بافتار (contexte) می‌شود و حتی در لحظاتی به این نکته واقف می‌شود که نمی‌توان با خواندن آثار یا ترجمه‌ی اندیشه‌ها کمر به تاسیس «علم» یا «حکمت» بست، بلکه باید در

۱ دیباچه‌ی چاپ اول سیر حکمت. بعدها فروغی این دیباچه را حذف می‌کند و معلوم است که اغراض جدیدتری پیدا کرده. ۲ که بعدها

۳ فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، ۶.

۴ فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، ۲.

۵ باید توجه داشته باشیم که حتی در اینجا تصویری خام و نسبتاً ناقص از پروژه‌ی دکارت وجود دارد. زیرا می‌دانیم که دکارت قصد ندارد در همان نقطه‌ی آغاز با حقایق واضح و متمایز متوقف شود و در صدد است تا طی این پروژه بتواند دیگر مسائل انسانی (که شامل خطا نیز می‌شود) را توضیح بدهد ولی با مطالعه‌ی توضیحات روشنفکران ایرانی اولیه در مواجهه این نکته انکار می‌شود و گاهی دکارت به‌سادگی به‌عنوان «موسس» علوم جدید معرفی می‌شود. بی‌دلیل نیست که جریان‌های دکارت‌گرایی از فرانسه تا ایتالیا و هلند (از مالبرانش تا اسپینوزا) منشاء تحولات مهمی در فکر شدند ولی دکارت‌گرایی ایرانی منجر به جریانی نو نشد.

۶ کافیست به خاطر بیاوریم که زندگی فلسفی دکارت از شب دهم نوامبر ۱۶۱۹ آغاز شد که در سه رویایی که دید «روح حقیقت او را برگزید و حتی از او خواست که همه‌ی علوم را به صورت علم واحدی درآورد» (در واقع در رویای سوم یک لغتنامه-وحدت علوم- و

کلیدی این اندیشه در مثلثِ مارکس-نیچه-فروید ظاهر می‌شود که فروغی سانسور کرد.^۳

فعلیت نقد در مواجهه با «ایدئولوژی تاسیس»

جز در گرایش انتقادی که توهم «تاسیس» را کنار گذاشته است، میل به «تاسیس» هنوز هم در شکل ایدئولوژیک آن در دستور کار نیروهای محافظه‌کار و ارتجاعی در قالب «تاسیس» تمدن ایرانی یا تولید علوم اسلامی قرار دارد و حتی گاهی خودش را در کسوت میان‌بری برای اندیشه‌ی جدید (زمانی به شکل بومی‌گرای «بازگشت به خویش‌ن» و زمانی باستان‌گرایی ایدئولوژیک) نشان می‌دهد؛ بدین ترتیب که مدعی می‌شود «تاسیس» پیش از این انجام شده و اکنون تنها محتاج تذکار و یادآوری آن هستیم. رویکرد «نقد ایدئولوژی» است که نشان می‌دهد چطور اگر قرار است جامعه‌ی مدنی به شکلی متمدانه به بلوغ برسد اولین مانع همین نیروها و پیش‌فرض‌های نظری «مقدس» شان است.^۴ وظیفه‌ی اندیشه‌ی انتقادی این است که یادآوری کند خاطرات و آرزوها را که به «پرویز» و «پس‌فردا» تعلق دارند را نمی‌توان مبنای حرکت قرار

و استدلال «شک می‌کنم، پس فکر می‌کنم، فکر می‌کنم پس هستم.»^۱ تحولات بعدی جریان‌های روشنفکری و تشکیلی نطفه‌ی جامعه‌ی مدنی بعد از جنگ دوم و فضای نسبتاً بازتر (که شاید بتوان در سطح «استقبال» آن را به «گذار از دیکتاتوریت به هگل» تعبیر کرد) مسیرهای جدید معرفی کرد که دیگر به سادگی وارداتِ فکر یا تاسیس حکمت نبود. پای اندیشه‌ی انتقادی به ایران گشوده شد. تنها امروز است که با بازاندیشی این «استقبال» می‌بینیم که دست کم نیروهای مترقی از آن «توهم تاسیس» عبور می‌کنند. می‌بینیم که چطور از گویینو که حکمای ایرانی را به عنوان «ابژه»^۲ مطالعه می‌کرد تا تلاش افضل‌الملک در اواخر عمر جهت تاسیس بنیادی برای علم و سیاست بر اساس کوگیتو مسیری در آگاهی طی شده است. پروژه‌ی فروغی البته دیگر به کوگیتو هم اکتفا نمی‌کند و گاهی متوجه شرایط نظری آن (کانت) و نسبت آن با دیگر اندیشه‌ها (در قالب «تاریخ فلسفه») نیز می‌شود. نقطه‌ی ضعف فروغی البته در انکار عامدانه‌ی «تفکر انتقادی» در اروپاست. تنها پس از هگل و مارکس بود که فهمیدیم، اگر بخواهیم برای تمام اندیشه‌ی مدرن یک «راز» بیابیم، آن راز چیزی نیست مگر «نقد» تمام عیار همه‌ی بنیادها و ریشه‌ها» و فیگورهای

یک دیوان شعر-تبدیل فلسفه به علم-دید). تمثیل درخت معرفت (که بخش بزرگی از فلسفه‌ی ایدئالیستی غرب تحت تاثیر آن است) محصول همین پروژه است. این برداشت از فلسفه با هگل به پایان می‌رسد. نزد هگل فلسفه هیچ آغاز مطلق ندارد بلکه مطلق تنها در پایان ظاهر می‌شود. حتی از نظر صوری فلسفه‌ی هگل با منطق (یا متافیزیک) و با مبهم‌ترین و عام‌ترین محتوا (در مقابل «واضح و متمایز» دکارتی) یعنی «هستی» آغاز می‌شود. در معرفت‌شناسی هم مقوله‌ی ادراکی که هگل ابتدا با آن مواجه می‌شود صفت «این» در اینجا و اکنون است که همزمان به همه چیز و هیچ چیز اشاره دارد.

۱ باید توجه داشت که منتقدان دکارت همچون گاسندی تاکید داشتند وقتی با کوگیتو شروع می‌کنیم دیگر نمی‌توانیم از زندانش خارج شویم مگر با توسل به خدایی که واجد اراده‌ی فراپیشی باشد.

۲ «معمولاً ضعف ایرانیان بیشتر در تربیت اخلاقی آن‌هاست. تقریباً دروغ و فریب و حقه‌بازی تا سر حد امکان و خیانت در عشق با وجود قوانین مذهبی و سر تا پا غرق در فساوت بودن جز علاقه به خانواده (که باید گفت از آن صمیمی‌تر و ملایم‌تر ممکن نمی‌شود)، تمام عواطف را تباہ ساختن آنچنان که از وطن پرستی نیز شبی باقی نماند.»

مجله ایران‌شناسی سال نهم ص ۵۰۸ - نامه گویینو به توکویل ۱۵ ژانویه ۱۸۵۶.

۳ در کتاب *سیر حکمت در اروپا* مارکس و فروید عامدانه حذف شده‌اند و نیچه به کمتر از ده صفحه (تا حدود زیادی با نگاهی تحقیرآمیز) محدود می‌شود. این درحالی‌ست که می‌دانیم در سال‌های پیش از جنگ دوم هیچ راهی وجود نداشته که کسی از این متفکران پی‌خبر باشد و دست کم هزاران کتاب در غرب به آنها اختصاص یافته بود. همچنین وقتی در این کتاب فصل‌هایی به نیوتن، داروین و هربرت اسپنسر اختصاص یافته معلوم می‌شود ماجرا به تعریف محدود از «فیلسوف» مربوط نیست بلکه به انتخاب خودسرانه مبتنی بر تصویری خطی از تاریخ برمی‌گردد که در آن فروغی نگران بوده اندیشه‌های «انتقادی» برای ایرانی‌ها بهداشتی نباشد.

۴ کافیسست به نقش انتقادی هگلی‌های جوان و منتقدان تفکر ایدئالیستی (و مسیحیت پروتستانی) در آلمان توجه کنیم که چطور نقشی-ایجابی در آلمان قرن نوزدهم بازی کرد. نقد کسی-مثلی نیچه نیز در نهایت همین پروژه را در حوزه‌ی ارزش‌های فرهنگی دنبال می‌کند که شامل عناصری دیرپاتر می‌شود.

دارد و «نقد» مدام ما را به اینجا و اکنون و اندیشه‌ی
«امروز» پرتاب می‌کند.

Bibliography

- Ansari, Ali M. "Mohammad Ali Foroughi and the Construction of Civic Nationalism in Early Twentieth-Century Iran." In *Iran in the Middle East. Transnational Encounters and Social History*, edited by Houchang Chehabi, Peyman Jafari, and Maral Jefroudi, 11–27. London and New York: I.B. Tauris, 2015.
- De Gobineau, Arthur. *Les Religions et les Philosophies Dans L'Asie Centrale*. Paris: Ernest Leroux, 1998. [1900]
- Descartes, René, and Donald A. Cress. *Discourse on method*. Hackett Publishing, 1998.
- Descartes, René, and Gustav Gröber. *Discours de la méthode: 1637*. Bonita Springs, FL, USA: Heitz, 1905.
- Descartes, René. *Hikmat-i Naserieh [Discours de la méthode]*. Translated by Mulla Lalazar (Commissioned by Comte de Gobineau). Tehran, 1862.
- Descartes, René. *Meditations on first philosophy*. Broadview Press, 2013.
- Descartes, René. *Notq [Discours de la méthode]*. Translated from Turkish by Afzal-ul-Malik Kermani. National Library, No. 6172, 1902.
- Descartes, René. *Taamolot [Meditations on first philosophy]*. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: Samt, 2003.
- Foroughi, Mohammad Ali. *Huqūq-i Asāsī (Ya'anī) Ādāb-i Mashrutiyyat-i Duval [Constitutional Rights Mean the Constitutional Etiquette of States]*, edited by Haqdār 'Alī Asghar. Tehran: Kavir, 2004.
- Foroughi, Mohammad Ali. *Maqalat vol.1 [Essays]*. Tehran: Enteshārāt-ī Tus, 2008.
- Foroughi, Mohammad Ali. *Maqalat vol.2 [Essays]*. Tehran: Enteshārāt-ī Tus, 2008.
- Foroughi, Mohammad Ali. *Seyre Hikmat Dar Urūpā [The Course of Philosophy in Europe]*. Tehran: Enteshārāt-i Majles, 1932.
- Foroughi, Mohammad Ali. *Seyre Hikmat Dar Urūpā [The Course of Philosophy in Europe]*. 3 vols. Tehran: Enteshārāt-i Safī 'Alī Shāh, 1989.
- Foroughi, Mohammad Ali. *Šāhkārhāy-i Aflātun [Plato's masterworks]*. Tehran: Enteshārāt-ī Tus, 2008.
- Mujtahidi, Karim. *Ashnae-i Iranian ba falsafehay-i jadid-i gharb [Iranian Acquaintance of Modern Western Philosophies]*. Tehran: Pažūhešgāh-I Farhang va Andīšeye Islami, 2010

مصطفی رحیمی - به سوی سوسیالیسمی دموکراتیک

یاشار تاج محمدی*

« مسئله رهایی از ارباب است، نه عوض کردن ارباب. »

مصطفی رحیمی. مارکس و سایه‌هایش. ص ۴۵

چکیده

مصطفی رحیمی علی‌رغم اهمیت که در تاریخ روشنفکری ایران دارد، چندان مورد توجه پژوهشگران این حوزه قرار نگرفته است. بسیاری از آثار دانشگاهی درباره‌ی تاریخ روشنفکری ایران به نظرات شریعتی و آل‌احمد پرداخته‌اند، اما تقریباً چیزی در مورد رحیمی نوشته نشده است. او پیش از دیگران موانع پیش روی جنبش دموکراسی‌خواهی را شناخت و در برهه‌های حساس در مورد این خطرات به جامعه هشدار داد. رحیمی سال‌ها پیش از این تشخیص داده بود که برخی جریان‌های ناسیونالیست ممکن است چه خطراتی برای دموکراسی داشته باشند. او بود که اولین بار در مورد خطرات ظهور بنیادگرایی دینی آشکارا هشدار داد. او بود که خیلی زودتر از دیگران درباره‌ی ظهور نولیبرالیسم در ایران هشدار داد. علاوه بر این‌ها، رحیمی در سراسر پروژه‌ی فکری خود تلاش کرد تا بدیلی مترقی و دموکراتیک در برابر گفتمان‌های ارتجاعی ارائه دهد. او در دوگانه‌های سیاسی واقعاً موجود به هیچ یک از طرفین نپیوست و گفتمان‌های سیاسی رایج را رد کرد تا آنچه را درست می‌دانست ارائه دهد. هدف این مقاله مروری بر بخشی از تلاش‌های رحیمی در این مسیر است.

کلیدواژه‌ها: مصطفی رحیمی، سوسیالیسم، دموکراسی، سرمایه‌داری، روشنفکر، غربزدگی

* کارشناس ارشد تاریخ، کارشناس ارشد مطالعات اجتماعی

حکومت دارودسته‌ی خود را زیر عنوان ...
دموکراسی حقیقی جا بزنند.»^۵

در واقع او طرفدار آشتی میان لیبرالیسم سیاسی و سوسیالیسم دموکراتیک است. رحیمی می‌نویسد: «به گفته‌ی کامو [روشنفکر محبوب رحیمی] اصولاً پیشرفت دموکراسی زاده‌ی مبارزات طبقه‌ی محروم است. سرمایه‌داران فقط در رژیم‌های دیکتاتوری به مراد دل می‌رسند... برادران رشیدیان در سایه‌ی دلارهای آمریکا توفیق یافتند و سرمایه‌داران شیلی به پینوشه سلامی دوباره دادند.»^۶ می‌نویسد: «چرا راه دور برویم، غارتگرانی که برای ادامه‌ی کار خود گرد آریامهر جمع شده بودند، فقط با بودن او می‌توانستند به کار درخشان خود ادامه دهند... اینان پس از فرار، همه به تابعیت آمریکا درآمدند و روزگار وصل خویشت را بازجستند.»^۷

رحیمی طرفدار اعاده‌ی حیثیت از لیبرالیسم است،^۸ اما نباید فراموش کنیم که لیبرالیسم مد نظر او فقط لیبرالیسم سیاسی است و نه لیبرالیسم اقتصادی. می‌نویسد: «لیبرالیسم اقتصادی سوءاستفاده‌ای است که سرمایه‌دار از لیبرالیسم سیاسی می‌کند... سرمایه‌دار آزادی می‌خواهد، اما فقط آزادی تجارت را... نبرد صد و چندین ساله‌ی دموکراسی با سرمایه‌داری بوده نه با اهریمن... سرمایه‌دار با دموکراسی دشمن است، زیرا با استبداد بهتر کار خود را پیش می‌برد... آزادی اجتماعات یکسر بر ضد سرمایه است... در مقابل، آن که از دموکراسی بیشترین بهره را می‌برد، کارگر و هر محروم دیگر است. آنها هستند که به نام آزادی، اجتماع می‌کنند، اعتصاب می‌کنند، به روزنامه‌ها متوسل می‌شوند، تا به حقوق خود برسند. تعطیل آزادی‌ها

مصطفی رحیمی سوسیالیست است. این پررنگ‌ترین سوبه‌ی پروژه‌ی فکری اوست، اما کدام سوسیالیسم؟ سوسیالیسم برای رحیمی هدف نهایی نیست. برای او هدف نهایی نابودی هر گونه بهره‌کشی و ستم است. او با این ایده همسوست که «اگر سوسیالیست‌ها سوسیالیسم را انتخاب کرده‌اند از آن روست که معتقد شده‌اند سوسیالیسم تنها وسیله‌ی رسیدن به این هدف است.»^۱ به این اعتبار برای رحیمی سوسیالیسم و دموکراسی تنها در کنار یکدیگر معنای واقعی‌شان را می‌یابند و هر یک بدون دیگری بی‌معناست.^۲ و بسیاری از دستاوردهای دموکراتیک امروز را حاصل مبارزات سوسیالیستی می‌داند.^۳ رحیمی معتقد است با پیروزی بلشویک‌ها در روسیه و سیطره‌ی لنینیسم جنبش سوسیالیستی از مسیر اصلی‌اش خارج شد و پس از این بود که ارزش‌های آزادی‌خواهانه و لیبرالی از سوی سوسیالیست‌ها رها شد، به این بهانه که این‌ها آزادی‌های بورژوازیست و به درد طبقه‌ی کارگر نمی‌خورد. حال آنکه رحیمی با این گفته همسوست که «سوسیالیسم وارث طبیعی و مشروع لیبرالیسم است.»^۴ رحیمی باور دارد بسیاری از آزادی‌هایی که امروزه به اشتباه به آزادی‌های بورژوازی مشهور شده‌اند، در اصل حاصل مبارزات کارگران‌اند؛ آزادی‌هایی مثل حق رای همگانی، قوانین کار، حق اعتصاب، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماعات، آزادی احزاب و غیره. «و کمونیست‌ها، این دستاوردها را که حاصل بیش از یک قرن تلاش طبقات و گروه‌های محروم است و به بهای بسی رنج و اشک و خون به دست آمده، خودسرانه دموکراسی بورژوازی یعنی دموکراسی قلابی می‌نامند، تا چه بشود؟ تا بتوانند به گفته‌ی [رز] لوکزامبورگ

۱ رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، ۲۰۸ و ۲۰۹.

۲ رحیمی، اجمالی درباره‌ی سیر دموکراسی، ۹۵.

۳ رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، ۲۱۹ و ۲۲۰.

۴ همان، ۱۷۸.

۵ همان، ۲۶۴.

۶ همان، ۲۳۶.

۷ رحیمی، سقوط کمونیسم و جری شدن سرمایه‌داری، ۷۹.

۸ رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، ۱۸۰.

هستند و دشمن مشترکشان در اصل لیبرالیسم اقتصادی است.^۱ می‌نویسد: «تنها قدرت مشروعی که می‌تواند با قدرت نامشروع سرمایه‌داری مقابله کند، موازین دموکراسی است. سایر قدرت‌ها به سود سرمایه واپس می‌نشینند.»^۲

رحیمی بر نقش مهم روشنفکران در این مبارزه تأکید می‌کند،^۳ و افسوس می‌خورد که در ایران تحصیل‌کردگان راست‌گرا عمدتاً در مسیر تقویت استبداد بوده‌اند تا گسترش لیبرالیسم سیاسی^۴ می‌نویسد: «روشنفکر جایی راه دارد که طینت آدم مخمر می‌کنند نه آنجا که اندیشه‌سوزان دست در دست سکه‌سازان، برای قلع و قمع مصدق و آئنده و لومومبا نقشه می‌کشند تا محمدرضاها و پینوشه‌ها و چومبه‌ها را مسند لمن‌الملکی ببخشند.»^۵ رحیمی علی‌رغم نقدهایی که به جریان روشنفکری در ایران داشت،^۶ هرگز نه از قرار گرفتن ذیل این جریان برائت جست و نه با حملات مرتجعانه به روشنفکران همراه شد. او در ادامه‌ی نقدهایی که به کمونیسم روسی دارد می‌نویسد: «این بار نیز چون همیشه روشنفکران بودند - و شمار زیادی کمونیست‌های روشنفکر- که دست به انتقاد زدند. پر واضح است که اگر روشنفکران چپ پیشقدم نمی‌شدند، تحول احزاب کمونیست در اروپا امکان نداشت و امروز از برکت وجود همین

سوگ آنهاست و سور سرمایه‌دار.»^۱ رحیمی از متفکرانی همچون جان لاک، مونتسکیو، روسو و استوارت میل نام می‌برد و افسوس می‌خورد که چرا پدران لیبرالیسم سیاسی در ایران شناخته شده نیستند، که اگر بودند حزب توده اصطلاح لیبرال را به عنوان یک دشنام سیاسی ترویج نمی‌کرد^۲ می‌نویسد: «اگر روشنفکران چپ‌نما گروه‌گروه به صفوف استبداد پیوستند، بیشتر بدان سبب بود که حرمت آزادی در ذهن آنان فرو ریخته بود.»^۳

نسل اول روشنفکران ایرانی که جنبش مشروطه‌خواهی را بنیان نهادند، بیش از هر چیز تحت تأثیر آرمان‌های عصر روشنگری و انقلاب فرانسه بودند. رحیمی را باید از آن دسته روشنفکرانی به شمار آورد که در دهه‌های بعد همچنان در مسیر روشنفکران عصر مشروطه حرکت می‌کردند و آگاهانه از فروغلتیدن در مسیر گفتمان‌هایی همچون بازگشت به خویشتن و مانند آن اجتناب کردند.^۴ در بسیاری از نوشته‌های رحیمی مستقیم و غیرمستقیم می‌توان تأثیرپذیری از روح انقلاب فرانسه را مشاهده کرد. او آغازگاه درگیری میان دموکراسی و سرمایه‌داری را در انقلاب کبیر فرانسه می‌بیند و باور دارد که دستاوردهای دموکراتیک این انقلاب توسط سرمایه‌داری تخریب شده است.^۵ او سوسیالیسم دموکراتیک و لیبرالیسم سیاسی هر دو را فرزندان انقلاب فرانسه می‌داند و معتقد است سوسیالیسم اساساً برای تکمیل پروژه‌ی ناتمام روشنفکران لیبرال به میدان آمد و این دو مانند دو بال یک پرنده

۱ همان، ۲۵۷ و ۲۶۶.

۲ رحیمی، *سریازی خوب، پادشاهی بد*، ۴۵.

۳ رحیمی، *نگاه*، ۱۵۲.

۴ رحیمی می‌کوشد اصطلاح بازگشت به خویشتن را از آن خود کند و معنای تازه‌ای به آن دهد. درباره‌ی آنان که تسلیم قدرت شده‌اند می‌نویسد: «راه علاج این‌گونه کسان بازگشت به خویش در این معنی است که انسان انسانیت خود را دریابد و آن را محقق سازد.»

۵ رحیمی، *سقوط کمونیسم و جری شدن سرمایه‌داری*، ۷۹.

۶ رحیمی، *فراز و فرود لیبرالیسم*، ۱۱۲.

۷ رحیمی، *مارکس و سایه‌هایش*، ۱۶۳.

۸ همان، ۲۰۲.

۹ همان، ۳۷۷.

۱۰ همان، ۳۶۹.

۱۱ رحیمی، *آزادی و فرهنگ*، ۱۷۵-۱۷۶.

روشنفکران است که نمی‌توان دروغ‌های ده پانزده سال پیش را بی‌پروا تکرار کرد.^۱

در جایی از داستان «ننه دلاور و فرزندان او» نوشته‌ی برشت، در نیمه‌شب‌ی که شهر در خواب فرو رفته و دشمن به پشتِ دروازه‌ها رسیده، در حالی که دهقان‌ها ناامیدانه در سکوت حرکتِ سپاهِ دشمن به سمتِ شهر را نظاره‌گراند، دخترکی لال (کاترین) روی پشتِ بام می‌رود و طبل می‌زند تا مردمان شهر را بیدار کند. روشنفکرِ متعهد در نظرِ مصطفی رحیمی کسی مثلِ کاترین است. کسی که مردمان سخنش را نمی‌فهمند اما ناامید نمی‌شود و به قیمتِ به خطر انداختن جان‌اش می‌کوشد تا مردم خواب‌آلوده را بیدار کند. رحیمی در موخره‌ای بر ترجمه‌ی خود از این کتابِ برشت می‌نویسد: «کاترین عاصی و دهقان‌های طرفدارِ تسلیم و رضا، همه آزادانه راه خود را انتخاب می‌کنند. چه عاملی جز خواستِ آنان، به دو راهِ متضادشان می‌کشد؟... [دهقان‌ها] در آن وضع دشوار می‌پندارند که کاری از کسی ساخته نیست... کاترین بطلانِ این پندار را نشان می‌دهد... کاترین نشان می‌دهد که حتی به تنهایی نیز بسی کارها می‌توان کرد.»^۲ رحیمی البته از سویِ دیگر بام نیز نمی‌افتد، ساختارها و محدودیت‌ها را می‌شناسد و اراده‌گرایانه در پیِ زیر و زبر کردنِ جامعه نیست تا آرمانشهری تازه بنا کند.

رحیمی برای روشنفکر رسالتی انقلابی قائل نیست و اصولاً نسبت به هرگونه برنامه‌ی انقلابی بدبین است. در نظرِ او روشنفکر نباید دنباله‌روی

توده‌ها باشد، نباید توده‌ها را به هیجان بیاورد،^۳ روشنفکر باید واقعیت‌ها را به مردم نشان دهد و به جای دمیدن بر آتش احساسات باید آنان را از عواقب و نتایجِ مسیری که در پیش گرفته‌اند، آگاه کند.^۴ به باورِ رحیمی در شرایطی که توده‌های مردم در خوابِ هزاران ساله‌ای فرو رفته‌اند و دولت‌ها نیز مواظب‌اند تا کسی خوابِ مردمان را آشفته نسازد، روشنفکران رسالتِ عظیمِ بیدار کردن مردم را بر عهده دارند.^۵ اما بیداری به چه معنا؟ رحیمی با مسیری که تا کنون چهره‌های مشهورِ روشنفکری در ایران طی کرده‌اند، موافق نیست و می‌نویسد: «روشنگری واقعی آن است که تعلیم‌دهنده، متحیرانِ خاموش را به استدلال‌کنندگانی آگاه درآورد، نه اینکه مسائلی را به آنان تلقین کند و ایشان را نه فعال که فعل‌پذیر بداند. بیدار کردن جز این معنایی ندارد.»^۶ روشنفکر نباید روی اسبِ برنده شرط‌بندی کند، او باید چشمِ بیناییِ جامعه باشد و آنچه توده‌ی مردم نمی‌بینند را ببیند و هشدار دهد، حتی اگر یقین داشته باشد که در کوتاه‌مدت گوش شنوایی نخواهد یافت.^۷ نامه‌ی مشهور در روزهای اوج انقلاب در واقع هشدار به توده‌های مردم نیز هست. چند روز پس از انتشارِ این نامه، رحیمی در روز ۱۶ بهمن ۱۳۵۷ در مصاحبه‌ای با روزنامه‌ی کیهان گفت: «نویسندگان متعهد و مسئول و به طور کلی روشنفکران، تاثیرشان نسبت به سیاست‌مداران همیشه کمتر بوده است. ولی به هر حال این عده همیشه در فروزان نگاه‌داشتنِ چراغِ حقیقت تاثیر

۱ رحیمی، مردی برای تمام فصول، ۱۳۲.

۲ برشت، ننه دلاور و فرزندان او، ۱۷۱.

۳ رحیمی، آزادی و فرهنگ، ۱۷۷-۱۷۹.

۴ رحیمی، عبور از فرهنگ بازرگانی، ۱۶۰.

۵ رحیمی، تراژدی قدرت در شاهنامه، ۱۱۸.

۶ همان، ۱۲۲.

۷ رحیمی از نخستین کسانی بود که از خطر گفتمان پهلویسم آگاه شد و کوشید در مقابل آن بدیلی دموکراتیک عرضه کند. گفتمان فرهنگی حکومتِ پهلوی تاریخ ایران را در قالبِ روایتی شاهانه عرضه می‌کرد و تداومی خیالی از یک فرهنگ سلطنتی ایران‌شهری (از دوران هخامنشی تا پهلوی) را پیش‌فرض می‌گرفت. رحیمی در بسیاری از آثارش کوشید تا از تاریخ و سنت ایرانی روایتی مدرن و دموکراتیک عرضه کند. آثاری مانند قانون اساسی مشروطه‌ی ایران و اصول دموکراسی (۱۳۴۷)، تراژدی قدرت در شاهنامه (۱۳۶۹)، حافظ اندیشه (۱۳۷۱)، سیابوش بر آتش (۱۳۷۱)، و بسیاری از مقالات رحیمی کوششی در این مسیر است. پروژه‌ی فکری روشنفکرانی مثل رحیمی، مسکوب، مختاری، آشوری و ... را می‌توان در همین راستا تحلیل کرد.

اگر این استنباط درست باشد، باید گفت که به نظر هایدک سرمایه‌داری بی‌عیب و نقص است و تمام کسانی که در این صد و پنجاه سال در زمینه‌ی سوسیالیسم دموکراتیک کوشیده‌اند، آب در غریال بیخته‌اند.^۴

رحیمی معتقد بود کسی که حامی اخلاق است لزوماً باید ضد سرمایه‌داری باشد.^۵ اما او آگاهانه از افتادن در چاله‌ی ضدیت مرتجعانه با سرمایه‌داری اجتناب می‌کند. می‌نویسد: «اگر متفکران صدر مشروطیت در ایران از دل و جان عاشق آزادی و دشمن استبداد بودند، آنان را غریزه‌نماینم و در دامی که سینه‌زنان علم فرهنگ بازگانی گسترده‌اند، نیفتیم.»^۶ این رویکرد در آثار پیش از انقلاب رحیمی مشهود است اما تجربه‌ی زیستن در ایران پساانقلابی اهمیت این نکته را برای او پررنگ‌تر کرد. بعدها نوشت: «برخی از ملل از بند رسته، به راه انتقام رفتند و خواستند دشمنی با سرمایه‌داری را که حق بود، به دشمنی با فرهنگ غرب تبدیل کنند که چون فرهنگ است، غلط است.»^۷ در جای دیگری می‌نویسد: «تمام نیروهای پراکنده و گاه متضاد غرب را به یک چوب راندن، و همه را وابسته به امپریالیسم قلمداد کردن، نشانه‌ی گمراهی است و ما را به جایی نمی‌رساند.»^۸ در جایی دیگر به نحوی غیرمستقیم به منادیان گفتمان‌های غربزدگی و بازگشت به خویش‌نمی‌تازد و می‌نویسد: «برخی می‌گویند در برابر هجوم غرب بهتر است به صفای هزار سال پیش، صفای دیوار خشتی و کوزه‌ی گلی و زندگی روستایی برگردیم. این برگشت، این ارتجاع آب زیر کاه (از آن رو که همیشه صریح نیست) مسخره‌ترین و بدترین راه‌های گریز از غرب است که نه ممکن است نه

داشته‌اند. تاثیر روشن‌فکر در درازمدت نمایان می‌شود، بنابراین چشمگیر و آنی نیست.»^۱

ایمان به این تعهد روشن‌فکرانه ریشه در اخلاق‌گرایی رحیمی دارد. به باور او سوسیالیسم مطلوب است چون با موازین اخلاقی مطابقت دارد و سرمایه‌داری نامطلوب است چون دشمن اخلاق و کرامت انسانی است.^۲ رحیمی در نقدی بر نظرات موسی غنی‌نژاد در مجله‌ی *اطلاعات سیاسی-اقتصادی* نوشت: «برداشت ایشان از اخلاق به گونه‌ای است که نمی‌توان با آن موافق بود... برعکس آنچه نوشته‌اند توسعه‌ی تجارت و صنعت موجب صلح‌آمیز شدن روابط بین انسان‌ها نشد، سهل است که موجب تشدید اختلافات طبقاتی و بروز جنگ و خونریزی گردید... [در نقد نگاه ذات‌گرایانه‌ی غنی‌نژاد که معتقد است انسان‌ها همواره صرفاً در پی نفع شخصی خویش‌اند] می‌نویسد: [غنی‌نژاد] با آوردن شاهد کلام از بزرگان بر شناختن انسان‌ها **آنگونه که هستند** تاکید کرده‌اند... اما نباید فراموش کرد... که آدمی موجودی است در حال شدن. آنچه هست را باید با آنچه باید باشد همراه کرد... اگر بشر در یک حال می‌ماند، این قلم و این کاغذ و این مقاله‌ها هیچ یک وجود خارجی نداشت. همه در جنگل می‌زیستیم و نه به اقتصاد می‌اندیشیدیم و نه به اخلاق.»^۳ این بار نیز رحیمی زودتر از دیگر روشن‌فکران ظهور جریان خطرناک تازه‌ای را دریافته و هشدار می‌دهد. او در مقاله‌ای دیگر به نقد آرای فردریش هایک (از نظریه‌پردازان اصلی نولیبرالیسم) می‌پردازد و می‌نویسد: «نویسنده هرج و مرج بازار آزاد را در گیومه نهاده یعنی که بازار آزاد بهنجار است و گرد هیچ هرج و مرجی بر دامن مبارکش ننشسته است.

۱ مصطفی رحیمی، «شاه رفت آزادی مقدم بر همه چیز»، مصاحبه با روزنامه‌ی *کیهان*، ۵ فوریه، ۱۹۷۹.

۲ رحیمی، *مارکس و سایه‌هایش*، ۱۸۵ و ۲۰۵.

۳ رحیمی، *اقتصاد و اخلاق*، ۸۸ تا ۹۰.

۴ رحیمی، *فلسفه و سیاست*، ۴۸-۴۹.

۵ رحیمی، *سقوط کمونیسم و جری شدن سرمایه‌داری*، ۷۷.

۶ رحیمی، *دیدگاه‌ها*، ۱۲۰.

۷ رحیمی، *سقوط کمونیسم و جری شدن سرمایه‌داری*، ۸۱.

۸ رحیمی، *قدرت و رسالت مطبوعات*، ۲۶.

منطقی.»^۱ در مقاله‌ی ملت و روشنفکران در سال ۱۳۴۷ نوشت: «عده‌ای نیز با نوعی گذشته‌گرایی و اعاده‌ی حیثیت از دین، آینده را فراموش می‌کنند... گذشته نمی‌تواند هیچ سرمشقی برای آینده باشد.»^۲ رحیمی معتقد بود اصطلاح غربزدگی بی‌معناست و نباید دوگانه‌ای بین ما و غرب بسازیم، بلکه باید مسائل را به صورت ما و مدرنیته، ما و آداب و رسوم غربی، ما و سرمایه‌داری و مانند اینها مطرح کنیم. او در مورد اینکه چرا در زمان انتشار کتاب *غربزدگی* آل‌احمد نظرش را صراحتاً مطرح نکرد، می‌نویسد: «ابلهانه تصور می‌کردم که نباید آل‌احمد را در مقابل دستگاه تضعیف کرد. حقیقت را فدای مصلحت کردم، کینه از شاه بر همه چیز سایه افکنده بود. با وجود این مخالفت خود را به طور غیر مستقیم نوشتم.»^۳

آنچه در این مقاله آمد، ذکر گوشه‌ای از نظرات مصطفی رحیمی بود. اما نباید فراموش کنیم که او ترویج‌گر و نداوم‌بخش یک سنت چپ‌گرایانه در ایران بود که ریشه‌هایش به عصر مشروطه می‌رسد. پیش از انقلاب این گرایش فکری در قالب حزب نیروی سوم و آرای خلیل ملکی متجلی شد و در دهه‌های اخیر به میانجی برخی از جریان‌های چپ نو. به این اعتبار می‌توان گفت رویکرد مصطفی رحیمی استثنایی نبود، او به یک سنت فکری غنی تعلق دارد. رحیمی در یادنامه‌ی خلیل ملکی از تلاش‌های ملکی برای پی‌ریزی سوسیالیسم دموکراتیک ایرانی تجلیل می‌کند، چرا که باور دارد سوسیال دموکراسی اروپایی برای جهان سوم ره‌آوردی نداشته است و سوسیالیست‌های ایرانی باید بکوشند تا راهی دیگر برای دستیابی به آرمان‌های خود بسازند.^۴

۱ رحیمی، دیدگاه‌ها، ۱۳۱.

۲ رحیمی، نگاه، ۲۰۵.

۳ رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، ۴۸۱.

۴ امیر پیشداد، کاتوزیان، یادنامه‌ی خلیل ملکی، ۱۵۷-۱۶۴.

Bibliography

- Brecht, Bertolt. *Nane Delāvar va Farzandān-e u* [Mother Courage and Her Children]. translated by Mostafa Rahimi. Tehran: Našr-e Niloofar, 2020.
- Pishdad, Amir va Katoozian, Mohammad Ali Homayoon. *Yādnameh-ye Khalil Maleki*. Tehran: Šerkat-e Sahāmi-ye Enteshār, 1991.
- Rahimi, Mostafa. *Azādi va Farhang*. Tehran: Našre Markaz, 1995.
- Rahimi, Mostafa. *Didgāb-hā*. Tehran: Našr-e Amir Kabir, 1974.
- Rahimi, Mostafa. "Ejmāli Darbārehye Seyre Demokrasi." *Ettela'āte Siāsi Eqtesādi*, no.169-170 (November 2001): 90-101.
- Rahimi, Mostafa. "Eqtesād va Axlāq." *Ettela'āte Siāsi Eqtesādi*, no.71-72 (1993): 88-90.
- Rahimi, Mostafa. "Falsafeh va Siāsat." *Ettela'āte Siāsi Eqtesādi*, no.151-152 (2000).
- Rahimi, Mostafa. "Farāz va Forud-e liberālism." *Ettela'āte Siāsi Eqtesādi*, no.157-158 (2000).
- Rahimi, Mostafa. "Mardi barāye Tamāme fosul." *Kelk*, No.13 (1991).
- Rahimi, Mostafa. *Marx va Sāye hāyash*. Tehran: Našre Hermes, 2013.
- Rahimi, Mostafa. *Negāb*. Tehran: Našre Zamān, 1979.
- Rahimi, Mostafa. *Obur az Farhange Bāzargāni*. Tehran: Našre Fekre Rooz, 1995.
- Rahimi, Mostafa. "Qodrat va Resālate Matbuā'āt." *Ettela'āte Siāsi Eqtesādi*, no.79-80 (1994).
- Rahimi, Mostafa. "Sarbāzi Xub, Pādšāhi bad." *Ettela'āte Siāsi Eqtesādi*, no.141-142 (1999).
- Rahimi, Mostafa. "Soqute komonism va jari šodane sarmāyehdāri." *Kelk*, no.17 (1991).
- Rahimi, Mostafa. *Terāžediye Qodrat dar Šāhnāme*. Tehran: Našre Niloofar, 2015.

فرایند اسلامی کردن آموزش در ایران و پیامدهای آن

سوسن ربیعی*

چکیده

این مطالعه کوششی برای بررسی فرایند اسلامی شدن آموزش و تاثیرات آن بر کیفیت آموزش در ایران است. در ابتدا تاریخچه‌ی اسلامی شدن آموزش، انگیزه‌ها، اهداف و روش اجرایی شدن آن بررسی شده است. سپس پیامدهای آموزش اسلامی از جمله تاثیرش بر شفافیت علمی و آزادی عمل محققان ذکر شده است. مطالعه از نظر هدف بنیادی است. چون در آموزش رسمی ایران امکان چندانی برای تحلیل دقیق فرایند اسلامی شدن آموزش، تاثیرات این امر بر خروجی علمی و فعالیت پژوهش‌گران وجود ندارد، کاوش و برجسته کردن موضوع از نظر ثبت یک برهه‌ی تاریخی در ایران ضرورت دارد. اهمیت موضوع به جهت بررسی تاثیر نهاد قدرت بر نهاد آموزش نیز قابل مشاهده است. تفاوت میان بومی‌سازی علم در معنای کاربست دانش برای حل مشکلات جامعه‌ای خاص و تحدید علم در راستای اهداف ایدئولوژیک بخش مهمی از هر مطالعه‌ای است که برای بررسی اسلامی شدن آموزش صورت می‌گیرد. بعضی مقالات پیشین چه به دلیل محدودیت‌ها و چه به دلیل سوگیری محقق، این جنبه را نادیده گرفته‌اند. بومی‌سازی علم تسلط به دانش پیشین را می‌طلبد که معمولاً با ترجمه آغاز می‌شود. اما در ایران اصرار بر تولید علم، منجر به تکرار دوباره مسائلی شده است که پیش از این حل شده‌اند. تکراری که حاصل نوعی ترجمه‌ستیزی است. غربال دینی دانش که بی‌تردید پای سانسور و محدودیت را به حیطة علم باز می‌کند، به خصوص در علومی که از غرب آغاز شده‌اند نظیر روان‌شناسی، چالش‌های متعددی کرده است. محدودیت‌ها به کتب درسی و دانشگاهی ختم نمی‌شود و سوی دیگر این حصار دینی در انقلاب فرهنگی و تصفیه و اخراج اساتید و دانشجویان خودش را نشان می‌دهد. انقلاب فرهنگی که با هدف «اسلامی سازی دانشگاه‌های مدرن و از بین بردن فاصله بین دو نظام آموزش حوزوی و دانشگاهی» صورت گرفت، نقطه آغاز این فرایند بود. اگرچه زمینه فکری از قبل فراهم شده بود و انقلابیون حتی پیش از انقلاب ۵۷، به دنبال ایجاد تغییرات اساسی در نظام آموزشی بودند. بنابر آمار وزارت فرهنگ و آموزش عالی، در دوره انقلاب فرهنگی نزدیک به هشت‌هزار نفر از اساتدان دانشگاه‌ها که تقریباً نیمی از کل اساتدان دانشگاه در ایران بودند از دانشگاه‌ها اخراج شدند. از زمان انقلاب فرهنگی ایران، سیستمی برای گزینش اساتدان برقرار گردید و گزینش عقیدتی سیاسی به گزینش علمی اضافه شد. با این وجود نظارت‌های سیستمی دقیق بر کار اساتدان و پژوهشگران مانع از کار آزادانه‌ی اساتدانی است که گزینش‌های اجباری را پشت سر گذاشته‌اند و در صورت تخطی از چارچوب‌های تعیین‌شده، با اخراج و حتی بازداشت و زندان روبرو می‌شوند. کتب درسی ایران بارها تغییر کرده‌اند و در این تغییرات محتوای ایدئولوژیک جای محتوای آموزشی را گرفته است. کار پژوهش‌گران دانشگاهی به خصوص در حیطة علوم انسانی با دشواری‌های فراوان روبرو بوده است. اسلامی شدن آموزش از کتب درسی ابتدایی آغاز می‌شود و تا بالاترین سطوح آموزش عالی می‌رسد. از این رو مطالعه و بررسی فرایند اسلامی شدن آموزش در ایران از جهت تاثیرات آشکار و پنهان بر کیفیت آموزش اهمیت به‌سزایی دارد.

کلیدواژه‌ها: آموزش ایدئولوژیک، آموزش اسلامی، انقلاب فرهنگی، دانشگاه اسلامی

* کارشناس زبان و ادبیات روسی از دانشگاه تهران، دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات اجتماعی

مقدمه

این مطالعه کوششی برای بررسی فرایند اسلامی شدن آموزش و تأثیرات آن بر کیفیت آموزش در ایران است. در ابتدا تاریخچه‌ی اسلامی شدن آموزش، انگیزه‌ها، اهداف و روش اجرایی شدن آن بررسی شده است. سپس پیامدهای آموزش اسلامی از جمله تأثیرش بر شفافیت علمی و آزادی عمل محققان ذکر شده است. مطالعه از نظر هدف بنیادی است.

چون در آموزش رسمی ایران امکان چندانی برای تحلیل دقیق فرایند اسلامی شدن آموزش، تأثیرات این امر بر خروجی علمی و فعالیت پژوهش‌گران وجود ندارد، کاوش و برجسته‌کردن موضوع از نظر ثبت یک برهه‌ی تاریخی در ایران ضرورت دارد. اهمیت موضوع به جهت بررسی تأثیر نهاد قدرت بر نهاد آموزش نیز قابل مشاهده است.

تفاوت میان بومی‌سازی علم در معنای کاریست دانش برای حل مشکلات جامعه‌ای خاص و تحدید علم در راستای اهداف ایدئولوژیک بخش مهمی از هر مطالعه‌ای است که برای بررسی اسلامی شدن آموزش صورت می‌گیرد. بعضی مقالات پیشین چه به دلیل محدودیت‌ها و چه به دلیل سوگیری محقق، این جنبه را نادیده گرفته‌اند.

بومی‌سازی علم تسلط به دانش پیشین را می‌طلبد که معمولا با ترجمه آغاز می‌شود. اما در ایران اصرار بر تولید علم، منجر به تکرار دوباره مسائلی شده است که پیش از این حل شده‌اند. تکراری که حاصل نوعی ترجمه‌ستیزی است.

غریال دینی دانش که بی‌تردید پای سانسور و محدودیت را به حیطه علم باز می‌کند، به خصوص در علومی که از غرب آغاز شده‌اند نظیر روان‌شناسی، چالش‌های متعددی کرده است. محدودیت‌ها به کتب درسی و دانشگاهی ختم نمی‌شود و سوی دیگر این حصار دینی در انقلاب فرهنگی و تصفیه و اخراج اساتید و دانشجویان خودش را نشان می‌دهد.

انقلاب فرهنگی که با هدف «اسلامی سازی دانشگاه‌های مدرن و از بین بردن فاصله بین دو نظام

آموزش حوزوی و دانشگاهی» صورت گرفت، نقطه آغاز این فرایند بود. اگرچه زمینه فکری از قبل فراهم شده بود و انقلابیون حتی پیش از انقلاب ۵۷، به دنبال ایجاد تغییرات اساسی در نظام آموزشی بودند.

بنابر آمار وزارت فرهنگ و آموزش عالی، در دوره انقلاب فرهنگی نزدیک به هشت‌هزار نفر از استادان دانشگاه‌ها که تقریباً نیمی از کل استادان دانشگاه در ایران بودند از دانشگاه‌ها اخراج شدند. از زمان انقلاب فرهنگی ایران، سیستمی برای گزینش استادان برقرار گردید و گزینش عقیدتی سیاسی به گزینش علمی اضافه شد. با این وجود نظارت‌های سیستمی دقیق بر کار استادان و پژوهشگران مانع از کار آزادانه‌ی استادانی است که گزینش‌های اجباری را پشت سر گذاشته‌اند و در صورت تخطی از چارچوب‌های تعیین‌شده، با اخراج و حتی بازداشت و زندان روبرو می‌شوند.

کتاب درسی ایران بارها تغییر کرده‌اند و در این تغییرات محتوای ایدئولوژیک جای محتوای آموزشی را گرفته است. کار پژوهش‌گران دانشگاهی به خصوص در حیطه علوم انسانی با دشواری‌های فراوان روبرو بوده است. اسلامی شدن آموزش از کتب درسی ابتدایی آغاز می‌شود و تا بالاترین سطوح آموزش عالی می‌رسد. از این‌رو مطالعه و بررسی فرایند اسلامی شدن آموزش در ایران از جهت تأثیرات آشکار و پنهان بر کیفیت آموزش اهمیت به‌سزایی دارد.

محدودیت پژوهش در عدم دسترسی به مقالات داخلی صریح بود. اگرچه تعدادی پژوهشگران به اثرات تحدید علم و پیامدهای منفی فرایند اسلامی‌سازی اشاره کرده بودند اما به‌علت نظارت بر ادبیات دانشگاهی در ایران، تعداد مقالات اندک بود.

به علت محدودیت تعداد مقالات، مقالات داخلی مرتبط با موضوع مورد بررسی قرار گرفتند و عواملی چون سال انتشار، میزان ارجاع و رعایت اصول علمی از قبیل بی‌طرفی در تبیین موضوع، در درجه دوم اهمیت قرار داشتند.

تاریخچه و انقلاب فرهنگی

از ابتدای انقلاب تلاش حکومت بر تبدیل دانشگاه به نهادی مطیع بوده است. هدفی که از

عنوان «کمیته اسلامی کردن دانشگاه‌ها» تشکیل شد. این کمیته وظیفه تغییر مدیریت دانشگاه به شیوه‌ای که با نظام سیاسی جدید هماهنگ باشد، تغییر ساختار و اسلامی کردن محیط دانشگاه را برعهده داشت.

«گسترش و نفوذ فرهنگ اسلامی در شئون جامعه، تزکیه محیط علمی و فرهنگی، تحول دانشگاه‌ها و مدارس، تعمیم سوادآموزی در جامعه، حفظ و احیاء آثار اسلامی و نشر افکار و آثار فرهنگی و اسلامی از جمله مهم‌ترین اهداف تشکیل این ستاد اعلام شد. همچنین تدوین اصول سیاست‌های فرهنگی نظام جمهوری اسلامی، تعیین مراجع برای تدوین برنامه‌های علمی، تصویب آیین‌نامه‌های مهم و اساسی مراکز علمی کشور، تصویب ضوابط تاسیس مراکز علمی و فرهنگی، تدوین ضوابط برای گزینش استادان دانشگاه‌ها و معلمان مدارس، نظارت بر امور کتب درسی، تدوین ضوابط مربوط به روابط فرهنگی و علمی با دیگر مشاوران، نظارت بر کلیه مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی و تایید نامزدهای ریاست دانشگاه‌ها از جمله وظایف این ستاد تعیین شد.»^۴

نظارت همه‌جانبه شامل تمام جنبه‌های فعالیت علمی می‌شد. این تلاش برای نظارت بر تمام سطوح آموزش ادامه‌دار بوده است. نمونه‌ی قابل ذکر دیگر اضافه شدن دروس «ادبیات انقلاب اسلامی» و «تاریخ اسلام» به کنکور ارشد ادبیات فارسی از سال ۱۳۹۳ است که احتمالاً در پی «حکم کتبی آغاز دوره جدید شورای انقلاب فرهنگی» بوده است.^۵

هدف و انگیزه آموزش اسلامی

«ضرورت‌های عصر جدید ایجاب می‌کند بازتعریف تازه‌ای از مفهوم دانشگاه در کشور صورت گیرد؛ این دانشگاه در عین اینکه بر دو منبع میراث

طریق انقلاب فرهنگی، اخراج‌های بی‌حساب و کتاب، سخت‌گیری‌ها در گزینش دانشجو و استاد دنبال شده است.

«اول اردیبهشت ۱۳۵۹، روح‌الله خمینی بر لزوم اسلامی شدن دانشگاه‌ها تاکید کرد و گفت دانشگاه باید از حالت ستاد عملیاتی گروه‌های گوناگون خارج شود.»^۱

دانشگاه‌ها تعطیل شد و روح‌الله خمینی فرمان تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی را با هدف اصلاح نظام آموزشی صادر کرد. ستاد انقلاب فرهنگی فعالیتش را با تشکیل جبهاد دانشگاهی، تدوین برنامه‌های آموزشی جدید، انحلال برخی دانشگاه‌ها، تنظیم سیستم گزینش اساتید و تشکیل کمیته اسلامی کردن دانشگاه‌ها آغاز کرد.^۲ دور از واقعیت نیست اگر بگوییم نگرانی و دغدغه‌ای که در ابتدای انقلاب موجب تعطیلی دانشگاه‌ها شد تاکنون ادامه دارد. حکومت حتی در دوره‌هایی که فضا به اصطلاح بازتر بوده، از نظارت سخت‌گیرانه بر دانشگاه دست نکشیده است. کارکرد آموزش در جمهوری اسلامی، ترویج و درونی‌سازی باورهای اسلامی بوده است. در این مسیر از هیچ تلاشی برای حذف عوامل مخالف و تغییر دانشگاه از نهاد مخالف به محل تحکیم سیاست‌های نظام فروگذار نکرده است.

«ستاد انقلاب فرهنگی طبق فرمان امام (س) ملزم بود که در برخورد با مسائل دانشگاهی فعالیت‌های خود را بر چند محور متمرکز کند: ۱. تربیت استاد و گزینش افراد شایسته برای تدریس در دانشگاه‌ها، ۲. گزینش دانشجو، ۳. اسلامی کردن جو دانشگاه‌ها و تغییر برنامه‌های آموزشی دانشگاه‌ها.»^۳

چون مدیریت دانشگاه‌ها در گذشته هماهنگ با فرهنگ اسلامی جامعه نبود، باید مدیریت و ساختار دانشگاه تغییر می‌کرد و به علاوه محیط دانشگاه‌ها اسلامی می‌شد. برای این هدف، کمیته‌ای در ستاد با

۱ روند انقلاب فرهنگی

۲ روند انقلاب فرهنگی

۳ همان.

۴ همان.

۵ پیوندی، «هفت پرسش»، ۱.

«دانشگاه اسلامی، مکانی علمی است که در آن ظواهر شرعی در بین استادان و دانشجویان رعایت شده و کسی اعم از مرد و زن برخلاف مظاهر اسلامی نباید ظاهر شود. در این بین فرقی میان دانشگاه با سایر نهادهای جامعه اسلامی نیست.»^۳

در آغاز، تغییر ساختار و اصل و اساس آموزش، پاسخ به وضعیتی بود که موجودیت جمهوری اسلامی را تهدید می‌کرد. دانشگاه مرکز فعالیت‌های سیاسی مخالفان بود و بیم آن می‌رفت که با اتحاد برخاسته از دانشگاه، انقلاب به‌خطر بیفتد. اما پس از محکم شدن جای پای اسلام‌گرایان در قدرت، هدف فراتر رفت: حکومتی که در اهداف سیاسی‌اش همواره به‌دنبال صدور انقلاب بوده، با آموزش ایدئولوژیک نیز می‌خواهد تمدن ایرانی-اسلامی برپا کند.

یکی از زمینه‌های رسیدن به این هدف، هدایت آموزش است: «برای این که بتوان به احیای تمدن ایرانی-اسلامی فکر کرد و با ظرفیت‌سازی مناسب آن را به‌عنوان الگوی تکامل‌گرا و سعادت بشری معرفی کرد... گام نخست جلوگیری از هرج‌ومرج فکری، سیاسی و اخلاقی است. نظریه دانشگاه تمدن‌ساز، چنین رسالت مهمی را برعهده دارد و درصدد است در یکی از مهم‌ترین شرایط تاریخی کشور، امت مسلمان را حول محور هویت ایرانی اسلامی متحد سازد.»^۴

آموزش از یک‌سو ابزاری موثر برای رسیدن به تمدن اسلامی و ساخت جامعه اسلامی است و از سوی دیگر اگر ضعیف عمل کند خود تهدیدی برای تمامیت سیاسی است.

«در صورتی که ایران اسلامی نتواند برنامه نظری خود را به ثمر بنشانند تنها برای مدتی توجیه‌کننده خود و فلسفه وجودی خود خواهد بود.»^۵

اسلامی و ایرانی تکیه دارد، باید بتواند راه را برای اعتلای تمدن ایرانی اسلامی در آینده فراهم کند.»^۱

انقلابیون از نقش موثر دانشجویان در شکل‌گیری انقلاب ۵۷ به نقش تمدنی دانشگاه پی برده بودند. به‌زودی دریافتند برای دست‌یابی به آرمان‌های مذهبی و اجتماعی مدنظرشان نیاز به تغییری اساسی در فضای آموزش دارند. آموزش غیرعربی و در برخی موارد غرب‌ستیز که باید ارزش‌های دینی و خواسته‌های نظام سیاسی را درونی کند و اطاعت از ولی فقیه و شهادت‌طلبی را ترویج دهد، نه تفکر انتقادی و مطالبات دنیای مدرن.

«سازمان کتاب‌های درسی ایران» که در سال ۱۳۴۲ تأسیس شده بود، اسفند ۱۳۵۸ با تصویب شورای انقلاب، به «سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی» تغییر نام داد. خط مشی فعلی این سازمان، سند بنیادین تحویل آموزش و پرورش و برنامه چهارم توسعه اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است که به چندمورد از این سیاست‌ها اشاره می‌کنیم:

«استوارکردن ارزش‌های انقلاب اسلامی در اندیشه و عمل، تقویت فضائل اخلاقی و ایمان، روحیه ایثار و امید به آینده، زنده نگاه‌داشتن اندیشه دینی و سیاسی حضرت امام خمینی و برجسته کردن نقش آن به عنوان یک معیار اساسی در تمام سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها.»^۲

هدف اولیه شکل‌گیری دانشگاه ایرانی-اسلامی با انگیزه اسلامی کردن در شکل و در محتوا بود.

دانشگاه‌ها و مدارس همواره در حال برگزاری مراسم و مسابقات مذهبی‌اند، نام بسیاری از آن‌ها اسامی مذهبی یا نام شهیدان است، و تقریباً تمام مراکز آموزشی مسجد یا نمازخانه دارند.

۱ خرمشاد، آدمی، «انقلاب اسلامی انقلاب تمدن‌ساز؛ دانشگاه ایرانی دانشگاه تمدن‌ساز»، ۳.

۲ «سیاست‌های کلی نظام».

۳ اخوان کاظمی، «راهکارهایی برای اسلامی‌شدن دانشگاه‌ها»، ۳۸.

۴ خرمشاد، آدمی، «انقلاب اسلامی انقلاب تمدن‌ساز؛ دانشگاه ایرانی دانشگاه تمدن‌ساز»، ۸.

۵ همان، ۱۹.

از جمله نهاد آموزش را دارد و هم تفاوتش با نظام سیاسی پیشین را به نمایش بگذارد.

تعدادی از آسیب‌هایی که حکومت با برپایی دانشگاه اسلامی قصد تغییر آن را داشته، بدین ترتیب است: «بخش قابل توجهی از اساتید از تربیت‌یافتگان فرهنگ علمی و سیاسی قبل از انقلاب اسلامی‌اند. همچنین نظام آموزشی بازمانده از دانشگاه قبل از انقلاب اسلامی و مروج مدرک‌گرایی است. در پی این سخنان و این آسیب‌شناسی، شورای اسلامی شدن در سال ۷۶ تاسیس شد.»^۱

ایده‌ی دانشگاه اسلامی با اصل ایده‌ی دانشگاه در تناقض است. غربال دانش که اگر با عقاید اسلامی هماهنگ بود قابل پذیرش و در غیراین صورت غیر قابل پذیرش است، نقص اصول ابتدایی علم‌ورزی است.

می‌توان گفت حرکت از دانشگاه سنتی به نوین در ایران برعکس بوده است.

سیاست‌های اجرایی به هدف اسلامی شدن دانشگاه در شش مولفه و پنجاه بند توسط شورای عالی انقلاب فرهنگی به تصویب رسید. «این شش مولفه عبارت‌اند از: استاد، دانشجو، نظام برنامه‌ریزی فرهنگی، متون درسی، نظام برنامه‌ریزی آموزشی و پژوهشی و مدیریت.»^۲

ضمانت اجرای قوانین و چهارچوب‌های دقیق کار علمی مجازات قانونی است: «آن کسانی [اساتید] که در دانشگاه بخواهند ایمان اسلامی و ایمان انقلابی را نادیده بگیرند و بخواهند برخورد کنند، بدون تردید بدانید... مثل دندان فاسدی آنان را می‌کنیم و بیرون می‌اندازیم.»^۳

پیامدها

علم اسلامی از معنای واقعی علم که با آزمایش، تکرار، ابطال‌پذیری و پرسش‌گره خورده است دور

اگرچه غایت نهایی جامعه‌ی اسلامی است و هدایت آموزش تنها بخشی از مسیری است که باید طی شود.

بومی‌سازی و تولید علم بومی یا سانسور علم؟

باید به تفاوت میان بومی‌سازی علم و تحدید علم با اهداف ایدئولوژیک توجه داشت. علوم انسانی خواه‌ناخواه در بستر یک جامعه معنا پیدا می‌کنند. جامعه‌شناس یا روان‌شناس اگر اقتضائات، تاریخ و فرهنگ جامعه‌اش را در نظر نگیرد، به خطا خواهد رفت. اما محدود کردن و سانسور قانونی علم به هدف تحمیل علم بومی، موجودیت علم را به خطر می‌اندازد.

هدف از تولید علم در دانشگاه اسلامی، تئوریزه کردن واقعیت‌ها نیست بلکه هدف بیشتر واقعیت جلوه دادن تئوری‌های اسلامی است و در این راه از دست‌کاری داده‌ها، تولید شبه‌علم و محتوایی که تنها ظاهر علمی دارند ابایی ندارد.

یکی از پایه‌ای‌ترین آسیب‌های اصرار بر تولید علم بومی، به‌ویژه در حوزه‌هایی که هنوز تسلط کافی بر پیشینه علمی وجود ندارد، انبوهی از مقالات و کتاب‌هایی است که نه علم موجود را منتقل کرده‌اند و نه دریچه جدیدی را گشوده‌اند.

البته که هدف از تولید علم بومی تنها دست‌یابی به علمی که مسائل این زمان و این مکان را بررسی کند نیست و این اصرار برای تامین منافع سیاسی حکومت است: «گزاره سازگار بودن دین با علم و یا علمی بودن آموزه‌ها و قواعد دینی در کنار وجه قدسی برای دین مشروعیت این دنیایی هم در پی می‌آورد.»^۴

تغییر دانشگاه یک عامل هویتی برای نظام نوپا بود تا هم به ترویج باورهای مدنظرش بپردازد، هم نشان دهد که توان و امکان تغییر گسترده در نهادها،

۱ پیوندی، «هفت پرسش»، ۶.

۲ خان محمدی، «فرایند اسلامی کردن»، ۱۸.

۳ خان محمدی، «فرایند اسلامی کردن»، ۲۹-۳۰.

۴ خامنه‌ای، *دانشگاه اسلامی و رسالت دانشجویان*، ۴۰.

درپیش دارند و مسئولیت آشنایی کودکان با محیط زیست، آموزش‌های جنسی، تفکر انتقادی و فلسفه بر دوش خودشان است. دغدغه‌مندان علوم انسانی راهی ندارند جزاین که فعالیتشان را با محدودیت‌های حکومتی تطبیق دهند و یا به کار در گروه‌های کوچک مستقل یا مهاجرت روی بیاورند.

در چنین شرایطی ثبت دقیق رویدادها از اهمیت بالایی برخوردار است. رسانه‌های آزاد می‌توانند نبود فضای آزاد در دانشگاه را تاحدی جبران کنند و در داخل کشور تلاش باید روی یافتن راهی خارج از چهارچوب انعطاف‌ناپذیر دینی از طریق کلاس‌های آزاد و مدارس غیررسمی باشد.

است. انقلاب فرهنگی حذف رسمی مخالفان از دانشگاه بود. «کمیته‌های جدیدی برای پاکسازی تشکیل شد و با بررسی سوابق استادان دانشگاه تعدادی را اخراج و برخی را بازنشسته کردند.»^۱

طی سال‌های بعد حذف موضوعات و ایده‌ها نیز به موازات حذف مخالفان تداوم یافت. دامنه‌ی موضوعات ممنوع آن‌چنان گسترده است که برای کارهای تحقیقی در داخل ایران پژوهش‌گران از ابتدا سراغ بسیاری از موضوعات دینی، سیاسی، جنسیتی و موارد مشابه نمی‌روند.

اگر هدف حکومت را از آموزش اسلامی، کنترل آموزش و القای آموزش ایدئولوژیک در نظر بگیریم، دور از واقعیت نیست اگر بگوییم ناموفق نبوده است. اما اگر هدف جایگزینی و کسب اعتبار برای علوم انسانی اسلامی باشد، این پروژه با شکست روبرو شده است.

دستاورد پروژه اسلامی‌سازی مانع‌تراشی برای کار علمی بود، نتوانست اعتباری به‌دست بیاورد و تنها سد راه تولید علم و پژوهش‌گران شد. «این علم ناموجود به هم‌آوردی با علم موجود در آکادمی برخاسته و میدان مانورش را محدود کرده است.»^۲

نتیجه‌گیری

بیش از چهار دهه از انقلاب اسلامی و انقلاب فرهنگی می‌گذرد. طی این دوره، تلاش حکومت برای ایجاد چهارچوب‌های بسته آموزشی و علمی بی‌ثمر نبوده است. ایران در برهه‌ای است که تاریخ رسمی آن با واقعیت فاصله بسیار دارد. این موضوع اهمیت ثبت دقیق وقایع و لزوم بررسی و ثبت گام‌های فرایند اسلامی شدن آموزش را دوچندان می‌کند. وقایع این دوره نه فقط اهمیت آموزشی بلکه اهمیت تاریخی دارند.

آموزش اسلامی بر تمام ابعاد جامعه تاثیرگذار است. خانواده‌ها اگر بخواهند فرزندانشان را خارج از چهارچوب رسمی پرورش دهند، راه دشوارتری

۱ اسماعیل‌نیا، کاظمی، صدیقی، «انقلاب فرهنگی و دشواره علوم انسانی»، ۱۱.

۲ همان، ۱۹.

Bibliography

Akhavan Kazemi, Bahram. "Rāhkārhayi barāye eslāmi šodane dānešgāhhā [Solutions for Islamizing universities]." *Dānešgābe eslāmi* 7, no. 18-19 (1382): 21-44.

Khomeini, Ruhollah. "Ravande Enqelāb farhangi dar dānešgāhhā." Accessed July 30, 2022, https://www.imamkhomeini.ir/fa/n22259/ها_دانشگاه_در_فرهنگی_انقلاب_فرهنگ/روند_انقلاب_فرهنگ/رسانی_فرهنگ/روند_انقلاب_فرهنگی_در_دانشگاه_ها

Kazemi, Abbas, Esmacilniya, Mahmud, and Behrang Sedighi. "Enqelābe farhangi va došvāreye olume ensāni, Motāle'ei dar morede monāsebāte ideoloži va dāneš dar Irāne pas az Enqelāb, [Cultural Revolution and humanities problem, examining the relationship between ideology and knowledge in post-revolution Iran]." *Motāle'ate Farhangi Va Ertebātāt* (March 2022): 1-24, <https://doi.org/10.22034/JCSC.2022.542898.2496>

Kazemipoor, Abdolmohammad, Mohsen Goodarzi. "Iranian Youth and Religion: An Empirical Study." *Middle East Critique* 18, no. 2 (Summer 2009): 161-176, <https://doi.org/10.1080/19436140902989654>

Mehran, Golnar. "Ideology and Education in the Islamic Republic of Iran." *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 20, no. 1 (1990): 53-65, <https://doi.org/10.1080/0305792900200105>

Moassese motāle'at va Pažuhešhaye siyāsi. "Enqelāb farhangi." Accessed July 30, 2022, <https://psri.ir/?id=firohq0p>

Paivandi, Saeed. "Haft porseš pirāmune ma'nāye eslāmi kardane olume ensāni dar Irān". Accessed July 30, 2022. <https://iranacademia.com/agora/text/article/هفت-پرسش-پیرامون-معنای-اسلامی-کردن-ولو>

Sāzmāne pažuheš va barnāmerizie āmuzeši. "Siyāsthaye kollie nezām." Asnād. Accessed July 30, 2022. <http://oerp.ir/sites/default/files/banner/politics.pdf>

Khamenei, Ali. *Dānešgābe eslāmi va resalate dānešjuyan*. Tehrān: Našre ma'āref, 2004.

Khan Mohammadi, Karim. "Barresie farāyande Eslāmi kardane dānešgāhhā dar Irān (Bā ruykarde siyāsatgozārie farhangi) [Analysis of the process of Islamization of universities in Iran with a cultural policy approach]." *Dānešgābe eslāmi* 10, no. 31 & 32 (Fall & Winter 2006): 81-122.

Khorramshad, Mohammad bagher, Adami, Ali. "Enqelābe eslāmi enqelābe tamaddonsāz; Dānešgāhe irāni dānešgāhe tamaddonsāz." *Faslname tabiqāte farhangi* 2, no. 6 (2009): 161-188.

ریزش طبقه متوسط و تهی‌دستان نوظهور شهری (مطالعه موردی: تهران)

هادی میری آشتیانی*

چکیده

افزایش قابل توجه نرخ تورم از سال ۱۳۹۶ تاکنون تبعات زیادی برای جامعه‌ی ایران به همراه داشته است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، تأثیر بر طبقه‌ی متوسط شهری و تغییراتی بوده است که متعاقب آن در سبک زندگی، نحوه‌ی مصرف و ترکیب سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی ایشان به وجود آمده است که افزایش آسیب‌پذیری مالی و هم‌زمان دشواری حفظ سبک زندگی پیشین را به همراه داشته است که در نهایت می‌تواند منجر به ریزش طبقه‌ی متوسط شود. برای بررسی این موضوع و تحلیل تغییرات رخ داده در زیست طبقه‌ی متوسط شهری، سعی شده است با استفاده از نظریات پیر بورديو پیوندی بین سبک زندگی و تحلیل طبقاتی برقرار شود. در این مقاله در قالب پژوهشی کیفی و به کمک نظریه‌ی داده‌محور به شناسایی عوامل موثر بر ریزش طبقه‌ی متوسط شهری و ایجاد تهی‌دستان جدید شهری پرداخته شده است. بیکاری، تغییر در وضعیت اشتغال (کارهای پاره‌وقت، کاهش حقوق، موقتی‌سازی کار و...) و کاهش سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی زمینه‌ی ریزش طبقه‌ی متوسط را فراهم می‌کند. قوانین حمایتی ناکارآمد و کاهش حمایت دولت، دست کارفرما را برای تغییر شرایط کار باز گذاشته و به افزایش بیکاری منجر می‌شود. مشکلات تأمین مالی در شرایط بحران (مانند هزینه‌ی درمان، خرید کالاهای ضروری، افزایش اجاره‌بها و...) و افزایش قیمت کالاها و خدمات، سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی افراد را کاهش داده و آن‌ها را بیش از پیش در شرف از دست دادن جایگاه طبقاتی‌شان قرار می‌دهد. بحران‌های ساختاری اقتصاد ایران و ریسک سرمایه‌گذاری در دوران تحریم عوامل ساختاری موثر بر بروز مقولات علی هستند که زمینه را برای بیکاری و کاهش سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی فراهم می‌کنند. در نهایت در این ارائه پیامدهای ریزش طبقه‌ی متوسط شهری که شامل تغییرات در سبک زندگی، بدمسکنی و مهاجرت به پیرامون، سلب مالکیت از توده‌ها، اختلال در بازتولید اجتماعی نیروی کار و حاشیه‌ای شدن آن و افزایش شیوه‌های خشونت‌آمیزتر مقاومت و اعتراض هستند، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. با توجه به ماهیت این پژوهش، محدودیت شمار مصاحبه‌شوندگان و قلمرو تحقیق (شهر تهران)، تعمیم یافته‌های این پژوهش و دستیابی به نظریه‌ای با رویی و پایایی بالا، نیازمند پژوهش‌هایی به مراتب گسترده‌تر و جامع‌تر است.

کلیدواژه‌ها: ریزش طبقه‌ی متوسط، تهی‌دستان جدید، تحلیل طبقاتی، سبک زندگی

* کارشناس ارشد پژوهشگری علوم اجتماعی از دانشگاه تهران، کارشناس ارشد مطالعات اجتماعی از ایران آکادمیا

مقدمه

در دهه‌ی گذشته وضعیت طبقه‌ی متوسط در سراسر دنیا بغرنج بوده است و به کرات به عنوان مسأله‌ی مهم اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. پارتسونزلی به این نکته اشاره کرده که این پدیده با نام‌های متفاوتی نظیر محوشدن طبقه‌ی متوسط و طبقه‌ی متوسط در تنگنا به عنوان یکی از مشکلات کشورهای صنعتی مورد توجه قرار گرفته است؛ وضعیتی که ناشی از عدم تعادل بین دستمزدها و قیمت کالا و خدمات است.¹ در ایران، بحران‌های اقتصادی و سیاسی دهه‌ی ۹۰ شمسی فشارهای زیادی بر طبقه‌ی متوسط و فرودست وارد کرد. دو شوک قیمتی که یکی در سال ۹۱ و دیگری از اواخر سال ۹۶ ایجاد شدند، روزبه‌روز عرصه را بر شهروندان ایرانی تنگ‌تر کرد، به گونه‌ای که برخی از تبخیر طبقه‌ی متوسط هم یاد کرده‌اند.² [مقاله‌ی حاضر، بر اساس پژوهشی در سال‌های ۱۳۹۹ و ۱۴۰۰ شکل گرفته است، بنا دارد عوامل تأثیرگذار بر این موضوع، تغییرات سبک زندگی و زمینه‌های شکل‌گیری تهی‌دستان جدید را شناسایی کند. در این پژوهش کیفی که با اتکا به مصاحبه‌هایی با ۲۸ نفر در تهران انجام گرفته، کوشیده شده است با بهره‌گیری از روش نظریه‌ی داده‌محور و مدل طبقاتی بوردیو پیوندی بین سبک زندگی و تحلیل طبقاتی برقرار شود.

رویکرد طبقاتی

در این پژوهش مدل طبقاتی بوردیو به تعبیر اریک اولین رایت در کتاب «رویکردهای تحلیل طبقاتی» مورد نظر بوده است. بوردیو عقیده دارد تحلیل طبقاتی را نمی‌توان به تحلیل اقتصادی صرف تقلیل داد، بلکه مشابه کار وبر در تحلیل پایگاه‌های منزلتی، او هم اعتقاد داشت که باید تحلیل مناسبات

فرهنگی نمادین در کنار تحلیل اقتصادی مد نظر قرار گیرد.³ از دید بوردیو تفاوت پایگاه یا همان سبک‌های متفاوت زندگی، بازنمودی از تفاوت در طبقه‌ی افراد است. به عقیده‌ی رایت، حسن دیگر مدل طبقاتی بوردیو این است که در آن مشکل اکثر نظریات مارکسی طبقه یعنی نحوه‌ی برخورد با موقعیت‌هایی که در آن تقسیم کار بر حسب تفکیک متداول بین مالکان و کارگران قابل تشخیص نیست، وجود ندارد. این مدل نه تنها مشاغل طبقه‌ی متوسط - که مهم‌ترین محدودیت مدل‌های طبقاتی مارکسی است- را در بر می‌گیرد، بلکه مشاغلی که در اکثر طرح‌ها مغفول واقع شده‌اند، مانند مشاغل دولتی و نیز هنرمندان و روشنفکران هم تحت شمول این مدل قرار می‌گیرند.

مدل ساختار طبقاتی بوردیو شامل جایگاه‌های متفاوتی است که از ترکیب دو سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی تمامی افراد جامعه در تمامی موقعیت‌های شغلی شکل گرفته است. این مدل از سه محور تشکیل شده است. محور اول که تشکیل‌دهنده‌ی طبقات است، افراد را بر حسب کل سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی‌شان طبقه‌بندی می‌کند.⁴ محور دوم موقعیت‌های افراد را درون هر طبقه مشخص می‌کند. بوردیو برای ارجاع به این مفهوم از واژه‌ی مارکسی پاره‌طبقه‌ها استفاده می‌کند. به نظر بوردیو مشاغل درون هر طبقه براساس ترکیب سرمایه‌ی افراد تقسیم می‌شوند.⁵ محور سوم مدنظر بوردیو، معرف سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی خاستگاه خانوادگی افراد است. این محور موقعیت‌ها را براساس مسیرهایی که اشغال‌کنندگان موقعیت‌ها طی می‌کنند تبیین می‌کند. به عبارت دیگر بوردیو با استفاده از این محور نشان می‌دهد که چه تغییراتی در ساختار سرمایه‌ی افراد (از نظر حجم و ترکیب آن‌ها) رخ می‌دهد. از خلال این کار، امکان مطالعه‌ی

1 Leigh et al, "Caught in between", 1

3 Olin Wright, "Approaches", 128

4 Bourdieu, "Distinction", 129

5 Wright, "Approaches", 134

۲ بخارایی، "تبخیر طبقه‌ی متوسط"

مالجو تهی‌دستان را کسانی می‌داند که مطلقاً از سه منبع اصلی قدرت یعنی سرمایه‌ی مادی، دانش و مهارت واجد مبادله در بازار کار و اقتدار سازمانی خواه در نهاد دولت و خواه در سایر نهادها، نابرخوردارند^۱. بنابراین با ارجاع به این دو تعریف، در این پژوهش تهی‌دستان جدید حاصل از ریزش طبقه‌ی متوسط کسانی قلمداد می‌شوند که اولاً به دلیل از دست‌دادن کار و درآمد، به جایگاه اجتماعی و اقتصادی پایین‌تری سقوط کرده‌اند، ثانیاً مشکلات اقتصادی باعث ناامنی در شرایط عینی زندگی‌شان شده است (فروش اموال و دارایی‌ها، مسکن، مهاجرت به نقاط حاشیه‌ای و...) و ثالثاً به دلیل از دست‌دادن شغل، بی‌ثبات‌کاری و... فاقد قدرت هستند. این پژوهش نشان می‌دهد پیامدهای بحران اقتصادی سال‌های ۹۶ و ۹۷ منجر به پدیدآمدن طبقه‌ی تهی‌دست جدیدی شده است که نه تنها کارگران صنعتی و افراد فاقد امتیاز، بلکه کارمندان رده‌پایین بخش‌های خدماتی، صاحبان مشاغل آزاد و یا کارمندان متخصص بخش خصوصی و نیمه‌خصوصی را هم در بر می‌گیرد که به واسطه‌ی وخامت شرایط اقتصادی بیکار شده، یا کسب‌وکار خود را از دست داده‌اند. بسیاری از آن‌ها به واسطه‌ی اختلال در بازتولید اجتماعی نیروی کار، از چرخه‌ی جستجوی کار خارج شده و امکان بازگشت دوباره به آن را نخواهند داشت.

شرایط علی

کاهش سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی، یکی از مهم‌ترین دلایل ایجاد تهی‌دستان جدید است. بسیاری از مصاحبه‌شوندگان به عواملی اشاره کرده‌اند که بیانگر کاهش سرمایه‌ی اقتصادی و اجتماعی آن‌ها بر اثر بحران‌های متعدد سال ۱۳۹۶ به این سو است. گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس نشان می‌دهد که درآمد سرانه‌ی کشور از سال ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۸ کاهش ۳۴ درصدی را تجربه کرده است. در واقع علی‌رغم افزایش درآمد اسمی خانوارها قدرت

تغییر در جایگاه طبقاتی و پاره‌طبقاتی فرد میسر می‌شود. بورديو امکان تغییر در جایگاه پاره‌طبقه‌ای افراد را فرایند تبدیل سرمایه می‌خواند^۲.

طبقه‌ی متوسط

معیارهای استفاده‌شده در این پژوهش برای شناسایی طبقه‌ی متوسط از دل این تحلیل طبقاتی استخراج شده‌اند. جایگاه طبقاتی افراد بر اساس نوع شغل، میزان درآمد، وضعیت اشتغال، مسکن و تحصیلات آن‌ها مشخص شد و برای تشخیص اولیه‌ی که آیا این افراد نمونه‌های مناسبی برای طبقه‌ی متوسط در تنگنا هستند، از معیارهایی مانند بیکاری طولانی‌مدت، از دست‌دادن مسکن و مهاجرت به حاشیه‌ی شهرها استفاده شد. بعدها در جریان مصاحبه‌ها و با کسب اطلاعات بیشتر متغیرهای دیگری مانند ترک تحصیل فرزندان یا افراد مصاحبه‌شونده، اضطراب مالی، یا سلب مالکیت به سبب تورم نیز به آن اضافه شد.

نتایج پژوهش

تحلیل مصاحبه‌ها و بررسی اسناد مرتبط بر اساس فرآیند کدگذاری و روش داده‌محور انجام شد و ۱۶ کد نهایی استخراج شد که در ۵ دسته‌ی پدیده‌ی اصلی، مقولات علی، زمینه‌ها، ساختارها و پیامدها قرار گرفتند.

پدیده‌ها

دو پدیده‌ی اصلی این پژوهش، طبقه‌ی متوسط در تنگنا و تهی‌دستان جدید هستند. برای شناسایی تهی‌دستان جدید کوشیده‌ام بین دو تعریف از تهی‌دست پیوند برقرار کنم. آصف بیات اعتقاد دارد تهی‌دست مفهومی اقتصادی نیست و در درجه‌ی اول به هویتی فرهنگی و اجتماعی اشاره دارد که اساساً به دلیل درآمد و جایگاه اجتماعی پایین و شرایط ناامنان‌شناسی می‌شوند^۳. از طرف دیگر محمد

1 Wright, "Approaches", 134

۲ بیات، «سیاست‌های خیابانی»، ۵۴

۳ مدنی، «آتش خاموش»، ۴۸

است و حاصل وضعی است که مشروعیت سرمایه زیر ضرب رفته و تولید و انباشت مختل می‌شود. بحران درون‌تایی که در ابتدای انقلاب ۵۷ برای اقتصاد ایران رخ داد، از سال ۱۳۹۷ به شکل متفاوتی بروز پیدا کرده است. ناتوانی حکومت در برقراری امنیت، بحران‌های موسسات مالی، بحران‌های اجتماعی مانند دی‌۹۶، اعتراضات سال ۹۷ و اعتراضات بنزینی آبان ۹۸ و اعتراضات سال ۱۴۰۱ از مهم‌ترین نشانه‌های ناتوانی دولت در مهار بحران‌های اقتصادی و اجتماعی است. متعاقب آن با افزایش تحریم‌ها و تنش‌های منطقه‌ای، پیشبرد سیاست‌های اقتصاد مقاومتی (که منجر به گذر از برون‌تایی شده)، کاهش شدید سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی و بحران اقتصادی ناشی از تعطیلی کسب‌وکارها به واسطه‌ی بیماری کرونا منجر به رکود اقتصادی است. بحران درون‌تایی ساختاری فعلی در اقتصاد ایران البته تفاوت‌های عمده‌ای با بحران سال‌های ابتدایی انقلاب دارد. در سال‌های ابتدایی انقلاب، گفتمان غالب، سرمایه‌داری نبود و سیاست‌های اعمال‌شده در آن زمان نیز از آن پشتیبانی نمی‌کرد، در حالی که در بحران سال‌های ۹۶ به بعد، در عین تبعیت از سیاست‌های سرمایه‌دارانه، امکان انباشت فراهم نشده است و به تولید نیز لطمه‌های جدی وارد شد.

دومین عامل ساختاری مهم اثرات تحریمی بر کسب‌وکارها است. افزایش نرخ ارز، دشواری در تأمین هزینه‌های مالی، کاهش سرمایه‌گذاری و خروج سرمایه از کشور به دلیل ناامن بودن فضای سرمایه‌گذاری در کشور بخشی از تبعات تحریم است. تحریم اقتصاد ایران را از تعادل خارج کرد. زمانی که اقتصاد از حالت تعادل خود خارج می‌شود، پیامدهایی مانند تورم، رکود، بیکاری، تراز منفی تجاری و سقوط میزان سرمایه‌گذاری داخلی و خارجی

خرید آن‌ها تقریباً به یک‌سوم کاهش پیدا کرده است.^۱ ترک تحصیل فرد یا فرزندان به دلیل کمک به وضعیت اقتصادی و کاهش سرمایه‌های ریالی نمونه‌هایی از این کاهش به شمار می‌روند. بیکاری دومین عامل مهم در ایجاد تهی‌دستان جدید است. نزدیک به ۷۰ درصد مصاحبه‌شونده‌ها سابقه‌ی بیکاری بلندمدت (بیش از ۶ ماه) پس از بحران‌های اقتصادی سال ۱۳۹۷ به بعد را داشته‌اند و به واسطه‌ی دشواری در یافتن کار از چرخه‌ی جمعیت فعال جویای کار خارج شده‌اند. سومین عامل وضعیت اشتغال افراد است. بسیاری از افراد بر اثر ماهیت کار و یا تغییراتی که در وضعیت اشتغالشان رخ داده است، مشکلات بسیاری را تجربه کرده‌اند. کم شدن مدت قرارداد، تمدیدهای یک‌ماهه و سه‌ماهه‌ی قرارداد، افزایش کنترل کارفرما بر روی کار، بی‌ثبات کاری، اشتغال به مشاغل با تخصص پایین و یا کاهش دستمزد در مقایسه با کار مشابه قبلی از عواملی است که تأثیر مستقیم بر وضعیت طبقاتی فرد می‌گذارد و در مصاحبه‌ها به آن اشاره شده است.

شرایط ساختاری

اگرچه سیاست‌های کلی اقتصادی، هم‌چنان از اصولی مشابه با آنچه پس از پایان جنگ ۸ ساله پی‌ریزی شد، تبعیت می‌کند، در بسیاری از عرصه‌های زندگی اجتماعی شاهد سیاست‌گذاری‌های نئولیبرال هستیم و فرایند کالایی‌شدن حتی در حوزه‌هایی مانند بهداشت و درمان و آموزش که به عموم مردم مرتبط می‌شود، به سرعت در حال گسترش است، اما در عین حال نشانه‌هایی از بحران درون‌تایی ساختاری نیز مشاهده می‌شود. بحران درون‌تایی ساختاری در اقتصاد ایران توسط بهداد و نعمانی در کتاب طبقه و کار مطرح شده است. آن‌ها عقیده دارند بحران اقتصادی پس از انقلاب ناشی از بحران ساختاری پساانقلابی است. این بحران نتیجه‌ی کشاکش‌های علنی اجتماعی

۱ مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، «چالش‌ها»، ۱۴

۲ بهداد و نعمانی، «طبقه و کار»، ۲۳

کار بیکار می‌شدند، کارفرمایان با اخذ نامه‌ی استعفا از آنان، موانعی برای دریافت بیمه‌ی بیکاری ایجاد می‌کردند. در حالی که تلاطم‌های اقتصادی دهه‌ی ۹۰ شمسی، ضریات سنگینی به طبقات متوسط و پایین ایران وارد کرده است، سیاست‌گذاری‌ها در این دوره بر شدت وخامت اوضاع اقتصادی افزوده است. مسلمیان در مقاله‌ی خود به این سیاست‌گذاری‌ها اشاره کرده و نتیجه گرفته است که به طور کلی سیاست‌های نتولیبرال اقتصادی برای گردش آزاد سرمایه، نیروی کار و کالاها منجر به رشد اختلاف طبقاتی و اضمحلال سیستم‌های حمایتی مانند تامین اجتماعی می‌شود.^۲

پیامدها

از مهم‌ترین پیامدهای این وضعیت تغییر الگوهای مهاجرت در ایران، افزایش مهاجرت به پیرامون و شیوه‌های بدیل سکونت نظیر پشت‌بام‌خوابی، کانکس‌خوابی، هم‌خانگی، ماشین‌خوابی و ... است که توسط مصاحبه‌شوندگان به آن اشاره شده است. غالب این افراد به دلیل از دست دادن شغل، خانه‌های استیجاری خود را از دست داده، تعدادی از آن‌ها خانواده‌ی خود را به شهرستان یا منزل والدین فرستاده‌اند و به دلیل احتیاج به درآمد، بیکاری ادامه‌دار و با کمبود مهارت مجبور به کارهای پاره‌وقت، بی‌ثبات کاری و یا کارهای با مهارت پایین‌تر شده‌اند. درآمد حاصل از این کارها کفاف اجاره‌ی خانه در تهران را نداده و به دلیل نبود فرصت‌های شغلی بسیاری از آن‌ها حتی به فکر رفتن به شهرهای دیگر هم نیستند. بنابراین به شیوه‌های بدیلی مانند پشت‌بام‌خوابی روی آورده‌اند.

یکی از برجسته‌ترین تفاوت‌های تهی‌دستان جدید ناشی از ریزش طبقه‌ی متوسط، تمایل آن‌ها

گریبان‌گیری‌شان خواهد شد^۱. با شدت یافتن تحریم‌های اقتصادی بسیاری از کسب‌وکارها یا دامنه‌ی فعالیتشان محدود شد و یا به فعالیت خود پایان دادند. برخی از مصاحبه‌شوندگان در این پژوهش به تأثیرات تحریم در از دست دادن مشاغلشان اشاره کرده‌اند.

شرایط زمینه‌ای

از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر ریزش طبقه‌ی متوسط شهری، آسیب‌پذیری مالی و قرارگرفتن در تنگناهایی است که باعث دشوارشدن حفظ سبک زندگی این طبقه می‌شود^۲. زمانی که درآمدها کاهش پیدا می‌کند و هم‌زمان بر میزان بدهی‌ها افزوده می‌شود، بحران‌هایی که فوریت بالایی دارند مانند ورشکستگی، بیماری خود یا نزدیکان، تصادفات و سوانح باعث می‌شوند فشار بر روی این طبقه مضاعف شود^۳. افزایش قیمت کالاها و خدمات عامل دیگری است که بر روی کاهش سرمایه‌ی افراد تأثیرگذار بوده است. اکثر آن‌ها این نکته را مطرح کرده‌اند که مخارج آن‌ها بسیار بیشتر از درآمدهایشان افزایش داشته است و روز به روز از قدرت خریدشان کاسته می‌شود.

فقدان قوانین حمایتی و کاهش حمایت دولت عامل زمینه‌ای دیگر بر سازنده‌ی تهی‌دستان جدید است. عدم وجود قوانین حمایتی خصوصاً برای کسانی که کارشان را از دست داده و از لحاظ اقتصادی بسیار آسیب‌پذیر هستند، توسط تعدادی از مصاحبه‌شوندگان بیان شده است. گرفتن بیمه‌ی بیکاری، وقتی قرارداد رسمی با کارفرما وجود ندارد و یا قرارداد کوتاه مدت با فرد منعقد شده است، کار دشواری است. در بسیاری از موارد مصاحبه‌شوندگان به این نکته اشاره کردند که حتی زمانی که علی‌رغم میل باطنی و به وسیله‌ی کارفرما از

۱ بابایی‌مهر و اسماعیلی‌نسب، «تحریم‌ها»، ۹-۱۱

2 Cohen, "Economically Insecure", 1

3 Scott and Pressman, "Double Squeeze", 335

۴ مسلمیان، «نتولیبرالیسم»

کاهش قدرت خرید و در نتیجه کاهش تقاضای داخلی مؤثر که خود را در سلب مالکیت از طبقه‌ی متوسط و طبقات پایین نشان می‌دهد، باعث خواهد شد برآورده شدن احتیاجات طبقه‌ی متوسط روزبه‌روز سخت‌تر شده و افراد این طبقه در تلاش برای تطبیق با وضعیت جدید، دشواری‌های زیادی تجربه کنند.^۱ از دسترس خارج شدن بسیاری از امکانات زندگی بر اثر تورم کالاها و خدمات، بر حجم نارضایتی افراد خواهد افزود و امید به آینده‌ای مطمئن برای خود و خانواده‌شان را از ایشان سلب خواهد کرد.

اختلال در بازتولید اجتماعی نیروی کار و حاشیه‌ای شدن آن هم به عنوان یکی دیگر از پیامدهای این بحران عمیق در ایران خواهد بود. با خروج بسیاری از شرکت‌ها از بازار کار، تعدیل نیروی کار آشکار و پنهان در شرکت‌ها و از بین رفتن کسب‌وکارهای خرد، بازتولید اجتماعی نیروی کار دچار مشکل شده است، به گونه‌ای که کسانی که کار خود را از دست می‌دهند به سبب از بین رفتن فرصت‌های شغلی جایگزین و کوچک شدن بازار کار امکان مشارکت در بازار کار و یافتن کار مشابه را از دست داده و به صف بیکاران دائمی اضافه می‌شوند.^۲ به عبارت دیگر، طرد جمعیت شاغل از بازار کار یا حاشیه‌ای شدن آن نیز منجر به تغییرات بیش‌ازپیش در سبک زندگی این افراد و محرومیتشان از امکانات زندگی می‌شود.

به حفظ مصرف و سبک زندگی پیشینشان است. بسیاری از افراد مورد مصاحبه به این موضوع اشاره کرده‌اند که تطابق با تغییرات در سبک زندگی سخت‌ترین بخش زندگی فعلی آنها است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد فشارهای اقتصادی وارد شده بر جامعه‌ی ایران و خصوصاً جامعه‌ی هدف این پژوهش، منجر به بروز تغییراتی در سبک زندگی برخی از اقشار طبقه‌ی متوسط شهری شده است. افزایش هزینه‌های فرهنگی خانوار، پوشاک و مواد غذایی منجر به کاهش آنها در سبد خانوار شده و متعاقباً منجر به افزایش تمایل به مصرف کالاهای با کیفیت پایین‌تر، تعمیر و استفاده‌ی مجدد و افزایش تمایل به خرید قسطی و یا نسیه شده است. چیزی که آزاد ارمکی و صادقی در بررسی سیاست معاش تهی‌دستان آن را خودمانی‌سازی بازار نامیده‌اند.^۱ در کنار این موارد هزینه‌های تفریحی مانند سفر از سفره‌ی بسیاری از خانوارهای طبقه‌ی متوسط حذف شده و عدم تمایل به فرزندآوری و حتی افزایش تمایل به مهاجرت به خارج کشور نمونه‌های دیگری از دگرگونی در سبک زندگی این طبقه است.

طبقه‌ی متوسط از لحاظ اقتصادی به رانت نفت وابسته است و با تشدید بحران اقتصادی روز به روز افراد بیشتری از این طبقه ریزش می‌کنند. این ریزش همراه با نارضایتی است. تغییر سبک زندگی افراد و ناامیدی نسبت به آینده باعث شده است تا از مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی فاصله بگیرند. بحران‌ها و اعتراضات سال‌های ۹۶ و ۹۸ همچنین نشان داد که حکومت، بیش از پیش خود را در مقابل مردم قرار داده و با آنها فاصله‌گذاری می‌کند.^۲ از دست رفتن اعتماد اجتماعی و بی‌توجهی به خواست‌های جامعه‌ی ایران منجر به کاهش فاصله‌ی میان اعتراضات شده است، همین امر باعث می‌شود، ناآرامی‌ها و نارضایتی‌ها در فواصل کوتاه‌تری تکرار شود.

۱ آزاد ارمکی و صادقی، «خودمانی‌سازی بازار»، ۲۷

۲ مدنی و دیگران، «آتش خاموش»، ۱۴۸

۳ مالجو، «سلب مالکیت»

۴ مالجو، «جامعه‌ی ناآرام»

Bibliography:

- Āzād Armaki, Taqi, and Alireza Sādeqi. "Xodemāni Sāzi-ye Bāzār; Tohidastān va Siyāsāt-e Ma'aš [Casualization of the Market, Poors and Livelihood Policy]." *Tose'-ye Maballī (Rustaei-Šabri)* 8, no.1 (spring 1395): 27-56.
- Bābāei Mehr, Ali, and Hosein Esma'il Nasab. 2014. "Dalāyel-e Ta'sirgozāri-ye Tahrīm-e Eqtesadi bar jazb-e Sarmāyehgozari-ye Xareji va San'at-e Naft va gāz-e Irān [The Reasons for the Impact of Economic Sanctions on the Foreign Investment and Iran's Oil and Gas Industry]." *2nd International E-Conference on Economy under Sanctions*. (Babolsar 2014): 1-24.
- Bayāt, Āsef. "Street Politics: Poor People Movement in Iran", *In Iran: Siyasat-hay-e Xiyabani: Jonbeš-e Tohidastān-e dar Iran*. Translated by Asadollāh Nabavi. Tehran: Entešārāt-e Širāze-ye Ketābe-Mā, 1397.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.
- Boxāraei, Ahmad. "Tabxir-e Tabaq-e Motavasset dar Irān/ Har Sāl 5% be Āmār-e Eqdam beh Xodkoši Afzudeh Mišavad [Evaporation of the middle class in Iran / Every year 5% is added to the suicide attempt statistics]." interview by Mazāher Gudarzi, *Khabaronline*, 17 Ordibehesht, 1401. khabaronline.ir/news/1628481
- Cohen, Patricia. "Middle Class but Feeling Economically Insecure." *New York Times*, April 10, 2015. <https://www.nytimes.com/2015/04/11/business/economy/middle-class-but-feeling-economically-insecure.html>.
- Madani, Saeid. *Ātaš-e Xāmuš: Negābi beh E'terāzāt-e Ābān-e 98 [A Silent Fire, On the Protests of November 2018]*. Tehrān: Mo'sseseh-ye Rahmān, 1399.
- Majles, Mo'āvenat-e Eqtesādi-ye Markaz-e Pažuhešhā-ye. *Tasviri az Vaz'iyat-e Eqtesādi-ye Kešvar: Cālešha va Rāhkarha*. [An image of the Country's Economic Situation: Challenges and Solutions] Tehrān: Markaz-e Pažuhešha-ye Majles-e Šoraye Eslami, 1399.
- Mālju, Mohammad. "Dorāhe-ye Nāgozir dar Bāzār-e Pul: Salb-e Mālekiyat az Ceh Kasāni [An Inevitable Dilemma in the Money Market: Expropriation from Whom?]" *Naqde Eqtesade Siasi*. August, 2018. Accessed June 20, 2022.
- <https://pecritique.com/2018/08/06/%D8%AF%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%87%E2%80%8C%DB%8C-%D9%86%D8%A7%DA%AF%D8%B2%DB%8C%D8%B1-%D8%AF%D8%B1-%D8%A8%D8%A7%D8%B2%D8%A7%D8%B1-%D9%BE%D9%88%D9%84-%D8%B3%D9%84%D8%A8%E2%80%8C%D9%85%D8%A7%D9%84/>
- . "Ta'ammoli bar Jāme'y-e Nā-Ārām va Bohrānhāy-e Piš-e Ru [A Reflection on the Turbulent Society and the Upcoming Crises]." *Meydan*, October 27, 2018. Accessed June 22, 2022. <http://medn.me/rmugy9>
- Moslemian, Rāmin. "Enbesat va Enqebaz-e Bazar: Mahdudiathāy-e Neoliberalism-e Irāni [Market Expansion and Contraction: limitations of Iranian Neoliberalism]." *Meydan*, October 02, 2018. Accessed June 23, 2022. <http://medn.me/bgjq87>

No'mani, Farād, and Sohrāb Behdād. "Class and Labor in Iran. Did the revolution Matter?" In *Iran: Tabaq̄e va Kar dar Iran*. Translated by Mahmud Mottahed. Tehrān: Entešārāt-e Āgāh, 1393.

Parsons Leigh, Jeanna, Anne H. Gauthier, Roberta R. Iversen, Sigrid Luhr, and Laura Lapolitano. "Caught in between: neoliberal rhetoric and middle-income families in Canada and the United States." *Journal of Family Studies* 24, no.2(2018): 1-17.

Scott, Robert H., and Steven Pressman. "A Double Squeeze on the Middle Class." *Journal of Economic Issue* 45, no.2 (2011):333-342.

Wright, Erik Olin. "Approaches to Class Analysis", In *Iran: Ruykardhāei beb Tablil-e Tabaqāti*. Translated by Yusef Saffāri. Tehrān: Lāhitā, 1395.

پیشروی آرام دستفروشان زن در مترو تهران

شیمای تدریسی*

چکیده

موانعی که زنان در اشتغال با آن روبرو هستند سبب افزایش حذف آنان از بازار کار رسمی و گرایششان به اشتغال غیررسمی می‌شود. این وضعیت به افزایش تبعیض جنسیتی علیه آنان در اشتغال دامن زده و تامین معیشت را برای آن‌هایی که از طبقه پایین اقتصادی هستند، سخت‌تر می‌کند. مقاله حاضر بر اساس روش کیفی است. داده‌های آن از مصاحبه عمیق با ۲۶ زن دستفروش در مترو تهران به دست آمد. یکی از معضلات اصلی زنان دستفروش در مترو مواجهه با ماموران قدرت است. پژوهش به دنبال پاسخ به این سوال است که تاکتیک‌های آنان برای مقابله با ماموران قدرت چیست؟ چارچوب نظری مقاله بر مبنای نظریه «پیشروی آرام» بیات شکل گرفت. نتایج پژوهش نشان می‌دهد تاکتیک‌های زنان برای کاهش مخاطرات مواجهه با ماموران قدرت شامل این موارد می‌شود: کاهش و عدم تردد در ایستگاه‌های ناامن‌تر، کاهش و عدم ورود از ایستگاه‌های ناامن‌تر، پنهان کردن اجناس، کم کردن اجناس همراه، بازی در نقش مسافر، جلب لطف ماموران قدرت، آشنایی با آنان، تمکین، فرار، جمع کردن فوری بساط در صورت حمله ماموران قدرت و عدم حضور در جلوی دوربین ایستگاه.

کلیدواژه‌ها: دستفروشی، زنان دستفروش، پیشروی آرام، ماموران قدرت، تاکتیک‌ها

* پژوهشگر مستقل، کارشناس ارشد مدیریت اجرایی، کارشناس ارشد مطالعات اجتماعی از ایران آکادمیا

مقدمه

بر اساس آخرین گزارش مجمع جهانی اقتصاد رتبه شکاف جنسیتی ایران در میان ۱۵۶ کشور جهان، ۱۵۰ است و در میان ۱۹ کشور خاورمیانه و شمال آفریقا در جایگاه ۱۶ قرار دارد. یکی از زیر شاخص‌های شکاف جنسیتی، نرخ مشارکت نیروی کار است که رتبه ایران در آن ۱۵۲ است. تبعیض جنسیتی در اشتغال ریشه در عوامل گوناگون دارد؛ مانند تبعیض در قانون که به مردان نقش فرادستی می‌دهد و باور عرف که نقش همسری و مادری را مهمترین وظیفه زنان می‌داند. همچنین زنان جزء اولین کسانی هستند که قربانی بحران‌های اقتصادی میشوند. علاوه بر تاثیر برنامه‌های تعدیل ساختاری بر افزایش بیکاری، تحریم‌های اقتصادی دسترسی زنان را به بازار کار رسمی کاهش می‌دهد.

بنابراین، بسیاری از زنان به عنوان یکی از گروه‌های اجتماعی طرد شده به اشتغال غیررسمی پناه می‌آورند. اشتغال غیررسمی ۶۵ درصد از مشاغل غیرکشاورزی در آسیا را تشکیل می‌دهد و ایران بزرگترین اقتصاد غیررسمی منطقه را دارا است. بر اساس گزارش سال ۱۳۹۹ مرکز آمار ایران ۵۹ درصد از زنان شاغل در بخش غیررسمی مشغول به کار هستند.

یکی از اشکال کار غیررسمی دستفروشی در مترو است. برخی از زنان برای تامین معیشت اجناسی را تهیه و برای فروش به مترو می‌آورند. زنان دستفروش با موانع متعددی روبرو هستند که کشمکش روزانه با ماموران قدرت یکی از آنها است. اگرچه، آنان همچنان سنگر مترو را برای تامین حداقل‌های زندگی حفظ می‌کنند. تذکر کلامی، تعهد کتبی، توقیف اجناس، درگیری فیزیکی و دستگیری از جمله برخوردهایی است که هر دستفروشی حداقل یکبار با یکی از آنان مواجه شده است. این مقاله بر اساس نظریه پیشروی آرام درصدد پاسخ به این سوال است که تاکتیک‌های دستفروشان زن برای مقابله با ماموران قدرت چیست؟

پیشینه پژوهش

مقالات و منابع متعددی درباره اشتغال زنان و دستفروشی آنان وجود دارد، اما تاکنون پژوهشی که بخواهد تنها به تاکتیک‌های دستفروشان در مقابل ماموران قدرت بپردازد، انجام نشده است.

چارچوب نظری

این پژوهش بر نظریه «پیشروی آرام» آصف بیات استوار است. «پیشروی آرام» به فعالیت افراد برای تامین نیازهای اولیه زندگی اشاره دارد که به صورت غیرقانونی، تدریجی و در بلند مدت انجام می‌شود. از ویژگی‌های آن بسیج خاموش، تا حد زیادی متمایز شده و ماندگار، با حرکت‌های مقطعی جمعی یعنی مبارزات گذرا فاقد رهبری، ایدئولوژی و سازماندهی ساختاریافته است. در این مقاله نظریه پیشروی آرام به ما کمک می‌کند تا دریابیم زنان دستفروش متروی تهران در مقابل تلاش ماموران قدرت برای حذف آنان از چه تاکتیک‌هایی استفاده می‌کنند؟

روش تحقیق

در این مطالعه از رویکرد کیفی استفاده شد. جامعه مطالعه شده زنان دستفروش در متروی شهر تهران است. نمونه‌ها با استفاده از نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شدند. شرایط ورود به مطالعه شامل زن بودن و انجام دستفروشی در فضای مترو تهران بود. در مجموع با ۲۶ دستفروش زن مصاحبه شد که تا زمان اشباع اطلاعات ادامه یافت. روش جمع‌آوری اطلاعات، مصاحبه عمیق نیمه ساختاریافته و مشاهده بود. به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها، جمله‌ها، مفاهیم کلیدی در متن مصاحبه‌ها کلمه به کلمه بررسی و تبدیل به کد شدند. کدهای اولیه مشابه در یک طبقه جای داده شدند تا طبقات اولیه شکل بگیرد. این مفاهیم در ادامه ادغام شدند تا مقوله‌های اصلی را تشکیل دهند.

یافته‌ها

خصوصیات جمعیتی مصاحبه‌شوندگان

نمی‌کنند و یا حضور خود را به حداقل می‌رسانند. منظور از ایستگاه‌های ناامن‌تر، آن‌هایی است که در تقاطع دو خط مترو قرار دارند، مانند ایستگاه امام خمینی، دروازه شمیران و شهید نواب صفوی که حضور ماموران قدرت در این ایستگاه‌ها بیشتر است.

کبری برای کاهش مواجهه با ماموران قدرت در ایستگاهی که حضور مامور را ببیند پیاده نمی‌شود. او در این باره گفت: «اگر ببینم تو ایستگاه مامور هست پایین نیام، بچه حرف گوش کنی هستم». شهربانو که بر اساس تجربه می‌داند کدام ایستگاه‌ها برای دستفروشان ناامن‌تر است، عنوان کرد: «جلو دید مامورا نمایم. دیگه میدونیم کدوم ایستگاه‌ها می‌گیرن اون ایستگاه‌ها آفتابی نمی‌شیم».

کاهش و عدم ورود از ایستگاه‌های ناامن‌تر

ورود به مترو و رد شدن از گیت یکی از معضلات دستفروشان است، گاهی مجبورند ایستگاه ناامن‌تر را ترک کرده و از ایستگاه دیگری وارد شوند. کبری وقتی نمی‌تواند از ایستگاه مولوی وارد مترو شود، مجبور است تا ایستگاه بعدی پیاده رفته و از آن وارد شود: «تو گیت پدرم در میاد با این چرخم. ایستگاه مولوی نمیدارن از گیت رد شم. یه سگی میبندن اونجا (منظور مامور قدرت است). وقتی می‌بینم اونجاست. میام بالا تا ایستگاه بعدی رو پیاده میام. تا اونجا هم قدم به قدم فحش می‌دم بهش.»

پنهان کردن اجناس

پنهان کردن اجناس یکی از روش‌های پرکاربرد زنان دستفروش است که جهت کاهش مواجهه با ماموران قدرت از آن استفاده می‌کنند. شهربانو هنگام رد شدن از گیت اجناس خود را داخل پلاستیک می‌گذارد: «تو پلاستیک نو و تر و تمیز میدارم، نمایان بگن اون چیه. چون برام مهمه چیزی نگن حواسم به وسیله‌هامه که نبینن.» پوشیدن چادر توسط خود فروشنده‌ها یا کمک گرفتن از مسافران چادری روش دیگری برای پنهان کردن اجناس است. آزاده در این باره گفت: «من جنسامو زیر صندلی، زیر پای خانما قائم می‌کنم خانما چادرشونو میکشن روش نمیدارن بپرن.»

زنان مصاحبه‌شونده در فاصله سنی ۱۸ تا ۴۹ سال قرار دارند. ۱۰ نفر از آنان مطلقه، ۷ نفر متأهل، ۶ نفر مجرد و همسر ۳ نفر فوت شد. به لحاظ متغیر تحصیلات، ۲ نفر بی‌سواد، ۸ نفر ابتدایی و سیکل، ۹ نفر دیپلم هستند؛ ۷ نفر مدرک کاردانی، کارشناسی و ارشد دارند. پراکندگی محل سکونت زنان نشان می‌دهد ۱۶ نفر در کرج و حومه، ۱۰ نفر در تهران و ۵ نفر در حومه تهران زندگی می‌کنند. درگیری با ماموران قدرت، یکی از مشکلات زنان دستفروش مترو، به عنوان محور اصلی این پژوهش است. تلاش ماموران قدرت برای حذف دستفروشی در مترو از تعداد دستفروشان کم نکرد، تنها آنان را در کارشان محتاط‌تر کرد؛ همچنین باعث شد دستفروشان به روش‌های متنوع‌تری برای دور زدن محدودیت ایجاد شده توسط ماموران روی آورند.

مواجهه دستفروشان با ماموران قدرت

زنان مصاحبه‌شونده یا در داخل قطارها به کسب و کار مشغولند، یا در ایستگاه‌های پر تردد مانند امام خمینی، دروازه شمیران و شهید نواب صفوی بساط خود را پهن می‌کنند. برخی از آنان نیز هر دو تجربه کاری را دارند، یعنی گاهی داخل قطار اجناس‌شان را به فروش می‌رسانند و برخی اوقات روی سکوها بساط پهن می‌کنند. همه آنان تجربه مواجهه با ماموران قدرت را داشته‌اند و روش‌های گوناگونی را برای کاهش خطرات و گسترش قلمرو کاری خود به کار گرفته‌اند. در ادامه تجربه دستفروشان سیار و بساط گستر از مواجهه با ماموران قدرت به تفکیک شرح داده شده است:

دستفروشان سیار

دستفروشان سیار، یعنی آنان که در قطارها مشغول به فروش اجناس خود هستند، از طریق تاکتیک‌های مختلف سعی در مقابله با ماموران قدرت و تامین معیشت خود دارند، در ادامه به این تاکتیک‌ها پرداخته خواهد شد:

کاهش و عدم تردد در ایستگاه‌های ناامن‌تر

برخی از دستفروشان برای کاهش مواجهه با ماموران قدرت در ایستگاه‌های ناامن‌تر یا تردد

کم کردن اجناس همراه

کم کردن اجناس همراه یکی دیگر از تاکتیک‌هایی است که دستفروشان از آن برای کاهش مواجهه با ماموران قدرت استفاده می‌کنند. این روش به گفته آنان دو مزیت دارد، اول اینکه آنان را کمتر در معرض خطر قرار می‌دهد، مزیت دوم این است که در صورت توقیف جنس آنان با ضرر مالی کمتری روبرو می‌شوند. مهین از راهکار کاهش جنس استفاده می‌کند: «حجم جنسامو کم کردم. اون مقداری که میاوردم تو کوله میذاشتم مثل یه آدمی که محصله کوله داره.»

جلب لطف ماموران قدرت

جلب لطف ماموران قدرت یکی از اقداماتی است که دستفروشان به کرات در هنگام روبرو شدن با آنان انجام می‌دهند تا از خطر نجات یابند. عذرا در این باره می‌گوید: «وقتی پلیس بهم گیر بده، سعی میکنم گردنمو کج کنم بگم تو رو خدا جنسامو نبرین. بعضی وقتا که خواستن با خشونت بپرن ازشون خواهش کردم گفتم باشه چشم میرم میرم، نبرین.» گزنوش از تجربه التماس به مامور قدرت گفت: «یه سری که دختر دومیم تازه به دنیا اومد پلیس منو گرفت. اینقدر التماسش کردم گفتم بچه‌ام کوچیکه بذار برم. وسایلمو داد و واقعا گذاشت که برم. پس فردا دوباره اومدم، همون مامور منو گرفت و نذاشت برم.»

بازی در نقش مسافر

بعضی از دستفروشان نقش مسافران را بازی می‌کنند تا بتوانند اجناس خود را از خطر توقیف نجات دهند. زهره در این باره گفت: «سعی میکنم رو سکو هیچ علامتی نشون ندم که فروشنده‌ام. به عنوان مسافر می‌نشینم رو سکوها.»

الیه با پنهان کردن اجناس، هویت خود را مخفی می‌کند: «من جنسامو میذارم تو کیفم که منو نشناسن و نفهمن فروشنده‌ام، این باعث میشه بگیر بگیر باشه من رد میشم نمیفهن فروشنده‌ام، فکر میکنن مسافرم.»

آشنایی با ماموران قدرت

آشنایی با ماموران قدرت یکی از اقدامات دستفروشان برای کاهش خطر توقیف اجناس‌شان است. برخی از آنان بعد از اینکه بارها اجناس‌شان توسط ماموران توقیف شد، با آنان طرح دوستی می‌ریزند. دستفروشان این تهدید را به فرصت تبدیل می‌کنند و با آشنایی با ماموران قدرت شرایطی را برای خود فراهم می‌کنند که کمتر مورد یورش آنان قرار گیرند. شهلا فروشنده سی‌دی‌های انیمیشن است. سی‌دی‌های او بارها توسط ماموران قدرت توقیف شد. مهمترین دلیل توقیف مکرر این بود که فروش سی‌دی غیرمجاز ممنوع بود. او از تجربه خود می‌گوید: «اون اوایل مامورا بیشتر میگرفتن بعد که دیگه شناختن و فهمیدن به غیر از انیمیشن چیز دیگه‌ای تو سی‌دی‌هام نیست کمتر می‌گرفتن، نه اینکه اصلا گیر ندن اما کمتر شد.»

تمکین از ماموران قدرت

تمکین از ماموران قدرت یکی از روش‌هایی است که دستفروشان برای پیشبرد کارشان بکار می‌گیرند. آنان برای اینکه بتوانند خطر برخورد ماموران را کاهش داده دستورات آنان را اجرا می‌کنند. هنگامی که مامور قدرت به مهرنوش گفت از ایستگاه امام خمینی تردد نکند او پذیرفت: «دو سه دفه مامورا تو امام خمینی بهم گفتن میای اینجا از اینجا دور نزن. منم دور نمی‌زنم.» مهناز تمکین را یکی از ضروریات ادامه کاسبی‌اش عنوان می‌کند: «برخورد با اینا روش داره وقتی میان جنسارو بگیرن میگم بله چشم. نباید باهاشون دهن به دهن شی. اگر مثلا در سیاست به خامنه‌ای بگم برای مملکت چیکار کردی منو می‌برن یه جا که عرب نی بندازه. من به مامور قطار بگم اینجا چه غلط می‌کنی؟ میگه غلط تو می‌کنی، جنسای منو بر می‌داره دیگه نمی‌ذاره اینجا کاسبی کنم.»

فرار

گاهی اوقات دستفروشان مجبور می‌شوند با مشاهده مامور قدرت پیش از دیده شدن، فرار کنند. آیدا در این باره گفت: «وقتی مامور ببینم اگر شرایطش باشه و بتونم می‌پیچم اگر نتونم جنسمو برده دیگه». آزاده هم از فرار به عنوان یک راهکار

نهایت مجبور شدند که از صبح تا عصر روی سکوها نگهبانی داده تا مانع بساط گستری دستفروشان شوند. در این مدت دستفروشان یا مجبور به دستفروشی در قطار می‌شوند و یا ایستگاه را برای بساط گستری تغییر می‌دهند.

نتیجه‌گیری

دستفروشی در مترو یکی از مشاغل بخش غیررسمی که بسیاری برای تامین نیازهای اولیه زندگی به آن پناه می‌آورند. زنانی که در مترو مشغول به کار هستند با مشکلات مختلفی از جمله مواجهه با ماموران قدرت دست به گریبانند. در کشمکش هر روزه، آنان با تاکتیک‌هایی مانند بازی در نقش مسافر، فرار، کم کردن اجناس همراه، پنهان کردن اجناس سعی در کاهش مواجهه با ماموران قدرت دارند. کاهش و عدم تردد در ایستگاه‌های ناامن‌تر، کاهش و یا عدم ورود از ایستگاه‌های ناامن‌تر، جلب لطف ماموران قدرت، آشنایی با آنان، تمکین از ماموران قدرت، راهکارهای دیگری است که بکار می‌گیرند. جلب لطف ماموران قدرت یکی از تاکتیک‌هایی است که به کرات توسط دستفروشان استفاده می‌شود. دستفروشان که در ایستگاه بساط خود را پهن می‌کنند، علاوه بر استراتژی‌های ذکر شده، دو تاکتیک جمع کردن فوری بساط در صورت حمله ماموران قدرت و عدم قرار گرفتن در جلوی دوربین ایستگاه را برای کاهش مخاطره توقیف اجناس بکار می‌گیرند. بر اساس مفهوم «پیشروی آرام»، دستفروشان در طول زمان توانستند از فضای عمومی مترو استفاده کرده و معیشت خود و خانواده‌شان را تامین کنند. مشاهدات پژوهشگر نشان می‌دهد ماموران قدرت با بساط گستری روی سکوها برخورد شدیدتری می‌کنند و دستفروشان را مجبور کرده سوار قطار شوند. اگرچه، بر اساس خبری که ایرنا در اردیبهشت ۱۴۰۱ منتشر کرد مجموعه مترو به دنبال قانون ممنوعیت ورود دستفروشان به واگن‌های مترو است. شایسته اصل، مدیر عامل مترو، در آخرین اظهارنظرش از پیگیری این شرکت برای تصویب قانون «ممنوعیت ورود دستفروشان به واگن‌های مترو» توسط هیات وزیران خبر داد. هنوز مشخص نیست تصویب این

یاد کرد: «فرار می‌کنم از دست مامورا تا جایی که بتونم نمیذارم جنسمو ببرن.»

دستفروشان بساط گستر

برخی از زنان دستفروش علاوه بر فروشندگی در قطار، روی سکوه‌های ایستگاه‌های امام خمینی، دروازه شمیران و شهید نواب صفوی بساط خود را پهن می‌کنند. حتی بعضی از آنها فقط روی سکوها کار می‌کنند. این سه ایستگاه به علت اینکه در تقاطع دو خط قرار دارند محل تردد مسافران بیشتری است که باعث افزایش فروش نسبت به ایستگاه‌های دیگر می‌شود. دستفروشان در این ایستگاه‌ها بیشتر مورد حمله ماموران قدرت قرار می‌گیرند. آنان نیز از روش جمع کردن فوری بساط در صورت حمله ماموران قدرت استفاده می‌کنند. همچنین برخی از نشست‌ها در مکان‌هایی که دوربین‌های ایستگاه حضور آنان را نشان دهد اجتناب می‌کنند.

جمع کردن فوری بساط

ماموران قدرت در ساعات مختلف روز، مخصوصاً ساعات پرتردد، به بساط دستفروشان حمله می‌کنند. برخی از آنان هر روز حدوداً هشت بار بساط خود را جمع و دوباره پهن می‌کنند. خبر حمله ماموران گاهی دهان به دهان از طریق فروشنده‌ها به یکدیگر می‌رسد، گاهی مسافران به آن‌ها هشدار می‌دهند: «مامورا دارن میان». دستفروشان به تجربه می‌دانند که چه ساعاتی خطرناک‌تر است به همین علت در آن ساعات آماده جمع کردن بساط خود هستند. پس از جمع کردن بساط برخی از آنان به سرویس بهداشتی می‌روند، استراحت کرده و منتظر می‌مانند تا ماموران ایستگاه را ترک کنند که گاهی تا دو ساعت طول می‌کشد.

عدم حضور در جلوی دوربین ایستگاه

برخی از آنان برای اینکه حضورشان از دید ماموران قدرت پنهان بماند، جلوی دوربین‌های مدار بسته قرار نمی‌گیرند. البته ماموران قدرت نیز روش‌های خود را دائماً تغییر می‌دهند. بنا بر مشاهدات پژوهشگر، ماموران لباس شخصی نیز به جمع ماموران قدرت اضافه شده که مبارزه را برای دستفروشان سخت‌تر می‌کند. ماموران قدرت در

قانون چه تاثیری بر دستفروشان خواهد گذاشت و آنان چه تاکتیکی برای رهایی از این وضعیت و تامین معیشت بکار خواهند گرفت.

Bibliography

- Al Davoud, Seyyed Javad. "Peygiriye Tasvibe Qānune "Mamnuiate Vorude Dastforušan Be Vāgonhāye Metro" [Pursuing the approval of the law "Prohibiting Street Vendors From Entering Subway Cabins]." *IRNA News Agency*, April 25, 2022. <https://irna.ir/xjCwP>
- Bahramitash, Roksana. *Liberation from Liberalization: Gender and Globalization in South East Asia*. London: Zed Books, 2005.
- Bahramitash, Roksana. *Gender and entrepreneurship in Iran: Microenterprise and the informal sector*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Bayat, Asef. "From 'Dangerous Classes' to 'Quiet Rebels': Politics of the Urban Subaltern in the Global South." *International Sociology* 15, no. 3 (September 2000): 533–57. <https://doi.org/10.1177/026858000015003005>
- Bayat, Asef. *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 2013.
- Bayat, Asef. "Plebeians of the Arab Spring." *Current Anthropology* 56, no. S11 (2015): S33–43. <https://doi.org/10.1086/681523>.
- Gözde Toprak, Emine. "The Impacts of Economic Sanctions on Iranian Women." Master diss., The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, 2020.
- Hossein Yazdi, Maryam. "Barresi Ensanšenasiye Padideye Dastforuši dar Tebrān [Anthropological Investigation of the Phenomenon of Street Vending in Tehran: A Case Study of Women Street Vendors in the Subway]." Master diss., Tehran University, 2011.
- Jaffari Mehrabadi, Maryam and Robabeh Mohammadzadeh. "Vižegihāye ejtemāii-Eqtesādiye Zanāne Šāqel dar Baxše Qeyre Rasmi [Socio-Economic Characteristics of Women Working in the Informal Sector (Case: District 2 of Rasht)]." *Faslnāme-ye Amāyeš mohit* 10, no. 37 (2015):99-121. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=295323>
- Kar, Mehrangiz. *Zanan dar Bazare Kar [Women in the Labor Market]*. Tehran: Entesarate Rosangaran va Motale'ate Zanan, 2005.
- Rostami, Sara. "Barresi Ellal va Payāmadbāye Dast Foruši Zanāne Tebrān [Investigating the Causes and Consequences of Women Street Vendors in Tehran]." Master diss., Al Zahra University, 2014.
- Raafatjah, Maryam and Marjan Rabiçi. "Motāle'eye Tajrobeye Ifāye Naqše Šoqli-Xānevādegi dar Zanānye Sarparaste Xānevār ba Ta'kid bar Zanāne Dastforuše Tebrān [Examining the reality of female household heads between job and family responsibilities, with a particular focus on female metro vendors]." *Faslnāme-ye Elmi-Pazōbeši-e Refābe Ejtemāii* 16, no.62 (2016):1-34. <http://refahj.uswr.ac.ir/article-1-2680-fa.html>

- Renani, Mohsen, Arbabian Shirin, and Mohammad Mirzaei. “Šenāxte sāxtāre Ešteqāle Zanān dar Baxše Qeyre rasmi Kešvar [Understanding the Structure of Women's Employment in the Informal Sector of the Country].” *Faslnāmeje Tabqiqāte Eqtesādi Rābe Andīšeh*, no1 (Spring 2011): 38-63. <http://noo.rs/a7Upz>
- Sadeghi Fasaei, Soheila and Somayeh Ajarloo. “Tab’iine Jame’e Šenāxtiye Gerāyeše Zanān be Dast Foruši [Sociological Explanation of Women's Tendency to Street Vending].” *Motāleāte Jamešenāxti* 19, no. 1 (2011):79-112. <https://dx.doi.org/10.22059/jsr.2012.56174>
- Safakish, Mohadesch and Zohreh Fallah Mohseni. “Barresi Adam Mošārekat Eqtesādi Zanān dar Bāzāre Kār Irān [Investigating the Lack of Economic Participation of Women in Iran's Labor Market].” *Majalleye Barresie Āmārbāye Rasmiye Irān* 27, no.1 (2016): 103-119. <http://ijoss.srtc.ac.ir/article-1-186-fa.html>
- Shalchi, Somayeh and Mitra Azimi. “Motāle’eye Zanāne šodane Faqr dar Irān [A Study of Feminization of Poverty in Iran].” *Faslnāmeje Pažobešnāmeje Zanān* 10, no.2 (2019):113-142. <https://dx.doi.org/10.30465/ws.2019.4363>
- Statistical Centre of Iran “Natāyeje Tafsiliye Baxš va Ešteqāle Rasmi va Qeyrerasmi 2019-2020.” https://amar.org.ir/Portals/0/News/1400/1_Eshteghal%20va%20Bakhsheh%20Rasmi%20va%20Gheire%20Rasmi.pdf
- Taj-Mazinani, Ali Akbar and Zeinab Yaseri. “Barresiye Siāsatgozāriye Ešteqāle Zanān dar Jomhooriye Eslāmiye Irān [Investigating women's employment policies in the Islamic Republic of Iran].” *Faslnāmeje Motāle’ate Rabbordīye Zanān* 15, no.59 (2013): 7-58 20.1001.1.20082827.1392.15.59.2.1
- World Economic Forum, “Global Gender Gap Report.” March 2021. https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2021.pdf

بررسی جایگاه صدای زنان در عرصه موسیقی ایران از دیرباز تا امروز

شکبیا رحمانی*

چکیده

هنر موسیقی و در کنار آن آواز، همواره به‌عنوان یکی از پدیده‌های فرهنگی هر ملتی شناخته می‌شود که از دوران کهن برای آنها باقی مانده و یکی از مشخصه‌های شناخت هویت یک ملت به حساب می‌آید. جغرافیای فرهنگی ایران نیز از این مقوله مستثنی نبوده و همواره هنرهای بی‌شماری را در بستر خود پرورانیده و به منصفه ظهور رسانده است. هنر موسیقی ایران نیز سیر تکاملی خود را در اعصار و قرون مختلف پیموده به‌طوری که می‌توان آن را در شمایل موسیقی معاصر ایران مشاهده نمود. می‌توان گفت هنر موسیقی به دلیل بیان متفاوتی که با سایر هنرها دارد، جلوه نمایان‌تری نیز از شرایط هر دوره داشته و ویژگی‌های بارزتری از وضعیت اجتماعی هر ملتی به نمایش می‌گذارد که این هنر پس از انقلاب اسلامی ایران به ابزاری جهت سرکوب زنان و به نوعی اعمال نظام مردسالارانه تبدیل شده است. اکنون با گذشت بیش از ۴ دهه از آغاز انقلاب اسلامی ایران و به قدرت رسیدن جمهوری اسلامی، همچنان صدای زنان در عرصه‌های مختلف آوازی ایران خاموش مانده و گویی به حبسی نامعلوم محکوم شده است. آنچه که در این پژوهش به آن پرداخته خواهد شد، تاریخچه حضور زنان در عرصه موسیقی از دوران ایران باستان تا عصر حاضر است. بدین منظور با نگاهی به منابع تاریخی موسیقی ایران چگونگی حضور زنان در امر موسیقی به‌ویژه آوازخوانی و رامشگری را مورد بررسی خواهیم داد و در نهایت با رسیدن به دوره کنونی و تکیه بر اسناد مکتوب مبنی بر ممنوعیت آواز زنان در عرصه‌های اجتماعی عصر حاضر به این مقوله خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: موسیقی، ممنوعیت صدای زنان، انقلاب اسلامی، فتوا

* کارشناس ارشد پژوهش هنر

مقدمه

نهایت به مطالعه دلایل ممنوعیت صدای زنان پس از انقلاب ایران خواهیم پرداخت.

با آغاز حکومت جمهوری اسلامی ایران، برگی تازه از دفتر هنر موسیقی ایران ورق خورد که سرنوشت صدای زنان این سرزمین را تحت تأثیر قرار داد؛ به طوری که صدای زنان را مصادره و به سوی پستوهای خانه‌ها و محافل روان کرد. صدای آواز زنان که به درازای تاریخ ایران همواره در این سرزمین طنین انداز بود، دستخوش محدودیت‌ها و تغییراتی شد که با گذشت بیش از چهار دهه همچنان به قوت خود باقی است. آنچه مسلم است، خشونت و اعمال قدرتی است که بر نیمی از بدنه جامعه، یعنی زنان روا شده که بخشی از این خشونت شامل ممنوعیت آوازخوانی آنان است. در این زمینه زنان زیادی ناچار به ترک وطن شدند، عده‌ای به زندان و مجازات محکوم شده و عده‌ای دیگر سکوت اختیار کرده و یا در محافل خصوصی به خواندن اهتمام ورزیدند. برای اینکه بدانیم که زنان در زمینه موسیقی ایران از دوره باستان تاکنون چه جایگاهی داشته‌اند، بهتر است نگاهی گذرا به اسناد مکتوب در این زمینه داشته و سپس ممنوعیت آواز زنان را پس از انقلاب اسلامی ایران از منظر قانون و نیز دیدگاه فقهی مورد بررسی قرار دهیم.

دوره هخامنشیان و ساسانیان

در رابطه با حضور زنان در عرصه موسیقی در دوره هخامنشیان، گزنفون در کتاب خود می‌نویسد: «دوشیزگان خنیاگر ایرانی در دربار هخامنشی در حدود ۴۳۰ ق.م وجود داشته‌اند و در جشن‌هایی که در حضور شهرباران ایران تشکیل می‌شد، حضور داشته و شرکت کرده‌اند.»^۱ با آغاز این مبحث می‌توان اینگونه قلمداد نمود که زنان از دوران باستانی ایران در این عرصه فعالیت داشته‌اند. از دوره ساسانی^۲ نیز اسنادی که در کتب و آثار باستانی

هر ملت و فرهنگی با موسیقی خاص خود شناخته و معرفی می‌شود و هر ملتی موسیقی ویژه‌ای دارد که از گذشته‌های دور به یادگار مانده و همین ویژگی است که آن ملت را از لحاظ فرهنگی از بقیه ملل متمایز می‌کند. از آنجایی که موسیقی ایران در ادوار مختلف عموماً تحت تأثیر شرایط حاکم بر ایران قرار داشته، در نتیجه بروز و ظهور متفاوتی نیز در دوره‌های مختلف از خود نشان داده است. با بررسی تغییرات صعودی و نزولی این هنر، می‌توان از آن به‌عنوان ابزاری جهت شناخت و بررسی جو فرهنگی و فضای حاکم بر ایران بهره گرفت. به‌عنوان مثال در دوره‌هایی از ایران شاهد این هستیم که موسیقی جایگاهی درباری داشته و به تبع آن اهالی موسیقی نیز در دربار از مقام شامخی برخوردار بوده‌اند و یا در مقابل در دوره‌ای دیگر این هنر تحت تأثیر شرایط اجتماعی، مذهبی، سیاسی و یا فرهنگی ایران دچار تزلزل و فرود گردیده است.

امروزه نیز هنر موسیقی در ایران و میزان مشارکت هنرمندان اعم از زنان و مردان در این حیطه می‌تواند بازتاب‌دهنده شاخصه‌های فرهنگی و شرایط حاکم بر این عرصه بوده و واکوی آن در چهارچوب جامعه‌شناسی موسیقی از منظر اصول فقهی و استفتائات مراجع دینی و همچنین قانون مجازات اسلامی می‌تواند به شناخت فضای فرهنگی حاکم بر این سرزمین کمک نماید. با حصر ناعادلانه صدای زنان در ایران، می‌توان گفت در بیش از چهار دهه پس از انقلاب ایران، موسیقی زنان یکی از زمینه‌هایی است که سلطه مردانه در آن بازتولید شده است. آنچه که محور اصلی این پژوهش است، بررسی جایگاه و منزلت حضور زنان در عرصه موسیقی در ادوار مختلف ایران از پیش از اسلام تا پس از انقلاب اسلامی است که به‌طور مختصر به هر یک از این سلسله‌ها با استناد به منابع تاریخی پرداخته و در

۱ اسعدی، و رهبر، حیات موسیقی و علم موسیقی در دوران تیموریان از سمرقند تا هرات

۲ از زنان خنیاگر عصر ساسانی می‌توان به نام‌های آرزو، آزاده، ماه‌آفرید، فرانک و شنبلیله (دختران برزین)، دلارام چنگی، مشنگ‌دانه که نام و وصف آنها در شاهنامه فردوسی آمده و نیز رامین (معشوقه ویس) اشاره نمود. به‌علاوه می‌توان به سنگ‌نگاره‌های موجود در طاق‌بستان و مشاهده زنانی که در حال نواختن چنگ هستند، به رونق این هنر در عهد ساسانی پی برد. همچنین می‌توان از

آشنایی داشتند تحت عنوان قینه^۲ یا مَعْنیه یاد می‌شود. چنانچه فارمر در کتاب خود می‌نویسد: «در کنار کنیزان خانه‌دار، گروه دیگری دیده می‌شوند که قینات یا قیان (از مفرد قینه) نامیده می‌شدند. اینان دختران خواننده‌ای بودند که در میان تقریباً همه خاندان عرب از هر درجه و مرتبت اجتماعی یافت می‌شدند.»^۳

دوره طاهریان، سلجوقیان

به موازات حکومت عباسیان، سلسله‌های دیگری در ایران شکل گرفتند که یکی از این سلسله‌ها طاهریان^۴ بوده است. با فراگیر شدن اسلام در جهان و نیز تسخیر ایران توسط اعراب، به نظر می‌رسد که برای مدتی بساط موسیقی در ایران برچیده می‌شود. اما با این حال دیری نمی‌پاید که موسیقی ایران مورد توجه اعراب قرار می‌گیرد و فعالیت هنرمندان موسیقی از عهد طاهریان دوباره آغاز می‌گردد. حضور زنانی آوازه‌خوان نیز در این دوره به چشم می‌خورد، به‌عنوان مثال، چنانچه در روایات آمده است که محمد بن عبدالله بن طاهر که یکی از افراد خاندان طاهریان است، خود آهنگساز بوده و کنیزش مونسه نیز برایش آواز می‌خوانده است. سلجوقیان^۵ نیز همچون طاهریان، دوست‌دار شعر

در زمینه حضور زنان در عرصه موسیقی به‌جای مانده، نشان از این دارند که این هنر در ایران به‌ویژه زنان رونق و جایگاه ویژه‌ای داشته است؛ به‌طوری‌که اردشیر بابکان، مؤسس سلسله ساسانی، در دسته‌بندی طبقاتی بین درباریان خود، مطربان و مغنیان را در طبقه متوسط مقامی قرار داده بود. همچنین در عهد خسرو پرویز موسیقی به منتهی درجه ترقی خود رسید که با تشویق‌های وی شاهد حضور خنیاگران مشهوری در این عصر هستیم.

دوره عباسیان و امویان

با ورود اسلام به ایران، رهبران مذهبی موسیقی را تحریم نموده و آن را بیهوده و مایه فساد می‌دانستند. بدیهی است که در این دوره حضور اهالی موسیقی به‌ویژه زنان بسیار کم‌رنگ است. اما از دوره عباسیان که حکومت خود را به سبک ساسانیان اداره می‌کردند موسیقی دوباره رونق گرفت. به‌طوری‌که با مطالعه عصر امویان^۱ و عباسیان، حضور زنان رامشگر و کنیزان آوازه‌خوان را می‌توان مشاهده نمود. حضور آنان در دربار خلفای عباسی بسیار چشم‌گیر بود و این کنیزان به مبلغ بسیار بیشتری نسبت به سایر کنیزان خرید و فروش می‌شدند. در این دوره از زنان و کنیزانی که با موسیقی

علاقه شاهان ساسانی به موسیقی به اسناد دیگر به‌جای مانده در این دوره اشاره نمود. یکی از این آثار سینی سیمینی است که زنی در حال نواختن چنگ در مقابل پادشاهی نشسته بر تخت نمایش می‌دهد و یا در گچبری‌های ری، ظرفی منقوش به تصویر زنی سوار بر اژدها و در حال نواختن نی می‌توان به حضور زنان در این عرصه پی برد (مشحون ۱۳۷۳، ۵۲-۵۳). در موزاییک‌های که در سال ۱۳۱۹ ه.ش در ویرانه‌های بیشاپور کازرون کشف شده نیز، زن نوازنده‌ای را می‌توان مشاهده نمود که نشسته و در حال نواختن چنگ است (شعبانی ۱۳۵۱، ۸).

۱ از این کنیزان و زنان رامشگر می‌توان به نام‌های عزه‌المیلاء و جمیله (saad al-rashed) ۲۹۲۶، ۱۹۷۱، غریب (عالم‌زاده ۱۳۸۸، ۹۹)، حبابه، سلّامه، خیزران (مادر هارون الرشید) (زیدان ۱۳۹۲، ۸۹۲)، محبوبه (مسعودی ۱۳۸۷، ۵۳۲)، دنانیر (لوسین ۱۳۸۸، ۶۹)، ظبیه، متیم هشامیه و بذل [۳] (اصفهانی ۱۳۶۸، ۲۵) اشاره داشت.

۲ به موجب روایت‌های اساطیری عرب، دختران (Cain) یا قین (Qain) (قابیل) نخستین سازندگان ساز بوده‌اند بنابراین عرب‌ها به دوشیزگان خواننده یا خنیاگر قینه (Qaina) می‌گفتند. (بینش ۱۳۷۴، ۱۷۷).

۳ فارمر، هنری جورج، تاریخ موسیقی خاور زمین، ۴۰.

۴ از زنان نامدار اهل موسیقی و آواز، نام راتبه نیشابوری به چشم می‌خورد. وی زنی شاعر، موسیقی‌دان، خواننده، آهنگساز و عود نواز بود که در این عهد می‌زیست (مشحون ۱۳۷۳، ۱۶۰-۱۶۱).

۵ زنانی همچون سیتی زرین‌کمر [۷] (ملاح ۱۳۶۳، ۱۹۷-۱۹۸) یکی از خوانندگان این دوره به حساب می‌آید. مهستی گنجوی نام دیگری است که از این دوره به جای مانده که عموماً وی را به‌عنوان زنی شاعره می‌شناسند درحالی‌که وی در زمینه موسیقی و آواز نیز بسیار

و موسیقی بودند و در این دوره نیز فعالیت زنان موسیقی‌دان و آوازه‌خوان نیز به چشم می‌خورد.

دوره تیموریان و صفویان

از دیگر ادواری که در آن هنر موسیقی از هنرهای پررونق به شمار می‌آید، دوره تیموریان است؛ در این دوره علی‌رغم کشتارهایی که در ابتدای آن به‌خصوص در زمان تیمور اتفاق افتاد، هنر به بالاترین درجه اعتبار خود رسید. در این دوره از زنان موسیقی‌دانی چون خورشید خانم بزم‌آرا^۱ و جگر چنگی مغنیه که در نوازندگی چنگ و آشنایی با موسیقی^۲ در حد کمال بوده‌اند نام برده شده است. در واقع از این زنان می‌توان به‌عنوان آوازه‌خوان نیز یاد نمود، چرا که همان‌طور که نواختن چنگ و عود در این دوره امری مرسوم به حساب می‌آمده، آوازخوانی نیز امری متداول بوده است.^۳ اما با رو به افول رفتن دوره تیموریان و روی کار آمدن صفویان،^۴ موسیقی رویکردی متفاوت به خود گرفت که می‌توان

با استناد به نگارگری‌های موجود به حضور زنان در بزم شاهان و بزرگان و نیز صحنه‌های اشاره داشت. آنچه که از این تصاویر و نگارگری‌ها و همچنین سفرنامه‌های این دوره می‌توان استنباط نمود این است که پادشاهان صفوی خود هم لذاذذ دنیوی را می‌خواستند و هم اجر اخروی، درحالی‌که برای مردم عادی تنها آخرت را طلب می‌کردند. پس در این دوره بدیهی است که موسیقی در تالارهای قصر پادشاهان و امرای صفوی اجرا شده و یا به پستوها و خانه‌های آرامنه^۵ و کلیمیان رود.

دوره قاجار

دوره قاجار^۶ که پس از سرنگونی دولت صفویه به روی کار آمد، دوره‌ای است که همچنان هنر موسیقی در تلاش است که خود را در پستوها و کنج خانه‌ها زنده نگه داشته و فاصله خود را با فساد دربار قاجار حفظ نماید. با این حال دربار قاجار نیز

سرآمد بود به طوری که در کتب او را از جمله زنان موسیقی‌دانی می‌دانند که هم شاعر و هم پرده‌شناس بوده است (جنیدی ۱۳۶۱، ۲۷۱). مطربه کاشغری نیز از دیگر زنان موسیقی‌دانی است که در عصر سلجوقیان می‌زیسته که این زن هنرمند آهنگساز برای هر شعر نوایی می‌ساخته است (صدر ۱۳۳۴، ۲۴۱).

۱ افصح‌زاد، نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی، ۹۶.

۲ واصفی، بدایع‌الوقایع، ۲۰.

۳ اسعدی، و رهبر، حیات موسیقی و علم موسیقی در دوران تیموریان از سمرقند تا هرات

۴ در منابع مکتوب از آوازخوانی به نام غزال یاد شده که ارمنی و خواننده دربار بوده و با صدایی خوش ترانه‌خوانی می‌کرده است (بدیعی ۱۳۵۴، ۷۰). همچنین آتون هروی (مشحون ۱۳۷۳، ۳۱۴)، سنی‌خانم (ستایشگر ۱۳۷۵، ۳۵۸) و شمسی شترغویی (وجدانی ۱۳۷۶، ۴۶) نیز از دیگر زنانی هستند که در منابع از آنها به عنوان زنان هنرمند اهل موسیقی و آواز یاد شده است.

۵ عنوان شده که شاه عباس گاه به محله جلفای اصفهان سر می‌زد و پی‌خبر به منزل بزرگان آرامنه رفته و مدت‌ها به شنیدن ساز و آواز و تماشای رامشگران ارمنی می‌پرداخت (مشحون ۱۳۷۳، ۲۹۴-۲۹۵).

۶ دو تن از زنانی که در این دوره سرآمد موسیقی و آواز بودند در تاریخ عضدی به نقل از خالقی تحت نام‌های شاه‌وردی‌خان [۱۳] دختر آقا محمدرضا و بیگم رستم‌آبادیه ملقب به یارشاه معرفی شده‌اند. مشتری‌خانم-شاه‌پسند موسیقیدان، شاعر، خواننده و آهنگساز دیگری است که در این عصر از او یاد شده و او را در زمره زنان هنرمند و ادیب می‌دانند (رجبی ۱۳۷۴، ۲۱۹). مه‌لقا نیز از زنان شاعر پارسی‌گوی اهل هندوستان است که آوازه‌خوان، نوازنده بوده و اغلب لباس و سلاح مردانه می‌پوشید و شمشیر به کمر می‌بست و سوار بر اسب بیرون می‌آمد (رجبی ۱۳۷۴، ۲۰۹). علاوه بر نام‌های یاد شده زهره و مینا [۱۳] دو خواهری بودن که در زمان فتحعلی شاه و محمدعلی شاه می‌زیستند. این دو زن هنرمند دو دسته از نوازندگان، خوانندگان، بازیگران و رقاصان دربار هدایت کرده و در موسیقی استاد زمان خود به حساب می‌آمدند (مشحون ۱۳۷۳، ۳۷۴).

برخی نام‌های دیگری که می‌توان به عنوان زنان شاخص موسیقی این دوره یاد نمود عبارتند از مرضیه (بدیعی ۱۳۵۴، ۸۲)، امیرزاده که علی‌اکبرخان شهنازی او را به رسایی و دل‌انگیزی ستوده است (اطرابی ۱۳۶۰، ۱۰)، طلعت‌خانم (مشحون ۱۳۷۳، ۶۴۷)، زینورالسلطان (عندلیب‌السلطنه) که روایت است که در اوج شش‌دانگ دهانش به زحمت باز می‌شد (کوچکی‌زاده ۱۳۷۰، ۱۰۲)، کشورخانم (فولخ‌لقا)، که خواهر بزرگتر حسین یاحقی و فرزند اسماعیل یاحقی بود و پرویز یاحقی فرزند این بانوی هنرمند است (شعبانی ۱۳۵۱، ۱۷۵) و زنان نامدار دیگری که از عنوان کردن نام آنها گذر می‌کنیم.

از این هنر جهت خوش گذرانی و فساد^۱ خود استفاده می کرده است. به هر روی آنچه که مشخص است حضور زنان در عرصه موسیقی در دربار قاجار بیشتر و مشهودتر از دوران پیشین است.

دوره پهلوی

آنچه که تاکنون از آن سخن به میان آمد نام و آوازه زانی بود که عمدتاً در دربار شاهان و بزمهای بزرگان دولتی هر سلسله‌ای هنرنمایی کرده و در این عرصه فعالیت نموده‌اند. اما پس از انقلاب مشروطیت و آغاز دوره پهلوی به نام زانی برمی‌خوریم که در مجامع اجتماعی بیرون از دربار ظاهر شده و فعالیت می‌کردند. چرا که این دوره تحولات موسیقی کشور به سرعت رو به‌بود گذاشته و تحصیلات آکادمیک، تنوع گونه‌های موسیقی و مشاغل مختلف در زمینه‌های متنوع موسیقی از علل تحولات در عرصه موسیقی است. همچنین می‌توان از عواملی چون اجرای نمایش و بعدها ظهور سینما

و نیز ضبط صفحه‌های گرامافون به‌عنوان عوامل جریان‌ساز موسیقی ایران یاد نمود. زنان در این برهه از تاریخ فرصت حضور بیشتر در زمینه فعالیت‌های موسیقایی پیدا کردند که می‌توان از نام بزرگان موسیقی زنان ایران همچون قمرالملوک وزیری^۲، روح‌انگیز^۳ و ملوک ضرابی^۴ یاد کرد که شرح فعالیت‌ها و رشادت آنها در این عرصه ستودنی است. موجهول‌خانم مشهور به پروانه، ایران‌الدوله (هلن) و ناهید نیکبخت^۵ و فرح‌انگیز (ایران مطبوعی)^۶ نیز از جمله زنانی هستند که می‌توان از آنها به‌عنوان زنان آوازه‌خوان مطرح دوره پهلوی قبل از سال ۱۳۲۰ ه.ش یاد نمود.

در دوره رضاخان^۷ به دلیل مساعد بودن شرایط تحصیل موسیقی برای زنان، به نام‌های بسیاری از زنانی که در عرصه‌های مختلف هنر اعم از نوازندگی، بازیگری در سینما و تئاتر، فعالیت در رادیو، شرکت در ارکسترهای معتبر، آموزش موسیقی هنرجویان و غیره فعالیت می‌کردند برمی‌خوریم. از آنجایی که

۱ روح‌الله خالقی در کتاب خود می‌نویسد: «شی خاقان، یکی از خواج‌سرایان را برای مطلبی نزد ذوالفقار خان فرستاده بودند، بعد از مراجعت پرسیدند: سردار چه می‌کرد؟ عرض کرد: تنها نشسته بودند و مشغول خوردن شراب بود. فرمودند: چهار نفر از زنانی را که جزء عمله طرب هستند الان مطلقه کردم. با تمام جواهراتی که دارند برده، بگو روانی‌دارم بر تو بد بگذرد. این چهار زن مطربه به تو بخشیده شد که شب‌ها اسباب و لوازم عیشت مهیا باشد» (خالقی ۱۳۶۲، ۴۲-۴۳).

۲ قمرالملوک وزیری که به همراه مادر بزرگ خود در مجالس روضه‌خوانی زنانه حاضر می‌شد، پس از آشنایی با مرتضی‌نی‌داوود پا به عرصه موسیقی آوازی نهاد و پس از گذراندن آموزش‌های بسیار از طرف مرتضی‌نی‌داوود و نیز با فراهم شدن فضای بیشتر برای حضور زنان در فضای اجتماعی به همت کلنل علینقی وزیری، نخستین کنسرت خود را در سال ۱۳۰۳ ه.ش در گراند هتل برگزار نمود و نام او به‌عنوان یکی از اولین‌ها در تاریخ موسیقی ایران جاودانه شد. پس از آن نیز از جمله نخستین صداهایی که بر روی صفحه گرامافون ضبط شد، صدای وی بود. همچنین از نخستین صداهای زنی که از رادیو بخش شد صدای قمرالملوک وزیری بود. او با اکثر آهنگسازان و ارکسترهای رادیویی همکاری داشت و با بزرگانی چون حبیب‌سماعی، مرتضی‌محجوبی، تاج‌اصفهانی، روح‌بخش، ادیب‌خوانساری، روح‌انگیز، غلامحسین بنان، بدیع‌زاده، عبدالعلی وزیری، حسین‌یاحقی، ابوالحسن صبا، کامالی و برادران معارفی همکاری داشت.

۳ بتول عباسی ملقب به روح‌انگیز همچون قمرالملوک وزیری از نخستین کسانی بود که با رادیو همکاری نمود. همچنین او از نخستین زنانی بود که برای کودکان قطعاتی را به جا گذاشته است. قطعه‌های لالایی، گنجشک، تاتایی و مادر از ساخته‌های کلنل علینقی وزیری بود که بر روی صفحه گرامافون ضبط شد.

۴ ملوک ضرابی (کاشانی) نیز همزمان با قمرالملوک وزیری و روح‌انگیز به فعالیت در حوزه موسیقی پرداخت. او نیز مانند دو هنرمند نام‌برده دیگر در زمینه‌هایی چون خواندن تصنیف‌های ضری، حضور در تئاتر و سینمای ایران و نیز از حضور در ارکسترهای معتبری چون ارکستر جامعه بارید در زمره اولین‌ها قرار می‌گیرد.

۵ سینتا، چشم‌اندار موسیقی ایران، ۱۹۳.

۶ به‌روری، چهره‌های موسیقی ایران، ۵۴۹.

۷ از زنان نامدار موسیقی محلی و پاپ ایران می‌توان به نام‌های گیتی پاشایی، سیمین غانم، فائقه آتشین، سیمین قدیری، پری زنگنه، مینو جوان، الهه حمیدی، سکینه دده‌بالا، رامش، فاطمه واعظی (پریسا)، هنگامه اخوان، سوسن، سیما مافی‌ها، عصمت باقریور پنه‌فروش (دلکش)، ناهید دای‌جواد، عزت روح‌بخش، پریوش، فیروزه، مرجان، آفت، نارملا و بسیاری نام‌های دیگری اشاره داشت.

سینما و تئاتر این قابلیت را دارند که هنرهای دیگر را نیز در خود جای می‌دهند، بنابراین موسیقی نیز وارد این هنر شده و حضور صدای زنان بنا به موقعیت داستان یا نمایش آغاز شد.^۱ به دنبال همه این فعالیت‌ها موسیقی پاپ ایران و نیز گروه کر یا به عبارتی گروه آواز جمعی ایران، پدید آمد و تا پیروزی انقلاب اسلامی ایران به فعالیت خود ادامه دادند. تمامی این زنان تا وقوع انقلاب اسلامی، فعالیت‌های هنری خود را ادامه دادند، اما پس از انقلاب تمامی فعالیت‌های هنری آنان به تعطیلی کشیده شد و تقریباً تمامی این زنان از صحنه هنر داخل ایران خارج شدند.

انقلاب اسلامی

آنچه که تاکنون مرور کردیم خلاصه‌ای بود از ردپای صدای زنان در ادوار مختلف ایران در عرصه موسیقی که از خود به‌جای گذاشته‌اند. پس از انقلاب اسلامی ایران و در دولت موقت مهندس بازرگان به سیاق قبل دو کاست با صدای هنگامه اخوان و سیما مافی‌ها منتشر شد؛ اما به تدریج رسانه‌های ایران به سمت اسلامی شدن پیش رفت. با آغاز جنگ بین ایران و عراق، هنر موسیقی ایران به‌ویژه آواز زنان در انزوای کامل فرو رفته و زنان هنرمند موسیقی ایران به سوی دیگر عرصه‌های موسیقی سوق داده شدند. در سال ۱۳۶۷ ه.ش که به‌عنوان سالی مهم در زمینه حیات موسیقی ایران به‌شمار می‌آید، از آیت‌الله خمینی بابت مجاز بودن یا نبودن آواز زنان پرسش‌هایی انجام شد. یکی از این پرسش‌ها این بود که آیا شنیدن صدای زنان به‌عنوان خواننده از نظر شرعی دارای اشکال است؟ پاسخ این بود که: «مجرد صوت زن حرام نیست و استماع صدای زن فی‌نفسه منعی ندارد، ولی اگر به ملاحظه

وضع خاص خواننده در حال خواندن، یا وضع خاص مجلس و محل خوانندگی یا به ملاحظه مضامین موضوعی که خواننده می‌شود، از مصادیق خوانندگی لهنوی به حساب آید و یا مستلزم مفاسدی باشد جایز نیست». آنچه که از این پاسخ استنباط می‌شود این است که شنیدن صوت زن نامحرم فی‌نفسه مجاز است مگر آنکه آلوده به معصیتی باشد که فساد را در پی دارد.^۲ با نگاهی به دیگر استفتائات مراجع مذهبی، ایشان «غنا» در آوازخوانی زنان را از موجبات فساد ذکر کرده‌اند. همانطور که آیت‌الله خامنه‌ای نیز در پاسخ به پرسش مجاز بودن آواز زنان پاسخ داده است: «اگر صدای زن چه به‌صورت غنا نباشد و گوش دادن به صدای او نیز به قصد لذت و ریبه نباشد و مفسده‌هایی هم بر آن مترتب نشود اشکال ندارد، اگر مفسده باشد و تحریک شهوت بکند، جایز نیست». بنابر تعاریف ذکر شده، واژه غنا یعنی بالا و پایین کردن صدا و ترجیع همراه با ایجاد طرب؛ همین امر موجب شد تا بهانه‌ای برای گروه‌های فشار مهیا شده و با استناد به این واژه، موجب شده که هرگونه آوازخوانی و تک‌خوانی زنان پس از انقلاب در مجامع عمومی ممنوع اعلام شده و تنها اجرای آنان در محافل زنانه که تمامی دست‌انداران آن نیز زنان بودند مجوز اجرا دریافت می‌کردند؛ همچنین هم‌خوانی زنان با مردان در صورتی که صدای زن بالاتر از صدای مرد نباشد مجاز اعلام شد.

اگر بخواهیم فتوای آیت‌الله خمینی و دیگر مراجع را از دیدگاه فقهی بررسی نماییم باید به احادیث مرتبط مراجعه کنیم، چراکه در قرآن که نخستین مرجع و منبع برای استخراج احکام دینی است آیه‌ای که به وضوح درباره موسیقی و آواز زنان صحبت کرده باشد وجود ندارد. پیرامون احادیث نیز

۱ از زنانی که در این عرصه فعالیت کرده‌اند می‌توان به نام‌های زیر اشاره کرد: پری آقابابایف (زن مسیحی که در نمایش پریچهر و پریزاد ایفای نقش کرد)، ایران دفتری (بازیگری که از هنر آواز خود تنها در اجرای تئاترها استفاده می‌کرد)، لرتا هایدپانتیان (هنرپیشه‌ای که در آغاز کارش در تئاتر آواز می‌خواند)، فخرالزمان وزیر (فخر جبار وزیر) (ایفاگر نقش‌هایی در سه فیلم شیرین و فرهاد، چشم‌های سیاه و لیلی و مجنون)، صدیقه سامی‌نژاد (روح‌انگیز) (بازیگر نقش گنگاز در فیلم دختر لر) و نام‌های بسیار دیگر.

۲ در مورد همخوانی زنان در گروه‌های موسیقی نیز پرسشی مطرح شد که: «چنانچه در اجرای یک قطعه موسیقی نیاز به صدای زنان به‌طور دسته‌جمعی (گروه همخوان یا گروه کر) باشد، می‌توان از آنها استفاده کرد؟» ایشان در پاسخ عنوان می‌کند که: «اگر فساد داشته باشد باید اجتناب شود». همچنین پرسشی در مورد همراهی و اجرای زنان و مردان هم مجاز است یا باید به‌طور مجزا کار کنند؟ مطرح می‌شود و مجدداً با این پاسخ مواجه می‌شویم: «حکم مسئله قبلی را دارد.»

نمی‌باشد ولی عفت عمومی را جریحه‌دار نماید فقط به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد.» بنابراین با تکیه بر این ماده، در زمینه آوازخوانی زنان احتمال فساد و فحشا وجود دارد پس صدای زنان به‌طور کامل ممنوع اعلام گردیده است. اما آنچه که به‌طور کلی از ابتدای انقلاب اسلامی تاکنون از این دست قوانین استنباط می‌شود، تنها تیغ سرکوب و سانسور علیه زنان است که نه تنها در عرصه موسیقی بلکه در زمینه حجاب، عرصه‌های مختلف اجتماعی و شغلی، فعالیت‌های ورزشی و حضور زنان در این عرصه و دیگر صحنه‌های اجتماعی نیز از همین ایدئولوژی نشأت می‌گیرد. به‌عبارت دیگر در جمهوری اسلامی ایران، دین به‌عنوان ابزاری جهت اعمال قدرت به دست حکومت و اخباریون افتاده تا از آن هر روز در راستای سرکوب زنان استفاده شود.

نتیجه‌گیری

آنچه که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت، وضعیت و جایگاه زنان در عرصه موسیقی ایران از دوره هخامنشیان تا پس از انقلاب اسلامی ایران بود. با نگاهی به آثار مکتوب و نیز آثار تصویری به‌جای مانده از ادوار مختلف ایران، در می‌یابیم که زنان در عرصه‌های مختلف موسیقی همچون نوازندگی، رامشگری و خوانندگی همواره حضور داشته‌اند. اما آنچه که هدف اصلی این پژوهش بود، ممنوعیت صدای زنان در تاریخ پس از انقلاب اسلامی ایران است که با مطالعه برخی احادیث مرتبط با رد خوانندگی زنان، اینگونه استنباط می‌شود که جمهوری اسلامی ایران با استناد به این احادیث، ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی را وضع نموده و به دلیل احتمال اشاعه فساد و فحشا صدای زنان خواننده ایران را در گلو خاموش نموده و یا آنها را به سمت محافل تک‌جنسیتی و صرفاً زنانه سوق داده است.

دو دستگی تأیید و یا رد خوانندگی زنان وجود دارد که به دو نمونه از روایات تأیید و یا رد آوازخوانی زنان اشاره می‌کنم. فارمر در تأیید آوازخوانی زنان در کتاب خود به روایتی اشاره می‌کند که: «حضرت محمد وارد خانه اَلرَّبِيع بنت مَعُوذ می‌شوند و در آن هنگام دختران خواننده سرگرم خواندن بودند. به محض ورود حضرت رسول یکی از آنان گفت: هم‌اینک پیامبری نزد ماست که می‌داند فردا چه خواهد شد. رسول اکرم در پاسخ فرمودند: این همه را بنه و آنچه می‌گفتی (خواندن را) بگو.»^۱ در جایی دیگر در منابع آمده است که: «چون پیغمبر از سفر بازمی‌گشت، زنان بر بام‌ها با دف‌زدن و خواندن آهنگین (لحن) مقدم ایشان را گرمی می‌داشتند»^۲. در رد موسیقی و خوانندگی زنان نیز محمدی ری‌شهری در کتاب خود به نقل از پیامبر می‌نویسد: «از شنیدن و گوش دادن به موسیقی و غنا بپرهیزید، زیرا آنان در قلب نفاق می‌رویند چنان‌که آب سبزی را می‌رویند»^۳؛ و یا در حدیثی از امام سجاد نقل است که: مردی از امام درباره خرید کنیزی که صوت خوبی داشت، پرسید. حضرت فرمود: اگر آن کنیز را خریداری کنی برای اینکه با قرائت قرآن و خواندن اشعار و اخبار مربوطه به زهد و فضیلتی که غنا نیست بلکه بهشت را متذکر می‌شود مانعی ندارد، لیکن غنا ممنوع است.»^۴

آنچه که از ممنوعیت صدای زنان با ارجاع به احادیث مرتبط با رد این امر متبادر می‌شود، این است که جمهوری اسلامی ایران در قانون مجازات اسلامی خود این قانون ممنوعیت صدای زنان را وضع نموده است. در قانون مجازات اسلامی با بررسی منابع دینی و عدم مرجعیت مذهبی جهت ممنوعیت صدای زنان، به ماده ۶۳۸ مجازات اسلامی برمی‌خوریم که: «هرکس علناً در انظار و اماکن عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی نماید، علاوه بر کيفر عمل به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس آن عمل دارای کيفر

۱ فارمر، تاریخ موسیقی خاور زمین، ۶۸.

۲ غزالی، احیاء العلوم الدین، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ۵۹۹.

۳ محمدی ری‌شهری، منتخب میزان‌الحکمه، ۳۱۲۱.

۴ ایرانی، موسیقی در اسلام، ۴۱۰.

Bibliography

- Afsahzād, A'lā Xān. *Naqd va barresi asāre jami* [Criticism and review of Jami's works and description of his life]. Under the supervision of the Written Heritage Company. Center for Iranian Studies. Tehran: Written Heritage Publishing House, 1999.
- Alamzadeh, Hadi and Fariba Kazemnia. "Karkarde kanizān dar xanevāde [The function of maidservants in the family]." *Zan dar Farhang va Honar* 1, no.1 (Autumn 2009): 99-117
- As'adi, Hooman & Ilnaz Rahbar. "*Hayāt e musiqi va elm e musiqi dar dorāne teymuriān az Samarqand tā Herāt* [The life of music and the science of music in the Timurid era from Samarqand to Herāt]." Master's thesis, University of Tehran, University of Fine Arts, 1999-2000.
- Badieci, Nadereh. *Tāriqeh bar adabiāt āhangine Iran* [History of Iranian melodious literature]. First edition. Hesāb Institute Publications, 1975.
- Behrouzi, Shapour. *Cebrehaye musiqie Iran* [Iranian Music Faces]. First volume. First edition. Ketābsārā Publications, 1988.
- Binesh, Taqi. *Tārixe moctasare musiqie Iran* [A brief history of Iranian music]. First edition. Tehran: Arvin Publications, 1995.
- Elarius, Adam. *Safar Nāmeb Adam Elarius (Iran az negabe yek Alman)* [Adam Elarius' travel book (Safawi Iran from the perspective of a German)]. translated by Ahmad Behpour. Tehran: Ebtekar Publications, 2006.
- Farmer, Henry George. *Tārixe musiqi Xāvar zāmin* [History of Middle East Music]. Translated by Behzad Bashi. First edition, Tehran: Agah Publications, 1987.
- Fatemi, Sasan. "*Motrebhā az safavie tā mašrutiat (1)* [Poets from Safavid to Constitutionalism (1)]." *Mabur Quarterly*, No. 12 (Summer 2001):27-40.
- Isfahani, Abulfaraj. *Bargozide Al-Aqani* [selected songs]. Translated, summarized and described by Mohammad Hossein Mashāyekh Faridani. First volume. First edition. Enteshārāte Elmi Fargangi, 1989.
- Juneidi, Fereydun. *Zamine šenaxte musiqie Iran* [the field of knowledge of Iranian music]. First edition. Tehran: Enteshārāte Part, 1982.
- Khāleghi, Ruhollāh. *Nāzari be musiqi* [Commentary on music]. Second volume. Second edition. Safi Alisha Publications, 1683.
- Kochchizadeh, Karim. "Az qamar tā qašanq [From Moon to Beautiful]." *Gardun Magazine*. No. 10-11 (May 1991).
- Lucin, Bova. *Barmakiān*. Translated by Abdul Hossein Meikadeh. Tehran: Elmi Fargangi, 2009.
- Mallāh, Hossein Ali. *Manouchebri Dāmāni and Music*. First edition. Tehran: Honar va Farhang, 1984.

- Mashhoun, Hassan. *Tāriḫce musiqi Iran* [History of Iranian Music]. First volume. First edition. Enteshārāte Simorgh, 1994.
- Masoudi, Ali bin Hossein. *Moravej al-Zabab and Ma'āden al-Jobar*. Translated by Abolqasem Payandeh. Tehran: Enteshārāte Elmi Fargangi, 1999.
- Mohamadi Rey-shahri, Mohammad. *Montaxab miẓān al-bekma*. Dār al-Hadith. Qom, 2002.
- Rajabi, Mohammad Hassan. *Mašābire ẓanāne Irāni va parsiguy, Aẓ aqāẓ tā mašrute* [Famous Iranian and Persian-speaking women, from the beginning to the constitution]. First edition. Enteshārāte Soroush, 1995.
- Sa'ad Al-Rāšed, Nasser. *Slave girls under the early Abbasid: A study of slave-women courtesans in social and literary life in the first two centuries of Abbasid caliphate*. Based on original sources. A thesis PhD. Diss., University of St. Andrews, 1971.
- Sadr, Keshāvarz. *Aẓ Rābe'e tā Parvin* [from Rabea to Parvin]. Mir Mohammadi company, 1995.
- Satāyeshgar, Mehdi. *Vāẓenāme musiqi Irān ẓamin* [Iran Zamin Music Dictionary]. First edition. Enteshārāte Etelā'āt, 1996.
- Sepentā, Sāsān. *Ceshmandāze musiqi Irān* [Iran's Music Perspective]. First edition. Enteshārāte Mash'al, 1990.
- Shabāni, Aziz. *Šenāsāee musiqi Irān, Tāriḫce musiqi aẓ Kuroš tā Pahlavi* [Identification of Iranian Music, History of Music from Koresh to Pahlavi]. First volume. Enteshārāte Honar va Farhang, 1972.
- Vojdāni, Behrouz. *Farhang musiqi Irān* [Iran's cultural music]. First edition. Iran's cultural heritage publications, 1997.
- Wāsefi, Zeinuddin Mahmoud. *Badāyeh al-wqāye*. First volume. Edited by Alexander Beldrov. Tehran: Bonyāde Farhange Irān, 1970.
- Zidan, Jorji. *Tāriḫce Tamaddone Islām* [History of Islamic Civilization]. Translated by Ali Javāherkalām. Tehran: Enteshārāte Amirkabir, 2013.

شرحی انتقادی بر روان‌شناسی‌های انتقادی

امانوئل شکریان*

چکیده

روان‌شناسی‌های انتقادی نوظهور در دهه‌های اخیر و پس از چیرگی پارادایم پست مدرنیسم رو به افزایش نهاده است. امروزه عنوان روان‌شناسی انتقادی به یکی از پربسامدترین اصطلاحات حوزه روان‌شناسی تبدیل شده است. مجله‌های مختلفی که متشکل از مقالاتی متعدد از سوی به‌اصطلاح روان‌شناسان انتقادی است به شکلی انبوه در حال تولید است. ژورنال‌ها، کنفرانس‌ها و سمپوزیوم‌های متعدد، ذیل این عنوان، در اکثر دپارتمان‌های دانشگاهی روان‌شناسی دیده می‌شوند. اما در واقع، روان‌شناسی انتقادی بیشتر از این که یک حوزه خاص یا میان‌رشته‌ای مطالعاتی باشد، شبیه به چتری است که طیفی از رویکردهای انتقادی ناشی از استیصال در برابر حل بحران معنایی و کارکردی روان‌شناسی را در بر گرفته است. رشد قارچ‌گونه و پراکنده روان‌شناسی‌های انتقادی خود بیش از هر چیز حاکی از بحران عمیق روان‌شناسی به مثابه یک علم است، آنچه باید بیش از هر چیز، خود از منظر معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مورد بررسی تاریخی قرار گیرد. علیرغم ادعای روان‌شناسان انتقادی جریان غالب، روان‌شناسی انتقادی، دهه‌ها پیش و تقریباً همزمان با ظهور خود روان‌شناسی در قامت دانشی که مدعای علم بودن را داشت، آغاز شده است. به عبارت دیگر روان‌شناسی انتقادی خود عمری به درازای این دانش همواره در بحران داشته است. اما دست‌یابی به روایتی انتقادی از این تاریخ انتقادی روان‌شناسی انتقادی که امروزه به حاشیه رانده شده است مستلزم ارائه بازنمایی‌ای از روان‌شناسی علمی انتقادی دارد. با وام ستاندن از لو ویگوتسکی می‌توان این گونه عنوان کرد که ما به جای پرداختن به «روان‌شناسی انتقادی سطح» و «روان‌شناسی انتقادی عمق» بایستی به سوی خلق یک «روان‌شناسی انتقادی ارتفاع» حرکت کنیم. روان‌شناسی انتقادی‌ای که در پی (باز)ساختار شکنی روان‌شناسی جریان غالب - اعم از انتقادی و غیر انتقادی - است و نه تنها بحران فلسفی، معناشناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی روان‌شناسی را مورد تحلیلی انتقادی قرار می‌دهد، بلکه به شکلی بالارونده - روان‌شناسی انتقادی ارتفاع - از مرزهای تفسیر صرف فرارفته و در حرکت دیالکتیکی ساحت نظر و پراتیک به تغییر جهان بپردازد. در این بحث سعی بر آن است که نخست شمایی کلی از ظهور و بروز روان‌شناسی‌های انتقادی ارائه شود. در مرحله دوم از منظری نظری، انواع رویکردهای روان‌شناسی انتقادی در حوزه‌های کلی‌تر طبقه‌بندی شود، و در مرحله سوم، ضمن معرفی پروژه تاریخ و جاری روان‌شناسی مارکسیستی - روان‌شناسی ارتفاع - رویکردی جایگزین معرفی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روان‌شناسی انتقادی، روان‌شناسی مارکسیستی، روان‌شناسی ارتفاع، پارادایم پست مدرن

* امانوئل شکریان کارشناس ارشد تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، دانش‌آموخته جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی و پژوهشگر همکار در دانشگاه ایران آکادمیا است. آخرین اثر او، *بازاندیشی نظریه فرهنگی-تاریخی: رویکردی دیالکتیکی به ویگوتسکی، (انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادمیا ۲۰۲۲)*.

پیدایش در بحران، نقد روان‌شناسی

اخص آن را یقیناً می‌توان در روسیه/شوروی پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ یافت. روان‌شناسی به مثابه یک علم مستقل، تنها در نیمه دوم قرن نوزدهم خود را از آراء فلسفی فیلسوفان حول مفهوم روان انسانی جدا کرد. این جدایی غالباً با راه‌اندازی آزمایشگاه ویلهلم وونت به سال ۱۸۷۹ در لایپزیک آلمان مشخص می‌شود. ظهور روان‌شناسی تجربی و کارکردگرایانه با کنارگذاشتن فلسفه و پراتیک راه خود را به سوی بنیان نهادن علم روان‌شناسی در پیش گرفت. اما این جدایی و طرد رویکرد نظری به انسان و آگاهی و روان او از همان ابتدا بحرانی عمیق در روان‌شناسی نوظهور را پدید آورد. همانطور که مشاهده می‌شود، خود ویلهلم وونت که به اصطلاح پدر علم روان‌شناسی معرفی می‌شود همزمان دارای دو روان‌شناسی مختلف بود: یکی روان‌شناسی فیزیولوژیک به مثابه علمی تجربی و دیگری روان‌شناسی مردم به مثابه علمی توصیفی در مورد عادات، زیان و محصولات کنش انسانی. این دوگانگی میان دو حوزه فیزیولوژیک، تجربی، عصب‌شناختی از یک طرف و حوزه جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی تا به امروز نیز وجود دارد و بسیار گسترده شده است. در واقع، روان‌شناسی بیشتر دانشی بود که در تحول خویش، محل مناقشه و نقد مکاتب مختلف خود بود که این مکاتب اساساً به لحاظ نظری با یکدیگر تفاوتی بنیادین، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی داشتند. به تعبیر ویگوتسکی در پشت تمام اختلافات مکاتب نظری روان‌شناسی دو علم وجود دارد، یکی علمی ایده‌آلیستی و دیگری علمی ماتریالیستی. و ما می‌دانیم که این جبهه ماتریالیستی است که سرانجام به یک روان‌شناسی علمی منجر خواهد شد.^۱ این اختلاف میان دو علم در درون کارهای خود وونت و همچنین دو مکتب رقیب روان‌شناسی هم عصر او یعنی روان‌شناسی وجدان برنتانو، و روان‌شناسی ماتریالیستی ایوان سجنوف. شاید بهترین تعبیر از

بحران همیشگی روان‌شناسی در ارتباط با نقد دائمی و بینامکتبی در درون این حوزه را یکی از نخستین منتقدان جدی روان‌شناسی، ژرژ پولیتزر ۱۹۰۳-۱۹۴۲ بیان کرده است:

روان‌شناسی به عنوان شاخه‌ای دانشگاهی از دانش، از دهه‌های اول، نه از جزم‌گرایی یا از ساختار نظری یکپارچه بلکه از وجود «انتقادات» بسیار رنج می‌برد. این بدان معنی است که روان‌شناسی با توالی اشکال مختلف نقد توصیف شده است.^۲

البته تنها پولیتزر نبود که با نقد روان‌شناسی بورژوازی یا به تعبیر خودش روان‌شناسی مبتنی بر نقد اقتصاد سیاسی، روان‌شناسی انضمامی، سر آغاز جریان روان‌شناسی انتقادی بود. همزمان با او کارل بوهرلر، لودویگ بینسوانگر و از همه مهمتر لو ویگوتسکی جریان «نقد روان‌شناسی» را به راه انداخته بودند. اما علیرغم تمامی این آثار انتقادی و جدی در نهایت یک رویکرد کارکردگرایانه-اثبات‌گرایانه بر روان‌شناسی دست‌کم در غرب حاکم شد.

توالی بحران‌ها و پیدایش روان‌شناسی‌های انتقادی

یکی از دلایل مهمی که باعث شد تا این روان‌شناسی کارکردگرا-اثبات‌گرا به خصوص در اوایل قرن بیستم رونق گرفته و حاکم شود بی تردید استفاده از روان‌شناسی اثبات‌گرا با اهداف سازمانی و کنترل اجتماعی بود. آن چه به روان‌شناسی جریان غالب قدرتی دانش‌محور و کنترل‌گر بخشید که در آن سوژه‌ها (متخصصان روان‌شناس) به تعریف، تفسیر، کنترل ایزه‌های انسانی- به تعبیر گرامشی فرودستان- خود هم راستا با اهداف دولتی و نهادهای فرادست پرداختند. این تغییر موضع، پیامدهای سیاسی زیادی را برای روان‌شناسی به عنوان دانشی سرسپرده و در خدمت نظام سلطه به همراه آورد. به تعبیر دیگر این دانش روان‌شناختی

۱ لو ویگوتسکی، معنای تاریخی بحران در روان‌شناسی، ترجمه امانوئل شکریان (انتشارات دانشگاه ایران آکادمیا، ۲۰۱۹).

۲ مانولیس دفرموس، تأمل بر رابطه بین نظریه فرهنگی-تاریخی و دیالکتیک، ترجمه امانوئل شکریان (انتشارات دانشگاه ایران آکادمیا، ۲۰۲۱)، ۴۰.

روان‌شناسی فمینیستی و کوئیر، اکنون به عنوان دو شاخه از مهمترین حوزه‌های روان‌شناسی انتقادی مطرح هستند.

- روان‌شناسی فرافرهنگی و غیرمرکزگرا حوزه دیگری از روان‌شناسی انتقادی است که سعی دارد تا غرب‌محوری را در مطالعات روان‌شناختی به نوعی روان‌شناسی محلی‌گرا و تکثرگرا از نظر فرهنگی مبدل نماید.

- روان‌کاوی نیز که از حوزه آکادمیک طرد شده و به ادبیات و هنر نقل مکان کرده بود، جنبه انتقادی خود را با ظهور روان‌کاوی اجتماعی-انتقادی مطرح ساخت. رویکردی روان‌کاوانه و انتقادی به مشکلات روانی انسان مدرن که در جهانی از خودبیگانه و تک بعدی اسیر مدرنیزاسیون شتابزده و ویرانگر شده است. شاخص‌ترین روان‌کاو انتقادی بی شک اریش فروم است.

می‌توان به این لیست عناوین دیگری از روان‌شناسی‌های مضاف با پسوند انتقادی را نیز افزود. عناوینی که امروزه فهرست‌های دایرةالمعارف‌های روان‌شناسی انتقادی را به خود اختصاص داده‌اند. اما این روان‌شناسی‌های انتقادی اساساً چه چیزی را نقد می‌کنند؟

بحران سیاسی-اجتماعی و روان‌شناسی انتقادی برون‌نگر

با ظهور و گسترش پارادایم پست‌مدرن مبناهای جدیدی برای ظهور انبوهی از روان‌شناسی‌های انتقادی فراهم شد. طرد کلان روایت‌ها، تمرکز بر رویکردهای محلی-پراکنده، فرهنگ‌گرایی به جای تمرکز بر اقتصاد سیاسی، واکاوی و نقد ستم‌ها و سلطه‌های چندجانبه و متقاطع و پیدایش رویکردهای پسا‌ساختارگرا و گفتمان‌محور، زمینه‌های ظهور روان‌شناسی‌های انتقادی‌ای شد که به برخی از مهمترین آن‌ها در قرن بیستم در بالا اشاره شد. اکثر این روان‌شناسی‌های انتقادی توجه خود را به سیاسی‌شدن روان‌شناسی به طور اعم و مشارکت

یعنی علمی سودمند که جزو علوم دارای بودجه است با طرد مقام سوژگی انسان و طبیعی‌سازی جایگاه ابژه‌گی او با پوشش واقعیت و تولید واقعیتی طبیعی اذعان داشت که مردم ناتوان بوده و در برابر ساختار پیش روی خود مقهور و محتوم هستند و هیچ گونه امکان تغییر و دگرگون‌ساختن از سوی ایشان وجود ندارد. روان‌شناسی، حالا علیرغم بحران دوگانگی و معرفتی بنیادین خود به سبب کژکارکردی‌های ناشی از همین بحران دچار بحران‌های پیامدی-کارکردی سیاسی و اجتماعی نیز شده است. در واقع همین پیامدها موجب شد تا به تعبیر دفرموس «توده‌ای انتقادی»^۱ در بستر جریان‌های اجتماعی دهه ۷۰ به عنوان روان‌شناسی‌های انتقادی متوجه روان‌شناسی جریان غالب در غرب شود.

دهه ۱۹۶۰ با ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید شناخته شده است. جنبش‌هایی با اهداف، پروژه و بازیگران جدید. جنبش‌های دانشجویی به عنوان یکی از شاخص‌ترین این جنبش‌ها در این دهه ظهور کرد. در درون این جنبش و در درون دانشگاه نخستین انتقادهای جدی به کژکارکردهای علوم اجتماعی و بعدتر روان‌شناسی مطرح شد. در این برهه انتقادها عمدتاً روش‌شناختی و متوجه ناکارآمدی رویکرد اثبات‌گرایی و الگوبرداری از علوم طبیعی در علوم اجتماعی بود. در این برهه چند حوزه انتقادی با اهداف گوناگون ظهور کرد:

- چرخش زیبایی که در آن زبان نه به عنوان نظام نمادین دستوری بلکه به عنوان عملی حقیقت‌ساز و بین‌الذہانی مطرح شد. در واقع، گفتمان به عنوان شیوه‌ای از برساختن حقیقت موجب رونق گرفتن نظریه برساخت‌گرایی اجتماعی شد.

- فمینیسم که با مطرح ساختن انتقادها بنیادین به ساختار جنسی و جنسیتی حاکم بر جوامع پدرسالار و تبعیض‌گر کار خود را در غالب جنبش‌های موج اول آغاز کرد به سرعت رویکرد نظری-انتقادی خود را گسترش داد تا جایی که

آن در نظام سلطه و ستم بواسطه شبکه دانش قدرت به طور اخص معطوف می‌کنند.

نقدهای بیرونی به روان‌شناسی از دهه ۱۹۷۰ بدین سو گسترش یافته است. یکی از مهمترین این نقدها به پروژه کمولت مربوط می‌شود که در آن وزارت دفاع آمریکا در دهه ۱۹۶۰ از روان‌شناسان تحت پوشش پروژه‌ای پژوهشی در سرکوب جنبش‌های رهایی‌بخش آمریکای لاتین استفاده شده بود.^۱ هدف این دسته از روان‌شناسان انتقادی به تعبیر دفرموس «سیاسی‌سازی روان‌شناسی»^۲ است با این هدف که کارکردهای روان‌شناسی به جای خدمتگزاری فرادستان، بالعکس به فرودستان و افراد تحت ستم خدمت نماید. بدین جهت به این انتقادات بیرونی اطلاق می‌شود که به جای نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی روان‌شناسی و پرداختن به بحران درونی آن به پیامدهای بیرونی آن توجه دارند و همین امر سبب می‌شود که روان‌شناسی جریان اصلی این پیامدها را اموری بیرونی و سیاسی، ناشی از روابط اجتماعی و به دور از اصل علم روان‌شناسی تلقی کند و بحران اصلی روان‌شناسی را پنهان سازد.

بحران معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی، نقد روان‌شناسی بورژوازی

حوزه دوم در روان‌شناسی انتقادی با فرا رفتن از نقد بیرونی صرف و آن چه روان‌شناسی‌های انتقادی پست مدرن، مشارکت روان‌شناسی در جریان سلطه و کنترل و تولید تبعیض و ستم می‌نامند، به نقد معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی روی می‌آورند. از نظر آن‌ها آن چه منتقدان حوزه نخست بدان اشاره می‌کنند، خود معلول پیش‌فرض‌های نظری و معرفت‌شناختی روان‌شناسی جریان غالب است که در بستر جامعه بورژوازی برآمده و از سوی مقتضیات این صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی محصور و تحدید شده است. به

عبارت دیگر روان‌شناسی جریان غالب بر مبنای نظری و معرفت‌شناختی خود با کمک به گرایش‌های عقلانی فردی‌ساز و بافتارزدایی اجتماعی-اقتصادی از انسان به شکل‌گیری، تثبیت و تداوم فردیت انسانی به عنوان ابژه تکین و انسان محصول بورژوازی و روابط اجتماعی تولید سرمایه‌داری مبادرت می‌ورزد. در واقع از نظر این دسته از منتقدان، روان‌شناسی، علمی بورژوازی است و تمامی پیامدها و کارکردهای منفی‌ای که گروه اول منتقدان بدان‌ها اشاره می‌کنند ناشی از همین اصل معرفت‌شناختی است. اما علی‌رغم تایید این امر که صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری و جامعه بورژوازی فضای اجتماعی‌ای محصور را در اختیار روان‌شناسی قرار داده است و روان‌شناسی جریان اصلی بدون آگاهی از این تعیین تاریخی همچنان با بازتولید دوگانه فرد/جامعه، انسان انتزاعی/ انسان انضمامی به شخص‌گرایی و تداوم حیات ایدئولوژی بورژوازی برای تداوم مرکزیت انسان تکین می‌پردازد، نقدی ناکافی و صرفاً سلبی است.

تکرار مکرر این که روان‌شناسی دانشی بورژوازی است و کنار گذاشتن هرگونه تلاشی جهت بازسازی اساسی آن بیش از همه ناشی از عدم کاربست نظریه و روش درست در مواجه با بحران‌های روان‌شناسی است. به عبارت دیگر این روان‌شناسی‌های انتقادی خود از نظر رویکرد نظری، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دچار بحران هستند. اکثر این روان‌شناسی‌های انتقادی یاد شده به‌خصوص گروه اخیر به نقد جامعه‌شناختی عملکردهای روان‌شناسی در جامعه سرمایه‌داری محدود هستند و به دنبال ارزیابی انتقادی مسائل ریشه‌ای‌تر یعنی نظریه‌های روان‌شناسی، روش و از همه مهمتر موضوعی که روان‌شناسی مدعای بررسی آن است، نیستند. در این‌جاست که ما از پروژه روان‌شناسی مارکسیستی صحبت به میان می‌آوریم.

1 See to Irving L. Horowitz, *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics* (The MIT Press; Revised edition, 1967).

۲ دفرموس، تأمل بر رابطه بین نظریه فرهنگی-تاریخی و دیالکتیک، ۵۴.

بحث‌های فلسفی حول روان، ذهن و آگاهی آدمی در نزد متفکرینی چون باروخ اسپنوزا، فریدریش هگل، لودویگ فوئرباخ، کارل مارکس، فردریش انگلس، و متأخرتر از آن‌ها همچون آنتونیو گرامشی و گئورگ لوکاچ یافت. اما سرآغاز این روان‌شناسی مارکسیستی به معنای

در پروژه «روان‌شناسی مارکسیستی» در حوزه زبان فارسی تاکنون به ترجمه کتاب‌ها و مقالاتی چند از جریان‌سازان اصلی روان‌شناسی مارکسیستی در معنای اخیر مبادرت ورزیده شده است. آثاری از محمد الهمومی، لو ویگوتسکی، لوسین سو، مانولیس دفرموس تاکنون از سوی دانشگاه ایران آکادمیا به عنوان مرکز اصلی انجام این پروژه منتشر شده است. همچنین آثاری از ژرژ پولیتر، سچنوف، زوزا، ایلچ، یاروشفسکی و تی چند از دیگر روان‌شناسان مارکسیستی در دست ترجمه و انتشار است. هدف بخش نخست پروژه روان‌شناسی مارکسیستی، تولید و انتقال ادبیات پیشینی این حوزه دست کم در زبان فارسی است. البته اکثر متفکرین حوزه روان‌شناسی مارکسیستی در حاشیه‌ی جریان اصلی آکادمیک جهانی قرار دارند. اکنون میان مرکز پژوهشی روان‌شناسی مارکسیستی دانشگاه ایران آکادمیا و سایر مراکز علمی فعال در این حوزه-روسیه، یونان و آمریکای لاتین- بواسطه همکاری در ترجمه برخی آثار، شبکه‌ای انتقالی از دانش شکل گرفته است و امید است با توسعه بیشتر این همکاری‌ها بتوان به مرحله تولید دانش روان‌شناسی مارکسیستی همگام با روان‌شناسان فعال در این حوزه وارد شد. این امر میسر نخواهد بود جز با خوانش دقیق و انتقادی ادبیات پیشینی در دسترس و همکاری در تولید بیشتر این دانش از سوی روان‌شناسانی که به دنبال خلق یک روان‌شناسی حقیقتاً علمی هستند. شاید بنیادی‌ترین وجه تمایز این روان‌شناسی مارکسیستی را در مقابل روان‌شناسی موجود (بورژوازی) بتوان به تاسی از گفتار کارل مارکس در تز یازدهم از تزهای درباره فوئرباخ او این گونه صورت‌بندی کرد.

روان‌شناسان تنها روان/رفتار/ذهن و آگاهی انسان (فرد انسانی) را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. مسئله اما بر سر دگرگون کردن روان/آگاهی

باید توجه داشت که ما به لحاظ تاریخی با دو نوع متمایز از روان‌شناسی مارکسیستی مواجه هستیم. نوع اول آن که نخستین بار در شوروی ظهور کرد روان‌شناسی‌ای بود که به دنبال وارد کردن میکانیکی و مستقیم آراء مارکسیستی به روان‌شناسی بود. این نوع از روان‌شناسی را می‌توان جزو دسته اخیر روان‌شناسی‌های انتقادی در نظر گرفت. ولی همزمان با ظهور این روان‌شناسی مارکسیستی که نوعی روان‌شناسی مضاف و حاصل از بار کردن آراء مارکسیستی بر روان‌شناسی بود، نوع دیگری از روان‌شناسی انتقادی وجود داشت که به دلیل فاصله‌گذاری میان خود و روان‌شناسی مارکسیستی اخیر از صفت مارکسیستی استفاده نمی‌کرد ولیکن به صورت بنیادین و ساختاری از روش دیالکتیکی، فلسفه ماتریالیسم تاریخی و الگوی تحلیلی مارکس در سرمایه، و نقد اقتصاد سیاسی در حرکت به سوی خلق یک روان‌شناسی علمی استفاده کرده بود. این همان روان‌شناسی علمی است که نه به صفت مارکسیستی بلکه در ماهیت دیالکتیکی خود در تضاد با روان‌شناسی بورژوازی است و در آفهبونگ به سوی خلق روان‌شناسی حقیقتاً مارکسیستی یا به تعبیر ویگوتسکی واقعاً علمی فرا می‌رود.

نقد روان‌شناسی‌های انتقادی و فراروی از روان‌شناسی موجود

با فرارفتن از نقد روان‌شناسی‌های انتقادی به سوبیه‌ی خلق و عاملیت روان‌شناسی‌ای در خور معنای یک علم واقعی وارد می‌شویم. درست در اینجا است که پروژه روان‌شناسی مارکسیستی در معنای اخیر آن پی گرفته می‌شود. این روان‌شناسی از منطق دیالکتیک و فلسفه ماتریالیسم تاریخی در بررسی تحول تاریخی آگاهی انسان استفاده می‌کند. در واقع از این منظر، تحول کارکردهای ذهنی انسان به صورتی دیالکتیکی و با وحدت دیالکتیکی فرد/جامعه، عینی/ذهنی و کلی/جزئی مورد بررسی قرار می‌گیرد. خود این روان‌شناسی مارکسیستی در این معنا دارای تاریخی قابل توجه است. هر یک از متفکرین این حوزه به نحوی به کاربست ماتریالیسم تاریخی و منطق دیالکتیک در روان‌شناسی انسانی پرداخته‌اند. ریشه‌های این روان‌شناسی را می‌توان در

انسان(روابط اجتماعی تولید/فرهنگ به معنای
کلیت و پراکسیس) است.

Bibliography

- Dafermos, Manolis, Athanasios Marvakis. "Critiques in Psychology-Critical Psychology." *Annual Review of Critical Psychology* 5, (2006):1-20.
- Dafemos, Manolis. Ta'amol bar Rābeteye beyne Nazariyeye Farhangi-Tarixi va diālectik [Reflection on the Relation between Cultural-Historical Theory and Dialectics]. Translated by Emanuel Shokrian. Iran Academia University Press, 2021.
- Horowitz, Irving L. *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics*. The MIT Press; Revised edition, 1967.
- Rieber, Robert W, Jeffrey Wollock. "The Historical Meaning of the Crisis in Psychology: A Methodological Investigation," In *The Collected Works of L. S. Vygotsky*, 233–343. Switzerland: Springer Nature, 1997.
- Vygotsky, Lev. Ma'nayeye Tarixiye Bohran dar Ravansenasi [The Historical Meaning of The Crisis in Psychology]. Translated by Emanuel Shokrian. Iran Academia University Press, 2019.

انبوهی مشکل‌ها، لختی اندیشه و شرابتدال

محمد رضا نیکفر*

چکیده

در اینجا من به طور مشخص می‌خواهم به وضعیت تفکر در ایران پردازم، در درجه‌ی نخست فکری که جایگاهش در علوم اجتماعی است. به گمانم، در مورد انبوهی مشکل‌هایی که در ایران انباشته شده‌اند، توافق عمومی وجود دارد. همسایگان ایران هم درگیر مشکل‌هایی هستند که بخشی از آنها شبیه به مسائل ما هستند. ایران تافته‌ی جدا بافته‌ای نیست، اما ویژگی‌های خودش را دارد. مشابهت مشکل‌های ایران با مشکل‌های همسایگان و گروهی دیگر از کشورها بر اهمیت فکر بر آنها می‌افزاید. مشکل‌ها در هم رفته‌اند و هم‌تافته‌ی پیچیده‌ای را تشکیل داده‌اند. آنها را می‌توانیم تفکیک کرده و در دسته‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و زیست‌محیطی بگنجانیم. هر موردی از هر دسته را که بخواهیم بررسی کنیم، سر از دسته‌های دیگر درمی‌آوریم. امر سیاسی، خود امری اقتصادی است، فرهنگی است، اجتماعی است. به همین سان می‌توانیم درباره امور دیگر قضاوت کنیم، آن هم نه به طور کلی، بلکه به طور مشخص. مشکل‌ها دست به دست هم می‌دهند، با هم ترکیب می‌شوند، در جامعه شکاف می‌افکنند و آن را از جامعیت‌اش می‌اندازند. از دست رفتن جامعیت جامعه شاید عنوانی مناسب باشد برای اینکه بیان کنیم انباشتگی مشکل‌ها در چه حدی است و ما را دارد به کجا می‌برد. در این وضعیت که باید اندیشه برای و کارآیی فوق‌العاده‌ای داشته باشد، کار در سطح کلی‌گویی، مشغولیت‌های تفنی و اینجا و آنجا ابراز نگرانی مانده است. در آکادمی روال اصلی business as usual است. و بحث به شبکه‌های اجتماعی منتقل شده است، آن هم به صورت مناقشه، لشکرکشی و چماق‌کشی. شرابتدال فراگیر شده است. این چه وضعی است؟ هدف از گفتار دعوت به درگیر شدن با این پرسش است.

کلیدواژه‌ها: علوم اجتماعی در ایران، شرابتدال

* دکترای فلسفه از دانشگاه کلن، مدرس اندیشه سیاسی در دانشگاه ایران آکادمیا. آخرین اثر منتشر شده: *طبقه‌ی متوسط ایران و لایه‌های فقیر آن*. زمانه. ۲۰۲۲.

نگاه آن مقاله به وضعیت خوش‌بینانه است: می‌گوید چه باک که زیر فشار سانسور و تبعیض حکومتی هستیم، شاد باشیم به این که مسئله‌های پیچیده و شاید دیده نشده‌ای را در برابر داریم، مسئله‌هایی که اگر به بررسی آنها اهتمام ورزیم، می‌توانیم شکوفا شویم، چنانکه هگل گفته است نیاز به فلسفه از شکاف و دوگانگی برمی‌خیزد. پس بکشیم بحران عمیق را دستمایه‌ی تفکر عمیق سازیم. از دید آن مقاله، حکومت عامل بازدارنده‌ی اصلی است. حکومت طبعاً نهاد دانش را از شکوفایی باز می‌دارد، اما فرض بر این است که دانش بدون نهاد هم می‌تواند پر و بال گیرد، چون نیروی برانگیزاننده‌ی آن سؤال است، چیزی که ما کم نداریم. اکنون به نظرم وضعیت این گونه است: سؤال وجود دارد، اما یا اصل مسئله بودن‌شان انکار می‌شود، یا پاسخ‌های دیگری یافته‌اند. دانش اجتماعی به اصطلاح "ول‌معطل" است. مسئله‌ی اصلی در نگاه تأمل‌ورزانه به خود، این حالت و وضعیت است: کم‌ارجی و وادادگی در برابر انکار و ابتدال.

نمودهای انکار و ابتدال در رسانه‌های همگانی آشکارا به چشم می‌آیند: آنچه در پای عقب‌مانده‌ترین منبر از نظر ترویج خرافه و تعصب دیده می‌شد و می‌شود، اینک در ظاهری غیر دینی یا حتا ضد دینی در رسانه‌های همگانی جدید جلب توجه می‌کند. Influencerها تعیین می‌کنند که مسئله چیست و آن مسئله چه پاسخی دارد. در دوره‌ی "پساواقعیت" و "پساحقیقت" در همه جای جهان با چنین وضعیتی مواجه می‌شویم، اما ایران وضع ویژه‌ای دارد یا بهتر است بگوییم از بلندمرتبان است در رده‌ی جامعه‌های دارای وضع ویژه به لحاظ انکار واقعیت و خوارداشت حقیقت. در میان ما دروغ بدیل دروغ و ابتدال بدیل ابتدال می‌شود، اینک به آشکارترین شکل، به شکلی افراطی، آنگونه که می‌توانیم از چیرگی همتافته‌ی دروغ سخن گوئیم. گام نخست فکر انتقادی و دانشور در برابر این گمپلکس، تجزیه و تحلیل آن است.

اساس دانش‌نگرنده به جامعه، با هر تبیینی، این است که عمل انسانی به لحاظ شکل، محتوا، انگیزه، جهت و تأثیر، به لحاظ اجتماعی مشروط است. به

موضوعی که من در اینجا مایلم سویه‌هایی از آن را باز کنم، انبوهی و مبرمیت مسئله‌هایی است که در موقعیت ایرانی ما در برابر دانش اجتماعی قرار دارند. پرسش در این باره است که آیا این مسئله‌ها پاسخ دانش‌ورانه می‌یابند و دیگر اینکه اگر در موردهایی پاسخ‌هایی عرضه می‌شود، چرا به آنها اعتنایی نمی‌شود. دانش اجتماعی در ایران هیچگاه مرجعیت مؤثری نداشته، اما در زمان‌هایی حرمت اندکی داشته و آشکارا بی‌ارج و خوار نمی‌شده است. اما اکنون چنین شده و پرسیدنی است چرا.

من پیشتر هم به این موضوع پرداخته‌ام، در مقاله‌ای با عنوان «تیره‌روزی و بهره‌روزی علوم انسانی در ایران»، منتشر شده در شماره یکم مجله "آزادی اندیشه" به تاریخ خرداد ۱۳۹۴. در آغاز آن مقاله چنین آمده بود:

«در ایران علوم انسانی آماج حمله‌های مداوم حکومت دینی است، حکومتی که تبیین هستی انسانی و تصمیم‌گیری درباره آن را حق انحصاری ایدئولوژی خود می‌داند. دانش‌هایی که موضوع‌شان انسان و جامعه و فرهنگ است، ممکن است پایگاه ضعیف آکادمیکی را که هم اکنون دارند، از دست بدهند. درگیری اندیشه‌ورزانه با زمینه این وضعیت و تلاش برای تحلیل انتقادی رهایی‌بخش آن می‌تواند نقطه قوت رشک‌برانگیز پژوهشگران عرصه این علوم باشد. این مقاله بدبختی و خوشبختی علوم انسانی در ایران را تشریح می‌کند.

علوم انسانی در ایران در نگاه نخست وضعیت غم‌انگیزی دارد. زیر فشار حکومتی دینی قرار دارد که می‌خواهد چیزی به اسم علوم انسانی اسلامی را جایگزین آن کند. هم‌هنگام موقعیت آن، از دید موقعیت‌های عادی و کمابیش "قاعدہ"مند، رشک‌برانگیز است، به این اعتبار که پرسش‌ها و موضوع‌هایی در برابر آن قرار گرفته‌اند که درگیر شدن با آنها جد و جهد علمی‌ای می‌طلبد که در خور دوران‌هایی ویژه است: دوران‌های بحران و تضاد.»

این پیردازی، آن دیگری ذهنت را به خود مشغول می‌کند.

وقتی زمان حال محور زمانش شود، تاریخ تبدیل می‌شود به روایتی که پایانش همین است که هست. تاریخ دیگر عرصه‌ی امکان نیست؛ همه چیز به صورتی چیده شده که به وضعیت امروز ختم شود.

موضع غالب، هم به لحاظ تصور از چینش مسائل و هم به لحاظ تصور از زمانش تاریخی، خودمحوری است.

- به لحاظ چینش مسائل: هر گروهی یا هر گرایشی مسئله‌ی خود را در کانون مسائل ایران و حتا جهان می‌داند. زمینه‌ی مشترک استواری برای بحث‌ها وجود ندارد و اعتنایی به دانش‌های اجتماعی یا دست کم روش‌های آزموده‌ی آنها نمی‌شود که مسائل را دسته‌بندی کرده و اولویت‌ها و نسبت‌ها را تعیین می‌کنند. بهانه‌ی ثابت برای رویگردانی از تحلیل اجتماعی اولویت سیاست است؛ و خود آنچه در عرصه‌ی سیاست قدرت مرکزی می‌گذرد، به توطئه و خباثت ذاتی توطئه‌چینان برگردانده می‌شود.

رسانه‌ها در تعیین اینکه چه مسئله‌ای در کانون توجه قرار گیرد، نقش مهمی دارند. آنها هر روز این یا آن مسئله را برجسته می‌کنند و کسانی را می‌یابند که به نام کارشناس در راستای میل آنها استدلال کنند. شتاب بحث‌های رسانه‌ای به گونه‌ای است که جایی برای نظری نمی‌ماند که بخواهد برزهد قضایا بسیار پیچیده‌ترند و آنها را باید با حوصله و دقت بررسی کرد. هر کس آرام، دقیق و استدلالی سخن گوید، از گردونه بیرون افکنده می‌شود، و ممکن است حتا به او اتهام زنند که جلوی فکر دگرگون‌کننده، را گرفته است، جلوی آن خط به اصطلاح "برانداز" را.

- اما به لحاظ تاریخی: موضع خودمحورین تقویت‌کننده‌ی این پندار است که سیر تاریخی به گونه‌ای است که حاصلش همین وضعی است که ما اینک داریم. برپایه‌ی این خودمحورینی کل تاریخ بازنویسی می‌شود، آن هم به این صورت که آنانی را که خوب می‌پنداریم در صف خوبان تاریخ قرار می‌دهیم و تبار آنانی را که بد می‌پنداریمشان به دیگر

بیانی دیگر هر مسئله‌ای بر زمینه‌ی اجتماعی‌اش بررسی می‌شود. مرجع، جامعه است. هر چه موضوع کلان‌تر یا بازه‌ی زمانی بررسی آن طولانی‌تر باشد، نقش عامل‌های اجتماعی که شامل فرهنگ در شکل نهاده‌ی شده آن هم می‌شوند، پررنگ‌تر می‌شود. بر عکس، هر چه موضوع خردتر باشد، تا جایی که به حد فرد در کارکرد کوتاه‌مدت یا لحظه‌ایش برسد، چشم‌پوشی بر عامل‌های اجتماعی در هنگام تبیین موضوع بیشتر روا داشته می‌شود. در اینجا اراده و تمایل و واکنش بی‌میانجی فرد اساس تبیین قرار می‌گیرد. اما در وضعیتی خود جامعه به صورت فرد، یا جمع کوچکی از افراد در نظر گرفته می‌شود. در این حال پنداری صحنه‌ای را در نظر می‌گیرند که چند سوژه، که هر یک جمعی یا گرایشی را نمایندگی می‌کنند، نقشی را بازی می‌کنند که از پیش مشخص است. وقتی این شکل تصور از حرکت جامعه بر ذهنی چیره شود، آن ذهن دیگر بی‌نیاز از دانش اجتماعی است. قصه می‌شوند و قصه می‌گویند.

رسانه‌های جدید، پشتیبان این قصه‌گویی هستند. تصویر بر متن غلبه دارد، و وقتی تصویر نباشد، تاک‌شو محل تبادل روایت‌ها می‌شود: روایت‌ها باید ساده و کوتاه باشند، وقت کم است و صحنه خصلت بز-و-در رو دارد. اگر بخواهی استدلال کنی، وقت تمام می‌شود و پیش از آنکه ضربه‌ای بزنی، چند ضربه می‌خوری. دفعه‌ی دیگر به صحنه راهت نمی‌دهند. و این چنین است که قصه‌ها تکرار و تکرار می‌شوند، در ذهن‌ها جا می‌گیرند، به نیروی فشار تبدیل می‌شوند و تأثیری مادی می‌یابند.

آنچه باعث می‌شود قصه‌ها پذیرفته شوند، تنگنایی است که جامعه‌ی ایران در آن گرفتار شده است. فشار اقتصادی، سیاسی و اجتماعی زندگی روزمره‌ی بیشتر مردم را عذاب‌آور می‌کند، در حالی که چشم‌انداز آینده روشن نیست و ناامیدی بر امید غلبه دارد. این باعث می‌شود که زمان حال سنگینی کند و بُعد چیره‌ی زمانش شود. در این وضعیت، هیچ چیزی عمق ندارد، کوتاه‌مدت است، باید فشرده باشد. مسئله وجود ندارد، مسائل وجود دارند، انبوهی که مبرمیت هر یک مدام جابجا می‌شود و تابع وضع و حال می‌گردد. پیش از آنکه به

به آن پاسخ دهیم یا دست کم آن را به عنوان نیاز مبرم برشناسیم.

همین که نیاز را برشناسیم، کافی است؛ لازم نیست که خود ما آن را برآوریم. اصلاً معلوم نیست که کسی یا کسانی آن را برآورند. اما این برشناختن الزام‌هایی دارد. از جمله این که ما را ملزم می‌کند با الزام‌های روزمرگی همراهی نکنیم. کافی است بگوییم از نمودهای مسئله آنی است که گفته می‌شود، اما مهم این است که مسئله‌ی جامع چیست، پیوند مسئله‌ها چگونه است و پاسخ به هر پرسشی چه شرط‌هایی دارد. «نمی‌دانم»، «باید بررسی شود»، «باید بررسی‌م»، «موضوع پیچیده‌تر از این حرف‌هاست» و همانندهای اینها از عبارتهای شاخص دانشوری هستند.

طبعاً با چنین پاسخ‌هایی علوم اجتماعی ارج و مرجعیت نمی‌یابند. اما مسئله‌ی اصلی امروزه نه مرجعیت‌یابی، بلکه همراهی نکردن با ابتذال است. و گامی جدی به جلو برداشته می‌شود، اگر همین ابتذال به عنوان مسئله‌ای مبرم موضوع اندیشه قرار گیرد.

در مرکزهای جهانی رواج ایده‌ی «پساحقیقت»، در عین انکار حقیقت‌های بنیادی در مورد مسائل مبرم بشری، باور به لزوم تخصص و ارج دانش تخصصی نهادینه شده است. در ایران، تعهد به نظام ولایی و ایمان به ایدئولوژی آن جای تخصص را گرفته است. انقلاب فرهنگی به پا کرده‌اند تا علوم انسانی، اسلامی شوند. پهنه‌ی همگانی زیر سلطه‌ی رسانه‌های جدید مخالف هم، تخصص را بازتعریف کرده‌اند. متخصص تولید می‌کنند و تعیین می‌کنند که چه کسی می‌تواند در مورد چه چیزی صحبت کند. گفتمانی جاری شده است که استبداد آن مکمل استبداد مستقیم ولایی شده است، در شکل تعیین مسئله، تعیین راستای پاسخ، و تعیین اینکه چه کسانی مجاز هستند پاسخ دهند. گفتمان، از جاهایی نیرو می‌گیرد، اما مرکز فرماندهی ندارد. مسئله اصلی در قبال آن، شناخت مختصات آن است و اینکه با آن همراهی کنیم یا نکنیم، در برابر آن بایستیم یا نایستیم. کناره هم طبعاً می‌توان گرفت و کار روتینی را در نویسنده و پژوهش پیش برد.

بدان تاریخ می‌رسانیم. اکنون چنان شده است که هر گروهی و گرایشی روایت تاریخی خود را دارد. بیشتر روایت‌ها چندخطی هستند، اما همین‌ها تاریخ‌نویسی آکادمیک را به سخره می‌گیرند.

مشخصه‌ی گرایش چشمگیر در روایت‌های تاریخی پیاپی نقل شونده در رسانه‌ها، تجدیدنظرطلبی است. رویونیسم تاریخی بسیار کم‌مایه‌ی کنونی بر روی حادثه‌ها از نو ارزش‌گذاری می‌کند و تعریف‌های تازه‌ای از مفهوم‌ها به دست می‌دهد، چنانکه کودتا قیام خوانده می‌شود، انقلاب کودتا.

بر این قرار درک مشترکی از زمان تاریخی وجود ندارد، دست کم در صحنه‌ی نمایان پهنه‌ی همگانی. آنچه از آن به عنوان گذشته و تاریخ یاد می‌شود، در واقع همین وضع حال است که تاریخ را متناسب با خود بازگو می‌کند. پیشتر هم گفتیم که بعد اکنون گرایش غالب در زمان‌ش است. چنین است که همه چیز تخت و بی‌عمق می‌شود. این وضعیت غلبه‌ی روزمرگی است.

در روزمرگی ادراک موقعیت در قالب همین امروز و همین جا است. جواب‌های مسائلی که در این قالب قرار گیرند، هر چند هم کلان به نظر آیند، مختصر و کوتاه‌اند. آن تخیلی که کاوش علمی را برمی‌انگیزد و از اینجا و اکنون بسی فراتر می‌رود، در این قالب شکل نمی‌گیرد. روزمرگی اصلاً تخیل ندارد؛ خیال در نهایت روی تصویرهایی سُر می‌خورد و از این تصویر به یک تصویر دیگر می‌رسد. تصویر اگر در تباین با تصویرهای روزمره باشد، آنگاه ذوق و شوق ایجاد می‌کند. تخیلی دروغین شکل می‌گیرد، دروغین از این نظر که اسیر است؛ محروم از آن آزادی‌ای است که به تخیل اصیل تعلق دارد.

در این روزمرگی هم می‌توان تولید علمی کرد. چیزی که زیاد وجود دارد مسئله است. هر "الف"ی و هر "ب"ی به هر حال مسئله است، و مسئله هم نباشند، می‌توان مقایسه میان آنها را به عنوان مسئله مطرح کرد. پرسش اما این است که موضوع چه ربطی به آن شکاف و بحرانی دارد که نیاز به فلسفه را ایجاد می‌کند؛ و به تخیلی فرابرنده پرداخته‌ایم اگر

گفتمان بدیل به عنوان توانش و اشاره‌ای موجود به اینکه چه نباید باشد و چه دنیای دیگری تصورشدنی و ممکن است، تنها با اراده مستقرشدنی نیست. از دل روزمرگی نمی‌توان بر روزمرگی چیره شد. اما بر این زمانش می‌توان اندیشید، و خُرد شدن آن را زیر فشار پی‌آیندگی باز نمود. این راهی است به سوی آینده. سازنده برای اندیشه، بُعد آینده است، حتا آنجایی که گذشته موضوع بررسی است.

گفتمان استبداد، بسته و خودمحورین است، خودمحورین در معنایی که تشریح شد. بدیل آن تخیل مقید است، تخیلی که هم آینده و هم گذشته را پهنه‌ی امکان ببیند، وجه حال را از محوریت بیندازد، و عینیت‌گرایی خود را نه در قید و بند رخدادهای سطح همین‌جا و هم‌اکنون، بلکه در مقید بودن به احاله به موقعیت‌های اساسی وجودی ببیند: خشونت، تبعیض، بهره‌کشی و از دست رفتن محیط زیست.

No. 9

Summer 2022

ICCI Special Issue

IRAN ACADEMIA

JOURNAL OF
SOCIAL SCIENCES
AND HUMANITIES

Iran Academia 10th Anniversary



IRAN ACADEMIA
University Press

Iran Academia Journal

No.9, Summer 2022

Editor-in-Chief

Saeed Paivandi, *University of Lorraine*

ICCI Editorial Board

Saeed Paivandi, *University of Lorraine*

Nayereh Tohidi, *California State University, Northridge*

Jalil Roushandel, *East Carolina University*

Mohammad Reza Nikfar, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Managing Editor

Ali Reza Kazemi, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Executive team

Asefeh Rezai, *Copy Editing*

Dara Rahili, *Cover Design*

**Special Issue of the International Conference on Contemporary Iranian Studies (ICCI),
2022, The Hague, The Netherlands**

Print ISSN: 2589-1367

Online ISSN: 2772-7475

Institute for Social Sciences and Humanities (Iran Academia)

© 2022 Iran Academia University Press

The Hague, The Netherlands

Journal Subscription

The Online Version

Iran Academia Journal (IAJ) 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/IAJ> 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/iran-academia-journal/?lang=en>.

If you would like to receive the series of printed editions of all the IAJ'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

Saeed Paivandi

Editorial Note

i

Publisher's Note

iii

Conference Papers

Arash Ghajarjazi

A Typology of Transgressive Thought in Iran

1

Nader Nasiri

Reading Savushun: An Abyss Between Heroic Life and Everyday Life

11

Zobreh Rajabi

Women's Perceptions of Overall Health and Unsafety in Urban Spaces: A Qualitative and Case Study Based Analysis of Tehran's Urban Areas

19

Hamideh Saberi

Iran's Women Enduring 'Coercive Control' During COVID-19

27

Mahmoud Masaeli

Failure of the Islamic Republic of Iran to Comply With Erga Omnes Obligations in International Human Rights Law

37

From the Editor

This issue of the Iran Academia Journal of Social Sciences and Humanities is devoted to a collection of conference papers submitted to the Editorial Board by August 1st.

On August 26 and 27, 2022, the authors will present their papers at the second "International Conference on Contemporary Iranian Studies (ICCI)" in The Hague, Netherlands. We hope to publish the remaining papers and detailed articles in future issues of the journal.

Iran Academia's primary objective in organizing this conference is to provide a forum for the presentation of research works in the fields of humanities and social sciences about modern Iran (the post Iranian constitutional revolution period), as well as to foster an atmosphere of open academic dialogue between Iranian and international scholars of different generations.

Academic restrictions within Iran and significant waves of immigration, especially after the 1979 revolution, have led to the expansion of research about Iran in a variety of academic environments and occasionally outside the universities. The ICCI, held in Farsi and English, is an attempt to build a bridge between Iranian and international research projects. Therefore, despite the venue and location of the conference (the Netherlands), the Persian language was chosen as one of the presentation languages in order to facilitate the relationship and mutual benefit between researchers and their contemporary Iran-related works. The biennial International Conference on Contemporary Iranian Studies is committed to fully respecting critical thinking and academic freedom in order to expand open academic dialogue. The intent is for researchers to present their research on modern Iran without being censored.

The subject of the second ICCI, held in collaboration with the International Institute of Social Studies of Erasmus University, is a critical examination of Iranian society in the 14th SH century.

Iran has experienced many ups and downs and fundamental changes over the past century, and at the beginning of the 15th SH century, it was confronted with numerous challenges and super-challenges. Women's issues, human rights, social movements, intellectuals, foreign policy, education, and universities will be among the topics covered at the 2022 ICCI, which will focus on the conditions and developments of Iranian society. The issues raised address both macrostructures and official institutions, while also focusing on the internal dynamics of Iranian society.

The ICCI Editorial Board, who also served as guest editors, deserves special thanks for their contributions to this issue.

Saeed Paivandi

August 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?

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.

Iran Academia University Press

August 2022

A Typology of Transgressive Thought in Iran

Arash Ghajarjazi *

Abstract

This paper presentation sketches an intellectual history of transgressive thought in Iran in the short period between 1920 and 1950. To that end, two types of transgressive thinking are distinguished. First, with regard to intellectuals such as Amir Khān Amir A'lam and Ahmad Kasravi, I develop the concept of liminal transgression. Second, in relation to personas such as Šādeq Hedāyat and Donyā magazine, I work on the concept of irreversible transgression. I elaborate these concepts in relation to the educational reforms in the second half of the nineteenth century, during which natural sciences and empirical knowledge began to be systemically dissociated from Islamic knowledge (ma' refat-e/shenākht-e eslāmī). Drawing on George Bataille and Michel Foucault, liminal transgression is defined as an oscillatory movement around the limit of a religious system. In contrast, borrowing from Gilles Deleuze and Félix Guattari, I use the concept of irreversible transgression as a movement that radically stand outside of a given system. This latter type is transgressive to the extent that it fundamentally evades and avoids any knowing venture informed by Islamic or Islamicate ideas, narratives, and practices. I argue that in the better part of the nineteenth century, new sciences ('olum-e jadid) were kept at a safe distance from Islamic knowledge without dismantling or disrespecting it. Since circa 1920, however, some secular Iranian scientists and literati increasingly dispelled Islamic knowledge – from lesser-known figures such as 'Ali Rādpur, who wrote frequently in scientific magazines in the 1920s to more distinguished writers such as Hedāyat, who openly criticised Islamic doctrines and practices in his (non-)fictions. These textual personas are re-contextualised as integral to the seventy-odd years of the separation between empirical knowledge and theological knowledge.

This paper is the result of my involvement in the research project Beyond Sharia, convened at Utrecht University by Prof. Asghar Seyed Gohrab.

Keywords

Transgression, intellectual history, Kasravi, Deleuze and Guattari, Foucault, Bataille

*Arash Ghajarjazi is Postdoc. researcher at Utrecht University and holds a Ph.D. in Philosophy and Religious Studies. He is the author of the forthcoming book called: *Irrationalities in Islam and Media in 19th-century Iran*, (2022).

A Typology of Transgressive Thought in Iran¹

§ 1

Humankind has reached a stage in the evolution of civilisation that it wants to conduct its society according to materialist and logical principles. *Donyā* magazine manifests the permeation of this thought in the Persian-speaking sphere.²

§ 2

Centuries ago, [The Prophet's] far-sighted vision saw what can be [empirically] observed today. The true religion of Islam, which has included the laws of hygiene (*hefẓ al-seh̄ha*) in its principles, improved this branch of medicine to such a degree that thousands of great scholars in Europe are still struggling and suffering to attain that level.³

Above are two excerpts that reflect on the relationship between Islam and

science. The first is taken from the leading article of the sixth issue of *Donyā* magazine, managed by the scientist and intellectual Taqī Erāni (d. 1940) and published in Iran from 1933 to 1935. The author implicitly excludes Islamic knowledge (*ma'rifat-e eslāmi*) from the collective conduct of modern Iranian civilisation. In contrast with *Donyā's* dismissive attitude to Islamic knowledge, the second quote takes a reconciliatory stance. It was written by the physician Amir Khān Amir A'lam (d. 1961), a high-ranking practitioner and medical trainer in the late Qājār and the Pahlavi era, who received his medical diploma in France. The excerpt is taken from the Persian version of Amir A'lam's doctoral thesis on the topic of Islamic hygiene (*hefẓ al-seh̄ha*). He had partly translated it from French to remind young Iranian medical students of their own religio-scientific tradition. Unlike *Donyā*, A'lam thinks that modern science, at least its medical branch, has not yet advanced as much as Islamic Prophetic medicine. For him, science would eventually arrive at everything Islam already knew.

Many scholars often describe such personas in terms of the concept of the secular.⁴ To crudely summarise their

1 For the transliteration style of the Persian and Arabic words, see my forthcoming book, Ghajarjazi, *Irrationalities in Islam and Media in Nineteenth-Century Iran*.

2 Anon., "Six Months of *Donyā* Magazine and Its Reception (Shesh Māh Majalle-ye *Donyā* va En'ekās-e Ān)," 165.

3 Amir A'lam, *Name-Ye Ahmadi: Hefẓ al-Seh̄ha-Ye Eslāmi (Islamic Hygiene)*, 6.

4 Any list of examples would be inexhaustibly long. Among them I can mention Hamid Dabashi's views on secularisation, which is a strictly a colonial project applied to a society from the outside. Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 20–40. Many scholars use the term unproblematically to broadly describe modern intellectuals and scientists. See, for instance, Schayegh, *Who Is Knowledgeable, Is Strong*, 14. It is not within the scope of this short article to review secularity studies in the field. I should therefore state that there are

views, both *Donyā* and A‘lam are considered secular in view of their presupposed separation between Islam and science. However, A‘lam’s and *Donyā*’s viewpoints stand on opposite extremes: if for the latter that separation *dismises* Islam to the advantage of science, for the former the same separation *embraces* an Islam that is imagined so perfect that science could only ideally attain. To be clear, the broadly complicated concept of the secular has positively contributed to our understanding of Iranian modern history. Complementary to their work, I find it necessary to re-examine this history by developing new concepts so as to distinguish more sharply between these “secular” figures. As ‘Ayn al-Qoḍāt al-Hamadāī (d. 1131) suggested in his book *Tambidāt*, perhaps for the first time in the history of Islamic thought, in as early as the twelfth century, “unbelief (*koḡrḡhā*) is of different kinds, though people confuse them all as one (*bedān ke koḡrḡhā bar aqsām ast va khalq hame koḡrḡhā yeki daneste and*)”.¹ How far and how detailed do we know about *koḡr* in modern Iran? In this short and sketchy paper, I think with the concept of *transgression* to that end. To do so, I keep an eye on a few theoretical sources on one hand and closely examine selected primary sources on the other hand. The theories work as toolboxes by which I elaborate the concept of

transgression while my close inspection of the primary sources ensures that the concept is made to work integrally to a concrete historical context, namely early twentieth-century Iran.

In *Donyā* magazine, science gains an epistemological ascendancy to religion. The article asserts that every knowing effort should be left to the scientists and in so doing it steps outside the cultural hegemony of Islam in Iran. Parallel to this, the secular Amir A‘lam reverses this transgressive act. If *Donyā* pushes beyond the clerical limit, A‘lam pulls against it. The difference is self-explanatory. This relationship, however, appears more ambiguous when other contemporaneous intellectuals and scientists are considered. For instance, in his book *On The Matter of Islam (Pirāmun-e Eslām)*, Ahmad Kasravi (d. 1946) imagines two Islams:

One is the Islam that the holy Arab man established thousand three hundred and fifty years ago and would continue for centuries. And the other is the Islam that exists today ... These two are called Islam but are not the same and are completely separate from one another.²

This trick enables Kasravi to be both transgressive *and* affirmative with respect to Islam, though this latter aspect did not prevent the fierce backlash against him by

works that do take what I would like to call *graded secularity* seriously. As one example in the Persian language, see the brilliant concept of *aqānajaḡzōdā’i* proffered by Nikfar. Nikfar, “Putting Forward a Native Theory of Secularisation,” 11. In the English language, there is a recent edited volume that discusses different kinds of secularisation and secularisms in non-Western cultures. See Künkler, Madeley, and Shankar, *A Secular Age beyond the West*.

1 ‘Ayn al-Qoḍāt Hamadāī, *Tambidāt*, 208.

2 Kasravi, *Pirāmun-e Eslām (On the Matter of Islam)*, 1.

the Shia clerics, which ultimately led to his brutal assassination.

Similarly, another physician in the same period, Abbas Naficy (d. 1972) criticises the Muslim clergy for their hindering the progress of medical science in Iran in his PhD dissertation on the foundation of Persian medicine. Although he goes against the religion of Islam, as practised, and propagated by the clerical society, he nostalgically idealises the pre-Islamic Persian religion. Another example would be Mahmud Mahmud (d. 1965), who held similar ambiguous views.¹

Such ambiguous commentaries on Islam and science can be found abundantly in the Persian-speaking print media in the first half of the twentieth century. Many examples can be found in the magazines of *Dānesh*, *Mebr*, and *Irānshahr*, among many others.² In these ambiguous loci, the relationships between science and Islam are not as clear as the ones in *Donyā* and *A‘lam*. This ambiguity reflected a wider social indecisiveness in talking about Islam and science. Put simply, from the point of view of the Iranian public at the time, what was perceived as Islam and science could not have been a straightforward understanding. It is in this undecided and blurry mental environment that many writers, poets, and scientists mused about their complicated modernity. How can the concept of transgression intervene in this

field? How can it explain the differences and nuances in this complication?

The Liminal Transgression of Kasravi and A‘lam

In his book *L’Erotisme*, translated in English as *Death and Sensuality*, George Bataille offers a provocative understanding of transgression. “The taboo”, he writes, “is there to be violated”.³ A transgressive act in a religious domain, according to Bataille, does not subvert and destroy. It is performed against the limit of a system not to destroy it, but rather to the contrary, to ensure the system lives on. The key relation between “limit” and “transgression” is what I would like to hold on to in my thinking about the case of Iran.

Michelle Foucault adapts the same key concepts in his “Preface to Transgression”, published in French in 1963, and later in English in 1977. In this short essay, Foucault elaborates further on the relation between limit and transgression. As he explains,

the play of limits and transgression seems to be regulated by a simple obstinacy: transgression incessantly crosses and recrosses a line which closes up behind it in a wave of extremely short duration, and thus it is

1 See Mahmud’s article in the magazine of *taqaddom* signed by his pseudonym: Nakshabi, “Ta‘lim va Tarbiyat-e Tude-Ye Mellat (The Education of the Nation’s People).”

2 See for instance Anon., “Jang Bā Fasād-e Akhlāq (War on the Corruption of Morality).” Cyrus Schayegh refers to this article many times in his book. See for instance Schayegh, *Who Is Knowledgeable, Is Strong*, 78–80.

3 Bataille, *Death and Sexuality*, 64.

made to return once more right to the horizon of the uncrossable.¹

At its core, Foucault maintains that a transgressive act must always oscillate back and forth through the limit in order to subsist as such. To transgress, one needs to constantly abandon and embrace the limit of whatever is being transgressed. Otherwise, according to Foucault and Bataille, the whole system would collapse and transgression per se would become meaningless. Inversely, the limit has to afford and enable transgression. It must keep it as a realisable possibility: “a limit could not exist if it were absolutely uncrossable and, reciprocally, transgression would be pointless if it merely crossed a limit composed of illusions and shadows”².

Both Bataille and Foucault understand transgression in the context of Western history of sexuality. For Foucault, this was particularly pertinent to the revolutionary zeal of the 1960s in Europe and the US – the events of May 68 being its culmination. It was in such a context that Foucault wrote about the affirmative and non-destructive sense of transgression. Despite Foucault’s and Bataille’s different intellectual contexts, their philosophies can be tweaked to respond to the Iranian context. In a word, it is possible today to do what Foucault failed to do in his own time, namely, to think about the complex

intellectual history of Iran considering the concept of transgression.³

I use the term *liminal transgression* to observe A‘lam’s and Kasravi’s secular standpoints, as well as many of their contemporaries. Liminal should capture the sense of being on both sides of a limit point. Even an Orwellian *doublethink* may come to mind. Both Kasravi’s splitting strategy – whereby Islam is schizophrenically imagined as two – and A‘lam’s conciliatory strategy – whereby Islam is stretched to the extent that it becomes an ideal science – are liminal. None of the two figures approaches Islam in a subversive manner, though they both move in the vicinity of a limit. In Kasravi’s case, this limit affords him to step over what is considered Islam in his time only to step back toward a pristine understanding of Islam. Borrowing from Foucault to describe this liminality geometrically, this transgression “takes the form of a spiral”⁴ in the sense that one is paradoxically moving away from the centre and pulled towards it at the same time. To muse a bit further with this cryptic theory, on the edges of a whirlwind, one is at once pulled into the centre and thrown away from it. The fate of the spiralled depends on an accidental, though necessary momentum, which results in either ex-communication or assimilation, e.g. Kasravi or A‘lam. If Kasravi ended up being thrown out of the

1 Foucault, “A Preface to Transgression,” 34.

2 Ibid.

3 For an extensive study of how Foucault misperceived the Iranian Revolution see Afary and Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*.

4 Foucault, “A Preface to Transgression,” 35.

spiral in his transgression – he was declared a *molhad* and violently assassinated— A‘lam gravitated towards the centre – where he would be declared a pious scientist. These two figures move in opposite directions but move in *one* transgressive geometry. They both operate on and around the limit but do not dismantle the system whose limit they explore.

Liminal transgression captures only one aspect of modern Iranian intellectuals’ relationship to Islam. There remains another type, a more clandestine transgression, the one I trace in *Donya’s* leading article quoted earlier. Liminal transgression is unable to account for this type, in which Islam is not even mentioned explicitly, but is implicitly dismissed. What type of transgression is at work in this case?

The Irreversible Transgression of *Donyā*

In early twentieth-century Iran, many scientists and literati came to the realisation that absolutely nothing in the Islamic epistemic traditions could be considered truthful, and hence could not be admitted as a measure of knowledge. Nothing from the scripture, the Prophetic literature, and centuries of theological hermeneutics could be considered scientific knowledge, nor even compatible with it. The genealogy of this radical transgression may be drawn from the likes of Fath‘alī Ākhundzāde (d. 1878) to Ṣādeq Hedāyat (d. 1951). They were neither divided subjects to imagine an ideal version of Islam, nor hyper-pious scientists like A‘lam to embrace a timeless and idealistically rational Islam. It seems that these other secular personas,

best exemplified in *Donya’s* leading article, radically crossed the limit, and did not wish to step back into the religious system. There is no negotiation between the centre and the periphery, no reconciliation, and no splitting strategy. One cannot deconstruct their duality as easily as with Kasravi and A‘lam. There is a completely different domain that operates independently from the perceived Islam, and yet is not necessarily antagonistic towards it.

The concept of liminal transgression does not respond to this kind of transgressive operation. It falls short of recognising such a subtle radicalism. To explain this type, I borrow from Gilles Deleuze and Félix Guattari’s philosophy of the limit. This is given in their most celebrated book *A Thousand Plateaus*, in which they distinguish between “limit” and “threshold” – the former is taken in more or less the same sense as Foucault’s, and the latter, as they put it, a stage beyond the limit “marking an inevitable change”. In their views, it so happens that sometimes one steps beyond the limit too far, crossing a threshold beyond which nothing could be the same anymore. Their famous analogy is the “last glass” complex:

what does an alcoholic call the last glass? The alcoholic makes a subjective evaluation of how much he or she can tolerate. What can be tolerated is precisely the limit at which, as the alcoholic sees it, he or she will be able to start over again (after a rest, a pause ...). But beyond that limit there lies a threshold that would cause the alcoholic to change assemblage: it would change either the nature of the drinks or the customary places and

hours of the drinking. Or worse yet, the alcoholic would enter a suicidal assemblage, or a medical, hospital assemblage, etc.¹

To think with Deleuze and Guattari, those ambiguous seculars like Naficy and Mahmud always knew their limits, that is, their last glass, beyond which they would cease to be Muslims. Kasravi too had his last glass on the horizon of his transgression, namely the pristine Islam of “the holy Arab man”, though he might have tragically miscalculated the dosage.

Closing Remarks

The concept of transgression can be rendered in Persian/Arabic in different ways. Terms such as *‘dul*, *takhabṭi*, *‘osyān*, *tajāvoḡ* are among a few possible candidates. Each of these words can capture a sense of the Latin-based term transgression, which etymologically means to step across. In Islamic traditions, different words have been used by different communities of Muslims that can be thought of in relation to transgression in the sense I have crudely developed in this paper. From the very early decades of Islam, there were unbelievers, e.g., *kāfars*, *khavārej*. Later, certain Shia sects were considered a sort of transgression by the Seljuks and the Mamluks. One can also think of the terms *gholov*, from which *gholāt* was derived, or

zandaqa, *elḥād*, *jesq*, *fetna*, and *ertedād*.² Sometimes, one *could* return from these categories of unbelief, if they repented, but mostly, stepping into those external domains would be considered unforgivable and irreversible. In *ertedād* and *keofr*, for instance, there is a sense of passing across a threshold beyond which the assemblage changes.

To bring a sip of this theoretical reflection in the Persian language, I am tempted to use the word *rad kardān* when thinking about this second type of transgression. It comes from the Persian vernacular and is often used when younger urban Iranians wish to describe a person’s aberrant behaviour, or more directly a person who is so high on drugs that they cannot ever return to their normal condition. There is a sense of irreversibility in *rad kardān*, which may be missed in the word *ertedād*.

These two types of transgressive thought have survived well into the new century. The second type, irreversible transgression, has become the norm among both the Iranian diaspora as well as the Iranian denizens in Iran.³ A quick glance at the politically agitated avatars on social media clearly reveals this collective radical transgression/*rad kardān*. This transgressive attitude to Islam is not reducible to resentment, as Dariush Ashoori would like to think.⁴ Rather, it is

1 Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 438.

2 For two seminal studies on these terms see Lewis, “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam”; Knysh, “‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam.”

3 For a statistical perspective on this see Arab and Maliki, “Iran’s Secular Shift.”

4 For a brief explanation of the concept of resentment, see Khatibi, “Mafhum-e Kintuzi va Bohran-e Roshanfekri-ye Irāni [The Concept of Resentment and the Crisis of Iranian Intellectuality].”

more likely that for such personas – from Hedāyat in the 1920s to exiled scientists in the 2020s – this transgression is “the minimal necessary condition of intellectual integrity in the rigorous search for knowledge and truth”, to quote the Syrian philosopher Ṣādeq Jalal al-‘Aẓm (d. 2006).¹ This absolute rejection of Islamic knowledge may be oftentimes emotionally charged, but the rejection per se is not a necessary consequence of emotions.

On the other hand, it may be observed that the first type, liminal transgression, was conveniently assimilated by the Islamic Revolutionary discourse from 1979 onwards. During this period, a modern rationalised interpretation of Islam gained dominance, whereby sciences were pragmatically assimilated into the Islamic praxis and contradictions were masked or justified by resorting to mystical and mythical components. The Islamic Republic has so far succeeded in sustaining this trend in the twenty-first century and provided enough intellectual resources for Muslim scientists to thrive without experiencing fundamental crises of thought.

¹ ‘Aẓm, *Critique of Religious Thought*, 29. The book was originally written in Arabic and published in 1969 in Lebanon, after which he was put on trial in Beirut for offence against Islam and Christianity.

Bibliography

- Afary, Janet, and Kevin Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Amir A'lam, Amir Khān. *Name-Ye Ahmadi: Heftz al-Sehha-Ye Eslami (Islamic Hygiene)*. Tehran: Institute of Medical History, 1953.
- Anon. "Jang Bā Fasād-e Akhlāq (War on the Corruption of Morality)" 1, no. 5 (1922): 93–97.
- . "Six Months of *Donyā* Magazine and Its Reception (Shesh Māh Majalle-Ye *Donyā* va En'ekās-e Ān)." *Donyā* 1, no. 6 (1934): 165–69.
- Arab, Pooyan Tamimi, and Ammar Maliki. "Iran's Secular Shift: New Survey Reveals Huge Changes in Religious Beliefs." *The Conversation*, September 10 (2020).
- 'Ayn al-Qoḍāt Hamadānī. *Tambidāt*. Edited by 'Afif 'Oṣṣayrān. Tehran: n.p., 1991.
- 'Az̄m, Šādiq Jalāl. *Critique of Religious Thought: English Translation of Naqd al-Fikr Ad-Dini*. Translated by George Stergios and Mansour Ajami. Berlin: Gerlach Press, 2015.
- Bataille, Georges. *Death and Sexuality: The Study of Eroticism and the Taboo*. Translated by Mary Dalwood. New York: Walker and Company, 1962.
- Dabashi, Hamid. *Being a Muslim in the World*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. London: Athlone Press, 1988.
- Foucault, Michel. "A Preface to Transgression." In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, 29–52. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.
- Ghajarjazi, Arash. *Irrationalities in Islam and Media in Nineteenth-Century Iran*. Leiden: Leiden University Press, 2022.
- Kasravi, Ahmad. *Pirāmun-e Eslām (On the Matter of Islam)*. n.p., 1944.
- Khatibi, Firouzeh. "Maḥmūm-e Kintuzi va Boḥran-e Roshanfekri-Ye Irāni (The Concept of Resentment and the Crisis of Iranian Intellectuality)," 2012. https://www.bbc.com/persian/arts/2012/06/120603_144_ashuri_darush_iranian_intellectual. Accessed 4 Aug. 2022.
- Knysh, Alexander. "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in Reassessment." *The Muslim World* 83, no. 1 (1993): 48–67.
- Künkler, Mirjam, John Madeley, and Shylashri Shankar, eds. *A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa*. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Lewis, Bernard. "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam." *Studia Islamica*, no. 1 (1953): 43–63.
- Nakshabi, Rasul. "Ta'lim va Tarbiyat-e Tude-Ye Mellat (The Education of the Nation's People)." *Taqaddom* 1, no. 10 (1928): 561–70.

Nikfar, Mohammad Reza. “Tarḥ-e Yek Nazariye-Ye Bumi Darbarye Sekularizasiyun (Putting Forward a Native Theory of Secularisation).” *Aftāb*, no. 27 (2003).

Schayegh, Cyrus. *Who Is Knowledgeable, Is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950*. Berkeley: University of California Press, 2009.

Reading Savushun: An Abyss Between Heroic Life and Everyday Life

Nader Nasiri *

Abstract

In the last years of 1960s, in which Savushun is published, the contradictions of the Iranian society, arising due to the process of modernization, are accelerating to meet their climax in the 1978 revolution. Daneshvar, in this novel, makes an attempt to address this society and to provide it with solutions which remain ultimately imaginary, hence ideological. In this essay, by utilizing Fredric Jameson's system of analysis, specifically the first of the three horizons he constructs, namely the political horizon, I will reconstruct the historical dilemma which is responsible for generating the narrative apparatus of Savushun. In this fashion, I will recognize a basic duality in the form of the novel which is to be scrutinized to reveal the ideological double-bind inherent in it. This ideological closure illustrated in Greimas' semiotic rectangle is then to be rendered by the main characters of the novel both not to remain abstract and to be talked about as a social contradiction. In other words, the ambivalent form of the novel is taken into consideration as a way for a meditation on the history underlying it. This part of the history of the modern Iran is going to be discussed as a matter of doubt for the cultivated middle class society of the 1960s, facing with and participating in the process of modernization, to know whether they should succumb to the new streams of development whole heartedly or they could resist it to some extent –but to what extent? – to come up with a modern life of their own. Mike Featherstone's distinction between the heroic life and the everyday life is employed to conceptualize this historical dilemma from which the novel thrives.

Keywords

Savushun, Heroic life, Everyday life, Fredric Jameson, Historical dilemma

* Independent Scholar, Master of Cultural Studies

Savushun is a triumphant embodiment of the realistic novel both in its form and content. This narrative, moreover than registering the details of everyday life of an era in Iranian history, constitutes a hybrid form in that it employs opposing literary genres and myriads of literary techniques and devices to devise “imaginary or formal solutions to unresolvable social contradictions”.¹ Daneshvar was a PhD holder in Persian literature when she moved to America to study creative writing. Therefore, when writing Savushun, she was a virtuoso in utilizing copious Persian-classic and modern literary trends and styles. Daneshvar employs the classic genre of romance, fairy tales, and myths alongside the historical and political novel to come up with an allegorical narrative apparatus whose paramount mission is to depict social contradictions and to resolve them in the imaginary level of the text. This allegorical purpose is pursued by Daneshvar consciously to the degree that she names her novel after a ritual held to mourn the killing of a mythic hero, Siavash. Nevertheless, Daneshvar is intent on writing a novel which can arduously capture the everyday life of a people living in the midst of the Second World War in Shiraz, one of the historic and pioneering-modern provinces of Iran. Congruent with this binate vocation of the novel –in Daneshvar’s own terms imagination plus documentation - is the fractured structure of the narrative. As we will see this formal cleavage is what, in the sense that Jameson proposes, can voice the historical dilemma from which Savushun emerges.

Fredrick Jameson, in his insightful book “Political Unconscious”, utilizes three concentric levels, or as he calls them “horizons”, which are progressively widening, to elicit social and historical meanings available in an artistic work. Each horizon favors its own object of study. In this sense, the text is successively transformed through the horizons first of all political in which the object of study is the individual text itself, then social in whose framework critic takes the work as an “utterance” articulated within the vaster sphere of antagonistic dialogue between social classes and finally historical which is aimed at scrutinizing what Jameson following Hjelmslev calls “the ideology of form”. However I will strategically restrict the scope of the current discussion on Savushun to the first, political horizon to reconstruct the fundamental contradiction which generates the narrative apparatus of this novel.

Within the framework of the political horizon “the individual narrative, or the individual formal structure, is to be grasped as the imaginary resolution of a real contradiction”.² Hence the work of art in general, and here the novel, is understood as a “*symbolic act*”. And this is what differentiates our reading of the text within this horizon from what Jameson calls “ordinary *explication de texte*” by which a conventional critic finds it adequate to search for social or con-textual counterparts of the details of the narrative. Insofar as the contradictions out of which the work thrives are unsolvable in reality, or as Jameson asserts “insurmountable in

1 Fredric Jameson, *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (London and New York: Routledge, 1983), 64.

2 Jameson, *Political Unconscious*, 62.

their own terms”¹, the aesthetic work summons them up to provide them with solutions which remain ultimately utopic, hence ideological. In this sense, the critic’s task in this first horizon is to give an account of the form of the artefact in a way that the social is inherently inscribed in it. In other words, here the critic must escape the twin traps of formalism and vulgar Marxism, the former being imprisoned in the structure of the artifact, the latter dismissing the telling aesthetic features of the work in favor of a context which sometimes imposes meanings rather than encouraging them. As Jameson asserts, the way to achieve this goal is:

“by construing purely formal patterns as a symbolic enactment of the social within the formal and the aesthetic...our discovery of a text’s symbolic efficacy must be oriented by a formal description which seeks to grasp it as a determinate structure of still properly formal *contradictions*.”²

And it is to this inherently formal description of Savushun as the very locus of registering the contradictions of a history that I now turn.

The plot of Savushun is twofold in advance in that it is distributed between its two main characters, namely Yousef and Zari, a couple living in their townhouse amid the Second World War in Shiraz. Although Daneshvar narrates various characters’ stories to endow the novel with the multiplicity of voices, she invests

the main plot to narrate the domestic life of the couple. The husband; Yousef, and the wife; Zari, are the hero and the protagonist of the novel; respectively. In other words, although the story seems to be about Yousef’s heroic life and deeds, it is unfold before the reader through Zari’s eyes and feelings. It will be clear at the end of the novel that we have only been told about Yousef’s death and it is Zari’s life dominating the novel. In this fashion, most of the novel deals with Zari’s emotional ups and downs, thoughts, past life, present anxieties, and the changes which the future has in store for her. On the contrary, we know very little about Yousef’s past life, the path he has gone along to gain such a perfect personality he now has and his current feelings towards everyday phenomena. In this sense, on the one hand we have Yousef’s story which belongs to the mythic, historic level of the text and remains mostly untold, and on the other hand there is Zari’s story which happens at the everyday level of the text which is originally the task of the form of novel to come to terms with.

Therefore when it comes to Yousef, the reader is told a classic story the events of which, like what one may read in the form of a closed adventure and classical recits, are “over and done with before the narrative begins”³. Yousef is an educated feudal aristocrat who, in the middle of war and famine, decides, against the will and dictate of the state, not to sell his annual harvest to the foreign troops who have occupied the country and to distribute it among his serfs. His character favors all

1 Ibid, 64.

2 Ibid, 63.

3 Jameson, *Political Unconscious*, 140.

one needs to pursue a heroic life. He is reluctant to pursue more wealth at the expense of the starving of his own people. Moreover, he is a risk taker who is willing to do anything in defense of what seems to be true. And as Zari's fears are augury he is going to be martyred as the result of his resistance and disobedience. Yousef knows that, by pursuing this manner, he will be accorded the recognition of the "true man". In a dialogue with his brother, Khan Kaka, after condemning him of acting contemptuously against the enemy, and also in another dialogue with Zari at the end of the day in their bedroom he says:

"...let them know that there is at least a man in this country".

As Mike Featherstone explains:

"The emphasis in the heroic life is on courage to struggle and achieve extraordinary goals, the quest for virtue, glory and fame, which contrasts with the lesser everyday life pursuit of wealth, property and earthly love. The everyday world is the one which the hero departs from, leaving behind the sphere of care and maintenance (women, children and the old); only to return to its acclaim should his tasks be completed successfully."¹

In this sense Yousef is living his life not for the sake of it but for whatever consequences it may have for the history, instead. Therefore, in the novel, he is the very venue of the incidents which are historically or politically meaningful. In

other words, he tries to sculpt a form out of his life which can pose as a meaningful gesture against the history.

Zari, on the other hand, is the very locus of all those formal inventions and *textual determinants* which render the work a realistic novel. Through Zari the reader is taken into Shiraz, different locations in it and also ordinary people who, as they say, belong to "the alley and the street". Zari opens portals to real Shiraz at the time. In this novel, Daneshvar utilizes "free indirect style" to let Zari be in charge of the narrative to talk about her inner feelings, and to elucidate her entwined past and present. Indeed, except for a passage in which Yousef's sister; Auntie, is reminiscing about her past life, Zari is the only character in the story whose past life is taken into account in the form of epiphanies both to perform empathy and to trace the changes she has been through. In contrast to the static, unproblematic character of Yousef is Zari's dynamic character who, as Lucaks believes, as the true hero of the novel remains problematical. She is in a problematic situation in two senses. Zari is struggling with the mundane routine of the everyday life which has reduced her to the position of a "waterwheel"². She believes that the repetitive responsibilities of the everyday life have left her naïve. The more fundamental problem she has got is the quality of bravery she has lost due to the responsibilities put on her shoulders after she got married. Featherstone explains one of the four characteristics most frequently associated with everyday life as follows:

1 Mike Featherstone, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity* (SAGE Publications 2000), 58-9.

2 Simin Daneshvar, *Savushun* (Kharazmi Pub 1969), 121-130.

“The everyday is regarded as the sphere of reproduction and maintenance, a pre-industrial zone in which the basic activities which sustain the other worlds are performed, largely by women.”¹

In this sense, Yousef who is demanding courage from Zari is the one who is responsible for her cowardice. Zari is constantly at trouble to avert the threats which Yousef’s heroic, unyielding actions bring about to their domestic life. She implores Yousef not to take the war into their townhouse. In other words, she constantly compromises with the enemy and is too afraid to make courageous decisions because Yousef; too unbendingly, makes courageous decisions to disobey the greater powers which endanger the life of the family in advance. But Zari’s timidity or one can say her flexibility, is also granting the enemy opportunities to intrude the household and is letting them deprive the family from its precious belongings, first a pair of earrings and then a horse, both of which play strong symbolic roles in their turn. Jameson takes this inconsistency as a “*contradiction* which is governed by a properly dialectical thinking”.² In his methodology, Jameson formulates this contradiction as an antinomy which can be “most appropriately mapped out by semiotic method, which is in this sense the privileged instrument of analysis of ideological closure”.³ Then he appropriates Greimas’ semiotic rectangle

which “suggests an initial formulation of this antinomy or double bind”.⁴ If we want to sketch out the contradiction prevailing in Savushun as an antinomy then we will come up with the following formulation: on one hand we have valor + inflexibility and on the other timidity + flexibility.

This underlying ideological contradiction, as Jameson would call it, “can evidently be expressed in the form of a meditation on history”⁵: Daneshvar as a cultivated and educated woman from the pioneering middle class in 1960s, facing with and participating in the process of modernization which; apart from developing the country, is destroying its identity and working traditions, is bewildered by the question of how one can be valorous enough to be determined to resist the greater powers and to maintain what she has inherited, and simultaneously be not too obdurate to let them lead to total destruction, and moreover to benefit from what they can bring about to the country. We didn’t have enough space to explain the allegorical dimensions of the story, suffice it here to note that the couple’s townhouse understandably stands for the notion of the country itself.

Jameson believes that the historical pensee sauvage or the political unconscious, facing with such an intolerable closure, seeks to find a way out “by projecting combinations of these various semes: to work through the

1 Mike Featherstone, *Undoing Culture*, 55.

2 Jameson, *Political Unconscious*, 153.

3 Ibid.

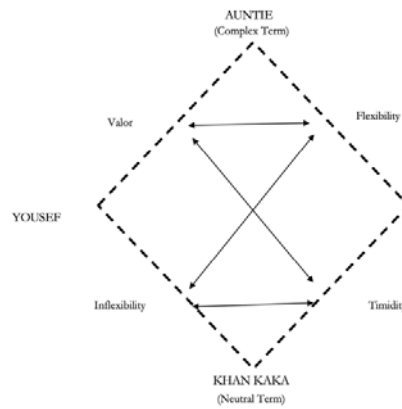
4 Ibid.

5 Ibid.

various possible combinations is then concretely to imagine the life forms, or the characterological types, that can embody and manifest such contradictions, which otherwise remain abstract and repressed.”¹ Of the four combinations, we have already mentioned two of them: valor + inflexibility which is the place Yousef occupies, and timidity + flexibility which belongs to Zari. The two others slots are called the “complex term” which is the ideal synthesis of the two major terms. And the “neutral term” which is the union of purely negative or privative terms which would subsume the simple contradictories of the two terms of the initial binary opposition.”²

Two other members of the family stand for these two last terms. Yousef’s brother, Khan Kaka, is, by pursuing “wealth, property, earthly love”, willing to compromise with the powers to fulfill his goals. But at the same time in a macho manner, he is reluctant to be flexible towards anything which contradicts his will. By assembling timidity + inflexibility in his character, he stands for the “neutral term”. And Yousef’s sister, Auntie, is the very locus for the “complex term”. Her real name is Ghods Alsaltaneh. She is an elderly widow who is revealed, in her reminiscences, to be educated and to have taken hold of the agricultural lands she has inherited successfully before she becomes addicted to smoking opium and forcefully a stay-at-home. She is rendered as a resourceful woman as courageous as Yousef to stand against the depravities of the logic of the everyday life, and as concerned as Zari to make thoughtful

decisions. In this sense she is the best nominee for the “complex term” which is the ideal synthesis. Nevertheless, she cannot run the townhouse or put her visions into practice due to her addiction and one may say to the male dominated-rules of the society. The relationships of the four terms can be illustrated in the following chart.



At the end, it is worth noticing that although Greimas takes the semiotic rectangle as the basic structure of all meaning, Jameson utilizes it to come up with a closed meaning, a double bind, or the limits of a historically specific social and political unconsciousness. In this essay we have reconstructed the dilemma as a contradiction which generates the narrative but exploring the resolutions which are proposed to the closure in the novel remains the task of the other two social and historical horizons.

1 Ibid, 144.

2 Ibid, 154.

Bibliography

Daneshvar, Simin. *Savushun*. Entesharat-e Xārazmi, 1969.

Featherstone, Mike. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. SAGE Publications, 2000.

Jameson, Fredric. *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London and New York: Routledge, 1983.

Women's Perceptions of Overall Health and Unsafety in Urban Spaces: A Qualitative and Case Study Based Analysis of Tehran's Urban Areas ¹

Zohreh Rajabi *

Abstract

Women all over the world may, at some point, have had unpleasant experiences which might have caused them physical or mental harm. This study has investigated such experiences particularly in the city of Tehran, and explored the relationship between unsafe urban spaces and the overall health and wellbeing of women. Urbanization, while being one of the leading global trends of the 21st century, seems to be having a significant impact on the overall health of people. Due to the changes and modernization in Iran, there is an increasing presence of urban spaces in cities. Tehran, the capital of Iran, is the biggest city in the country and the main destination of migrants because of its several modernistic urban attractions. This phenomenon has many adverse effects on different aspects of the city, such as: the loss of green environments, agricultural lands and orchards, increasing air pollution, increasing socioeconomic inequality, and so on. ² Women, according to the gender equity perspective, should have equal rights for presence in and use of urban public spaces. Various factors and obstacles decrease women participation in urban public spaces, for instance, they suffer from harassment and insecurity in a city on a regular basis and confront it in various situations. ³

Keywords

Unsafety, Urban spaces, Women's Health

* Master of Public Health, Umeå university

1 This article has been extracted from the Master Thesis: Zohreh. Rajabi "Women's perceptions of overall health and unsafety in urban spaces: A qualitative and case study of Tehran's urban areas." (2018).

2 Ahmad Pourahmad et.al. "The Impact of Urban Sprawl up on Air Pollution".252-257 .

3 Mohammad Reza Bemaniyan te.al. "Assessment of Factors Affecting the Promotion of Women's Safety in Urban Environments".

In an article “Public lighting in urban areas and the presence of women” by Behzadfar et al in 2014, attention was drawn to the importance of urban lighting design and how it can enhance sense of security by lighting dark corners and hidden defenceless spaces. The study assessed the needs of residents of a neighbourhood and found that women are not being considered in the designing and planning of public spaces. The study also found that the inclusion of women in public urban areas and their active participation is much less than that of men.⁴ Despite there being many research in the field of safety and urban areas, there has been little interest to study health related issues in public areas in Iran.

Some studies in other countries have shown that in neighborhoods and public spaces where residents feel a sense of safety, they make use of local facilities which contribute to maintaining their health. Feeling constrained and not able to go outside one's home because of fear for safety and being careful to avoid interaction with neighbors creates a social environment which undermines mental and physical health.⁵

For this study, a qualitative approach was chosen to provide insights into the problems and uncover trends in thoughts and opinions. Semi-structured techniques and focus groups as data collection methods were used. Thematic analysis was chosen as theoretically flexible because the search for, and examination

of, patterning across language does not require adherence to any particular theory of language, or explanatory meaning framework for human beings, experiences or practices.⁶

Two focus groups were conducted and participants from two different neighborhoods (central and south of Tehran) participated. Each focus group consisted of 4 to 5 women who were more than 18 years old and from the two different neighbourhoods. The discussions lasted for approximately 60 minutes. A theoretical framework was used as a guideline to obtain more comprehensive viewpoints. Case study was another method which was applied in this research.

Thematic analysis resulted in five main themes

1. We cannot live a healthy lifestyle because of neglected and unsafe environments
2. Strict culture and gender inequality seen in public spaces place a lot of stress and fear on women
3. Public spaces are not designed to be inclusive for both genders
4. We are shamed because we live in poor areas, this adds to our mental stress
5. We could work together to improve our public spaces; we

4 Mostafa Behzadfar.et.al “Public lighting in urban areas and the presence of women, Case Study: Tehran Saei Park”.

5 Fran.E Baum et.al. “Do perceived neighbourhood cohesion and safety contribute to neighbourhood differences of health?”.

6 Gary.W Taylor. Jane.M Ussher. “Making sense of S&M: A discourse analytic account”.293-314.

could reduce a lot of stress and strain.

Each theme along with subtheme is presented in Table 1 to demonstrate how participants perceived factors to influence their health.

Theme	Subtheme
Theme 1 We cannot live a healthy lifestyle because of neglected, unsafe environments	Inhabitants' actions create poor sanitary conditions which have negative health effects Neighbourhood environment contributes to unsafe conditions for inhabitants and hampers healthy lifestyle
Theme 2 The strict culture and gender inequality seen in public spaces place a lot of stress and fear in women	No equality for women due to the social and cultural norms Social disorder and masculinized culture contribute to women's stress and fears No leisure places for women
Theme 3 Public spaces are not designed to be inclusive for both genders	Gender-blindness in urban space's design contribute to unsafe conditions for inhabitants. Limited access to services in neighbourhoods for women Spatial mismatches limit healthy lifestyles for women
Theme 4 We are ashamed because we live in poor areas, this adds to our mental stress	Being labelled as poor and deprived Criminalization and stigmatization of disadvantaged neighbourhoods Feeling shame for living in poverty adds to everyday stress Media portrays excessive criminal activity in poor neighbourhoods
Theme 5 If we could work together to improve our public spaces, we could reduce a lot of stress and strain	No collective action or dynamicity to improve public spaces Lack of social tie and sense of belonging to neighbourhoods

Table 1: Themes and Subthemes

This study was aimed to explore women's perspectives on safety in public spaces, the gender inequality associated with access to public spaces and how this affects their overall health. This aim was examined through the scope of the "gender and public spaces" and the "Feministic" approach.

According to the gender and public spaces approach, public spaces are mainly designed and planned for men's presence.

Public spaces, being a hub for all types of activities, should be accessible to everyone, regardless of age, gender or occupation. However, women are less likely to take full advantage of public spaces and their rights to actively participate in public spaces are limited and often encroached upon by their male counterparts.

As a result of dominant patriarchal culture and structures and traditional

gendered based roles of women, women don't have equal access to the city.⁷ Our cities provide employment and avenues for leisure; however, there are no platforms to pursue other aspects of life.

Urban health was an important concern for participants; many of them who were working or living in poor and labelled neighborhoods. Participants from central Tehran complained regarding unsanitary conditions in many places, especially around trash bins, which lead to rats and an unhealthy environment.

They mentioned spaces that are unsafe, unsanitary and hence, stressful to be in. Most of the participants perceived that certain situations in neighbourhood environments contribute to decreased choices for leading healthy lifestyles. Limited availability of natural environment, ill-equipped parks and unfortunate events have limited the places where women can frequent creating an unhealthy situation for them.

Women described their situations in relation to social and cultural norms. They undergo stress and anxiety due to forced hijab and have to wear special clothes for reducing harassment or social control in their neighbourhoods. The participants have experienced difficulties regarding social disorders that exist because of religious and traditional laws in Iran; norms and laws cause them stress and an increasing sense of fear and shame.

Several participants discussed how the masculinized culture was affecting women; for instance, harassment by men

in taxis, footbridges, pedestrian underpass and crowded subways.

A huge inequality between men and women was reported when women felt unable to use spaces in public, thus impacting women's health in a negative way. Many participants talked about how the lack of access to natural areas and places for exercising combined with unsafe situations make it difficult for women to spend leisure time in society.

They conveyed that women are not considered in the designing of cities; public places are not well lighted, there are no appropriate footbridges or pedestrian underpasses, no well-equipped shopping centers and malls etc. Deserted and crowded streets were described as gender-blindness in urban space's design. They believed that their access to public spaces is more restricted than it is for men and that the available spaces were not right for them.

The participants listed services that they expected to have access to including resources for education, employment, convenient public transportation, police patrol and night patrol, close public health center buildings, mosques and grocery stores.

Each focus group indicated different levels of access to these services. In labeled and poor neighborhoods, access to these services was more difficult as well as not of high standard.

Some participants mentioned that there are lots of unemployed people and children who are labourers in their neighbourhood. They do not have access

⁷ Syed Farid. Alatas. "Academic Dependency and the Global Division of Labor in the Social Sciences". 599-613.

to equal opportunities like in other parts of Tehran and they are stressed and live in unhealthy conditions. They said that spatial mismatches happen mostly in this poor neighbourhood where facilities are of very low standard.

Many participants discussed the fact that different neighborhoods have diverse reputations and that people are judged based on where they live. This has led to a stressful situation for inhabitants. Participants stated that the reputation of their neighbourhoods has a negative impact on their mental health and that this reputation is mostly reported by the media. They mentioned that sometimes the media exaggerates problems, makes them seem worse than they are.

Some participants perceived limited collective action, trust or social attachment and no dynamicity currently in their neighborhoods. Lack of trust between neighbors, not caring for others and lack of contribution of people in social programs are some of the issue's participants reported that they found in their neighborhoods.

Inadequate levels of social attachment and lack of support between inhabitants have led to strained social ties, which has been identified by the participants as a connection between safety and health of women. Having a sense of belonging to one's neighborhood by attending events and being cooperative can relieve anxiety. Sense of attachment is perceived as something positive and health promoting that cannot be achieved without collective actions.

However, they mentioned having mixed feelings about social relationships and their sense of belonging to their

neighbourhoods. They mentioned that when they know others in their neighbourhoods, they can have advocacy, get help when needed and feel cohesion. Even though there are problems due to some social norms and controls in such neighbourhoods, they believe that it is more likely to experience mentally healthy situations. It would lead to having less fear by existing social capital and collective action in neighbourhoods, hence these elements should be increased by the help of neighbours.

In this study, women above the age of 18 were asked how they perceived that their surrounding public spaces were affecting their health. A qualitative approach was used, guided by the "gender and public spaces theory" in a feministic approach as well as "the right to the city" theory. These women described a set of situations which are negatively affecting their health. A combination of unsanitary environments, culture, stigmatization and lack of will collectively contribute to their sense of insecurity, bad health and ability to lead healthy lifestyles.

The participants described the right of participation in cities as an urban right. This right, however, has not been provided to women regarding urban planning and designing in Tehran. According to them, the structure of neighborhoods is not suitable for women and negatively impacts their health.

People are more likely to be physically active when they live in neighborhoods with better resources for exercise such as parks and walking or jogging trails; with less litter, vandalism and graffiti; and with street patterns that present fewer

pedestrian obstacles.⁸ There was a consensus among participants that gender-blindness in city designing and planning is an apparent failure in Tehran. Hence, provision of infrastructure for designing cities to cater to women's needs, and national regulations to ensure the same are some of their demands.

One of the findings of this study is that a misogynistic society, biased religious laws, and social norms that create social disorder lead to inequality towards women. They do not have the right to roam around freely and partake in leisure activities as they feel unsafe.

Similar findings are that these issues in social and cultural contexts have caused the marginalization of women's role in society, which have led to various restrictions for women. They feel fear and stress in public places that affect their health, as they have explained, however "perceptions of safety and levels of fear in neighbourhoods partly explain locational inequities in health".⁹

Despite growing urbanization and modernization in Tehran, participants explained that the concept of society is still traditional while hegemonic masculinity is the norm and causes experiences of harassment for women in public places. As per the findings of this study, the social and religious norms control women, force them to stay at home and be inactive in public places.

Despite the problems previously explained, several participants pointed out some positive aspects. They believed that by improving social relations, social capital and collective action, neighbourhoods and urban spaces can be more dynamic, happier and safer. They expressed that social structures and interpersonal relationships as aspects of social environment can make advocacy for helping each other.

Furthermore, according to Eriksson et al in 2013, individual access to social capital may promote health by means of access to social support, health information and/or health services. Social capital can also be viewed as a collective feature that characterizes areas or neighbourhoods by levels of social participation, trust and reciprocity norms.¹⁰

This mixed-picture of the social issues prevalent in Tehran highlights both the positive and negative perceptions of women and explains how these issues affect their perception of unsafety and health in urban spaces. It also explains how a social environment can promote or jeopardize women's health.

The results of this study show that the stigma and shame perceived by women and the reputation and categorizing of neighbourhoods seems to put them under immense stress. Religious beliefs, norms, traditional contexts and the role of media in building reputations of places increase

8 Katie Heinrich. et.al. "Associations between the built environment and physical activity in public housing residents".

9 Tarani Chandola. "The fear of crime and area differences in health," 105-116.

10 Malin Eriksson. Maria Emmelin. "What constitutes a health-enabling neighbourhood? A grounded theory situational analysis addressing the significance of social capital and gender".112-123.

the stigma around women in some public spaces.

The participants reported that they do not have access to many services and that the hegemonic masculinity in their society gives men more power, which then excludes women from urban design. They also stated that the number of leisure places for women are not enough. Participants of labelled and poor neighbourhoods also expressed that they suffered from surplus discrimination, being women and living in disadvantaged neighbourhoods. They stated that these hazardous conditions were negatively impacting their physical and mental health.

In Iran, it seems to be a practice to politicize discussions about women's rights. Participants in this study believed spatial mismatches and unequal representation in policy framing has created improper neighbourhoods. Planning policies do not support inclusivity and diverse groups. Religious laws heavily influence policy making, in addition to the issue of limited resources and funding for redesigning of urban spaces.¹¹ Educating and raising awareness among citizens to make changes to the misogynistic culture and making the role of women more prominent are significant tasks that need to be discussed and accomplished by politicians. However, this is easier said than done as women related issues are not currently a priority among politicians.

The first and foremost solution suggested by participants of the Focus groups in this study was for there to be

provision of infrastructure in cities where women are not treated equally. Most participants of this study have noted that improving social relations, collective action, and social capital by means of access to social support and health information can lead to better health and may render neighbourhoods more dynamic, happier and safer.

Furthermore, findings suggest a clear need for the de-stigmatization of participation of women in urban spaces and awareness for changing a very misogynistic culture. A combination of unsanitary environments, regressive culture, stigmatization and lack of social will collectively contribute to the sense of insecurity in women. These place immense amount of stress on their health and ability to lead healthy lifestyles. Cultural obstacles, stigma and discrimination seem to be inseparable from Iran's society. In addition to political and religious norms, which greatly influence women's overall health and wellbeing, despite their concerns and fears, women want to be seen in society as equal counterparts with full rights to public places and the use of scarce amenities

11 Mahsa Seyfiyae. "Desirability and Feasibility of Urban Public Spaces for Particular Social Groups (Women) In Participatory Planning".

Bibliography

- Alatas, Syed Farid. "Academic Dependency and the Global Division of Labor in the Social Sciences." *Current Sociology* 51, no.6 (2003): 599–613.
- Baum, Fran. E, Anna M. Ziersch, Guangyu Zhang, and Katy Osborne. "Do perceived neighbourhood cohesion and safety contribute to neighbourhood differences of health?." *Journal of Health and Place* 15, no.4 (2019).
- Behzadfar, Mostafa, Somayeh Jaliliasdrabad, and Samaneh Jaliliasdrabad. "Public lighting in urban areas and the presence of women, Case Study: Tehran Saei Park." *Journal of Armanshahr.Iran*, (2014).
- Bemaniyan, Mohammad Reza, Mojtaba Rafieyan, and Elham Zabetiyan. "Assessment of Factors Affecting the Promotion of Women's Safety in Urban Environments." *Journal of Women in Development & Politics*, (2009).
- Chandola, Tarani. "The fear of crime and area differences in health." *Health & Place* 7, (2001):105–116.
- Eriksson, Malin and Maria Emmelin. "What constitutes a health-enabling neighbourhood? A grounded theory situational analysis addressing the significance of social capital and gender." *Journal of Social Science and Medicine* 97, (2013): 112-23.
- Heinrich, Katie, Rebecca.E Lee, Richard.R Suminski et al. "Associations between the built environment and physical activity in public housing residents." *International Journal of Behaviour* 4, no. 1 (2007): 56.
- Pourahmad, Ahmad, Akbar Baghvand, Saeed Shahraki, and Saeed Givehchi. "The Impact of Urban Sprawl up on Air Pollution." *International Journal of Environmental Research* 1, no.3 (2007): 252-257.
- Seyfiyae, Mahsa. "Desirability and Feasibility of Urban Public Spaces for Particular Social Groups (Women) In Participatory Planning." MS thesis, Tarbiat Modarres University, 2005.
- Taylor, Gary W., Jane M Ussher. "Making sense of S&M: A discourse analytic account." *Sexualities* 4, no.3 (2001): 293-314

Iran's Women Enduring 'Coercive Control' During COVID-19

Hamideh Saberi *

Abstract

Since the outbreak of the coronavirus, domestic violence, as the most common type of violence against women, had been raised globally. Lockdown, as a security measure taken during the pandemic, has forced women to stay at home with the people who are the perpetrators of violence against them. In this predicament, it seems that the number of victims in countries like Iran, in which women have no support from civic society and the legal authorities, is higher than in other communities. Likewise, this research aims to assess the prevalence of domestic violence against Iranian women during the pandemic, based on some scattered reports, recent interviews, and field studies. Accordingly, "coercive control" is used as a tool to analyze the data collected in this study.

Keywords

Domestic violence, Pandemic, Quarantine, Coercive control

* Ph.D. in Global History, University of Turin.

Introduction

During the late 19th century and by the time of the establishment of national and international women's rights organisations, violence against women had been raised globally as a great issue of concern. Subsequently, in the early 1990s, effective laws were considered and then approved to prevent violence against women. However, despite all these efforts, violence against women has not stopped. As Garcia-Moreno explains, this type of violence is the most widespread and embarrassing human rights violation.

Studies show that 'domestic violence' is among the most common type of violence against women. Since the outbreak of the coronavirus in 2020, women around the world have been confined to their homes, and in many cases, have been subjected to violence.

Domestic violence against women has increased worldwide as a result of the effects of COVID-19. Lockdown, as a security measure taken during the pandemic, has forced women who are suffering from domestic violence to stay inside with the people who are the perpetrators of violence against them.

In this predicament, the number of victims in countries like Iran, in which women have no support from civic society and the legal authorities, is higher than in other communities. Current laws and regulations in Iran do not allow any organization, convergence, political mobilization or even female solidarity to support women. Accordingly, women have no tools to tackle this situation.

The lack of transparency in the Iranian legal system and the fundamental

mechanisms of the state indicate that there is no willingness to prevent violence against women. The Islamic Regime is strongly opposed to providing statistics about social harms, and even, in many cases, denies these harms exist. Moreover, there are almost no governmental or independent organisations or institutions in Iran to support women who are victims of domestic violence. This is despite the fact that Iran is one of only a few countries that have not signed a 1979 UN Convention on the elimination of all forms of discrimination against women.

Methods: Study design

Although there is lack of official statistical data to measure the impacts of the pandemic on women in Iran, this research aims to assess the prevalence of domestic violence against Iranian women during the pandemic, based on some scattered reports, recent interviews, and field studies. However, high-ranking officials, including Iranian Vice President for Women and Family Affairs Masoumeh Ebtkekar, have denied the high rates of domestic violence against women in Iran. Nevertheless, this article aims to draw attention to unheard voices who are dealing with such problems in the Iranian society.

A recent meta-analysis shows that the frequency of physical, emotional, and sexual violence against Iranian women before the coronavirus was 45, 59, and 32%, respectively. Furthermore, in order to reveal the level of domestic violence, during the quarantine 2020s, this study is based on a qualitative approach, in the form of in-depth interviews with 33 participants based in Iran. It shows, first and foremost, the urgent need to develop

ways of controlling and reducing this destructive phenomenon. The interviews were conducted with a number of middle-class females in Tehran. They show the prevalence of domestic violence and abuse against women during the pandemic (2019–2020). The main question for the participants was: 'Did the male figures in your life implement more controlling behaviors during quarantine? What were these behaviors?'

Since 'domestic violence' has widely different dimensions, and studying some areas of it requires access to specific clinical and legal statistics, this research will address only one dimension, namely 'coercive control' or 'controlling behaviour'. Accordingly, coercive control is the lens used to analyse the data collected in this study.

Research population and participants

For this study, the sample population was middle-class females in Tehran, the capital city of Iran, and the target age was between 15 and 35 years old. This age limit was chosen to include only those whom Khosravi calls the 'third generation'. The central question was: 'When did you feel that the male figure in your life was controlling you? What was the story of this experience?' It is imperative to note that the findings of this research cannot be generalised to the rest of the community, but the study might be a step forward that enriches further discourse.

Coercive control

As a type of domestic abuse, coercive control attempts to encompass a range of strategies employed to dominate individual women in their personal lives, and this does not always involve physical

violence. Instead, the violence can include psychological, sexual, economic, as well as verbal threats or emotional abuse. However, based on humanitarian protection rules to recognise an act as abuse, it needs to reach a minimum level of severity to constitute persecution or serious harm. Moreover, coercive control as a behavioural model aims to control and manipulate a person, and this might have serious negative impacts on the social and mental health of vulnerable individuals.

Evan Stark, possibly the world's leading authority on coercive control, explains in his book *Coercive Control: The Entrapment of Women in Personal Life* that, as a form of domestic violence, it creates invisible chains that allow men to violate women's human rights with impunity. Stark argues that most men use coercive control to weaken women's autonomy through 'micro regulation' of their daily activities. As he describes it, this takes the form of 'usurping and mastering a partner's subjectivity', which ignores a woman's freedom and her access to equal personhood and free choices. He also employs the term 'liberty crime' to describe this phenomenon.

Stark considers masculinity to be associated more with being in control than having the ability to use force. In his words, the assumption is that masculinity equals universal humanity and femininity is equivalent to the irrational, emotional, and immoral. Therefore, the men who have defined genders in such polarised ways believe that they have the permission, the right, and the power to control every aspect of women's lives, including their thoughts, feelings, behaviour, and mobility. Stark's theory

highlights the contextuality of male domination in the personal lives of women. In Stark's words: 'male domination in personal life is organised through a technology that is situationally specific and yet articulated at key points with larger discriminatory structure'.

Others, such as Hester, contend that male domination achieves continuity and persistence, at different times and in different places, because historically men use specific features to subordinate women. Accordingly, male domination and control over women present themselves in different guises depending on the context.

This article, in particular, refers to the concept of coercive control during the pandemic (2019–2020) in the context of Iran, where not only is there no formal gender equality, but also the state's laws and policies overtly dismiss women's rights, and the state is an aggravator of violence in itself.

Data collection

As Johan Galtung demonstrates in his *Cultural Violence*, the different meaning of violence in each society can make direct and structural violence look, and even feel, justified—or at least not wrong in some communities. Galtung argues that the manner in which 'one-way cultural violence works is by changing the moral color of an act from red/ wrong to green/right or at least yellow/acceptable'. This is exactly what is happening in Iran; in some respects, coercive control has even been considered to be a positive act, and the affirmative face of masculinity.

In other words, the cultural system in Iran does not recognise some destructive

acts or incidents that happen in a woman's life to be essentially violent. Cultural education has designated these acts as the reality of people's lives to such a degree that it has become part of the normal course of life. The word *gheiyrat* (zeal) in Iranian culture reflects this claim.

In Iran, a relevant percentage of men, in order to prove their masculinity and show their care to women, control the way women dress, use makeup, talk, think, and behave: they call it *gheiyrat*. Indeed, in Iran, coercive control is portrayed as an acceptable and sometimes normal act by men. In fact, many Iranian women have accepted that this controlling behaviour from men is part of their masculine identity, and it is unchangeable. As, Ashraf, one of the interviewees states:

I grew up in an open-minded family and I've never wore the hijab in our family gatherings. After marrying my husband who is from a traditional family, he not only forces me to wear the hijab, but also asks me to wear loose clothes similar to his mother's. He also told me to not wear or buy any makeup. Whenever I complain about my husband and his controlling behaviour to my parents or even my husband's parents, I am told that it is good that your husband has *gheirat*. It means he cares about you. They do not understand and do not want to understand my pains. This is a cultural problem and since as my own parents don't understand my suffering, I must remain silent and live with it. They do not see this controlling as a big problem at all.

On the other hand, because of the economic, social, and cultural positions of

women in Iran, divorce cannot be an option for most women. There is a common saying between Iranians that states, “An Iranian woman enters her husband’s house in a white wedding dress, and she should leave in a shroud (the same white dress); under no circumstances should a woman separate from her husband, and get a divorce”. As a result, many women in Iran endure violence, and prefer not to report it, in order to avoid the stigma.

This controlling behaviour over women can be observed in all men who are mahram of a woman. In other words, the control is not just exerted by the father or husband, but also by the brother, the grandfather, all the uncles, and so on. Likewise, if a woman does not behave or dress in a certain way, her father or husband are branded as bigheirat (a person perceived to lack gheirat or ‘zeal’) by other men, which is extremely humiliating. The following is the story of one of the interviewees named Bahareh:

When I posted a photo of myself without hijab on Instagram, with the consent of my husband, a group of close and distant relatives questioned my husband and advised him to control my behaviour. They warned him that he would face trouble, otherwise. And some others called him bigheirat. As a result, my husband asked me to close my account. However, my husband knew that these people (mostly old or middle-aged family members) were not right, and the issue wasn’t their concern, but he preferred not to argue with them, and instead forced me to close my account. This option seemed easier for him than

convincing, or arguing with, the relatives.

The majority of these participants suggested that some cultural aspects were a big problem in the interview. At times, they were so disheartened about remedying the situation that they assumed it was impossible to make any changes, as most of the problems are rooted in the culture which is hardly affected by the religion. In other words, since the controlling behaviours of men are culturally accepted by the majority of Iranian society, even those who think differently prefer not to oppose prevailing thinking.

Legal context: The criminal status of domestic abuse

Studying the legal status of women offers a more comprehensive understanding of how domestic violence is conceptualized and understood within the Iranian context. The misogynistic laws in Iran are an obvious testament to the situation of women in such a society. Structural violence in written law in Iran is a significant barrier to women improving their conditions. In such a situation nothing will happen in practice, as there is no inclination within the power structure for changing the law. As Maryam, one of the interviewees explains:

Girls like me, who at the age of 19 are constantly controlled by their fathers and brothers, have no choice but to accept these conditions—because the law gives the right to men. It is inconceivable for me to even think about going to the police station and saying ‘because of fear of my father and brother I cannot leave my room at

home [she was explaining while she was laughing]. Here, my father can behead me, like Romina's father, without fear of the law. I can only wish for a good husband [laughing out loud].

The lack of official data in this respect shows that violence against women is not understood as an issue of gender inequality by the Iranian state. The gender ideology behind women's legal status reflects not only the fact that the regime does not recognize the need to protect women from violence, but is itself an important instrument of the violation of women's rights. Some articles under the Iranian Civil Code plainly encourage violence against women. One is article 1108 in which women must renounce their own sexuality, and submit to sexual activity with their husbands regardless of their own feelings, state of health, or preferences. Based on this article women cannot refuse to have sex with their husband. Hamideh Sedghi designates women in Sharia law as the weaker sex, have lesser status, and have to be *moti'eh* or obedient to men's will.

The Iranian Regime refuses to acknowledge that rape and sexual assault can occur within marriage. Thus, the lack of legal support discourages women from reporting sexual violence. In addition, as the religious culture has been the most important source of education in Iran, the majority of women do not consider such sexual behaviour by their husbands as violence, but as part of a man's nature and desire. As Zahra explains:

Whenever my husband is stressed, he usually releases himself sexually. This does not bother me much because I

finally must meet my husband's needs, but I was experiencing a lot of stress during the quarantine period, not for myself but for my children. When my husband could not have sex with me during the day, as the children were at home, instead he fought with the children. My children hated their father during this period. I was also worried about my husband because I knew how much pressure he was under economically.

Due to some culturally-related aspects, many interviewees were conservative in their answers. The point that most of them raised was what was about the aim of the interview. Almost all of them were concerned about sharing their private information, and wanted to know the purpose of talking about their problems. One of them, named Pari, pointed out the following:

No problem can be solved unless the law and culture consider it to be a problem and a crime. I suggest you study the root of the problem which is religious law (sharia law) that allows all these things to happen. In the past, most people did not recognise religious law and culture as the main cause of their problems, but in recent years, surprisingly even religious people have pointed this out as the main factor as a cause of their suffering.

The interview participants who were more religious believed that the Islamic Regime is abusing religion to further its interests, and that sharia law is not serving religion but rather the Regime's ends. The younger participants did not really believe in religion. They mentioned that they did

not really know Islam. They stated that God and human rights are the only facts that they know and care about. In the words of another interviewee:

These molas made our men sick. Our men do not really have any information about women and girls. From an early age molas separate girls

and boys in school, and these poor kids grow up knowing nothing about each other. In the following years, the educational system which is also run by molas introduces girls to boys as objects. So, in this kind of situation it is completely understandable as why our men are unable to understand women's needs and rights.

Conclusion

The main factors that cause domestic violence against women in developing societies include gender inequality, the existence of a patriarchal system, cultural acceptance of abuse against women, and also a perspective that regards woman as property. Associated with this, research illustrates the complex interplay between victims, perpetrators, the culture, and the state.

Controlling women's behaviour can be seen almost in every aspect of Iranian family and society. I believe that 'coercive control', as the main tool of the patriarchal system, is violating women's rights across different classes. The results of the interviews tell us that men controlling women at different social levels is something cultural, which sometimes is reproduced by women themselves. Most of the time, this cultural issue is invisible, or what Marilyn Loden referred to in 1978 as the 'glass ceiling barrier for women'.

Although women who were the subject of domestic violence may not have reported it during quarantine, the cases seem to be increasing, due to increased restrictions. Nevertheless, women's social and economic classification should not be ignored. Women who usually belong to a deprived class of society are facing more – and the harshest – violence. By confirming and developing a greater understanding of domestic violence against women during the quarantine, this article aimed at raising awareness on these issues, with the aim, first and foremost, to outline and implement strategies to tackle and possibly prevent a number of gender-related structural discriminations.

Bibliography

- Aghaie, Nadia. "Breaking the Silence: Rape Law in Iran and Controlling Women's Sexuality," In *International Approaches to Rape*, edited by Nicole Westmarland and Geetanjali Gangoli, 121–147. London: Policy Press, 2011.
- Aghaie, Nadia. "Iranian Women's Perspectives on Violence against Women in Iran and the UK." *Iranian Studies* 49 (2015): 597.
- Alhabib, Samia, Ula Nur, and Roger Jones. "Domestic violence against women: systematic review of prevalence studies," *J Fam Violence* 25, no. 4 (2010): 369–82.
- Baicchi, Annalisa and Erica Pinelli. *Cognitive Modelling in Language and Discourse across Cultures*. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- "Besides economic problems, violence against women has increased during the quarantine," *Islamic Republic News Agency*, 25 November, 2020. www.irna.ir/news/84123890/
- Bradbury Jones, Caroline and Louise Isham. "The pandemic paradox: the consequences of COVID-19 on domestic violence." *J Clin Nu*, Vol.29 (2020): 2047-2049.
- Galtung, Johan. "Cultural Violence." *Journal of Peace Research* 27, no. 3 (1990): 292.
- Garcia-Moreno, Claudia and Charlotte Watts. "Violence against women: an urgent public health priority." *Bull World Health Organization* 89, no. 1 (2011):2.
- Hajnasiri, Hamideh, Reza Ghanei Gheshlagh, Kourosh Sayehmiri, Farnoosh Moafi and Mohammad Farajzadeh. "Domestic violence among Iranian women: a systematic review and meta-analysis." *Iran Red Crescent Med J* 18, no. 6 (2016):1–8.
- Hajnasiri, Hamideh, Reza Gheshlagh, Maryam Karami, Maryam Taherpour, Marzieh Khatooni, Kourosh Sayehmiri. "Physical, sexual and emotional violence among Iranian women: a systematic review and meta-analysis study." *Scientific Journal of Kurdistan University of Medical Sciences* 21 no. 6 (2017): 109-20.
- Hamideh. Saberi. "Veiling, Unveiling, Reveiling: Women's social freedom in Iran." Master thesis in Bologna University (2019): 113.
- Hester, Marianne. *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination*. London: Routledge, 1992.
- Kar, Mehrangiz. "Pažuheši darbāreh-ye Xošunat bar 'layh-e zanān dar Irān [Research on violence against women in Iran]." Tehran: Rowshangaran and Women Studies Publishing, (2000).

- Khosravi, Shahram. *Young and Defiant in Tehran*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Mir-Hosseini, Ziba. "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Sharia in Post-Khomeini Iran," *Women Living under Muslim Laws*, no. 17 (1997).
- Mir-Hosseini, Ziba. *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco: A Study of Islamic Family Law*. London: I. B. Tauris, 2000.
- Motahhari, Morteza. *Nezām-e hoquq-e zan dar Islām* [The system of women's rights in Islam]. Qom: Sadra Publishers, 1979.
- Ozaki, Reiko and Melanie D Otis. "Gender Equality, Patriarchal Cultural Norms, and Perpetration of Intimate Partner Violence: Comparison of Male University Students in Asian and European Cultural Contexts." *Violence Against Women* 23, no 9 (2016): 1076–99.
<https://doi.org/10.1177/1077801216654575>
- Stark, Evan. *Coercive Control: How Men Entrap Women in Personal Life*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Sedghi, Hamideh. *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Tizro, Zahra. *Domestic Violence in Iran: Women, Marriage and Islam*. Abingdon: Routledge, 2012.
- Vora, Mansi, Barikar C Malathesh, Soumitra Das, et al. "COVID-19 and domestic violence against women." *Asian J Psychiatr* 53 (2020).
- Yari Arezoo, Hosein Zahednezhad, Reza Ghanei Gheshlagh and Amanj Kurdi. "Frequency and determinants of domestic violence against Iranian women during the COVID-19 pandemic: a national cross-sectional survey." *BMC Public Health*, 21 no (2021).

Failure of the Islamic Republic of Iran to Comply With Erga Omnes Obligations in International Human Rights Law

Mahmoud Masaeli *

Abstract

In international law, and particularly in international human rights law, the conception of erga omnes obligations stand for a certain mandatory duty for states to take towards the interests of the international community as a whole. Stemming from Latin origin, and signifying duties 'towards all' or 'towards everyone', erga omnes obligations require that all states comply with the norms and principles that the international community has reason to value. Despite the clarifications about the erga omnes obligations of states towards the interests of the international community, the Islamic Republic of Iran has wittingly ignored such obligations. In the field of international human rights law, this reluctance by Iran to fulfill the erga omnes obligations is more and more evident and shameless.

Keywords

Erga omnes Obligations, People's rights, International Human Rights, Interests of the International Community

* Mahmoud Masaeli is Professor of Human Rights, Global Ethics and Development and Holds a Ph.D. in Political Science from Carleton University, Canada. His latest publication: *An Introduction to Freedom and Human Rights in International Political Theory* [in Persian]. Iran Academia University Press. 2021.

Executive Summary

In international law, and particularly in international human rights law, the conception of *erga omnes* obligations stand for a certain mandatory duty for states to take towards the interests of the international community as a whole. Stemming from Latin origin, and signifying duties ‘towards all’ or ‘towards everyone’, *erga omnes* obligations require that all states comply with the norms and principles that the international community has reason to value. Despite the clarifications about the *erga omnes* obligations of states towards the interests of the international community, the Islamic Republic of Iran has wittingly ignored such obligations. In the field of international human rights law, this reluctance by Iran to fulfill the *erga omnes* obligations is more and more evident and shameless.

Erga and Omnes

Originating from the Latin term, *ergā* means ‘towards’, ‘with regard to’, ‘respecting’, and *omnes*, plural of *omnis* means ‘all’, the term *erga omnes* in the field of law means obligations concerning fundamental values and interests of the international community. Since the nature of *erga omnes* obligations implies a firm duty emanating from the ‘ought’ rather than the ‘is’, failure in undertaking those obligations constitutes a wrongful act committed not only against the states affected by that act, but also against all members of the international community as a whole.¹

Inspired by this universal norm, international law distinguishes the general rules governing the behaviour of states from the rules that extend beyond the consent of states. In other words, contemporary international law, either in academic scholarship or in the practice of the International Court of Justice, is eager to place the conception of *erga omnes* obligations at the top of the hierarchy of the duties of states in the international arena. These are the obligations implying a ‘must’ i.e., duties that must be fulfilled independent of the will of the law-makers and their own consent.

While hailed as an emerging norm in contemporary international law, the roots of the term *erga omnes* obligations can be traced back to the Roman account of *jus gentium* i.e., the law of nations; better reflected as the law of people. According to *jus gentium*, the law does not emanate from the consent of states, rather it extends its roots in the evolving human conscious. Accordingly, this conception of the law is best understood by reasonable people. The very nature of *jus gentium* designates a universal character to this account of law and places its importance at the centre of community to be the states, organizations, and people. In this way, *jus gentium* is a common law for all human beings, and is comprehended by their own rational character, therefore lying at the heart of many political and social issues of the contemporary world.

Cicero is the father of *jus gentium* as a concept of law “retained without letters, either by the law of the nations, or by the

1 Boleslaw A. Boczek, *International Law: A Dictionary* (Lanham, Maryland, Toronto, Oxford: The Scarecrow Press, Inc, 2005), 7.

custom of their ancestors.”¹ Due to its unwritten nature, and having been practiced by nations, one is convinced to agree that *jus gentium* commands a certain duty beyond the consent of the states. Therefore, the duties emanating from *jus gentium* are strict and not negotiable, nor are they irrevocable. Duties emanating from *jus gentium* contain an order to not commit an action against the community of all, accordingly. For this reason, *jus gentium* stands at the highest place in international law and supersedes consensual-based law. That is to say that “borrowing an appellation created by an apprehension of the necessary universality of conceptions based on justice and good faith, would be termed *jus gentium* -the law common to all peoples, the law universal.”²

The late Middle Ages’ scholarship adjusted *jus gentium* in accordance with Christian theology. Thomas Aquinas (1225-1274), the late medieval theologian, heralded a faith-based account of *jus gentium* and the originating *erga omnes* obligations. In this perspective, the law must fit the eternal and absolute law of nature ordered by God.³ Using the concept of the common good introduced by Aristotle, in *Summa Theologica*, Aquinas argues that the world of creation follows good purposes and is governed by the laws emanated from the divine intellect.

This divine intellect, *lex aeterna*, can be sought in the eternal law of nature by reason.⁴ To explain natural law, he considered the world of creation as an existing and objective reality whose basic components and elements interact with each other according to causal laws. By its rational capacity, a human is able to realize the importance of those purposes for the common good. According to Aquinas, human beings can reach intangible truths by their very nature through the tangible phenomenal world.⁵ In the same way, God also manifests to man through the world of creation and his signs. This view is taken from a verse from Romans (1:20) in the Bible which says that “For since the creation of the world, His invisible attributes are clearly seen, being understood by the things that are made, *even* His eternal power and Godhead.”⁶ The human intellect can comprehend the truth of the divine intellect through natural laws. This capacity of the human intellect is clear proof of the existence of God. As the source of life, God has created the universe with a harmonious plan. So, there are lofty goals hidden in this beautiful creation that can be perceived by human intellectual capacity.⁷ The most important message of harmonised design of creation is goodness and the public good. But since good is an abstract thing, human beings must put it

1 Gordon E. Sherman, “Jus Gentium and International Law,” *The American Journal of International Law* 12, No. 1(January 1918): 58.

2 *Ibid.*, p, 59.

3 Thomas Aquinas, *Summa Theologicae* (Irvine, USA: Xlist Publishing, 2015).

4 *Ibid.*, 143.

5 *Ibid.*, 224.

6 *Ibid.*, 379.

7 *Ibid.*

into practice through good social behaviors. Human contribution to the good life requires eternal law; *jus gentium*.

Spanish Jesuit priest, and the leading scholar of Salamanca School, Francisco Suárez (1548-1617 pulled *jus gentium* out of the theologically restrictive view of Aquinas and located it in a grey shadow overlap between natural and human law for the purpose of responding to the needs of emerging humanism of the sixteenth century. Suárez tried to utilize the ancient account of *jus gentium*, but adjusting it in accordance with the urgency of the newly emerging international community coordinated through commercial relations, diplomatic sphere, and the outbreak of *Jus gentium* has the character of positive law deriving from the common consent of nations. It does not consist in a necessary deduction from natural law, but as O'Connell puts it, is sanctioned by it.¹ The time being needs a concept of law capable of practically responding to ongoing transformations in politics, commerce, diplomacy, and war. This view of *jus gentium*, growing out of the practices of nations and the custom, best suits those needs. Therefore, "*jus gentium* is not immutable. Nor is it necessarily common to all as is natural law. It is, rather, "*regulariter et fere omnibus*. (Regularly and almost everyone)."² This means that at the verge of the scattered opinions among nations and people, the reasonability of *jus gentium* makes it acceptable by everyone.

***Erga omnes* in the Judicial Practice**

International law has always considered the consent of states as the foundation of the law ruling over international relations. This strict state-based norm has been prevailing in international law since the Peace of Westphalia (1648) until the mid-Cold War era. The Status of the *Eastern Carelia Case* of 1923 by the Permanent Court of International Justice, for instance, shows the consent of the state as the basis of international law. Similarly, *The S.S. Lotus Case* of 1927 established sovereignty and consent of states as the basis of international law. These cases reflect the realist nature of international law in advocating the consent of the states as the basis of their obligations in international law.

In contrast to the above cases, and in spite of consent of the states as the sources of the obligations of states, the International Court of Justice in *The Barcelona Traction Light and Power Company Case* of 1970, confirmed certain obligations beyond the consent of states.³ Similarly, in the *East Timor Case*, the Court considered *erga omnes* obligations as the essential principle in contemporary international law, which is different from the rule of consent by states. In *The Legal Consequences for the State of the Continued Presence of South Africa in Namibia*, the Court considered the fundamental differences between the *erga omnes* character of a norm and the rule of consent to jurisdiction, and prioritized *erga omnes* obligations over all

1 Daniel P. O'Connell, "The Rational Foundations of International Law," *Sydney Law Review* 2, no.2 (1957): 261. See: <http://classic.austlii.edu.au/au/journals/SydLawRw/1957/2.pdf>

2 Ibid., 262.

3 Ibid.

other obligations.¹ Also, the idea about the nature and character of *erga omnes* obligations was reiterated by the Court in its advisory opinion on the *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory*. In this case, the Court recognized the obligations violated by Israel having a certain obligations *erga omnes*.

It is quite evident that by the end of the Second World War, and opening of a new normative horizon to subjugate states to the new international normative order, the very *Jus gentium* required designation of *erga omnes* obligations on states for the benefits of the international community. For instance, no state should commit genocidal policies and actions in any manner. This assigned duty to states emanates from the *erga omnes* obligations toward all community of mankind. This category of binding obligations, was the core of the decision of the ICJ in *Democratic Republic of Congo v. Rwanda*. The Court recognized this obligation as the supreme norm of international law. In the view of the Court, the Convention involves *erga omnes* obligations from which no derogation is permitted. In the same vein, the Court delivered its landmark verdict on 20 July 2012 in the *Belgium v. Senegal Case*, and confirmed that all states have the obligation *erga omnes*.²

In one of the most recent decisions by the Court, on 23 January 2020, the Court once again confirmed the supreme

binding nature of *erga omnes* obligations on states. The case was brought to the ICJ by Gambia concerning acts adopted, taken and condoned by the Government of Myanmar against members of the Rohingya group. The Court observed that “all the States parties to the Genocide Convention have a common interest to ensure that acts of genocide are prevented and that, if they occur, their authors do not enjoy impunity.”³

The non-consensual obligations towards all, either *erga omnes* obligations is turning to be a newly emerging norm in international law. This emergence is not only admitted by academic reasoning as well as the practice of the International Court of Justice, but also by the United Nations International Law Commission. Working on internationally wrongful act of a state, ILC states that such actions entail international responsibility of that state. The Commission distinguishes the responsibilities arising from treaty obligations from the obligations toward all and everyone.

A Deceitful Plot

The Islamic republic of Iran has intentionally ignored the *erga omnes* obligations, while as a member of the international community, and notably the UN, must comply with the rules of international law. How is this possible? The response must be seen behind the deceitful mask on the face of the Islamic

1 Case Concerning East Timor (Portugal vs. Australia), International Court of Justice, Judgment of June 30, 1995, para. 229.
2 Questions relating to the Obligation to Prosecute or Extradite (Belgium v. Senegal), International Court of Justice, overview of the case.
3 Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (The Gambia v. Myanmar) Request for the indication of provisional measures.

government. Ayatollah Khomeini established the theory of the *Guardianship of the Islamic Jurist*, known also as a system of governance called the *Rule by the Oppressed*. This system brought about important reflections both in the domestic and international spheres.

Khomeini identified this rule as the ideal model of Islamic governance. At the centre of this ideal populist rule stands the global ideal governance preparing the way for the appearance of the hidden Imam. Doubtlessly, by its nature, the system a denial of the modern governance constructed around national interests and international cooperation. In the Islamic perspective, national and international are two sides of the same coin. There is no difference between the two since both are formed under the sole inspiration of Islamic ideology and aims at establishing the Islamic Ummah. The ideal Islamic global governance is identified in line with the five principles of the Islamic revolution.

- Freedom and independence are attainable if the current model of global governance is renounced. This denial is a sacred mission by the members of the Islamic Ummah.
- The non-alignment, which is another word for identifying independence, comes through awakening the oppressed people of the world and supporting all Muslims to form the Islamic Ummah.
- The current international system is corrupt since it is not grounded on the divine law. Ummah must eradicate this system in order to protect people in their welfarist needs.

- Just trust in God. The divine law empowers all to break the chains of dependency.
- When the demon is destroyed by the Islamic rule, and angels take over society, not only are the material needs of people met, but more importantly, people's moral progress finds its way.

The formation of the Ummah has already been promised by God, and is on the way. The Quran on chapter 28, verse 5 promises this ideal governance: "And We chose to confer favour upon those who had been rendered weak in the land and to make them leaders and to bestow a kingdom upon them, thus make them inheritors of Our blessings." Khomeini frankly took the position to bring this Qur'anic paradise to earth:

We have repeatedly stated this fact and truth in our Islamic and international foreign policy that we seek to expand Islam's influence in the world and reduce the dominance of the world ... We seek to eradicate the corrupt roots of Zionism, capitalism and communism in the world.

Although this populist ideology of the Islamic ideal governance masked its suppressive nature under compelling terms such as freedom, independence, progress, social justice, and a battle against colonialism and imperialism, from the very beginning it couldn't veil its suppressive mission against the human rights and democratization. Now, for the critical observers, the anti-humanist nature of the Islamic political system is revealed. The Islamic system is not willing per se, and cannot comply with the norms of international law including the *erga omnes* obligations. Although the Islamic

regime presents itself deceptively cooperative with the world, the truth cannot be denied that the Islamic political ideology is essentially unable to comply with the erga omnes obligations.

