

# دشواریهای نگارش تاریخ زنان در ایران:

## وضع کنونی و راه آینده

حامد شهیدیان

© ۱۹۹۳

shahidian.hammed@uis.edu

این مقاله در نشریه‌ی ایران نامه به چاپ رسیده است: جلد ۱۲، شماره‌ی ۱، زمستان ۱۳۷۲/۱۹۹۴:

۱۱۴-۶۱

یکی از مهمترین وظایفی که رشد جنبش زنان در سالهای پس از انقلاب پیش روی اندیشمندان ایرانی گذاشته پرداختن به تاریخ زنان است. این وظیفه از چند نظر برای جنبش زنان و کلیه‌ی نیروهایی که خواهان برابری و دمکراسی می‌باشند مهم است. زنان از دید تاریخ پوشیده مانده‌اند؛ حجابی که تن را می‌پوشاند، در عرصه‌ی تاریخ نیمی از جمعیت رنجبر جامعه‌ی ما را به گوشه‌ی دورافتاده‌ای از تاریخ تبعید کرد تا شاید، در انزوای خود، برای سامانه‌های سیاسی-اجتماعی ستمگر مسأله‌ساز نباشد. از همین رو، کشف زنان در تاریخ به درک ژرفتری از نابرابریهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در جامعه‌ی ما کمک می‌کند. همچنین با شکستن دیوارهای تنهایی و انزوا، پیوند تاریخی میان زنان قوام می‌یابد. انسانهایی که هر یک به تنهایی بار سنگین ستم‌سده‌ها را بردوش می‌کشند، با کشف هم‌زبانان، همراهان، و خویشاوندان تاریخی، پیوستگی هدفها و خواسته‌های خود را درمی‌یابند. و این برای جامعه‌ای چون ایران که گسست و تکرار آزموده‌ها از ویژگی جنبشهای اجتماعی آن است، دستاوردی بسیار چشمگیر خواهد بود. یکی از پیش شرطهای خلق این پیوستگی همانا دستیابی به زبانی مشترک و غنی است که هم در روند شناخت درست زندگی و تجربه‌ی زنان مؤثر باشد و هم در امر ارتباط و تبادل نظر میان آنان. کشف زنان در تاریخ و نگارش تاریخ زندگی ایشان گام مهمی در این راه است. و اگر یکی از پیش شرطهای دمکراسی، وجود شهروندانی است که آگاهانه خواسته‌های خویش را در سطح جامعه معرفی کنند، چنین وظیفه‌ای اهمیت دوچندان پیدا می‌کند. به علاوه، تاریخ تنها کشف و دستیابی به آگاهیهای تازه نیست، بلکه به طرح پرسشهای نو نیز کمک می‌کند؛ پرسشهایی که گسترش دامنه‌ی آگاهی اجتماعی را میسر می‌سازد.

هدف این نوشته بررسی اجمالی منابع موجود در زبان فارسی در باره‌ی تاریخ زنان و زمینه‌های فکری

\* چارچوب نظری این نوشته نخستین بار در یک سخنرانی ریخته شد که در یکم مارس ۱۹۹۲ به دعوت «کتابخانه نیما» و «انجمن زنان ایرانی در مونترال» ایراد شد. از دوستان ارجمندی که نسخه‌ی نخستین این نوشته را خوانند و پرسشها و پیشنهادات ارزشمندی را مطرح کردند، به ویژه دکتر احمد کریمی حکاک، سپاسگزارم.

مشترک میان آنهاست. مقاله ابتدا به ارزیابی ابزار کارهای موجود تاریخنگاری—منابع و مآخذ و محدودیتهای سیاسی و اجتماعی—می پردازد. سپس، مشکلات نظری نگارش تاریخ زنان و روندهایی را که منابع موجود باورهای مردسالاری را منعکس و بازتولید کرده اند مورد بررسی قرار می دهد. در آخرین قسمت، به برخی از ویژگیهای کلی نگارش فمینیستی تاریخ زنان اشاره خواهد شد. بدیهی است که این تقسیمبندی صرفاً به منظور سهولت دنبال کردن ساختار مقاله است و گرنه مسایلی که در هر بخش مطرح می شوند اجزاء به هم پیوسته ای هستند که در یکدیگر تداخل پیدا می کنند.

پیش از پرداختن به بحث اصلی اشاره به چند نکته را ضروری می دانم. نخست این که در اینجا هدف نشان دادن شیوه ها و دلایل تحریف و نفی تاریخ زنان و اشاره به برخی از مسایل کلیدی در نگارش تاریخ زنان است نه بررسی زنان در تاریخ. به همین دلیل—و این نکته ی دوم است—خود را آزاد می بینم که نمونه هایی از دورانهای مختلف تاریخ ایران برگزینم. این نمونه ها تنها در رابطه با مسأله ی نگارش تاریخ زنان مورد بررسی قرار می گیرند و در نتیجه به عوامل گونه گونی که در زندگی این پدیده ها مؤثر بوده اند اشاره ای نخواهم داشت؛ هدف من نه تحلیل همه جانبه ی این پدیده ها بلکه پرداختن به مسأله ی مشخص تاریخنگاری است. سومین نکته به کاربرد واژه ی تاریخ مربوط می شود. مراد من از تاریخ تنها شرح زندگی پیشینیان نیست، چرا که تاریخ، امروز را نیز در بر می گیرد. مهمتر از آن، از آنجایی که من به مسأله ی نگارش تاریخ و ابزار کار تاریخنگاری می پردازم، خودم را موظف می دانم که به چگونگی شکل گیری «منابع» و «مآخذ» تاریخ امروز که در فرادها نوشته خواهد شد نیز توجه کنم، به ویژه از آن رو که تاریخ زنان ناچار است بیشتر از تاریخهای رسمی که سند و مدرک «معتبر» دارند به خرده مدارک و سندهای «غیررسمی» تکیه کند.

## تاریخننگاری، پژوهشهای علمی اجتماعی و نگارش تاریخ زنان

یکی از بزرگترین مشکلات نگارش تاریخ زنان در ایران مسأله منابع و مآخذ است. همه ی کسانی که از دور و نزدیک با پژوهشهای مربوط به زنان سر و کار دارند در این نکته همنظرند که کمبود اطلاعات از بزرگترین سدهای راه تحقیق در این زمینه است. در ایران، این کمبود اطلاعات ابعاد وحشتناکی دارد. به عنوان نمونه، در یک کتابنامه ی زنان که چهارده سال پیش توسط دو تن از پژوهشگران مرکز پژوهشها و مطالعات اجتماعی دانشگاه تهران تدوین شده، تنها ۶۸ منبع ذکر شده است.<sup>۱</sup> اگرچه بر این شماره در سالهای پس از انقلاب افزوده شده است، به راحتی می توان دید که آن چه پیرامون زندگی زنان نگاشته شده چقدر اندک است و از آن هم اندکتر منابعی است که برای درک زندگی پیچیده ی نیمی از جمعیت کشورمان به راستی سودمند است. بسیاری از آن چه هر بار از نو به عنوان کتاب جدیدی پیرامون تاریخ زنان منتشر می شود در حقیقت گردآوری و تنظیم دوباره ی

<sup>۱</sup> محمد حسن تقوی و ژاکلین رودلف طوبی، فهرست منابع مربوط به زن در زبان فارسی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.

مطالبی است که بیشتر، این جا و آن جا، درباره‌ی زنان آمده است و به ندرت می‌بینیم که کتاب یا نوشته‌ای تازه حاصل کنکاش در منابع تاریخی تازه یافته یا حاصل غور در مسایل تاریخی با ابزارهای تئوریک نوین باشد. برای نمونه می‌شود از کتاب زن به ظن تاریخ نام برد که حاصل به هم چسباندن بازگفت‌های بلند از منابع مختلف است که گاه حتی بدون ذکر دقیق مأخذ و با منته کردن نظریات نویسنده‌ی اصلی صورت گرفته است.<sup>۱</sup> نمونه‌ی دیگر کتاب پشت پرده‌های حرمسرا است که به همان سبک و سیاق نوشته شده است. در ابتدای کتاب، که معطوف به معیارهای اسلامی است، شرح کوتاهی بر اساس نظریات انگلس پیرامون «خانواده در کمون اولیه» آمده.<sup>۲</sup> به جاست اشاره شود که در این رابطه شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ به دلیل دقت و وسعت پژوهش و عمق نظری نویسندگان جایگاهی ویژه در تاریخنگاری زنان می‌یابد.<sup>۳</sup>

کهنگی منابع بر این مشکلات می‌افزاید. به خاطر داشته باشیم که هنوز هم منبع عمده‌ی آگاهی تاریخی بخش بزرگی از روشنفکران و تاریخنگاران ما را نوشته‌هایی چون تاریخ تمدن ویل دورانت تشکیل می‌دهد که خود حاصل دوره‌ای خاص از تاریخنگاری در غرب است.<sup>۴</sup> به همین خاطر، بحث و جدلهای گونه‌گون درباره مسایل تاریخی، جامعه‌شناسی تاریخ، روش‌شناسی پژوهش، روایت تاریخ و نقد فمینیستی تاریخ دیر، به‌کندی، و به‌گونه‌ای ناقص به میان تاریخنگاران ما رخنه می‌کند. در نتیجه حتی وقتی که نویسندگان ما به نگارش تاریخ اجتماعی زنان دست می‌زنند، به خاطر اتکاء به مفاهیمی چون قدرت، نقش اقتصادی، سیاست، و زندگی اجتماعی، آن‌سان که با معیارهای مردانه تعریف و تبیین شده‌اند، یافته‌هایشان را در چارچوبهای پذیرفته شده می‌ریزند و تصویری کوچک، ناتمام، و مخدوش از زندگی اجتماعی زنان ارائه می‌دهد. چنین قالبی می‌توانست با بهره‌گیری از پژوهشهای جدید مردم‌شناختی، جامعه‌شناختی، و تاریخی جنبه‌های قوت و ضعف خود را مورد ارزیابی قرار دهد، لیکن به خاطر حاشیه‌ای بودن علوم اجتماعی در ایران و کمی حساسیت بسیاری از پژوهندگان علوم اجتماعی به مسایل زنان چنین ارزیابی‌هایی حرکتی بطئی و لاک‌پستی به خود گرفته‌اند.

<sup>۱</sup> بنفشه حجازی، زن به ظن تاریخ. تهران: نشر شهرآب، ۱۳۷۰. برای نمونه نگاه کنید به صفحات ۷۱-۶۹ و مقایسه کنید با ا.م. دیاکونوف، تاریخ ماد. ترجمه کریم کشاورز. تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۷: ۳۰۴-۲۹۹.

<sup>۲</sup> حسن آزاد، پشت پرده‌های حرمسرا. ارومیه: انتشارات انزلی، ۱۳۶۲: ۴-۳۲. بررسی خانواده در کمون ربطی به متن کتاب ندارد و ادامه‌ی آن را نه در حیطه‌ی تئوریک (که کتاب فاقد آن است) می‌شود یافت و نه در شرح وقایع تاریخی. احتمال می‌رود که نویسنده این شرح را به منظور توجیه دلیل فلسفه اصلی کتاب آورده باشد: زن «موجودی [است] که همیشه بازیچه هوس‌های مردان قرار می‌گرفته»، ص ۲۱.

<sup>۳</sup> شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ. تهران: انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱. این کتاب نخستین جلد از یک مجموعه‌ی سه جلدی است و به وضعیت زن از آغاز پیدایش تا عصر کشاورزی در جهان و از ظهور دولت شهرهای نخستین تا پیدایش دولت ماد می‌پردازد.

<sup>۴</sup> بی‌تردید یکی از ریشه‌های اصلی اینگونه مشکلات را باید در فقر تاریخنگاری در ایران دید. نگاه کنید به گفت و شنود آدینه با دکتر عباس زریاب خویی، «هر نوشته‌ای درباره تاریخ معاصر ایران ناقص است»، آدینه، ۵ (۱۱ بهمن ۱۳۶۴): ۵.

اگرچه تاریخنگاران معاصر به اهمیت حبّ و بغض‌های شخصی و گروهی در تاریخنگاری واقفند، فقدان زنان در تاریخ را معمولاً به نشانه‌ی بازتاب عینی و بی‌طرفانه‌ی «واقعیت» نقش بی‌اهمیت آنان در روند تاریخ می‌گیرند. این باور سبب می‌شود که تاریخنگاران بر این مهم چشم بی‌پوشند که تاریخ زنان نیز می‌تواند تحت تأثیر باورها و پیش‌انگاره‌های تاریخنگار قرار گیرد—پیش‌انگاره‌هایی که چارچوب فکری تاریخنگار را تشکیل می‌دهند و در گزینش‌های او (این که کدام رخداد مهم است و کدام بی‌اهمیت) نقش تعیین‌کننده‌ای بر عهده می‌گیرند. از همین رو، تاریخ، چه آنگاه که به بررسی «مردان تاریخساز» می‌پردازد و چه آنگاه که جنبشها و تحولات بزرگ اجتماعی را مورد مطالعه قرار می‌دهد، اهمیت کافی به زنان نمی‌دهد. تاریخنگاران رسمی، که بیشترینشان را مردان تشکیل می‌دهند، تنها فعالیت‌های مردانه را در تمدن بشری مؤثر و شاینده‌ی ثبت دانسته‌اند. در سراسر تاریخ، زنان از تصویر جنگ، صلح، بیماری، بهداشت، قانونگذاری، نظامات دولتی، کشورداری و... حذف شده‌اند. در تاریخ معاصر ایران، نمونه وار بگوییم، هنوز بسیاری از جنبه‌های شرکت زنان در انقلاب مشروطیت در پرده‌ی ابهام مانده و ارزیابی این دوره از تکوین تئوری و پراتیک جنبش زنان ایران، نانوشته‌ها شده است. بیشتر روایت‌های جنبش مشروطه نقش زنان را به کمترین میزان ممکن محدود کرده‌اند. تاریخنگار بنام و موشکاف مشروطیت، احمد کسروی، می‌نویسد:

فسوسا در ایران مشروطه برخاست و سراسر کشور را بتکان آورد و از زنان کمترین جنبش پدیدار نگردید و خود نتوانستی گردید. زنهایی که هیچ نمی‌دانستند کشور چیست، مشروطه چه می‌باشد، و هیچ نمی‌خواستند بدانند - چه جنبشی از آنان پدیدار توانستی بود. بیچاره آزادیخواهان بسیار آرزومند می‌بودند که در آن تکان از زنان نیز نامی در میان باشد و یکی دوبار نمایشهای زورکی و ساختگی پدید آوردند. ولی از آنها چه سودی خواستی بود؟<sup>۴</sup>

مورخان دیگر هم یا به شرکت زنان در جنبش مشروطه به عنوان نمونه‌هایی از «مبارزه‌ی زنان در کنار مردان» توجه کرده‌اند یا به آرای اجتماعی زمانه پیرامون مسأله‌ی زنان پرداخته‌اند.<sup>۵</sup> اگرچه این هر دو دستاوردهای مهمی می‌باشند، متأسفانه در این رهگذر به ویژگی‌های شرکت زنان در جنبشهای اجتماعی و آن چه این جنبشها برای زنان در بردارند پرداخته نشده و ارتباط خواستها و آرای جنبش زنان در آن دوره با سیر جنبش و تفکر فمینیستی در ایران همچنان گسسته مانده است. خوشبختانه در سالهای اخیر به این جنبه از تاریخ زنان—به ویژه

<sup>۴</sup> احمد کسروی، *خواهران و دختران ما*. بتسدا، مریلند: کتابفروشی ایران، ۱۳۷۱ (چاپ اصلی: ۱۳۲۳): ۲۶.

<sup>۵</sup> برای نمونه نگاه کنید به: فریدون آدمیت و هما ناطق، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار*. تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۶؛ هما ناطق، «نگاهی به برخی نوشته‌ها و مبارزات زنان در دوران مشروطیت»، کتاب جمعه، ۳۰ (۲۳ اسفند ۱۳۵۸): ۴۵-۵۴. کاملترین متنی که به شرکت زنان در جنبش مشروطه پرداخته منبع زیر است: عبدالحسین ناهید، *زنان ایران در جنبش مشروطه*. زاربروکن، آلمان غربی: انتشارات نوید، ۱۹۸۹ (تجدید چاپ).

در میان تاریخدانان ایرانی خارج از کشور— توجه بیشتری شده است.<sup>۸</sup>

اما تنها نقش زنان در رخدادهای اجتماعی نیست که در تاریخنگاری مورد بی توجهی واقع شده، تأثیر این رخدادهای بر زندگی زنان نیز مورد بررسی قرار نگرفته است. نمونه هایی از این تأثیر را می توان در انقلاب مشروطه و به قدرت رسیدن نظام پهلوی دید که بررسی اثراتش در شرایط زندگی تاریخی-اجتماعی زنان و پراتیک و تئوری جنبش زنان به ثنا و آفرین یا لعن و نفرین محدود ماند. این مسأله تنها به ایران محدود نمی شود؛ پژوهندگان رشد و توسعه در جهان سوم مدتها بر این باور بودند که تحولات اجتماعی در این کشورها در مجموع برای هر دو جنس مثبت می باشد. استر بوزراپ (Esther Boserup) از جمله نخستین اقتصاددانانی است که به بررسی تأثیر روند «نوسازی» و «صنعتی شدن» بر زندگی زنان جهان سوم پرداخت. وی نشان می دهد که استعمار آفریقا توسط اروپاییان و تغییر سیستم کشاورزی آفریقاییان سبب تحدید نقش زنان در فعالیتهای زراعی و از بین رفتن مالکیت آنان بر زمین شد.<sup>۹</sup> تاریخنگاران و تحلیلگران مرد، اما، به این جنبه های تکامل تاریخ بی توجه بوده اند.

مشکل دیگر، کمبود مطالعات تطبیقی است. این مسأله به ویژه از این نظر حائز اهمیت است که کشور ما خود از تنوع طبقاتی، قومی و مذهبی فراوانی برخوردار است. اما متأسفانه بیشتر آن چه تاکنون درباره ی زنان ایران نوشته شده به این مسأله برخوردی جدی نداشته و زندگی گروهی خاص از زنان را به عنوان زندگی زن ایرانی در وجه عام خود معرفی کرده اند.<sup>۱۰</sup> نیروهای چپ در این زمینه گامهای اولیه ای برداشتند، اما یافته های آنها از محدوده ی کلی ستم طبقاتی زنان فراتر نمی رود.<sup>۱۱</sup>

مطالعات تطبیقی از نظر دیگری نیز مهم است. پژوهشهای فمینیستی علوم اجتماعی در غرب با بهره مندی از یافته های مردمشناختی و تاریخی توانسته اند بسیاری از مفاهیم پذیرفته شده و کهن را به زیر سؤال ببرند و به

<sup>۸</sup> از جمله نگاه کنید به: حمید پارسا، «زن در آثار آخوندزاده»، پارسا: نشریه ی پژوهشی - تموریک، ۲ (زمستان ۱۳۶۷): ۳۵-۱۲۳؛ محمد توکلی طرقي، «زنی بود، زنی نبود: بازخوانی <وجوب نقاب> و <مفاسد سفور>»، نیمه دیگر، ۱۴ (بهار ۱۳۷۰): ۱۱۰-۷۷؛ مقالات مختلف نیمه دیگر، ۱۷ (زمستان ۱۳۷۱)، ویژه ی زن در دوره قاجار و انقلاب مشروطه. نیز نگاه کنید به: حسن جوادی، منیژه مرعشی، سیمین شکرلو، رویارویی زن و مرد در عصر قاجار: دو رساله تأدیبات النسوان و معایب الرجال. واشنگتن: کانون پژوهش تاریخ زنان ایران و شرکت جهان، ۱۳۷۱؛ و بی بی خانم استرآبادی، معایب الرجال. ویرایش افسانه نجم آبادی. سلسله انتشارات «نگرش و نگارش زن». شیکاگو: Midland Press، ۱۳۷۱.

<sup>۹</sup> نگاه کنید به:

Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press, 1970.

<sup>۱۰</sup> یکی از موارد استثنایی نمونه ی ذیل می باشد: سهیلا شهبانی، چهار فصل آفتاب: زندگی روزمره زنان اسکان یافته عشایر ممسنی. تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۶.

<sup>۱۱</sup> برای چند نمونه نگاه کنید به: رزمندگان آزادی طبقه کارگر، گزارشی از وضع سیاسی و فرهنگی خلق عرب، بدون تاریخ: ۱۴-۷؛ سازمان چریکهای فدایی خلق ایران، «زندگی و مبارزات زنان ترکمن صحرا»، کار، ویژه ترکمن صحرا (۲۹ بهمن ۱۳۵۸)؛ و هواداران سازمان چریکهای فدایی خلق ایران-سیستان و بلوچستان، زن بلوچ، ۱۳۶۴. همچنین نگاه کنید به شماره های مختلف سه نشریه ی زن در مبارزه، رهایی زن، و جهان زنان.

این ترتیب شالوده‌های نظری نوینی را پی افکنند که اسیر محدودیتهای نظری تاریخ و جامعه‌شناسی مردانه نباشد. در تاریخنگاری زنان ایران، اما، کمبود مطالعات تطبیقی تاریخی و مردم‌شناختی نقد چارچوبها و پیش‌انگاره‌های حاکم را بسیار دشوار و حتی ناممکن کرده است. یکی از این پیش‌انگاره‌ها وجود عاطفه‌ی مادری در زنان است که به ویژه—اما نه منحصر—در میان نویسندگان مذهبی به عنوان یکی از «ویژگیها و تفاوت‌های طبیعی» زن و مرد پذیرفته شده است. اما پژوهشهای تطبیقی نشان می‌دهد که اهمیت و معنای اجتماعی و شخصی مادر شدن و «عاطفه‌ی مادری» جملگی پدیده‌هایی تاریخی-اجتماعی می‌باشند نه ویژگیهای ازلی و ابدی. به عنوان نمونه، در میان زنان «بول» (Baule) در ساحل عاج این باور مشترک وجود دارد که همه‌ی زنان به طور متساوی از قابلیت مادر بودن بهره‌مند نیستند. به همین سبب، آن دسته از زنانی که در ایفای مسؤولیتهای مادری زبده تر هستند از کودکان زیادی نگهداری می‌کنند، حال آن که زنان ناوارد یا بی‌علاقه به ایفای نقش مادری از فرزندان خویش چشم پوشیده، آنها را به دوستان و خویشان خود می‌سپارند.<sup>۱۲</sup> یا، پژوهش دیگری نشان می‌دهد که مادران تهیدست برزیلی، وقتی فرزند نحیفی به دنیا می‌آورند که مرگی محتوم انتظارش را می‌کشد، از همان ابتدا با او رفتاری سرد و بی‌اعتنا دارند و حتی در موارد بسیاری با گرسنه نگاه داشتن او مرگش را تسریع می‌کنند.<sup>۱۳</sup> پیش‌انگاره‌ی پذیرفته شده‌ی دیگر به قول نویسنده‌ی «ناتوانی متناوب زن» است «که در اثر <عادت ماهانه> و حمل و شیردادن بچه برایش پیش می‌آید».<sup>۱۴</sup> پژوهشهای تطبیقی نادرستی این پیش‌انگاره را نیز نشان می‌دهد. برخورد فرهنگهای مختلف به کارکردهای بیولوژیک انسان، به ویژه عادت ماهانه، به حدی گونه‌گون است که مشترک انگاشتن یک نوع برخورد در میان جوامع مختلف یا حتی در یک جامعه غیرممکن خواهد بود، چه رسد به طبیعی فرض کردن برخوردی مشخص.<sup>۱۵</sup>

وقتی تاریخنگار سرانجام از میان محدودیتهای و کمبودها راهی به بیرون می‌جوید و سرگرم واریسی، تنظیم،

<sup>۱۲</sup> Mona Etienne, "The Case for Social Maternity: Adoption of Children by Urban Baule Women," *Dialectical Anthropology*, 4(1979): 237-42.

<sup>۱۳</sup> نگاه کنید به:

Nancy Scheper-Hughes, "The Margaret Mead Controversy: Culture, Biology and Anthropological Inquiry," in ed. Herbert Applebaum, *Perspectives in Cultural Anthropology*. New York: State University of New York Press, 1987; and Nancy Scheper-Hughes, "Lifeboat Ethics: Mother Love and Child Death in Northeast Brazil," *Natural History*, 98, No. 10(1989): 8-16.

نظیر این اعتقاد ظاهراً در میان زنان سنتی ایران نیز رایج است که وقتی احساس جمعی بر این قرار می‌گیرد که نوزادی ماندنی نیست اطرافیان مادر را از دل بستن به او باز می‌دارند.

<sup>۱۴</sup> ع. نوابخش، زن در تاریخ. محل انتشار نامعلوم: نشر رفعت، تاریخ چاپ نامعلوم: ۷.

<sup>۱۵</sup> در این زمینه نگاه کنید به مقالات مختلفی که در کتاب زیر گرد آمده‌اند:

Thomas Buckley and Alma Gottlieb, eds., *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press, 1988.

و تحلیل یافته‌های خود می‌شود به نوع دیگری از مشکلات برخورد می‌کند. این مشکلات ناشی از محدودیت‌های سانسور سیاسی و مذهبی و چارچوب‌های نظری حاکم بر پژوهش تاریخ زنان است.

## سیاست، مذهب، و نگارش تاریخ زنان

یکی از مهمترین ویژگی‌های رشد علوم اجتماعی و انسانی در کشور ما در آمیختگی این علوم با سیاست است. دولتمردان با حساسیت و اضطراب به کنکاش‌های این گونه دانش‌ها نگرسته‌اند و اندیشمندان و پژوهشگران، در مصاف با مخالفان سیاسی خود، با بهره‌گیری از زبان و یافته‌های این علوم به تدوین نظریه‌هایشان پرداخته، به آرمان‌های خویش مشروعیت بخشیده‌اند.<sup>۱۶</sup> به همین سبب علوم اجتماعی و انسانی در ایران معاصر همواره فشار سانسور و بند و شکنجه را برگرده‌ی خویش حس کرده است. این رابطه ویژگی دوگانه‌ای به علوم اجتماعی و انسانی بخشیده است. از سویی علاقه‌ی روشنفکران سیاسی به گسترش دانش و بینش علمی نقش مهمی در تدوین و رشد این علوم بازی کرده، اما از سوی دیگر سبب شده است که بیشتر آن چه در فرهنگ ما به عنوان بررسی‌های اجتماعی، تاریخی و یا انسانی پذیرفته می‌شوند در حقیقت نه پژوهش‌های علمی، بلکه نقدها و گاه حتی بیانی‌های سیاسی باشد که در آنها هدف اصلی اثبات درستی دیدگاه فلسفی-سیاسی خاصی و یا محکوم نمودن نظرگاه مخالف می‌باشد.<sup>۱۷</sup> نمونه‌ی بارزی از این گرایش را در اندیشه‌های آل احمد، به ویژه در غربزدگی، می‌توان یافت. او در آن جا، ضمن صحبت از لزوم بررسی علمی از دو قطب پیشرفته و عقبمانده‌ی جهانی نوشت:

در حد این اوراق نیست که برای این دو قطب یا این دو نهایت تعریفی از نظر اقتصادی، سیاسی، جامعه‌شناسی یا روانشناسی بدهد. کاری است دقیق و در حد اهل نظر. اما خواهید دید که از زور پسی گاه بگاه از کلیاتی در همه‌ی این زمینه‌ها مدد خواهم گرفت. درست است که مشخصات دقیق یک زلزله را باید از زلزله سنج دانشگاه پرسید اما پیش از اینکه زلزله سنج چیزی ضبط کند اسب دهقان اگرچه نانجیب هم باشد گریخته است و سر به بیابان امن گذاشته. بله صاحب این قلم دلش می‌خواهد دست کم با شامه‌ای تیزتر از سگ چوپان و دیدی دوربین تر از کلاغی هرزه‌گرد، چیزی را ببیند که دیگران بغض عین از آن در گذشته‌اند یا در عرضه کردنش سودی برای معاش و معاد خود ندیده‌اند.<sup>۱۸</sup>

<sup>۱۶</sup> درباره‌ی جامعه‌شناسی روشنفکران ایران نگاه کنید به:

Navid Mohseni, "Towards an Understanding of Iranian Intellectuals," *Critique: Journal of Critical Studies of Iran and the Middle East*, 1(Fall 1992): 38-53.

<sup>۱۷</sup> در رابطه با ریشه‌ها تاریخی و روند تکامل جامعه‌شناسی در ایران نگاه کنید به: علی اکبر ترابی، جامعه‌شناسی در ایران امروز. تبریز: نشر احیاء،

۱۳۵۷؛ و

Ali Akbar Mahdi and Abdolali Lahsaiezadeh, *Sociology in Iran*. Bethesda, MD: Jahan Book Co., 1992.

<sup>۱۸</sup> جلال آل احمد، غربزدگی. بدون تاریخ و محل انتشار: ۶.

ناگفته پیداست که آل احمد نه نخستین و نه واپسین متفکر ایرانی است که از چنین دیدگاهی دفاع کرده. مراد از آن چه در این جا آمد تأکید بر این نکته است که وقتی آدمی به این خشنود بماند که مثل اسب نانجیب دهقان توانسته پیش از وقوع زلزله از مهلکه بگریزد، دانشش از زلزله نیز در حد دانش همان اسب نانجیب می ماند: دانشی ابتدایی در کلیات. چنین آدمی، تا زمانی که یافته هایش پاسخگو یا همخوان با واکنشهای نخستین و خشمگینی باشد که مرهمی بر زخمش شوند، در سطح می ماند و در دایره‌ی تکرار کلیشه‌های مسکن و اعتیادآور گرفتار می افتد. محدود کردن حیطه‌ی تئوری به یافتن پاسخهایی که هم این جا و هم اکنون کارآمد باشند در نهایت به دانشی می انجامد محدود، التقاطی، آکنده از تضاد، ملهم از حبّ و بغض، و سنت‌گرا.<sup>۱۹</sup> ضدیت با روش‌شناسی پژوهش علمی که وجود اصول «واضح و مبرهن» خارج از دسترس نقد و بررسی را نمی‌پذیرد<sup>۲۰</sup> رکن مهم نگارش نقد اجتماعی است که بیشتر یا در قالب ستیزه با سیاست‌گریزی گروهی از پژوهندگان علوم انسانی و اجتماعی (که آل احمد آنها را «اساتید ریش و پشم‌داری» خواند که «به نیش قبور» مشغولند) و یا در قالب مبارزه با استعمار جلوه می‌کند.<sup>۲۱</sup> این برداشت گاه به حد افراط رسیده است. برای نمونه در سالهای پیش از انقلاب برخی از نیروهای سیاسی یکی از وظایف دانشجویان مبارز را افشا و طرد پژوهندگان علوم اجتماعی در محیط دانشگاه می‌دانستند.<sup>۲۲</sup> در نتیجه حتی در میان روشنفکران جامعه که یکی از هدفهایشان مبارزه با واپسماندگی فرهنگی است، حاکمیت چون وچراناپذیر یک روایت به عنوان تنها روایت درست و علمی راه گسترش و تعمیق اندیشه را می‌بندد. تحلیل و تفسیر بر اساس دیدگاهی خاص است که بی‌تردید نمی‌تواند همه‌ی جوانب یک مسأله را دربرگیرد. پذیرش این گونه تحلیلها به عنوان «تنها بینش علمی ممکن» اگر راه شک علمی را—که چون دم‌زدن برای پژوهنده زندگی آفرین است—کاملاً بر ذهن نبندد، دست کم آن را پرسنگلاخ و مشکل‌گذر می‌کند. در نتیجه به رغم برخی شباهتهای چنین نقد اجتماعی با پژوهش جامعه‌شناختی، میان این دو هم از نظر اسلوب پژوهش و هم از نظر نوع دانشی که می‌آفرینند فاصله بسیار است. به این ترتیب اعتقاد و یقین جای گمان علمی را می‌گیرد، پافشاری بر معتقدات و تلاش برای اثبات خود و نفی مخالفان سبب می‌شود که

<sup>۱۹</sup> این بحث براساس ایده‌های آلفرد شوتس در مقاله‌ی زیر می‌باشد:

Alfred Schutz, "The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge," in *Collected Papers*. Vol. II, Studies in Social Theory. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

<sup>۲۰</sup> ماکس وبر تردید در بنیانها را سرچشمه‌ی دانش خواند. نگاه کنید به:

Max Weber, "The Meaning of Ethical Neutrality," in *The Methodology of the Social Sciences*. New York: The Free Press, 1949: 7.

<sup>۲۱</sup> برای نمونه‌هایی از ارائه‌ی علوم اجتماعی به عنوان یکی از شگردهای استعماری، نگاه کنید به: رضا براهنی، تاریخ مذکر. تهران: چاپخانه محمد علی علمی، ۱۳۵۱: ۷۸ به بعد. همچنین نگاه کنید به: حمید حمید، «جامعه‌شناسی در گرو استعمار»، شماره‌های جاویدان: کتاب هنر و ادبیات امروز. محل انتشار نامعلوم: انتشارات سهند، ۱۳۴۵: ۵۶-۱۴۸.

<sup>۲۲</sup> برای نمونه نگاه کنید به: نبرد دانشجو، از انتشارات سازمان چریکهای فدایی خلق ایران (دوره اول).



پیچیدگیهای هر موضوع به کلیشه‌ها و «یا این یا آن‌ها» تنزل یابد و تکرار بر نوآوری و درهم شکستن مرزهای مأنوس اندیشه حاکم شود. این پدیده، به باور من، یکی از پایه‌ای‌ترین مشکلات تفکر اجتماعی و به ویژه پژوهش در تاریخ زنان است.

نمونه‌ی آشکار این گره نظری را می‌شود در بررسی‌های مارکسیستی تاریخ اجتماعی زنان ایران یافت. در شرایطی که بخش عمده‌ای از تاریخنگاری زندگی زنان یا به منظور ستایش سامانه‌ی سیاسی حاکم بوده یا در پی اثبات حقانیت مردسالاری اسلامی، تاریخنگاران مارکسیست بررسی شرایط اجتماعی زنان را براساس یک تئوری تکامل اجتماعی-تاریخی مطرح کردند. برخلاف نوشتار اسلامی که تکامل و پیشرفت اجتماعی را دستاورد مردان می‌داند و برای زنان نقشی حاشیه‌ای و وابسته در تکامل تمدن قایل است، تاریخنگاران مارکسیست نقش زنان در شکل‌گیری تمدن بشری را نشان دادند و بر نقش آنان به عنوان عوامل کارآمد و گره‌گشای تاریخی پای فشردند.<sup>۲۳</sup> هم‌اینان بودند که به کاوشی جدی پیرامون سهم زنان در جنبش مشروطه دست زدند و چگونگی تکوین نخستین نطفه‌های جنبش زنان در دوران معاصر را نشان دادند. به علاوه، برخلاف بررسی‌های اسلامی که معیارهای اخلاقی را پدیده‌هایی جهانشمول و بی‌تاریخ معرفی می‌کنند، تاریخنگاران مارکسیست به ویژگی اجتماعی-تاریخی ارزشهای اخلاقی اشاره کردند و نقش مذهب در تکوین مردسالاری را شکافتند. علیرضا افشارنیا، به عنوان نمونه، می‌نویسد:

این بسیار مهم است که قادر باشیم روابط زن و مرد را نه از زاویه‌ی اخلاقی، «ناموسی» - که خود زاینده‌ی روابط خاص اقتصادی اجتماعی بوده و صرفاً قراردادی است - بلکه بر پایه‌ی مفاهیم و ریشه‌های تاریخی-اقتصادی آن ارزیابی کنیم. تنها در چنین صورتی است که درخواهیم یافت آنچه هست چرا هست؟ و آنچه باید تغییر کند - و چه خواهیم چه نخواهیم تغییر خواهد کرد - چرا؟ تنها چنین راه شناخت واقعیات و پدیده‌های اجتماعی-تاریخی است که در عصر تجلی قانونمندی‌های علمی پیش پایمان قرار دارد.<sup>۲۴</sup>

همین محقق از نخستین کسانی بود که به نقش خانه‌داری و نهاد مادری در ستم جنسی پرداخت و اهمیت خانواده را در دوام و بازتولید ستم جنسی و طبقاتی نشان داد.<sup>۲۵</sup> اما زندان تئوریک این دستاوردها را در نطفه خفه می‌کند. اگر بر نقش زنان در تکوین تکامل بشری تأیید می‌شود، وقتی به تنزل موقعیت زنان و شکل‌گیری مردسالاری پرداخته می‌شود صحبتی از کنترل جنسی زنان نمی‌شود و بحث کمابیش در همان حیطه‌ی تنزل نقش زن در روند تولید اقتصادی محدود می‌ماند. اگر نقش زنان در مذاهب اولیه برجسته می‌شود و تسلط مردسالاری مسؤل از بین رفتن این نقش در ادیان بزرگ خوانده می‌شود،

<sup>۲۳</sup> نگاه کنید به: ع. نوابخش، زن در تاریخ، بوئژه ۶۲-۵۴.

<sup>۲۴</sup> علیرضا افشارنیا، زن و رهایی نیروهای تولید. تهران: انتشارات پیشگام، ۱۳۵۷: ۸۲.

<sup>۲۵</sup> همان، ۱۴۲ و ۵۵-۱۴۴.

ارتباط این تنزل مقام با شکل‌گیری تابوهای مربوط به عادت ماهانه، «ختنه» زنان و پابندی روشن نمی‌شود.<sup>۲۶</sup> اگر به اهمیت استقلال اقتصادی زنان اشاره می‌شود، ضرورت جنبش مستقل زنان علیه ستم جنسی به عنوان «سروصدهای آزادی زن» مورد نفی قرار می‌گیرد.<sup>۲۷</sup> گذشته از اینها، ایقان جنبش چپ به درستی نظری و علمی موضع خود و جدایی‌ای که میان خود و روشنفکران می‌دید میزان تأثیرگذاری این دستاوردها را محدود کرد و عملاً آنها را در حاشیه‌ی جنبش چپ قرار داد.<sup>۲۸</sup> در واقع، این آثار تنها پس از شکست جنبش از زیر تلنبار نظریات سازمانی-حزبی بیرون کشیده شدند و مورد مطالعه قرار گرفتند.<sup>۲۹</sup> می‌بینیم که جوانه‌های فکری که در شرایط مساعد می‌توانستند بار علمی و فرهنگی چشمگیری داشته باشند، رشدناکرده سر به درون خاک فرو بردند.

از آنجا که تاریخنگاری همواره یوغ سیاست را بر گردن خود حس کرده، یا دست کم سایه‌ی سلاح سیاست را بر سر خود دیده است، نگارش تاریخ زنان در ایران بیش و پیش از آن که به منظور شناخت تاریخ زنان باشد تأیید موافقان یا رسواسازی مخالفان را مد نظر داشته است. تغییرات شرایط اجتماعی پس از دهه‌ی ۱۳۴۰ که برخی از جنبه‌های حاکمیت مردسالاری ایرانی را به خطر انداخت قشر سنتی و مذهبی جامعه را به هراس افکند و آنان را به برکشیدن فریاد و اسفا واداشت. نوشته‌های اینان، بیش از آن که در پی نمایش زندگی زنان باشد در پی اثبات درستی راه حل اسلامی برای مشکلات اجتماعی بود. گروهی به بررسی شرایط زندگی زنان پرداختند تا تکامل و تشدید «غربزدگی» یا وابستگی سیاسی-اقتصادی به امپریالیسم را نشان دهند. برجسته‌ترین نمونه‌ی این تحلیل را در نوشته‌های علی شریعتی، به ویژه در کتاب فاطمه فاطمه است، می‌توان دید که تحولات ایران معاصر را دسیسه‌ای امپریالیستی می‌خواند برای گسترش و تثبیت نفوذ استعمار خارجی.<sup>۳۰</sup> نویسنده‌ی دیگری این تغییرات را به معنای «آزادی کامل و جهش زن بسوی ترقیات علمی و هنری و خدمات نوعی و اجتماعی» ارزیابی می‌کند که

<sup>۲۶</sup> نگاه کنید به: ع. نوابخش، زن در تاریخ، ۷۹-۹۱، و امیر حسین آریانپور، در آستانه رستاخیز: رساله‌ای در باب دینامیسم تاریخ. تهران: ناشر نامعلوم، ۱۳۳۰: ۴-۷۱.

<sup>۲۷</sup> علیرضا افشارنیا، همان، ۱۴۳.

<sup>۲۸</sup> تحلیل حاضر محدود به نوشته‌های «غیرسازمانی» روشنفکرانی است که گرایشات مارکسیستی در نوشته‌هایشان وجود دارد. در جای دیگر به برخورد چپ سازمانیافته‌ی ایران به «مسأله‌ی زن» پرداخته ام. نگاه کنید به:

Hammed Shahidian, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in th Revolution of 1978-79," *International Journal of Middle East Studies*, May 1994, 26(2), 223-47.

<sup>۲۹</sup> توجه کنید به بازتکثیر این آثار در خارج از کشور در سالهای اخیر. در دوران انقلاب نشانی از این آثار در لیست کتابهای خواندنی که توسط سازمانهای چپ پیشنهاد می‌شد نمی‌بینیم و رد پایشان را در نظریات سازمانها نمی‌یابیم.

<sup>۳۰</sup> نگاه کنید به: علی شریعتی، فاطمه فاطمه است. تهران: انتشارات شب‌دیز، ۱۳۶۵، بویژه ۷۴-۹۰؛ علی شریعتی، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان. تهران: انتشارات حسینییه ارشاد، بدون تاریخ انتشار. برای شرح و نقد نظریات شریعتی، نگاه کنید به: عادل ک. فردوس، «چهره زن از دیدگاه علی شریعتی»، ترجمه ایرج هاشمی زاده، نیمه دیگر، ۱۶-۱۵ (پاییز و زمستان ۱۳۷۰): ۳۸-۱۱۵. بعدها همین نظریات شالوده‌ی فکری زنان مسلمانی شد که خواهان تغییراتی در وضع زنان در چارچوب اسلامی شدند. برای نمونه نگاه کنید به: زهرا رهنورد، طلوع زن مسلمان. تهران: نشر محبوبه، بدون تاریخ انتشار.

مورد سوء استفاده‌ی «گروه کثیری» از زنان قرار گرفت و دستمایه‌ی «بی‌عفتی و بوالهوسی و خیابانگردی» آنان شد. در نتیجه:

با ادامه‌ی این وضع و نیز روابط افراطی زن با ملل غیرمسلمان، مخصوصاً زنان آلوده و منحرف آنان و بالاخره یک سلسله معاشرتهای نامعقول و نامطلوب و تبعیت از اعمال و رفتار این عروسکها و مجسمه‌های تبلیغی که در ایران و در جمع زنان بنام مانکن و مروجین مدهای روز از دورترین نقاط غربی بسوی مملکت ما سرازیر میشوند، رفته رفته گروهی از زنان سالم و نجیب نیز بجمع این دسته از زنان سبک مغز و خفیف الطبع و باصطلاح متجدد و آزادیخواه!! که سریعاً رو به افزایش اند پیوسته و اکنون ارزش معنوی و کمالات طبیعی زن فدای امیال شخصی و مقاصد پلید و سودجویانه غربی‌ها گردیده است.<sup>۳۱</sup>

بنا بر این، هدف بررسی تاریخ نه شناخت زندگی زنان، بلکه تأکید بر این است که دوری از اسلام، اضمحلال و نیستی را برای زن ایرانی به ارمغان می‌آورد. تصویری که از مجموعه‌ی این تحولات اجتماعی ارائه می‌شود به ناچار غلوآمیز، غیرواقعی و توهین‌آمیز است، چرا که در آن زنان، یا فتنه‌انگیزان جامعه هستند<sup>۳۲</sup> یا عناصری بی‌اراده و بی‌فکر که به سادگی فریب می‌خورند و در خدمت غرب قرار می‌گیرند. به این ترتیب مرحله‌ای از تاریخ زندگی زنان (و تاریخ جامعه) به تمامی در خدمت اهداف سیاسی از پیچیدگی تهی می‌شود. این شگرد، اما، محدود به نویسندگان مذهبی نبوده است. اگر هدف آنان از روایت تاریخ زنان رسوا کردن رژیم پهلوی بود، نویسندگان غیرمذهبی نیز به فراخور گرایشهای سیاسی خویش از پرداختن به تاریخ زنان هدفهای خاصی را دنبال کرده‌اند. مخالفان اسلام، به ویژه در میان طرفداران رژیم پیشین، با بررسی تاریخ زنان ایران در پی اثبات این مدعا بوده‌اند که ستم جنسی در ایران از ارمغانهای هجوم اسلام بوده است. در چنین روایتی، زایش و تکوین سامانه‌ی مردسالاری در ایران باستان نادیده انگاشته می‌شود. مثلاً کتاب *زنان ایران در عصر پهلوی* از روی مردسالاری ایران پیش از اسلام باشتاب می‌گذرد تا نشان دهد که «چه در ایران و چه در جامعه عرب، عدم استقلال، آزادی و ارزش زنان، پس از استقرار اسلام و بخصوص گسترش خرافاتی که دکانداران دین عامل آن بودند، پدیدار گشته است.»<sup>۳۳</sup>

این که سیاست روایت تاریخ را وثیقه‌ی هویت خود می‌گیرد به شکل دیگری نیز در نگارش تاریخ زنان اثر می‌گذارد. حساسیت مسأله، پژوهش جدی تاریخ زنان را به خودسانسوری وامی‌دارد. اجتناب نویسندگان از پرداختن به تاریخ زنان در دوران پهلوی در سالهای پیش و پس از انقلاب را در ارتباط با حساسیت موضوع باید

<sup>۳۱</sup> محمد علی شادکام، زن: فرشته رحمت یا عفريت طبيعت. تهران: کانون انتشارات، ۱۳۵۴: ۱۸۵.

<sup>۳۲</sup> درباره‌ی زن به عنوان عنصر فتنه‌انگیز جامعه، نگاه کنید به:

Fatma A. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious*. New York: Pergamon Press, 1984.

<sup>۳۳</sup> دخی‌عبدی، *زنان ایران در عصر پهلوی*. لوس‌آنجلس: سازمان زنان ایران، مقیم امریکا، ۱۹۹۲: ۳۸.

دید.<sup>۳۴</sup> مثلاً در سالهای پیش از انقلاب، اگر از دمخوران و ثناگویان نظام حاکم بگذریم بیشتر اندیشمندان غیرمذهبی از بررسی جدی تاریخ زنان طفره رفتند و نتوانستند «مسأله‌ی زن» را به عنوان یکی از مشکلات عمده‌ی جامعه‌ی ایران ارزیابی کنند.<sup>۳۵</sup> و وقتی صفتبندی سیاسی گروهی را سراپا خوب و گروهی دیگر را یکسره بد می‌کند، نه تنها اولویتها از پیش تعیین می‌شوند بلکه مجالی برای درخود نگرستنهای جدی نیز نمی‌ماند. بی‌دلیل نیست که حتی تاریخدانی چون هما ناطق لزوم طرح مسایل زنان را از اساس و ریشه نادرست خواند تا مبدا «خودیها» به زیر سؤال روند: «مسئله ایران فعلاً مسئله زن ایرانی یا مرد ایرانی نیست. آگاهی از آن یک ملت است. شاید اصلاً بهتر این باشد که ما دم نزنیم و گوشه‌گیری کنیم زیرا ترس این هست که وقتی هم وارد معقولات می‌شویم بجای آنان که استحقاق انتقاد شدن دارند آل احمدها، نادرپورها و کسرایها را بباد انتقاد بگیریم.»<sup>۳۶</sup>

گذشته از اینها، پژوهنده باید مدام واکنشهای احتمالی خوانندگان را مد نظر قرار دهد و خود را از گزند آنان مصون نگه دارد. یکی از نمونه‌های آشکار این مشکل را در زن در تاریخ می‌توان یافت. ع. نوابخش در بررسی «زن در نخستین جوامع انسانی»، با استناد به یافته‌های مردمشناختی اشاره می‌کند که در جوامع نخستین محدودیتی در رابطه‌ی جنسی انسانها وجود نداشته است. ولی بی‌درنگ — چه از سر باور و چه برای پرهیز از لعن دیگران — می‌افزاید:

در این جا برای رفع هرگونه سوءتفاهم احتمالی اشاره به این نکته ضروری است که عفت و پاکدامنی و خودداری از رابطه جنسی تا هنگام ازدواج، برای سرافرازی و سلامتی جوانان لازم و واجب است و تنها شکل ازدواج ایده‌آل که می‌تواند برپایه اخلاق عصر ما استوار باشد، ازدواج یک مرد با یک زن است. امروز رابطه جنسی دلبخواه و بی‌قیدوبند زنان و مردان و دختران و پسران، نتایج شومی را بار می‌آورد.<sup>۳۷</sup>

مذهب از زوایای دیگری نیز سد راه پژوهش علمی پیرامون زندگی زنان است. به گمان من، یکی از مسایل کلیدی در این زمینه اتوریتته‌ی اسلام و حقانیت آن است که به نوبه‌ی خود سرچشمه‌ی اتوریتته‌ی نگارنده می‌شود. فرض بر اینست که آن که براستی و بدون حب و بغض اسلام را می‌فهمد آن را تأیید می‌کند و آن که آن را تأیید نمی‌کند، آن را نمی‌فهمد و لاجرم نتایج تحقیقاتش نیز از صحت چندانی برخوردار نیست. یعنی نتیجه‌ی

<sup>۳۴</sup> برای نمونه نگاه کنید به: ع. نوابخش، زن در تاریخ، و عبدالحسین ناهید، زنان ایران در جنبش مشروطه.

<sup>۳۵</sup> خودسانسوری البته یکی از عوامل نپرداختن به تاریخ زنان است و مشکل آن عده‌ای بود که چنین بررسیهایی را مهم تشخیص می‌دادند، حال آن که پایبتر خواهیم دید که برای بیشتر روشنفکران ایرانی اصولاً چنین ضرورتی مطرح نبود.

<sup>۳۶</sup> هما ناطق، «توضیحی درباره عقب ماندگی و انحطاط زن ایرانی»، آرش، ۱۷ (۱۳۴۶): ۱۶.

<sup>۳۷</sup> ع. نوابخش، زن در تاریخ، ۴۵.

تحقیق از همان ابتدا مشخص است. به همین خاطر است که متون اسلامی به قصد پند و اندرز نوشته می‌شوند، و تعجب آور نیست که این متون هرچه از نظر محتوا سطحی‌تر باشند پافشاری آنها بر این نکته که مخالفت خواننده با نظریات آنان تنها نتیجه‌ی قضاوت شتابزده‌ی اوست بیشتر می‌شود. عمادالدین حسین اصفهانی (عمادزاده) در نخستین صفحه‌ی کتاب خود به خواننده هشدار می‌دهد که «چون این کتاب شامل اضداد صفات و جامعترین احوال زن است قبل از مطالعه‌ی کامل قضاوت نفرمایید.»<sup>۳۸</sup> یحیی نوری نکته‌ی مشابهی را مطرح می‌کند: «امیدوارم این کتاب بتواند خوانندگان محترم را—از هر گروه و جنس—بمعارف درخشان اسلام در باب مقام زن—و حقوق او از نظر اسلام—و امتیاز اینحقوق بر سایر حقوقها—و مسائل علمی و جهانی دیگر در این باب—آگاه و رهبری کند.»<sup>۳۹</sup> مرتضی فهمیم کرمانی می‌نویسد که: «منظور از گردآوری این کتاب، کوشش پیگیری است برای بازگرداندن توجه نسل جوان و بویژه دانش پژوهان به مفاهیم عالی اسلامی که در اثر افکار حاکم بر محیط با پاره‌ای از تخیلات و درست‌نیندیشیدنها دین را مورد تهاجم، یا بی‌اعتنایی قرار داده‌اند.»<sup>۴۰</sup> شادکام با وضوح بیشتری به اتوریته‌ی خود و ریشه‌ی مشروعیت آن اشاره می‌کند:

اینک نویسنده رساله‌ای را در باب چهره واقعی زن یعنی دورنمای طبیعت در سرشت ذاتی و ماهیت اخلاقی وی و نیز راه و رسم همگامی اش با مرد برشته تحریر درآورده تا شاید با نشر و انتقاداتی چند از این رهگذر توانسته باشد به توسعه معلومات و تنویر افکار زنان و مردان خصوصاً زنان و مردانی که پیوسته مقدرات دائمی آنان در حیات زناشویی دمساز است بسهم خود کمکی نموده و از مکنونات قلبی و مطالعات و تراوشات فکر خویش شمه‌ای از بررسی افکار و اعمالی را در وضع تاریک و شرربار فعلی گروه کثیری از زنان منحرف و گمراه در معرض قضاوت خوانندگان محترم بگذارد و بی‌شک در پرتو این مشعل هدایت و رهنمای حیاتی گامهای مؤثر و مفیدی در راه سعادت و تحولات زندگی بویژه حل مسائل زناشویی برداشته و از این پس زنان بهتر و بیشتر بحقوق و وظایف طبیعی و اهمیت مقام خویش آشنا گشته و بدانند اگر زمانی قانون و مذهب آنها را از بعضی جهات و قسمتی از حقوق و مزایا محروم ساخته، در مقابل مزایا و حقوق دیگری برای آنان قائل گردیده و بیشتر مسئولیت‌های سنگین را که بر اثر زندگی اجتماعی و خانوادگی متوجه مردان است از آنان سلب نموده و مطمئن باشند راه زندگی زنان اسلامی بسیار صاف تر و هموارتر از زنانی است که در سایر ممالک دارای شرایط زندگی ویژه‌ای هستند!<sup>۴۱</sup>

این برخورد را نباید جدا از شرایط اجتماعی-تاریخی نگارنده دید. تغییرات شرایط اجتماعی از جمله افزایش میزان زنان باسواد، افزایش میزان زنان شاغل، تغییرات حقوقی روابط خانوادگی، گسترش نسبی بینش

<sup>۳۸</sup> عمادزاده، *زنان پیغمبر اسلام*. تهران: نشر محمد، بدون تاریخ: صفحه یک.

<sup>۳۹</sup> یحیی نوری، *حقوق زن در اسلام و اروپا*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، ۱۳۴۳: ط.

<sup>۴۰</sup> مرتضی فهمیم کرمانی، *چهره زن در آئینه اسلام و قرآن*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بدون تاریخ انتشار: ۱۶-۱۵.

<sup>۴۱</sup> محمد علی شادکام، *زن: فرشته رحمت یا غضبیت طبیعت*، ۱۰-۹. در حقیقت بسیاری از این گونه نوشته‌ها رساله‌اند نه پژوهش تاریخی، بدین معنا که در آنها موضع فکری مشخصی تبیین و تبلیغ می‌شود.

علمی در میان جوانان و رویگردانی یا — دست کم — بی تفاوتی آنان نسبت به مذهب جملگی در شکل گیری این گونه برخورد‌های عصبانی، حق به جانب و در عین حال تدافعی مؤثر بوده‌اند.<sup>۴۲</sup> اما مسأله‌ی اتوریته‌ی مکتبی و سیاست تاریخنگاری محدود به دوره‌ی خاصی نمی‌شود. تاریخنگاری اسلامی زندگی زنان عرب در پیش از اسلام — «دوران جاهلیت» — نمونه‌ی دیگری از همین مشکل می‌باشد. منابع اسلامی تأکید خاصی به جنبه‌ی رهایی بخش اسلام برای زنان عرب دارند. شریعتی می‌نویسد: «آنچه مسلم است اینست که از میان مصلحان و اندیشمندان بزرگ تاریخ که غالباً یا زن را ندیده‌اند و یا بخواری در او نگریسته‌اند، محمد تنها کسی است که جدّاً به سرنوشت زن پرداخته و حیثیت انسانی و حقوق اجتماعی وی را بوی باز داده است.»<sup>۴۳</sup> در نوشته‌های اسلامی رسم بر این است که پیش از پرداختن به مسأله‌ی اسلام و زنان نخست به وضعیت زنان در «دوران جاهلیت» «بعنوان نمونه کامل و شدید» بی‌حقوقی زنان اشاره شود تا در مقایسه «معلوم شود معارف درخشان اسلام از چه افق تاریکی طلوع کرد و سراسر جهان را روشن نمود».<sup>۴۴</sup> این که آیا وضعیت زنان در کجا «شدیدترین» حالت را داشته موضوعی است که تنها پس از مطالعه‌ی تطبیقی و آن هم تنها به صورت نسبی می‌توان پیشنهاد — و نه تعیین — نمود و نه به فتوای یک نویسنده. اما مسأله‌ی مهمتر در این جا شرایط زندگی زنان عرب پیش از اسلام و نقش اسلام در زندگی آنان است. پژوهش‌های مختلفی که در این زمینه شده است نشان می‌دهند که نه تنها زندگی زنان در میان اعراب پیش از اسلام با تصویر فلاکتباری که در آثار اسلامی آمده است تفاوت بسیاری دارد، بلکه بسط اسلام در شبه جزیره عربستان با پاگرفتن مردسالاری و محدود شدن حقوق زنان همزمان بوده است.<sup>۴۵</sup> ناگفته پیداست که شکل گیری چنین نظامی با مقاومت زنان رو به رو شد. حتی در متون اسلامی نیز به نمونه‌های آشکار این مقاومت برمی‌خوریم. در *حلیة المتقین* نمونه‌ی زیر را داریم که رو در روی یکی از زنان عرب را با نماینده‌ی مردسالاری نوپای عربستان نشان می‌دهد:

<sup>۴۲</sup> این مسأله را در جای دیگر بررسی کرده‌ام. نگاه کنید به:

Hammed Shahidian, "The 'Woman's Question' in the Iranian Revolution of 1978-1979," Ph. D. Dissertation. Brandeis University, 1990: Chapter 6.

<sup>۴۳</sup> علی شریعتی، *زن در چشم و دل محمد*. تهران: انتشارات حسینیه ارشاد، بدون تاریخ انتشار: ۴.

<sup>۴۴</sup> یحیی نوری، همان، ۱۸.

<sup>۴۵</sup> نگاه کنید به: آذر طبری، «ظهور اسلام و تأثیر آن بر وضع زن»، نیمه دیگر، ۲ (پاییز ۱۳۶۳): ۳۰-۴۹. درباره‌ی وضعیت زنان عرب پیش از

ظهور اسلام، نگاه کنید به:

Nabia Abbot, "Pre-Islamic Arab-Queens," *The American Journal of Semantic Languages*, 43, 1941: 1-22; Nabia Abbot, "Women and the State on the Eve of Islam," *The American Journal of Semiotic Languages*, 58, 1941: 259-283; Leila Ahmed., "Women and the Advent of Islam," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11(4), Summer 1986: 665-91; Ilse. Lichtenstädter, *Women in the Aiyâm Al-'Arab*. London: Royal Asiatic Society, 1935; W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1885; Gertrude H. Stern, *Marriage in Early Islam*. London: Royal Asiatic Society, 1939; Gertrude H. Stern, "The First Women Converts in Early Islam," *Islamic Culture*, 13(3), July 1939: 291-305; and Azar Tabari, "The Rise of Islam: What Did Happen to Women," *Khamsin*, 10, 1983.

زنی آمد به خدمت حضرت رسول (ص) و گفت: «یا رسول الله، چیست حق شوهر بر زن؟» فرمود: «لازمست که اطاعت شوهر بکند و نافرمانی او نکند و از خانه او بی رخصت او تصدیق نکند و روزه سنت بی رخصت او ندارد و هر وقت اراده نزدیکی او کند، مضایقه نکند، اگرچه بر پشت پالان شتر باشد، و از خانه او بی رخصت او بدر نرود و اگر بی رخصت بدر رود ملائکه آسمان و زمین و ملائکه غضب و ملائکه رحمت همه او را لعنت کنند تا به خانه برگردد». گفت: «یا رسول الله حق کی بر مرد از همه کس عظیمتر است؟» فرمود که حق پدر. گفت: «حق کی بر زن از همه عظیمتر است؟» فرمود که حق شوهر. پرسید که من بر شوهر آنقدر حق ندارم که او بر من دارد. فرمود که از صد تا یکی نه. آن زن گفت که قسم می خورم به آن خدایی که ترا به حقیقت فرستاده است که هرگز شوهر نکنم.<sup>۴۶</sup>

اما این برخوردها به عنوان نمونه هایی از مقاومت اعراب جاهلی در برابر اسلام معرفی می شوند و نه گوشه هایی از مقاومتهای حق جویانه ی زنان. مرتضی مطهری به نمونه ی اسماء اشاره می کند که به نمایندگی زنان مدینه به دیدار پیامبر رفت. وی در این دیدار شکایت زنان مدینه را به این شکل بازگفت:

پدر و مادرم قربانت، من نماینده زنانم به سوی تو. ما زنان می گوئیم خداوند عز وجل ترا هم بر مردان مبعوث فرمود و هم بر زنان، تو تنها پیامبر مردان نیستی. ما زنان نیز به تو و خدای تو ایمان آورده ایم. ما زنان در خانه های خویش نشسته حاجت جنسی شما مردان را برمی آوریم، فرزندان شما را در رحم خویش می پرورانیم. اما از آنطرف می بینیم وظائف مقدس و کارهای بزرگ و ارجمند و پراجر و باارزش به مردان اختصاص یافته و ما محرومیم. مردانند که توفیق جمعه و جماعت دارند، به عیادت بیماران می روند، در تشییع جنازه شرکت می کنند، حج مکرر انجام می دهند، و از همه بالاتر توفیق جهاد در راه خدا دارند. در صورتی که وقتی یک مرد به حج یا جهاد می رود ما زنان هستیم که اموال شما را نگهداری می کنیم، برای جامه های شما نخریسی می کنیم، فرزندان شما را تربیت می کنیم. چگونه است که ما در زحمتهای شریک شما مردان هستیم اما در وظائف بزرگ و مقدس و کارهای پراجر و پاداش شرکت نداریم و از همه آنها محرومیم.

پیامبر در پاسخ می گوید:

ای زن آنچه می گویم درست فهم کن و به زنانی که ترا فرستاده اند نیز حالی کن. پنداشتی که هر که مرد شد بواسطه این کارها که برشمردی توفیق اجر و پاداش و فضیلت را می یابد و زنان محرومند؟ خیر چنین نیست. زن اگر خوب خانه داری و شوهرداری کنی، نگذارد محیط پاک خانه با غبار کدورت آلوده شود اجر و پاداش و فضیلت و توفیقش معادل است با همه آن کارها که مردان انجام می دهند.

و مطهری از این گفت و شنود چنین نتیجه می گیرد:

<sup>۴۶</sup> ملا محمد باقر مجلسی، حلیة المتقین. محل انتشار نامعلوم: انتشارات فقیه، بدون تاریخ انتشار: ۱۰۴. نقطه گذاری ها از نگارنده است.

اسماء زنی باایمان بود و تقاضای او و زنان همفکرش از عمق ایمان ایشان برمی خاست نه از شهوت برانگیخته شده که غالباً امروز می بینیم، او و همفکرانش نگران این بودند مبدا وظائفی که به عهده آنان واگذار شده قدر و قیمتی نداشته باشد و همه وظائف مقدس و قدر و قیمت دار به مردان اختصاص یافته باشد. او و همفکرانش تقاضای مساوات زنان و مردان را داشتند. اما در چه؟ در ربودن گوی فضیلت و انجام وظیفه مقدس. چیزی که در مخیله آنان هم خطور نمی کرد این بود که شهوات فردی را نام «حقوق» نهند و جنجال راه بیندازند.

لهذا وقتی که آن جواب را شنید چهره اش از خوشحالی برافروخته شد. و با خوشحالی به سوی همفکرانش برگشت.<sup>۴۷</sup>

چنین روایتی از تاریخ هدفهای فراوانی را دنبال می کند. نخست این که اضافات مطهری بر گفتگوی این دو—سرچشمه ی نگرانی اسماء، واکنش او به پاسخ محمد، و نتیجه ی تلویحی پذیرش این پاسخ از طرف زنان مدینه—در حقیقت نفی ذهنیت زنان و تحمیل تعریف مردسالارانه بر روند تاریخ است. این مسأله، چنان که در زیر خواهیم شکافت، شاه کلید نفی تاریخ زنان است. چرا که «نشان می دهد» که اسلام نقش سازنده ای در زندگی زنان عرب داشت تا جایی که حتی خود زنان عرب پس از آگاه شدن آن را پذیرفتند. به علاوه، این روایت تکلیف مخالفان و خرده گیران اسلام را نیز مشخص می کند: سرچشمه ی مخالفت آنان شهوت است نه تفکر و اهداف عالی. و سرانجام، نتیجه ی این روایت نفی لزوم کنکاش زنان برای یافتن آزادی در جایی غیر از اسلام است.

این هدف غایی در چهره پردازی زنان صدر اسلام نیز نمایان می شود. نفوذ شیعه چهره های مشخصی را در تاریخ برجسته می کند و زنان دیگری را به دست فراموشی می سپارد. مهمترین نمونه را در مورد فاطمه، دختر محمد، داریم که در نوشتار شیعی نمادی اسطوره ای به خود گرفته است، حال آن که منابع غیرشیعی تصویری کاملاً متفاوت از او ارائه می دهند. به نوشته ی یکی از این منابع، فاطمه زنی نحیف، بیمار، تندخو و مالیخولیایی بود و پیوند زناشویی اش تنها بواسطه ی نفوذ محمد در علی پابرجا ماند.<sup>۴۸</sup> دیگر زنان صدر اسلام نیز هویت خود را در رابطه با مردانشان به دست می آورند. این رابطه از سویی موجب رده بندی میان زنان صدر اسلام می شود. احمد بهشتی در *زنان قهرمان* می نویسد: «قهرمانان داستانهای این کتاب، شصت زن از زنان برجسته تاریخ اسلام و تاریخ شیعه هستند که هر یک به تنهایی یک دنیا پاکی و درستی و عفت و انسانیت، با خود به همراه دارند. این زنان بزرگ که از میان نخبه ترین زنان مسلمان برگزیده شده اند، برخی همچون فاطمه زهرا—بانوی اول اسلام—و مادر و دخترانش در صدر قرار دارند و برخی در درجات و مراتب پایین تر».<sup>۴۹</sup> از سوی دیگر، رابطه با مردان

<sup>۴۷</sup> مرتضی مطهری، مسئله حجاب. قم: انتشارات صدرا، بدون تاریخ انتشار: ۹-۲۰۷.

<sup>۴۸</sup> "Fatima," *Encyclopedia of Islam*, vol. II. London: Luzac & Co., 1965, 841-50.

<sup>۴۹</sup> احمد بهشتی، *زنان قهرمان*. جلد اول. تهران: کانون انتشارات پیام حق، ۱۳۶۸: ۴-۵.



اسلام چارچوب عمل این زنان را نیز مشخص می‌کند. به عنوان نمونه، عمادزاده حتی حق انتخاب ارزشها و آزادی کردار هم برای زنان پیامبر قائل نمی‌شود:

انبیاء و رسل که راهنما و رهبر خلاق در عصر خود بوده‌اند زنان آنها نیز بهترین زنان عصر خود و بتربیت ممتازی مربی بوده‌اند و گاهی بر اصل علل و عواملی زن یک پیغمبر/انحراف عقیده می‌یافت نه انحراف اخلاق. این انحراف عقیده هم بر حسب رقت فکر و سستی اندیشه و ذهن عقل و مغز او بوده است که اسیر احساسات میشده و نمیتوانست از محیط ظاهر قدم فراتر گذارد. یک علت دیگر هم داشته و آن امتحان خود پیغمبر وقت برای سرمشق مردم بوده تا به بینند او در رفتار با زن نامطلوب و منحرف خود چگونه عمل میکرد و روش مطلوب انبیاء سرمشق مردم گردد...<sup>۵۰</sup>

بنا بر این زنان حتی به عنوان زنان برگزیده‌ی پیامبر خدا نیز از سست اندیشگی ذاتی زنان در امان نیستند، اما از آنجا که زنان پیغمبرند، رسالت تاریخی پیامبر و حیثیت لازم برای ایفای این نقش مانع از درغلنیدن آنان به ورطه‌ی انحراف اخلاقی می‌شود. به این ترتیب، نویسنده از این زنان حق اندیشیدن و متفاوت اندیشیدن را سلب می‌کند و رفتارشان را نه براساس آن چه مراد آنان بوده، بلکه بر مبنای برنامه‌ای به مراتب بزرگتر و جهانشمولتر تبیین می‌کند.

بدینگونه است که سیاست و مذهب، گاه جدا و گاه دست در دست هم، هدفها و اولویتهای خود را بر نگارش تاریخ زنان تحمیل می‌کنند. این رابطه، به ویژه از آن نظر شایان توجه است که در جامعه‌ای غیردمکراتیک، سیاست و مذهب نقش مهمی در شکل‌گیری محیط علمی و برخورد آراء و اندیشه‌ها دارند. اما از سد این دو هم که بگذریم خود را با مشکلات دیگری در راه پژوهشهای تاریخی-اجتماعی در مورد زنان روبرو می‌بینیم.

## مسائل نظری در نگارش تاریخ زنان

کمبود اطلاعات تاریخی در ایران از یک سو و باور به این که توده‌های مردم نقشی فرعی در روند تاریخ دارند سبب شده که بیشتر تاریخ ما، تاریخ دوله‌ها و سلطنه‌ها باشد و به تاریخ توده‌های مردم که ستون اصلی جامعه هستند بی‌اعتنا بماند. این مشکل عام در مورد زنان تشدید می‌شود چرا که باورهای مرسوم برای زنان نقشی جز پرداختن به امور خانه قایل نیستند. به همین خاطر در میان آن چه تاکنون پیرامون تاریخ زنان ایران نوشته شده، تاریخ زنان برگزیده جایگاه ویژه‌ای دارد؛ یا در کتابی فصلی به زنان برگزیده اختصاص می‌یابد یا نمونه‌هایی از اعتلا یا سقوط مقام و منزلت زنان در برهه‌ای از تاریخ برشمرده می‌شود. متأسفانه حتی تاریخنگارانی که خواهان نشان دادن نقش و منزلت زنان در طول تاریخ هستند نیز گزند چنین کاری را جدی نمی‌گیرند. بنفشه حجازی در توجیه تأکید که

<sup>۵۰</sup> عمادزاده، زنان پیغمبر/اسلام، ۶۵. تأکید از متن اصلی است.

بر چهره پردازی زنان در کتاب زن به ظن تاریخ دارد می نویسد:

... انسان زاییده و محصول جامعه و مناسبات حاکم بر آن است و از این نظر زندگی زنان نامور یعنی هسته اصلی و محور بررسیها کاملاً مبین حیات کلی جامعه زنان در ادوار مورد بحث نیست؛ ولی در این بررسی از این نظر خود را محق دیدم که «نقش شخصیت در روزگارانی که جامعه ساده تر بود و امور همگانی به دست مشتکی افراد سرشناس اداره می شد تا اندازه ای موجه بوده است» و با اذعان مجدد که: هیچ چیز بیش از علاقه به شخصیت ها موجب خطا و بیعدالتی در نظریه انسان از تاریخ نمی شود.<sup>۵۱</sup>

پیش انگاره‌ی جالبی است که با آموخته‌های مردمشناختی و تاریخی مغایر به نظر می رسد. نخست این که عبارت «جامعه ساده تر» اگر مردود نباشد، دست کم مسأله برانگیز است و مستلزم اثبات و تعیین سنجه‌های تطبیق. به علاوه، تأکید یافته‌های علوم اجتماعی بر این قرار دارد که در جوامع نخستین، با نبودن تقسیم کار و دولتهای سازمان یافته، افراد سرشناسی هم نبودند که مسؤولیت کارها را به عهده داشته باشند.<sup>۵۲</sup>

اگرچه پرداختن به زندگی زنان برگزیده روشنگر جنبه‌هایی از زندگی زنان است، تاریخ این زنان به همان اندازه درباره‌ی توده‌ی زنان به ما می آموزد که شرح زندگی کورش و چنگیز ما را به آن چه بر مردان آن روزگاران می گذشت آگاه می کند. به علاوه، آن چه درباره‌ی زنان نامور نوشته می شود در واقع تحلیل زندگی آنها در چارچوب مردسالارانه‌ی موجود است که به معنی گم شدن هویت زنانه‌ی خود این زنان می باشد. در نتیجه، چنین نگرشی به تاریخ زنان، پژوهنده را در دور تسلسل باطلی می اندازد: او به جستجوی زنان قهرمان راهی کوچه پسکوچه‌های تاریخ می شود و چون آن چه را می خواهد نمی یابد، از درک آن چه می بیند ناتوان می شود. برای نمونه، رضا براهنی در تاریخ مذکر گفتگویی را با روزنامه نگاری که از او درباره‌ی زنان قهرمان در تاریخ ایران سؤال کرده بود به خاطر می آورد:

هر قدر بمغزم فشار آوردم دیدم حتی یک زن از کل تاریخ گذشته ایران نمی یابم که عملی بزرگ و واقعا قهرمانی در حدود همان ژاندارک فرانسوی‌ها مثلاً انجام داده باشد. حتی ما زنی را در طول تاریخ گذشته خود نمی شناسیم که عملاً نقش تغییردهنده داشته باشد. از آن خانم مصاحبه کننده سؤال کردم: مگر سیصد و نودوششمین صیغه فلان امیر قاجار بودن و در حرمش پوسیدن افتخاری

<sup>۵۱</sup> بنفشه حجازی، زن به ظن تاریخ، مقدمه، سومین صفحه.

<sup>۵۲</sup> منابع بی شماری در این زمینه موجود است. در زبان فارسی نگاه کنید به: آگ برن و نیم کف، زمینه جامعه شناسی. اقتباس امیر حسین آریانپور. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۱؛ حسین ادیبی، جامعه شناسی طبقات اجتماعی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴؛ میتروپولسکی، سیر تحولات اجتماعی. ترجمه م. پور کاشانی، تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۵۴؛ و فردریک انگلس، منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت. ترجمه مسعود احمدزاده. انتشارات سازمان چریکهای فدایی خلق ایران، ۱۳۵۴. در زبان انگلیسی بویژه نگاه کنید به:

Eleanor Burke Leacock, *Myths of Male Dominance*. New York: Monthly Review Press, 1981; and Gerhard Lenski, Jane Lenski, and Patrick Nolan, *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. New York: McGraw Hill, 1991.

دارد تا فکر قهرمان بودن هم احیاناً بمغز آن زن خطور نکند؟ میخواستم بگویم: مادر شما و یا مادر من و یا هیچکس، که دیدم واقعاً چقدر مضحک خواهد بود که آدم از مادر و مادر بزرگ و یا خواهر خود بعنوان قهرمان یاد کند. سؤال و جواب را ول کردم و از آن خانم روزنامه نویس هم عذر خواستم.<sup>۵۳</sup>

بدین سان است که پژوهشگر تاریخ زنان، نقش جلال الدین را می بیند، اما نقش مهری جان خانم را که همراه شوهرش، ازبک خان، با سپاه سلجوقی جنگید نمی بیند؛ نقش میرزا آقاخان نوری را می بیند، اما نقش مهدعلیا را نمی بیند؛ نقش علی محمد باب را می بیند، اما نقش طاهره را نمی بیند؛ نقش میرزا رضا کرمانی را می بیند، اما نقش زنان حرم ناصرالدین شاه را که متهم به همدستی با وی شده بودند نمی بیند؛ نقش مردان عادی را در پیشبرد مشروطه می بیند، اما دختر حاجی کلانتر، یا نقش زنان در تظاهرات مشروطه و بلوای نان، را نمی بیند. به خاطر چارچوبهای نظری حاکم، پذیرش نقش مردان تاریخساز برای تاریخنگار ساده تر است تا نقش زنان تاریخساز. براهنی نمی تواند زن عادی را قهرمان بنامد چرا که برخورد او با تاریخ و سیاست بر اساس تعاریف و سنجه های مردانه است.

چنان که پیشتر گفتیم، برخی از نویسندگان نیز آشکارا با هدف ارائه ی الگو و سرمشق برای زنان به نگارش تاریخ زنان دست می زنند. احمد بهشتی در پیشگفتار زنان قهرمان می نویسد که برای مبارزه با «قهرمانان بدلی» مثل ستارگان سینما که «تا آنجا که سراغ داریم نمونه های اخلاق و فضیلت انسانی نیستند»<sup>۵۴</sup> و مایه ی گمراهی و دین ستیزی جوانان می شوند، لازم است نمونه های عالی معرفی شوند:

یقیناً در میان جنس زن در تاریخ انسانیت، زنان بزرگ و نمونه، بسیار پیدا شده اند. شایسته است در اینباره تحقیقات و بررسی های بیشتری صورت گیرد و این قهرمانان تاریخ، یک به یک، بدنیا و همه انسانها — مخصوصاً بزنان و دختران جوان — معرفی شوند؛ تا آنهایی که استعداد کسب فضیلت و کمال دارند و زنانگی را تنها در دلربایی و طنازی و مدپرستی نمی شناسند، از اوصاف و کمالات برجسته آنها درس بیاموزند و هموعان خود را نمونه ای از فضیلت و انسانیت باشند.<sup>۵۵</sup>

در این جاست که الگوی زنانگی تبلور می یابد. بر اساس این الگوپردازی، گونه ای از زنان که با سنجه های پیش ساخته ی بی تاریخ خود را همخوان می سازند «خوب» و «شایسته» جلوه می کنند و دیگران «بد»، «فرب خورده»، و «ظاهربین». در چارچوب اسلامی، این الگوزنی است از برگزیدگان اسلام — به ویژه فاطمه و

<sup>۵۳</sup> رضا براهنی، تاریخ مذکر، ۱۵.

<sup>۵۴</sup> احمد بهشتی، زنان قهرمان. جلد اول، ۲.

<sup>۵۵</sup> همان، ۶-۵.

زینب — که دیگر زنان مسلمان باید خود را در قالب ایشان بریزند.<sup>۵۶</sup> این الگو، که معمولاً در برابر «الگوهای باطلی» که پیش پای زنان قرار دارند عرضه می‌شود، پس از انقلاب نیز همچنان مد نظر دست‌اندرکاران بوده است. زهرا رهنورد در مصاحبه‌ای با زن روز اشاره می‌کند که الگوهای موجود در دنیای معاصر یا «الگوی کاملاً جسمی و جنسی» است که در آن «زن حیوان است» یا الگوی مردانه که «بخصوص هنگام طرح نظام اشتغال، خانواده، تحصیل، و بخصوص در نهضت‌های فمینیستی... به چشم می‌خورد». به نظر رهنورد، الگوهای موجود در دوران پیش از انقلاب هم جز این دو نبودند. «ولی امام تعریف دیگر و الگوی دیگری ارائه داده‌اند... الگویی براساس شخصیت حضرت زهرا (س)...»<sup>۵۷</sup>

الگوی زنانگی به گونه‌ی دیگری نیز خود را نشان می‌دهد. تاریخنگاری مرسوم در ارزیابی زندگی زنان در ایران معاصر، به ویژه در رژیم پهلوی، براساس سنجه‌ای فراتاریخی و نامشخص زن معاصر را «بی‌ریشه» و «کاذب» می‌خواند. براهنی، که زن ایرانی را «از نظر فرهنگی دهن بین» می‌بیند، چنین می‌نویسد:

فرهنگ بومی ما، زن ایرانی را، بی‌ریشه بار می‌آورد، بدلیل اینکه زن ایرانی در گذشته فرهنگ نداشته است و اکنون فقط از فرهنگ مردان ایرانی می‌تواند استفاده کند و هم از این رو پس از باز شدن دروازه‌های غرب به روی ایران، چشم بسته مبهوت جلوه‌های زنان غربی شده است و از آنجا که این جلوه‌ها، نه صورت بومی داشته‌اند و نه باین زودی صورت بومی پیدا خواهند کرد، زن ایرانی، هر روز بی‌فرهنگ‌تر از روز پیش خواهد شد؛ بدلیل اینکه از اصالت یک فرهنگ بومی برای زن ایرانی چندان خبری نیست.<sup>۵۸</sup>

سهیلا شهبهانی نظر مشابهی درباره‌ی زن شهری دارد:

زن شهری و بخصوص زن شهری چند دهه‌ی اخیر «بی‌ریشه» بارآمد و به هرچه سنت شهری و روستایی و ایلی بود به حقارت نگرست و زن غربی را سرلوحه‌ی خود قرار داد، اما فرهنگ بومی ما بهیچ وجه مسئول این مسئله نبود. هرچند ممکن است، چند یک از خصوصیات بومی چون مهمان‌نوازی مورد سوءاستفاده قرار گرفته باشد، تا برنامه‌ی استعمار فرهنگی در مورد زن پیاده شود، اما این فرق فاحشی دارد، با یک فرهنگی که خود نیمی از جمعیتش را بی‌ریشه بارآورد.<sup>۵۹</sup>

تصویر زن «متجدد ریشه دار» هیچ‌گاه به تمام و کمال در نوشتار تاریخی-اجتماعی ایران به دست داده نشده است. اما آن چه فقدانش در «زن بی‌ریشه» آرامش این پژوهشگران — خواه مذهبی و خواه غیرمذهبی — را

<sup>۵۶</sup> نگاه کنید به: عادل ک. فردوس، «چهره زن از دیدگاه علی شریعتی»، ۶-۱۳۳.

<sup>۵۷</sup> زن روز، ۲۴ نیر ۱۳۶۸: ۹-۱۸.

<sup>۵۸</sup> رضا براهنی، تاریخ مذکر، ۱۹.

<sup>۵۹</sup> سهیلا شهبهانی، چهار فصل آفتاب: زندگی روزمره زنان اسکان یافته عشایر ممسنی، ۲۱.

بر هم زده آنچنان مشابه می نماید که گویی نویسنده‌ی همه‌ی آنها یک تن است: آن چه در کلیه‌ی این نوشته‌ها مشترک است حسرت زن مطیعی است که با حجب و نجابتش الهام بخش آقایان نویسندگان و هنرمندان می توانست باشد، زنی که مرد و خانواده اش را تر و خشک می کرد. آل احمد در غربزدگی می نویسد:

زن را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است بولنگاری کشیده ایم... بکوچه آورده ایم. به خودنمایی و بی بند و باری که سر و رو را صفا بدهد و هر روز ریخت یک مد تازه را بخود ببیند و ول بگردد. آخر کاری، وظیفه‌ای، مسؤولیتی در اجتماع، شخصیتی—ابدا. همان افزودن به خیل مصرف کنندگان پودر و ماتیک محصول صنایع غرب. همان غرب زدگی.<sup>۶۰</sup>

شریعتی نیز نگران این است که زن مستقل تحمل رنج و مرارت را ندارد و «هر وقت باید فداکاری کند، ایثار کند، از آسایش و لذت و آزادی و برخورداری و سلامت خود بخاطر عشق یک مرد، سپاس یک حرمت، وفای به یک سوگند، نگهداری یک پیمان، یک پیوند، چشم ببوشد، چشم نمی پوشد، چون مسایلی چون وفا و فداکاری و ایثار و سپاس و حرمت و سوگند و پیمان و عشق مسائلی روحی و اخلاقی اند و قابل تحلیل عقلی و منطقی نیستند».<sup>۶۱</sup> براهنی با حسرت مشابهی درباره‌ی زنی که «در شرایط سالم تاریخی و اجتماعی، از نظر فرهنگی میتواند به منبع الهام بسیار غنی شاعرانه بدل شود»<sup>۶۲</sup> می نویسد:

...در تمام این شرایط از زن گذشته ایرانی صحبت می کنم که لاقل، بشهادت برخی قصه‌ها، زن خانه دار خوبی بوده، عطوفت و پاکی سرش می شده و لاقل از حس فداکاری برای اطرافیانش لبالب بوده. زن امروز ایرانی حتی ازین صفات ساده انسانی هم دارد عاری میشود؛ از غرب یک بی بندوباری و لجام گسیختگی بی حد و حصر آموخته است و پس از آن که چادر را کنار گذاشته، خیز برداشته است در بی اصالت ترین هیأت‌ها تا خود را بصفوف مقدم زنان با فرهنگ جهان برساند؛ که می بینیم چگونه پس از این خیز برداشتن، در آن سوی صفوف، در ابتدالی پوچ و یاوه دارد می افتد و لجن سر و رویش را می پوشاند.<sup>۶۳</sup>

و بالاخره در آزادی یا اسارت زن می خوانیم که «در سابق زن در حکم غنیمتی بود که مرد در جستجو و تحصیل آن کوشش می کرد، ولی حالا همان زن خود [را] در معرض نمایش قرار داده و خود را بر مرد عرضه می کند. دیگر برای زن آن تشخیص و شخصیت باقی نمانده، جز آن که زیبایی و جمال زن برای بسیاری از مردان

<sup>۶۰</sup> جلال آل احمد، غربزدگی، ۵۱.

<sup>۶۱</sup> علی شریعتی، فاطمه فاطمه است، ۶۶.

<sup>۶۲</sup> رضا براهنی، تاریخ مذکر، ۲۲.

<sup>۶۳</sup> همان، ۱۶.

وسيله سود جویی شده است».<sup>۶۴</sup>

می بینیم که الگوسازی با نفی امکان نوآوری برای زنان تاریخ را دستاویز آمال مردسالارانه قرار می دهد. مشخص نیست که زن معاصر، از تاریخ و زندگی چه درسی باید بیاموزد تا بتواند آنقدر سواد داشته باشد و امروزی باشد که همسخن و الهام بخش شوهر اندیشمند و هنرمند خود باشد اما نه به حدی که سرش پُرباد شود و کدبانوگری را فراموش کند. به علاوه، چنانکه دیدیم، از آنجا که واقعیات زندگی زنان با این الگوها نمی خواند، تاریخنگار گرفتار آمده در زندان الگوها و شاید و نشاید نمی تواند پیچیدگیهای تغییرات زنان را در عرصه‌ی تاریخ دریابد. بیشترین تاوان این تنگ نظری را توده‌های زنان — همانهایی که در چشم تاریخنگاران مردسالار قهرمان جلوه نمی کنند — می دهند زیرا الگوسازی یکی از مکانیزمهای کنترل است. زنان، که به حکم انسان بودن ناگزیر از ارزیابی شرایط هر دم تازه شونده و همواره متغیر زندگی و گزینش میان بدیلهای موجودند، خود را در شرایطی می یابند که هر حرکتشان، از سوی غریبه و آشنا با معیارهای پذیرفته شده‌ی «زن اصیل ایرانی»، «زن خوب»، «مادر خوب»، «خواهر خوب» و جز اینها محک می خورد و هر گاه کردارشان با این معیارها نخواند «نابهنجار» خوانده می شوند.

این بحث به مشکل دیگری در نگارش تاریخ زنان می انجامد که همانا وجود چارچوبهای ساخته شده‌ی تحلیل تاریخ و روایتهایی از تاریخ است که پیشاپیش منطق و معیارهای اخلاقی ویژه‌ای را بر زندگی حاکم می بیند و بر مبنای آنها به تاریخ می پردازد. در فلسفه‌ی تاریخ اسلامی، یکی از بنیانهای تفکر، الهی بودن ذات بشری است و دلمشغولی تاریخنگار اثبات این مدعاست که باور به خدا و قوانین الهی، امری است فطری و گریزناپذیر که انسان از همان نخستین گامهای تکاملی خویش به آن باور داشته و با گردن نهادن بدان به رهایی و کامیابی دست یافته است.<sup>۶۵</sup> بر طبق این نظر، تسلیم به قوانین الهی و رشد مذهب به معنای رهایی زنان از سوءاستفاده جنسی و غیرجنسی مردان از آنان بوده است — نظری که در پژوهشهای تاریخی از پشتوانه‌ی علمی برخوردار نیست.<sup>۶۶</sup> حسن صدر در حقوق زن در اسلام و اروپا می نویسد که نقش و منزلت زن در اجتماع و خانواده سه دوره را پشت سر گذاشته است. در نخستین دوره، در میان انسانهای بدوی، زن وسیله‌ی لذت جویی مرد بود و بس. از آنجایی که «فکر دلجویی از ضعف و احساسات شفقت و رحمت در بشر خیلی تازه که مولود ادیان آسمانی و افکار دینی است... در اعصار قدیمه بندرت دیده می شود، قانون طبیعی غلبه‌ی قوی بر ضعیف از آن جمله میان زن و مرد

<sup>۶۴</sup> فرهنگ قائم مقامی، آزادی یا اسارت زن: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی زن. تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۵: ۲۰۵.

<sup>۶۵</sup> نگاه کنید به: حبیب‌الله پایدار، برداشتهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۶: ۱۰۸-۹۷؛ مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی. قم: انتشارات صدرا، بدون تاریخ انتشار: ۴-۷۱؛ علی شریعتی، جامعه‌شناسی ادیان. تهران: انتشارات حسینیه‌ی ارشاد، ۱۳۵۶: ۷-۸۳.

<sup>۶۶</sup> نگاه کنید به نوشته‌های مختلف در منبع زیر:

حکمفرما بوده است.»<sup>۶۷</sup> در دوره‌ی بعدی که زمان «نجات بشریت از بت پرستی و وحشی‌گری» و ظهور مذهب می‌باشد مقام زن در اجتماع و خانواده بهبود می‌یابد.

در این دوره شرایع آسمانی طرز تفکر انسان را تغییر داده و بالنتیجه نظر او را نسبت به زن عوض کرده است، زن دیگر موجود بی‌روح و شیئی قابل تملک نیست. دین برای اختیارات مرد حدودی گذاشته و برای زن حقوقی معین کرده. بنا بر این دیگر از مظلوم و تعدیهای سابق از طرف مرد به زن اثری دیده نمی‌شود... مرد دیگر نمی‌تواند به هر نحوی که میل دارد او را مورد معامله قرار دهد.<sup>۶۸</sup>

و البته این سیر تکاملی رهایی زن در دوره سوم که دوره‌ی کمال و تعالی مذهب— به ویژه ظهور اسلام— می‌باشد به اوج خود رسیده است.<sup>۶۹</sup> این اعتقاد در آثار اخیر نویسندگان اسلامی نیز وجود دارد. جلد اول *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران* که به دوران پیش از اسلام اختصاص دارد از همان ابتدا فرض را بر این می‌گذارد که زندگی زنان را نه زنان و مردان در برخوردهای متقابل اجتماعی، بلکه یک سری تعالیم و دستورات دینی رقم زده است. در پیشگفتار کتاب که توسط ناشر، دفتر پژوهشهای فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی-سینمایی، نوشته شده است چنین آمده:

ما ... کوشیده ایم تا نشان دهیم که واقعیت زندگی خانوادگی و اجتماعی زن ایرانی از چه قرار بوده است؟ این دستورات از چه تعالیمی منبعت می‌شده‌اند و تا چه اندازه در جامعه تقدس داشته‌اند؟ و ... خلاصه کلام آنکه آن ارزشهای پایداری که بر اندیشه و رفتار زن ایرانی در طول تاریخ تسلط داشته و بدانها معنی و جهت می‌داده کدام بوده و واقعیات تاریخی حیات زنان تا چه اندازه با آن ارزشها هماهنگی داشته است؟

آنطور که ما دریافته‌ایم تعالیم و دستورات دینی و مذهبی در طول تاریخ (قبل و بعد از اسلام) ایران، ارزشهای مسلط بر زندگی فردی و اجتماعی مردم ایران و از جمله زنان بوده است و همین دستورات هستند که باوجود تحریف و کژاندیشی و پیرایه پسندیده بدانها معیار اندیشه و رفتار آنها بوده‌اند؛ ارزشهایی که زنان را به روی آوردن به صفات پسندیده تشویق می‌کرده‌اند و از گرایش به صفات و رفتار ناپسند برحذر می‌داشته‌اند.<sup>۷۰</sup>

<sup>۶۷</sup> حسن صدر، *حقوق زن در اسلام و اروپا*. تهران: ناشر نامعلوم، ۱۳۱۹: ۵۵.

<sup>۶۸</sup> همان، ۵۶.

<sup>۶۹</sup> همان، ۵۸.

<sup>۷۰</sup> دفتر پژوهشهای فرهنگی، وابسته به مراکز فرهنگی-سینمایی، *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران*. دفتر اول: قبل از اسلام. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹: ۱۱-۱۰. ناگفته نگذاریم که نتیجه‌گیری تلویحی بازگفت بالا متوجه زنان امروز است: پرهیز از «گرایش به صفات و رفتار ناپسند» در پرتو راهنمایی دین و مذهب.

و به این طریق، با تعیین فرمول زندگی زنان ایران در گذشته، تنوع تجربه‌ی زنان و چندگونگی تاریخ نفی می‌شود. پس از مشخص نمودن هنجار، یافتن بزهکار کارچندان سختی نیست. و در این رهگذر زندگی یکی هنجار و زندگی دیگری ناهنجار نامیده می‌شود، و در همان حال زندگی هر دو از معنا و محتوا خالی می‌شود. هیچ یک از این زندگیها نتیجه‌ی برخورد انسانهایی که در متن شرایط مشخص، ارزشهایی برای خویش آفریده‌اند و به انتخابهایی دست زده‌اند شمرده نمی‌شود، بلکه بر زندگی هر دو سنجه‌های تخطی ناپذیر قاموس هستی حکومت می‌کنند. آن یک که پاک، عفیف و نیک رفتار بود آن قاموس را راهنمای خویش ساخته و نامش به نیکی در تاریخ ثبت شده است، و این یک که از آن قاموس سرپیچیده، زندگیش نه یکی از گونه‌های هستی تاریخی، بلکه نمونه‌ای برای لعن و کین — درس عبرت — شد. ریشه‌ی فلسفی آن گونه‌الگوسازی را که در تاریخنگاری ما — چه مذهبی و چه غیرمذهبی — بسیار مرسوم است باید در همین جا یافت.

چارچوب نظری بازگفت مزبور را ناصر تکمیل همایون در بررسی زندگی ساکنان فلات ایران به کار گرفته است. او نه تنها «دین و باورهای مابعدالطبیعی [را] محور اساسی شکل‌گیری اجتماعی» پیش از ورود آریاییان به فلات ایران می‌داند، بلکه بر آن است که «پیدا شدن انسان بر روی زمین با تشکیل خانواده همزمان بوده» و «در زندگی جمعی از همان آغاز، پیروی از نظم و انضباط نوعی قانون غیرمدون اما علمی، برای افراد الزامی گردید که اندک اندک جنبه اخلاقی پیدا کرد.»<sup>۷۱</sup> تکمیل همایون چنین نتیجه می‌گیرد:

طبق پژوهشهای پاره‌ای از انسان‌شناسان، مردان جامعه گاه نسبت به وظایف خود از لحاظ زناشویی آگاهی نداشتند، زنان نیز آن سان که باید از چگونگی بارداری خود آگاه نبودند. روابط جنسی آشفته بود، و گاه زن نمی‌دانست که پدر فرزندان کیست، که البته عمر این دوره — به فرض صحت — بسیار کوتاه بوده است.

می‌توان اطمینان داشت، انسان در آغاز تک همسرگزین بوده و هرج و مرج جنسی وجود نداشته است. زیرا اگر نهاد خانواده نمی‌بود کودکان به دشواری می‌توانستند زنده بمانند... مطمئنیم که انسان نخستین تک همسرگزین بوده و آن طور که بعضی از نویسندگان پنداشته‌اند و نیروی خیالپردازان را به منتها درجه بکار انداخته‌اند، در هرج و مرج نمی‌زیسته است.<sup>۷۲</sup>

می‌بینید که نویسنده بر سر آن نیست که نشان دهد جوامع بشری، خانواده، جایگاه زن و مرد در اجتماع چگونه شکل گرفتند، بلکه می‌خواهد با پیوند زندگی اجتماعی به مذهب و اخلاق، و پیوند اخلاق به «الزامی اجتماعی» و پیروی نژاد بشری از معیارهای اخلاقی از همان نخستین دم حیات، زنان را از «هرج و مرج جنسی» برحذر دارد. یعنی همان انسانهایی که نمی‌دانستند بچه چگونه درست می‌شود، این را می‌دانستند که اخلاقیات چیست و چه نقش مهمی در بهزیستی جوامع بشری دارد!

<sup>۷۱</sup> همان، ۲۱.

<sup>۷۲</sup> همان، ۲۲.



اما نکته‌ی جالبتر این است که اخلاقیات به عنوان اصولی ازلی ابدی معرفی می‌شوند که به منظور ایجاد رفاه همگان — بدون در نظر گرفتن جنسیت، نژاد، یا طبقه — وضع شده‌اند. به عبارت دیگر، بررسی تاریخ، خود تا مغز استخوان ضدتاریخی می‌شود. این، البته، مسأله‌ی جدیدی نیست. بینشهای ایده‌آلیستی همواره پایه‌های عینی و مادی قانون و اخلاقیات را نفی کرده، چنین وانمود می‌کنند که آن چه برای قشر یا طبقه‌ی مشخصی سودمند است، الزاما برای همگان مفید می‌باشد. چنین بینشی در حقیقت بازتاب تجربه‌ی عینی قدرت نیز هست، چرا که نیروهای حاکم مشروعیت خود را تنها به پشتوانه‌ی سرنیزه کسب نمی‌کنند. توفیق نصیب آن قدرت مسلطی می‌شود که مشروعیتش به عنوان روند طبیعی و مسلم زندگی در ذهن مردمی که در حیطه‌ی نفوذی آن می‌زیند جای گیرد و آنان قدرت حاکم و ارزشها و سنجه‌های اخلاقی آن را حامی و مدافع منافع جامعه بینگارند. در این جا نیز نویسنده، قوانین اخلاقی-مذهبی را چنان جهانشمول می‌انگارد که نظریات پذیرفته شده در علوم اجتماعی را زاییده‌ی خیالپردازی «بعضی نویسندگان» می‌خواند. دفاعی اینچنین از قوانینی جهانشمول بی‌اجر هم نیست: مشروعیت چنین قوانینی در عین حال به نگارنده‌ای که آنها را پشتوانه‌ی نظریات خویش می‌کند مشروعیت می‌بخشد و قدرت نظری وی را از راه ارباب خواننده و آگاه کردن او از قدرت عجزآور نویسنده تثبیت می‌کند.

به کارگیری چارچوبهای پیش ساخته با تحمیل ارزشهای اخلاقی تاریخنگار بر زندگی تاریخی نیز نگارش تاریخ زنان را لوٹ می‌کند. نمونه‌ی بارز این مشکل را می‌توان در بررسی تاریخ خانواده و روابط جنسی دید. وقتی باورهای امروزی به عنوان حقایق مسلم بی‌تاریخ پذیرفته شوند، تاریخنگار خود را در این بند گرفتار می‌بیند که با آن چه در میان پیشینیان مرسوم بوده و با ارزشهای اخلاقی وی سازگاری ندارند چه کند.<sup>۷۳</sup> نتیجه یا تقبیح گذشتگان است یا پوزشخواهی. در زن به ظن تاریخ، برای نمونه، درباره‌ی زنان نوازنده‌ی دربار کورش می‌خوانیم:

وجود تعداد زیادی از زنان نوازنده که نمایندگان قشری از زنان مشغول به این کار بوده‌اند، در اردوگاه نظامی و دور از خانه، در میان سربازان و لشکریان، حاکی از وضعیت اسفبار و فحشای جاری و رسمی و عادی حاکم بر فضای جنگ طلب و همواره در جنگ آن زمان است؛ هر چند برای آن زن نوازنده، تعلق داشتن به کدامیک از مردان چندان تفاوتی دیگر نمی‌داشته است...<sup>۷۴</sup>

به این ترتیب، ذهنیت تاریخنگار به جای ذهنیت زنان نوازنده‌ی دربار کورش می‌نشیند و زندگی آنان را تفسیر (و تقبیح) می‌کند. همین نویسنده در جای دیگر، ضمن اشاره به وجود کنیزان و اسیران خارجی در دربار

<sup>۷۳</sup> نگاه کنید به:

David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*. New York: Harper Colophon Books, 1970: 78.

<sup>۷۴</sup> بنفشه حجازی، زن به ظن تاریخ، ۹۳.

پارتها، بر آنان دل می‌سوزاند، آنان را «زنان بی‌بندوبار» می‌خواند، و در عین حال احساسات شووینیسیم ملی خود را نمایان می‌سازد:

وجود بی‌بندوبار و هرزه اینگونه زنان نگون بخت از خانه و کاشانه آورده شده و رها شده در ایران، آنچنان محیط فاسدی را بوجود آورد که زنان متین و با تقوای ایرانی ترجیح می‌دادند که نه بخاطر نداشتن قدرت مقابله از حیث زیبایی و فتانت، بلکه بخاطر مقایسه نشدن با اینگونه زنان هر چه بیشتر در خانه بمانند...<sup>۷۵</sup>

نمونه‌ی پژوهشخواهی از ارزشها و رفتارهای پیشینیان را می‌شود درباره‌ی رسم خویدوگدس (khvêdhvaghdas) یا ازدواج با اقوام نزدیک در میان زرتشتیان دوران ساسانی دید که تاریخنگاران ما آن را «ازدواج با محارم» ترجمه کرده، بر اساس باورهای اسلامی مردود و مذموم شناخته‌اند.<sup>۷۶</sup> رشید یاسمی در حاشیه‌ی ترجمه‌ی ایران در زمان ساسانیان پیرامون این مسأله چنین نظر می‌دهد: «بفرض مسلم بودن ازدواج با محارم در عهد قدیم شرمی دامنگیر زردشتیان امروز نتواند شد، زیرا که حسن و قبح امور ذاتی نیست اعتباری است...»<sup>۷۷</sup> نمونه‌ی دیگر را می‌شود در برخورد به روابط جنسی در طول تاریخ دید. جلال ستاری ضمن اشاره به ازدواج در داستانهای شاهنامه می‌نویسد:

این امر که در قصه‌های قدیم، زن می‌رود و به قصد بچه دار شدن مبادرت به همخوابگی با مرد می‌کند به هیچ وجه حکایت از سبکی و بی‌عفتی زن نمی‌کند. چنانکه تهمینه در قصه سهراب و منیژه در قصه شاهنامه [کذا] و دمن ... در قصه هندی نل و دمن... همه خویشتن را تسلیم مرد کرده‌اند... در جماعات بدوی دوشیزه ماندن دختران شرط نبود و هر زنی قبل از ازدواج می‌توانست با هر کسی که می‌خواست رابطه جنسی داشته باشد و فقط پس از ازدواج می‌بایست عقیف و وفادار باشد.<sup>۷۸</sup>

نوابخش نیز خود را موظف می‌داند که به دنبال بحث درباره‌ی روابط به نسبت آزاد جنسی در میان اعراب پیش از اسلام بی‌درنگ بیفزاید که «با این حال زن بدوی عقیف و پاکدامن بوده است.»<sup>۷۹</sup> این مسأله به مشکل

<sup>۷۵</sup> همان، ۱۲۶.

<sup>۷۶</sup> نگاه کنید به: کریستیان بارتمله، زن در حقوق ساسانی. ترجمه ناصرالدین صاحب الزمانی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۳۷: ۳۳. نیز نگاه کنید به توضیح آموزنده مترجم در این باره، صفحات ۹-۷۶.

<sup>۷۷</sup> آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان. ترجمه‌ی رشید یاسمی. تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱: ۳۴۹. صاحب الزمانی در حاشیه‌ی خود بر زن در حقوق ساسانی به مسأله‌ی ازدواج با خویشاوندان و مسایل مشابه دیگر اشاره می‌کند.

<sup>۷۸</sup> جلال ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب. تهران: انتشار وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴: ۵-۶.

<sup>۷۹</sup> ع. نوابخش، زن در تاریخ، ۱۷۶.

دیگری در نگارش تاریخ زنان نیز اشاره می‌کند: به کارگیری عبارتها و واژگانی چون «عفیف»، «وفادار»، «زنا»، «ازدواج با محارم»، «اشتراکی بودن زن»، و «خویشتن را تسلیم مرد کردن» که بار فرهنگی مشخصی دارند و استفاده از آنها در تحلیل تاریخی-اجتماعی به معنای پذیرش پیش‌انگاره‌های محدود و بسی اوقات نادرست می‌باشد.<sup>۸۰</sup>

ریشه‌ی این مشکل را باید در این کاوید که در تفکر اجتماعی ایران، هنوز مقوله‌ی مردسالاری جا نیفتاده است. از ستم جنسی بحث می‌شود، و این ستم زاده‌ی ستمگری مردان خوانده می‌شود، بی آن که هیچ یک از اینها در چارچوب مناسبات اجتماعی دو جنس مورد بررسی قرار گیرد. در زن به ظن تاریخ، چهار دلیل قانونی که مردان پارتی می‌توانستند برای طلاق دادن زنان خود ذکر کنند معرفی می‌شوند: سترون بودن زن، جادوگری، فساد اخلاقی، و پنهان کردن عادت ماهانه از شوهر.<sup>۸۱</sup> اما هیچ یک از این دلایل در متن یک تحلیل اجتماعی بررسی نمی‌شود. شکل‌گیری تابوهای مربوط به عادت ماهانه چه ارتباطی با تدوین و تکامل سامانه‌ی مردسالاری ایرانی دارد؟ چرا مردسالاری پارتی به باروری زن اهمیت می‌داد؟ عادت ماهانه در اسطوره‌های «زن خدایی» چگونه تبیین شده، و این تبیین چه تفاوت‌هایی با روایت‌های مردسالارانه دارد؟ و چگونه است که پنهان نگاه داشتن آن از شوهر خطایی آنچنان بزرگ و نابخشودنی می‌شود که شوهر می‌تواند زنش را به خاطر ارتکاب آن طلاق دهد؟ جادوگری چگونه و توسط چه کسانی تعریف می‌شود؟ آیا جادوگری نقشی در مقاومت زنان علیه سامانه‌ی مردسالاری داشته است؟ و چرا یک بررسی تاریخی که با هدف دفاع از حقوق زنان نوشته شده است باید به «فساد اخلاقی زنان» به عنوان یکی از دلایل طلاق اشاره کند بی آن که نشان دهد که «فساد» و «سلامت» اخلاقی در چارچوب روابط اجتماعی دو جنس معنی می‌شوند و ذاتی مستقل ندارند.

این کمبود به نوبه‌ی خود به دو مشکل عمده‌ی دیگر دامن زده است. نخست این که «جنسیت»، به عنوان یک مقوله‌ی تحلیل اجتماعی در تفکر اجتماعی-تاریخی ایران رشد ناکرده مانده است. جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان در تحلیل جنسیت دو جنبه‌ی آن را از یکدیگر تمیز می‌دهند. نخست sex است که ما در این جا از آن به عنوان «جنسیت زیست‌شناختی» نام می‌بریم.<sup>۸۲</sup> جنسیت زیست‌شناختی به تمایزات سیستم بدنی زن و مرد

<sup>۸۰</sup> این مشکل نه فقط در تاریخنگاری، بلکه در شئون دیگر تفکر اجتماعی قشرهای مختلف جامعه نیز تبلور می‌یابد. به عنوان نمونه می‌توان در یک سو شعارهای لمپنی دوران انقلاب را در نظر گرفت («شاه زنزاده است/خمینی آزاده است» و ...) که مشروعیت یا نامشروعیت سیاسی دو مهره‌ی اصلی بازی را در گرو کردار مادرانشان می‌بیند. [نگاه کنید به: محمد مختاری، «بررسی شعارهای دوران قیام»، کتاب جمعه، ۲۰ (۶ دی ماه ۱۳۵۸): ۴۲-۵۴ و ۴۲۴ (۴ بهمن ماه ۱۳۵۸): ۲۶-۱۰۲]. در سوی دیگر رضا براهنی درباره‌ی ارتش با فلسفه‌ای مشابه به قضاوت می‌نشیند و معیارهای پذیرفته شده‌ی سنتی و مذهبی را در تحلیل اجتماعی تکرار و تأکید می‌کند: «...همین تیمسارها دزد و بی‌ناموس و بی‌شرف هم بودند و هستند... نگاهی به اسامی بعضی از این تیمسارها ماهیت متفرعن آنان را نشان می‌دهد. باتمانقلیچ، شاه‌بختی، امیراحمدی، نصیری، طوفانیان، وهرام، مین‌باشیان، اویسی، ناجی، و هزاران زهر مار دیگر که بذهن آدمی نام شمر ولدالزنا را متبادر می‌کند». رضا براهنی، در انقلاب ایران چه شده است و چه خواهد شد. تهران: کتاب زمان، ۱۳۵۸: ۶-۷۵.

<sup>۸۱</sup> بنفشه حجازی، زن به ظن تاریخ، ۱۳۷.

<sup>۸۲</sup> برای برابرنهاده‌های پیشنهادی دیگر در این زمینه و واژگان و مفاهیم مشابه، نگاه کنید به: افسانه نجم‌آبادی، «حرفهایی با خوانندگان»، نیمه

توجه دارد. تفاوت‌های دستگاه تناسلی مرد و زن، توانایی باردار شدن و بازتولید در زنان، عادت ماهانه و مانند آن از جمله مسائلی هستند که در حیطه‌ی جنسیت زیست‌شناختی می‌گنجد. بُعد دیگر gender است که ما آن را «جنسیت اجتماعی» می‌خوانیم. جنسیت اجتماعی به تعریفی می‌پردازد که جامعه از زن بودن و مرد بودن، زنانه و مردانه، زنانگی و مردانگی دارد.<sup>۸۳</sup> وقتی از زنان و مردان در پهنه‌ی اجتماع صحبت می‌کنیم، هنگامی که کاری را مناسب مردان و کاری دیگر را زینده‌ی زنان می‌خوانیم در حقیقت از جنسیت اجتماعی سخن می‌گوییم. به عبارت دیگر، واژه‌هایی چون زن و مرد، بیش از آن که از تفاوتی طبیعی و جنسیت زیست‌شناختی سخن بگویند، ساخته و پرداخته‌ی جامعه‌اند. از همین رو، تعریف زن و مرد را باید در متن اجتماعی-تاریخی کاربردشان بررسی کرد و نه بر مبنای اندام‌های جنسی. بی‌عنایتی به این مقوله‌ها سبب می‌شود که در تحلیلهای تاریخی، زنان و مردان موجوداتی پا در هوا باشند و نقشی که این دو جنس در مناسبات اجتماعی دارند ناشناخته بماند. بی‌سبب نیست که در متون تاریخ زنان ایران، از زنان با مقولاتی چون طبقه، گروه یا طایفه نام برده می‌شود.

مشکل دوم این است که در این تعبیر، ستم جنسی، خطایی انگاشته می‌شود که مرد به خاطر ناآگاهی مرتکب آن می‌شود و نه پدیده‌ای ناشی از نابرابری سامانه وار در برخورداری از منابع اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی. تاریخنگاران مارکسیست که بنا به آموزه‌های مارکسیستی به نقش سامانه‌های اجتماعی واقفند، سامانه‌ی مردسالاری را پدیده‌ی جانبی سامانه‌ی طبقاتی می‌بینند و نقش آن را تا حد عوامل فرهنگی تقلیل می‌دهند. در میان دیگر تاریخنگاران نیز ناآشنایی با مقوله‌ی مردسالاری سبب می‌شود که ستم‌دیدگی زنان به عوامل عام و نامشخص نسبت داده شود و سامانه‌ی مردسالاری زیر‌گرد و خاک مقولات گنگی چون «بی‌فرهنگی» و «فساد» پنهان ماند. نویسنده‌ای اشاره می‌کند که «از گذشته‌های دور در هر جامعه‌ای که علم و دانش و اخلاق و فضیلت بیشتر بود زن نیز از آزادی‌هایی برخوردار میشد و هراندازه خرافات و نادانی حاکم بر جوامع میگشت زن نیز در شدیدترین شرایط تمایلات جاهلانه مردان قرار میگرفت».<sup>۸۴</sup> فساد نتیجه‌ی زراندوزی است و پیکان زهراگین آن نیز به طور طبیعی متوجه زنان. پیش‌انگاره‌ی این نظرگاه، زن بیچاره ایست که فریب می‌خورد و مردی که بی‌اختیار، به جبر طبیعت، به دنبال شهوتش روان است.<sup>۸۵</sup> ستم جنسی از این دیدگاه خصلتی غیرتاریخی به خود می‌گیرد. آن چه رخ می‌دهد زاینده‌ی مردسالاری نیست، بلکه نتیجه‌ی دو جوهر تغییرناپذیر زنانگی و

دیگر، ۱۵-۱۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۰): ۹-۲.

<sup>۸۳</sup> نگاه کنید به:

Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," *American Historical Review*, 91(1986): 1053-75;  
Joan Acker, "Class, Gender, and the Relations of Distribution," *Signs*, 13(1988): 473-97.

<sup>۸۴</sup> حسن آزاد، پشت پرده‌های حرمسرا، ۲۴.

<sup>۸۵</sup> همان، ۵۱.

مردانگی است؛ میزان برخورداری مردان از «غیرت» یا بهره‌مندی ایشان از «امکانات مالی»<sup>۸۶</sup> نقش تعیین‌کننده را دارد نه روابط سامانه‌ی مردسالاری. در نتیجه برخوردی رماتیک و به دور از واقعیت با زندگی اجتماعی می‌شود: از ثروت «فحشا و بی‌ناموسی» می‌زاید و فقر معصوم و منزله جلوه می‌کند. به علاوه، نتیجه‌ی منطقی چنین برداشتی این است که مبارزه‌ی زنان نه علیه سامانه‌ی مردسالاری، که مردان زاینده و پاسدار آن بوده‌اند، بلکه علیه مشکلی «همگانی» و گنگ است که با بردباری، گذشت زمان و تفاهم حل خواهد شد.<sup>۸۷</sup>

نگریستن به سامانه‌ی مردسالاری و ستم جنسی به عنوان یک روند تاریخی به نفی قابلیت‌های زنان نیز می‌انجامد. از این دیدگاه، قدرت، به جای آن که رابطه‌ای دوسویه میان دو گروه اجتماعی متفاوت جلوه کند، شیئی را می‌ماند که یکی آن را در دست دارد و دیگری به تمامی از آن محروم است. در تاریخ‌های موجود که به زنان می‌پردازند قدرت زنان یا نفی می‌شود یا به عنوان پدیده‌ای نامطلوب جلوه می‌کند. در وجه نخستین، زنان قربانیانی مظلوم تلقی می‌شوند. ناشر پشت پرده‌های حرمسرا کتاب را «نگرشی دیگر... به تاریخ بشریت مظلوم» می‌خواند<sup>۸۸</sup> و نویسنده خود بر این باور است که «جنس لطیف» «همیشه بازیچه‌ی هوس‌های مردان قرار می‌گرفته» است. «زن همیشه در تاریخ موجود بدبختی بوده است و هرگاه نیز در یک مقطع زمانی، خواسته تا خود را از حقوق و امتیازاتی برخوردار نماید، بار دیگر در اثر محدودیت‌هایی کوشش‌ها و تلاش‌هایش مورد هجوم قرار گرفته و حقوق بازیافته را از دست داده است».<sup>۸۹</sup> به زعم نویسنده‌ی زن به ظن تاریخ، در «محیط پراقتدار مردانه، زنان چون تخته پاره‌ای، اسیر امواج دست به دست گشتن از مغلوب به فاتح و اسیر هوی و هوس‌های پرتلاطم مردانه بودند».<sup>۹۰</sup> این گونه کلی‌گویی‌ها نوعی تظلم و جلب ترحم است بی‌آن که به ژرفای دانش ما درباره‌ی روابط جنسیت در جامعه بیفزاید. به علاوه، به رغم اشاره‌های سطحی به تفاوت‌های زندگی زنان دارا و ندار، با در نظر نگرفتن بُعد طبقاتی زندگی زنان و یک کاسه کردن کلیه‌ی زنان واقعیت‌های اقتصادی و سیاسی زندگی شان را نادیده می‌گیرد.

چنین برخوردی نقش زنان در تاریخ را نیز نادیده می‌گیرد و به جای نشان دادن نقش مقاومت و مبارزه‌ی زنان در تعیین و تحدید مرزهای قدرت مردانه، تغییرات شرایط زندگی زنان را نه حاصل تلاش آنها، بلکه هدیه‌ای از سوی مردان قدرتمند تلقی می‌کند. بنا به *دایرة‌المعارف فارسی*، در شرایطی که زنان اروپا و امریکا پس از

<sup>۸۶</sup> همان، ۱۴۸.

<sup>۸۷</sup> چنین برداشتی در میان نویسندگان ایرانی بسیار رایج است. نمونه‌ی ذکرشده در بالا از هما ناطق در نشریه‌ی *آرش* بخوبی بیانگر چنین برداشتی است. این تحلیل در میان اندیشمندان چپ ایران نیز هواخواهانی بسیاری دارد. نگاه کنید به نوشته‌ی من درباره‌ی «چپ و مسأله‌ی زنان در انقلاب ۷۸-۱۹۷۷ ایران»، یادشده در بالا.

<sup>۸۸</sup> محمدباقر انزلی، «سخن ناشر»، پشت پرده‌های حرمسرا، ۴.

<sup>۸۹</sup> همان، ۲۱ و ۲۵.

<sup>۹۰</sup> بنفشه حجازی، *زن به ظن تاریخ*، ۹۳.

سالها مبارزه و خون جگر خوردن هنوز هم به حق رأی دادن دست نیافته اند، «در ایران، بدون این که مبارزه‌ای در این راه صورت گیرد، در هشتم اسفند ماه ۱۳۴۱، این حق به امر شاهنشاه به زنان داده شد...»<sup>۹۱</sup> حال آن که حق شرکت در سیاست از دیرباز جزء خواسته‌های زنان بود و حق رأی دادن زنان نخستین بار توسط جمهوریهای دموکراتیک آذربایجان و کردستان به رسمیت شناخته شد.<sup>۹۲</sup> در سالهای پیش از کودتای ۱۳۳۲، نمایندگان حزب توده و دیگر نمایندگان کمونیست در مجلس تقاضای چنین حقی را کرده بودند که با مخالفت نمایندگان سنتی و محافظه کار مجلس روبرو شد.

البته این گونه تاریخنگاری‌ها پیامدهای عملی نیز دارد. می‌دانیم که یکی از خواسته‌های زنان در دوران مشروطیت رهایی از قید حجاب بود.<sup>۹۳</sup> با «کشف حجاب» در دوران رضا شاه، که موهبتی شاهانه قلمداد شد، و شکست جنبش زنان، تاریخ مبارزات نظری و عملی زنان در این زمینه پنهان ماند و به کشف حجاب در متن تاریخی جنبش زنان پرداخته نشد. کشف حجاب رضاشاهی و مبارزه‌ی زنان علیه حجاب دو فلسفه‌ی متفاوت را دنبال می‌کرد. برای نظام سیاسی رضاشاهی، کشف حجاب نمادی بود از نوگرایی دولت جدید. مبارزان آزادی زنان، اما، بر آن بودند که از راه آگاه کردن توده‌های زنان، آنان را برای برگرفتن حجاب آماده کنند. با ناکام ماندن این تلاش و سلطه‌ی روایت حاکمان از تاریخ، به کشف حجاب در متن تاریخی جنبش زنان پرداخته نشد. گسست حافظه‌ی جمعی مبارزاتی زنان و چشم بستن بر نقش مبارزات زنان در تحولات اجتماعی سبب شد که در زمان انقلاب ۱۳۵۷، بسیاری از روشن اندیشان غیرمذهبی نیز ندانند که با توجه به «طاغوتی» بودن کشف حجاب، در برابر رشد روزافزون گرایشهای اسلامی طرفدار حجاب چه باید کرد.

دومین وجه رابطه‌ی زن و قدرت به نفوذ زنان در سیر تاریخ اذعان دارد، لیکن قدرت زنان به عنوان نیرویی مخرب معرفی می‌شود. جنسیت زنانه، به عنوان عنصر فتنه‌انگیز جامعه، نقش مهمی در این میان ایفا می‌کند. باستانی‌پاریزی می‌نویسد:

اصولا در حکومت مطلقه که اختیار جمعی بدست یک تن نهاده میشود، از تأثیر قدرت جنس لطیف در تبدلات سیاست نباید غافل بود، زیرا یک فرد هر قدر مقتدر و مسلط باشد، مقهور نفس خویش است و زن تنها عاملی است که میتواند بر نفس آن فرد جبار مطلق العنان مسلط و قاهر شود... مقصود اینست که این نازکبندان تنها عاملان مسلط بر پادشاهان بوده‌اند و رسم حرمبازی و حرمسازی قدیم اگرچه از جهتی مربوط به عشرت دوستی شاهان بود، از طرفی بسیاری از عمال و ولایه و کارگزاران هم بودند که با اعزام

<sup>۹۱</sup> *دایرة المعارف فارسی*، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، «حق رأی دادن زنان».

<sup>۹۲</sup> نگاه کنید به:

Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982:408.

<sup>۹۳</sup> برای نمونه نگاه کنید به بحث تاج السلطنه درباره‌ی حجاب. تاج السلطنه، *خاطرات تاج السلطنه*. بکوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و

سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲: ۱۰۱.

و ارسال این امتعه نرم بدن، دل سنگ سلاطین را بخود رام میساختند و در حقیقت بسیاری از این کنیزکان، کارگزاران و خبرگیران حکام و ولایه در دربار شاه شمرده میشدند.<sup>۹۴</sup>

از این دیدگاه، تمامی وجود مرد مقتدر بر بنیان هوس استوار است. جایی که هیچ چیز دیگری نمی تواند در روند تاریخ مؤثر افتد، وسوسه های جنسی بی هیچ زحمتی کارساز می باشند و درهای سیاست را به روی توطئه می گشایند. به این ترتیب، سیاست، نه زاییده ی برآیند قدرت نیروهای موجود، بلکه پیامد کنترل ناپذیر شگردهای توطئه آمیز این و آن است. و مجریان توطئه، «نازکبدانی» هستند که به امر دیگران «جنس لطیف» خود را در این راه به خدمت می گمارند. پیش انگاره ی دیگر نظر بالا این است که نقش اصلی زنان در هستی همانا برآوردن خواسته ها و هوسهای مردان است. این پیش انگاره در میان نویسندگان ما معمول است. مرتضی مطهری، به عنوان نمونه، می نویسد: «چون زن بزرگترین موضوع خوشی و کامرانی بشر است، اگر زن و مرد معاشر و محشور با یکدیگر باشند، خواه ناخواه دنبال لذتجویی و کامیابی می روند.»<sup>۹۵</sup>

حسن آزاد با ربط دادن جنسیت زنانه به نخستین قتل تاریخ در داستان هایبیل و قابیل به این قدرت و ویژگی فراتاریخی می بخشد.<sup>۹۶</sup> در این گونه روایتها، ویژگیهای زنان قدرتمند در نفی جوهر زنانگی شان، یعنی در نفی ناتوانی ذاتی شان، شکل می گیرد. محمود طلوعی فلسفه ی کتاب خود، زن بر سریر قدرت، را چنین جمع بندی می کند:

وجه مشترک بسیاری از زنان حکومتگر جهان، خشونت و قاطعیت آنها در کار حکومت و بیرحمی و قساوتی است که در برابر دشمنان و رقیبان خود نشان داده اند، تا جایی که بعضی از آنها حتی فرزندان خود را نیز در راه حفظ قدرت و حکومت فدا کرده اند. چنین به نظر می رسد که زنانی که تشنه قدرتند و در راه رسیدن به حکومت و یا حفظ آن از هیچ خشونت خودداری نمی کنند می خواهند ضعف های درونی خود را با اعمال قدرت و خشونت جبران نمایند و چنین وانمود کنند که چیزی از مردان کم ندارند. بعضی از آنان ... کلا فاقد ظرافت و احساسات زنانه بوده اند و گوئی طبیعت آنها را اشتباهاً زن خلق کرده است، ولی برخی دیگر ... در شهوترانی هم راه افراط پیموده و قدرت را با فساد و هرزگی به هم آمیخته اند.<sup>۹۷</sup>

به این ترتیب اگرچه برخی از تاریخهای موجود به زندگی زنان می پردازند، دید زنانه بر آنها حاکم نیست. همواره عقلی برتر سنجه های گزینش را تعیین می کند، بر مبنای آن تاریخ را می کاود، و راوی یافته های خود

<sup>۹۴</sup> محمد ابراهیم باستانی پاریزی، خاتون هفت قلعه. ۱۳۶۲: ۱۲۱.

<sup>۹۵</sup> مرتضی مطهری، مسئله حجاب، ۱۹.

<sup>۹۶</sup> حسن آزاد، پشت پرده های حرمسرا، ۴۴ به بعد.

<sup>۹۷</sup> محمود طلوعی، زن بر سریر قدرت. تهران: انتشارات اسپرک، ۱۳۷۰: ۹.

می‌شود. بنا بر این، هرچند که نگارش فمینیستی تاریخ زنان می‌تواند از این منابع بهره‌ی محدودی بجوید، در تداوم کار خود ناچار است این محدودیتها را پشت سرگذارد و سدها را بشکند.

## تاریخ زنان کدام است و به چه می‌پردازد؟

تاریخ زنان پیش از هر چیز به دو موضوع توجه دارد: یکی ستم جنسی و مکانیزم‌هایی می‌باشد که سلطه‌ی مردان بر زنان را میسر می‌سازد. دومین مسأله‌ای که تاریخ زنان بدان می‌پردازد پیشینه و گونه‌گونی مبارزه‌ی زنان علیه سلطه‌ی مردسالاری می‌باشد. چنانکه دیدیم، تاریخهای اجتماعی موجود عمدتاً تنها از جنبه‌ی بررسی ستم‌دیدگی زنان به این مسأله می‌پردازند. تحدید نگارش تاریخ به ترسیم ستم مردسالاری جز فلج کردن زنان پیامد دیگری ندارد چرا که چنین بینشی در حقیقت همان باززایی پندار غلط و بسیار خطرناک «زن: قربانی خاموش» است. تاریخ زنان، زنان را نه موجوداتی منفعل و تسلیم، بلکه انسانهای آگاهی در گذر تاریخ می‌بیند که مدام مرزهای پذیرفتنی و ناپذیرفتنی، برازنده و نابرازنده، اخلاقی و غیراخلاقی را تغییر می‌دهند. به عبارت دیگر، زنان سامانه‌ی قدرت مسلط را به مبارزه می‌طلبند و دستخوش دگرگونی می‌کنند.<sup>۹۸</sup> چنین مبارزه و چالشی هم ماهیت زمینی اخلاقیات را نشان می‌دهد و هم افسانه‌ی سخت سر بودن آن را باطل می‌کند.

نخستین وظیفه‌ی تاریخ فمینیستی زنان همانا کشف زنان در تاریخ است. تاریخ زنان به دلیل کمبود منابع در واقع نوعی «وصله‌کاری» است؛ باید خرده اطلاعات را از این جا و آن جا جمع کرد تا نگارش تاریخ زنان میسر شود. توجه به این نکته مهم است که نه یک روایت، بلکه روایتهای بی‌شمار و متضادی از گذشته ممکن است، چرا که تاریخ، دانشی است هم مبتنی بر عینیات و هم درآمیخته با سیاست در معنای وسیع کلمه که به رابطه‌ی میان گروههای اجتماعی مربوط می‌شود. از این قرار، عینی بودن به امری نسبی بدل می‌شود، هم از این نظر که جایگاه اجتماعی و ایدئولوژی تاریخنگار در آن چه می‌بیند و می‌نویسد مؤثر است و هم از این نظر که گذشته، از راه مدارک موجود تنها در باره‌ی بخشی از تجربیات پیشینیان— و نه همه‌ی آن— در دسترس است.<sup>۹۹</sup> نقش تاریخنگار که در حالت پیشین ارائه‌ی تنها روایت تاریخ به نام روایت عینی و بی‌طرف آن بود، اکنون بازگویی تجربه‌ی چندگونه‌ی انسانها می‌باشد و اعتبار وی که در حالت پیشین به عنوان تنها راوی تاریخ در ساختمان آن چه او «مهم»، «طبیعی»، یا «برحق» تشخیص می‌داد ریشه داشت، اکنون در تجربه‌ی انسانها و توانایی وی در تصویر کردن غنا و چندگونگی این تجربه ریشه دارد. به عبارت دیگر، اگرچه خود تجربه عینیت دارد، تاریخ، یعنی

<sup>۹۸</sup> نگاه کنید به:

Janet Bauer, "Sexuality and the Moral 'Construction' of Women in an Islamic Society," *Anthropological Quarterly*, 58(3), July 1985: 120-29.

<sup>۹۹</sup> نگاه کنید به: ای. اچ. کار، تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.



نگارش تجربه، دیگر عینی نیست و، لاجرم، بی طرف هم نمی تواند بود. اگرچه تجربه برای نگارش تاریخ زنان لازم است، کافی نیست. آگاهی از گذشته، از جهان، از اختلافات جنسی تنها از راه بازسازی تجربیات «عینی» میسر نمی شود؛ علاوه بر تجربه، به سامانه‌ی به هم پیوسته‌ای از مفاهیم، ارزشها و مقولات گوناگون نیز نیاز داریم که شکل‌گیری آن تجربیات را — یعنی مجموعه‌ی تصمیمهایی را که به یک زندگی شکل می دهند — ممکن ساخته است. این سامانه در زبان و به یاری آن تبلور می یابد. پس، تنها کشف جنبه‌های گوناگون تاریخ زنان کافی نیست. زبان ویژه‌ی زنان برای معنا دادن به این تجربیات نیز باید خلق شود.<sup>۱۰۰</sup> نخستین نکته‌ای که در این رابطه به ذهن راه می یابد این است که درصد بالای بیسوادی — به ویژه در جوامعی چون ایران — سبب شده است که توده‌ی زنان نتوانند از تجربیات و اندیشه‌های خویش مدرکی به جا گذارند. این که زنان در دورانه‌های بس دراز اجازه‌ی نگارش نداشته‌اند، و اگر چیزی نوشته‌اند در اندرونیها مانده یا در مراکز نگهداری نسخ خطی خاک می خورند، کشف زبان زنان را با مشکل روبه‌رو می سازد.<sup>۱۰۱</sup> به همین خاطر، بخش عمده‌ای از منابع نگارندگان تاریخ فمینیستی زنان خاطرات، نامه‌ها، زندگینامه‌ها، اشعار و مدارکی از این دست می باشند. از این جنبه خاص، نوشته‌های خصوصی می تواند نسبت به مدارک عمومی از این مزیت برخوردار باشد که از گزند حجاب زبان بیشتر در امان هستند و راحت تر افشای سرّ درون می کنند. بیهوده نیست که چنین پرده‌داری‌ها و زبان‌گشودن‌ها به ندرت مورد قبول سامانه‌های حاکم سیاسی، علمی یا فرهنگی قرار می گیرد.<sup>۱۰۲</sup> نمونه‌ی اخیر چنین واکنشهایی را می توان در نقد جلال متینی بر «عریان کلامی» پیشگفتار افسانه نجم آبادی بر *معایب الرجال* دید.<sup>۱۰۳</sup> نکته‌ی جالب اینجاست که ناقد در نوشته‌ی خود نه به این مسأله اشاره می کند که فرهنگ مردسالاری فرهنگی عمیقاً لمپنی و بری از «عفت کلام» است و نه آزرده‌گی خاطری از وجود چنین فرهنگی نشان می دهد، اما بر زنان خرده می گیرد که چرا این ویژگی فرهنگ مردسالارانه را برملا می کنند یا واژگانی به دور از ادب در نوشته‌های خود به کار می گیرند. چنین لحنی، به گمان او، با معیارهای ادب فارسی مغایر است. یعنی در ادبیات فارسی، نمونه وار بگویم، نه عبید زاکانی را داریم، نه مطایبات سعدی را، نه

<sup>۱۰۰</sup> نگاه کنید به:

Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence*. New York: W. W. Norton Books, 1979; and Dale Spender, *Man Made Language*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1985.

<sup>۱۰۱</sup> نگاه کنید به: حامد شهیدیان، «در حاشیه‌ی چاپ و شرح خاطرات تاج السلطنه»، *ایران نامه*، سال یازدهم، شماره‌ی ۳ (تابستان ۱۳۷۲): ۵۳-۵۴۷.

<sup>۱۰۲</sup> نگاه کنید به:

Farzaneh Milani, *Veils and the Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. Syracuse: Syracuse University Press, 1992.

همچنین نگاه کنید به پیشگفتار افسانه نجم آبادی به *معایب الرجال*.

<sup>۱۰۳</sup> جلال متینی، «معایب الرجال، نوشته‌ی بی بی خانم استرآبادی»، *ایران شناسی*، سال پنجم، شماره‌ی ۲، (تابستان ۱۳۷۲): ۴۲-۴۳۶.

عریان کلامی مولوی را، نه ایرج میرزا را و نه طنزهای فریدون تنکابنی را! گذشته از این، مردسالاری—چه از سر این باور که زنان حرفی برای گفتن ندارند و چه به منظور سانسور زنان—همواره جدیتی خاص برای خاموش کردن زنان به خرج داده است. تاج السلطنه در *خاطرات* خود نمونه‌ای از این تلاش را به دست می‌دهد. وقتی تاج السلطنه به آموزگار و پسرعمه‌ی خود می‌گوید که قصد نگارش زندگینامه‌اش را دارد، آموزگار، ضمن ناباوری از این که او زندگی خود را تاریخ می‌داند، به او پیشنهاد می‌کند که به جای نوشتن، افکارش را به او «قصه کند»، که مورد قبول تاج السلطنه قرار نمی‌گیرد.<sup>۱۰۴</sup> وقتی هم که نمی‌توان زنان را خاموش کرد، باید به نفی هویت نگارنده دست زد. سؤال پیش می‌آید که آیا تاج السلطنه نویسنده‌ی واقعی *خاطرات تاج السلطنه* است؟<sup>۱۰۵</sup> یا این داعیه پیش کشیده می‌شود که پروین اعتصامی سراینده‌ی واقعی اشعارش نیست چرا که در سروده‌هایش واژگانی به کار رفته که معمولاً مردها از آن استفاده می‌کنند.<sup>۱۰۶</sup> یا این که افسانه نجم‌آبادی نمی‌تواند نگارنده‌ی شرح و یادداشتهای *معایب الرجال* و «بحتهای دقیق درباره‌ی آیات و احادیث و امثال» باشد چرا که «دود چراغ» نخورده است.<sup>۱۰۷</sup>

اما تاریخ فمینیستی زنان چه ویژگیهایی دارد؟ نخستین ویژگی تاریخ زنان این است که جنسیت و مردسالاری را—همانند طبقه، نژاد، یا ملیت—به عنوان مقولات تحلیل تاریخ در نظر می‌گیرد. این نکته بدین معناست که تاریخ زنان، روابط دو جنس را پدیده‌ای می‌بیند که از جامعه ناشی می‌شود و نه از طبیعت یا سرشت وجودی مرد یا زن. پیشتر میان جنسیت زیست‌شناختی و جنسیت اجتماعی تمایزی قایل شدیم. با این وجود نباید دو بُعد جنسیت را جدا از هم انگاشت.<sup>۱۰۸</sup> ما—زن و مرد—جهان و جامعه را از راه بدنمان تجربه می‌کنیم. این تجربه برای زنان ملموس‌تر است تا برای مردان چرا که از بدو تولد جامعه هر دم بدن زنانه‌شان را به آنان یادآوری می‌کند. پژوهشهای تطبیقی فمینیستی، با توجه به سهم بزرگ هستی‌اجتماعی در یادگیری معنا و مفهوم جنسیت و شکل‌گیری هویت جنسی، بر این نکته تأکید دارند که حتی جنسیت زیست‌شناختی را نمی‌توان مستقل از هنجارهای فرهنگی-اجتماعی دانست. در جامعه معمولاً انسانها، جدا از مورد دوجنسی‌ها (hermaphrodites)، به

<sup>۱۰۴</sup> تاج السلطنه، *خاطرات تاج السلطنه*، ۵-۶.

<sup>۱۰۵</sup> جلال متینی، «*خاطرات تاج السلطنه*»، *ایران‌شناسی*، سال سوم، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۱): ۸۵۶.

<sup>۱۰۶</sup> فضل‌الله گرکانی، *تهمت شاعری*. تهران: نشر روزنه، ۱۳۵۶: ۹-۱۱۵. همچنین نگاه کنید به:

Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, 104-ff.

<sup>۱۰۷</sup> متینی، «*معایب الرجال*، نوشته‌ی بی‌بی خانم استرآبادی»، ۴۴۰.

<sup>۱۰۸</sup> نگاه کنید به:

Sherry Ortner and Harriet Whitehead, "Introduction: Accounting for Sexual Meanings," in Ortner and Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; and Candace West and Don H. Zimmerman, "Doing Gender," *Gender and Society*, 1, 1987: 125-51.

دو جنسیت زیست‌شناختی زن و مرد تقسیم می‌شوند. این تقسیم‌بندی گرچه به پشتوانه‌ی «یافته‌های علمی» است و جایی برای تخطی نمی‌گذارد، بیشتر بازتاب باورهای جامعه است. برخی از فرهنگ‌ها گروه‌بندی‌های متفاوتی دارند و مثلاً بیش از دو گروه را در تقسیم‌بندی جنسیت زیست‌شناختی قبول دارند.<sup>۱۰۹</sup>

آن‌چه آمد از یک سو پیوستگی و وابستگی بدن و شعور را نشان می‌دهد و از سوی دیگر به ویژگی دوم تاریخ فمینیستی زنان اشاره می‌کند: احتراز از تخالفهای متداول تفکر اجتماعی تن و روان، اجتماعی و صوصی، کار و خانواده، طبیعت و فرهنگ.<sup>۱۱۰</sup> تاریخ‌نگاری مردسالارانه از آنجا که زندگی مردان را محور زندگی اجتماعی و مدار بررسی‌های خود قرار می‌دهد، زندگی اجتماعی را به دو حیطه‌ی متمایز و از نظر درجه‌ی اهمیت نابرابر تقسیم می‌کند. یک حیطه، مردانه است و مرکز فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی. حیطه‌ی دیگر، ویژه‌ی زنان است و زندگی خصوصی خانوادگی را در بر می‌گیرد. بررسی‌های فمینیستی در ابتدای امر به چنین تمایزی به عنوان بازتابی از ستم جنسی نگریستند که حرکت مردان را در هر دو حیطه مجاز می‌دانست اما فعالیت‌های زنان را به طور عمده به حیطه‌ی زنانه محدود می‌کرد.<sup>۱۱۱</sup> پژوهش‌های مختلف دهه‌های اخیر، اما، نشان داده است که تقسیم‌بندی هستی‌اجتماعی به این دو حیطه نارسایی‌هایی دارد، زیرا زندگی زنان، آنها را در عمل به قلمروی «مردانه» می‌کشاند.<sup>۱۱۲</sup> به علاوه، شرایط سیاسی و اقتصادی جامعه مدام مرز میان خصوصی و اجتماعی را تغییر می‌دهد؛ آن‌چه در یک مقطع زمانی خصوصی تلقی می‌شد چه بسا که با گذشت زمان به حیطه‌ی اجتماعی تعلق پذیرد. در ایران کنونی نمونه‌ی بارز این مسأله را می‌توان دید که در آن قلمرو زندگی خصوصی به طور رسمی

<sup>۱۰۹</sup> در میان هندوها Hijra را داریم که جنسی مستقل از زن و مرد می‌باشد. در میان چاک‌چی‌های سیبری (Chuckchee) هفت جنس و در میان سرخپوستان موهاوی (Mojave) سه جنس را می‌یابیم. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

Sue-Ellen Jacobs and Christine Roberts, "Sex, Sexuality, Gender and Gender Variance," in Sandra Morgan, ed., *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*. Washington, DC: American Anthropological Association, 1989.

<sup>۱۱۰</sup> برای اطلاعات بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:

Gisela Bock, "Challenging Dichotomies: Perspectives on Women's History," in Karen Offen et al., *Writing Women's History: International Perspectives*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

<sup>۱۱۱</sup> نگاه کنید به:

Michelle Zimabist Rosaldo, "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview," in Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Woman, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

<sup>۱۱۲</sup> نگاه کنید به جمع‌بندی لوییز لمفر در مقاله‌ی زیر:

Louise Lamphere, "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy," in Caroline B. Brettell and Carolyn F. Sargent, eds., *Gender in Cross Cultural Perspective*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993.

همچنین نگاه کنید به:

C. Pateman, "Feminist Critiques of the Public-Private Dichotomy," in S. Benn and G. Gaus, eds., *Conceptions of the Public and the Private in Social Life*, New York: St. Martin's Press, 1983.

مورد دست اندازی حیطه‌ی اجتماعی-سیاسی قرار گرفته است. بی‌توجهی به این نکته، به معنای پذیرش تقسیم‌بندیها و ارزشهای مردسالاری می‌باشد که حاصلی جز پنهان نگاه داشتن زنان از چشم تاریخنگاران نداشته است، تا جایی که نویسنده‌ای، «گمنامی» زنان ایران پس از اسلام را «به حساب خنثی بودن و غیرفعال بودن زنان در روند تکامل اجتماعی» گذاشته است<sup>۱۱۳</sup> یا کار سیاسی در روستا را در انحصار مردان می‌داند و نقش اقتصادی زنان روستایی را «جنبی و فرعی» می‌خواند.<sup>۱۱۴</sup> نگارش تاریخ زنان، با تأکید به این تداخل حیطه‌ها، چارچوبه‌ی سنتی سیاست و تاریخ را می‌شکند، از محدوده‌ی تنگ مردانه‌ی این دو مقوله خارج می‌شود، و با این کار بسیاری از فرایندهای زندگی خصوصی (از جمله روابط خانوادگی، فردیت و حقوق فردی چون حق انتخاب لباس و آزادی جنسی) را به میدان بررسیهای اجتماعی-تاریخی می‌کشاند و پرده از رابطه‌ی قدرت حاکم بر آنها برمی‌دارد.

فرا رفتن از تمایز میان اندرونی و بیرونی، بی‌اساس بودن جدایی میان کار بیرون از خانه و کار منزل را نیز برملا می‌کند. نقشی که کار منزل در بازتولید نیروی کار ایفا می‌کند، تأثیری که بازار کار و شرایط کار در خانواده دارد، اثری که خانواده در کار و تعیین میزان درآمد و ثروت جامعه دارد، همگی بیانگر این واقعیتند که حیطه‌های خصوصی و خانوادگی و حیطه‌های اجتماعی و اقتصادی را نمی‌توان با دیوار از هم جدا کرد.<sup>۱۱۵</sup> در ایران این مسأله، به ویژه با توجه به نقش مهم اقتصاد خانگی در فعالیتهای کشاورزی و قالیبافی، اهمیت فراوانی می‌یابد. به رغم اشارات پراکنده‌ای که به کار زنان در خانه و اقتصاد خانگی شده است، هنوز تاریخ اقتصادی ایران، پیوستگی ارگانیک این روابط را با زندگی اقتصادی این سرزمین نشان نداده است.

تخالف «طبیعت و فرهنگ» اختلاف قدرت میان دو جنس را ناشی از تفاوت‌های طبیعی می‌داند و یکی را در حیطه‌ی طبیعت به کار می‌گیرد و دیگری را در عالم فرهنگ، یعنی در دنیایی که ساخته‌ی انسان است. زنان، به سبب تواناییهای طبیعی‌شان، مثلاً توان باروری، مسؤولیت نگهداری از خانه و کاشانه و پرستاری از اعضای خانواده را دارند حال آن که مردان، به خاطر توانایی فکری و جسمی می‌توانند در بیرون از محیط خانه به کار پردازند. این بینش، که یکی از بنیانهای باورهای جنسی مردم ما است، به ویژه در بین نویسندگان مذهبی طرفداران فراوانی دارد و شالوده‌ی تحلیل بسیاری از آنان را تشکیل می‌دهد.<sup>۱۱۶</sup>

<sup>۱۱۳</sup> علیرضا افشارنیا، زن و رهایی نیروهای تولید، ۸۹.

<sup>۱۱۴</sup> همان، ۱-۱۳۰. برای نمونه‌ای از نقش سیاسی زنان روستایی ایران نگاه کنید به: مری ایلین هگ لند، «نقش سیاسی زنان روستایی ایران»، ترجمه‌ی ر. اژکان، پارسا: نشریه‌ی پژوهشی - تئوریک، ۲ (زمستان ۱۳۶۷): ۶۰-۱۴۱. پیرامون نقش اقتصادی زنان روستایی نگاه کنید به: ناهید مطیع، «تحول نقش زن روستایی ایران در فعالیتهای زراعی»، زن، ۱۴ (مهر و آبان ۱۳۷۲): ۲۳-۱۹.

<sup>۱۱۵</sup> نگاه کنید به:

Immanuel Wallerstein and Joan Smith, "Household as an Institution of the World-Economy," in Jetse Sprey, ed., *Fashioning Family Theory*. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.

<sup>۱۱۶</sup> برای نمونه نگاه کنید به: یحیی نوری، *حقوق زن در اسلام و جهان*، ۸۰-۶۷: مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۷: ۹۰-۱۴۷؛ محمد جواد باهنر، *حقوق زن در اسلام*. قم: انتشارات قیام، بدون تاریخ انتشار: ۴-۱۰؛ و علی شریعتی، *زن در چشم و دل محمد*، ۵.

چنین تمایزی از چند نظر نارسا است. نخست این که در این بینش، طبیعت و فرهنگ به عنوان دو مقوله‌ی جدا از هم مطرح می‌شوند. حال آن که به مجرد این که عنصر انسانی وارد تحلیل شود—یا به عبارت دیگر از فرهنگ سخن به میان می‌آید— نمی‌توانیم این دو را از یکدیگر جدا کنیم؛ فرهنگ بدون طبیعت و طبیعت جدا از فرهنگ وجود ندارد. دوم، «طبیعت» و «فرهنگ» تعاریفی اجتماعی-تاریخی دارند و مفاهیم از پیش ساخته‌ای نیستند. سوم، دوگانگی طبیعت و فرهنگ، به رغم ادعای نویسندگان مذهبی، تنها نشان‌دهنده‌ی تفاوت صرف یا «تناسب میان دو جنس»<sup>۱۱۷</sup> نیست، بلکه بیانگر تفاوت در اهمیت مسؤلیت‌ها و تقسیم نابرابر قدرت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز می‌باشد. به عبارت دیگر، پیامد «منطقی» این تخالف کم‌ارج دانستن طبیعت و همه‌ی آن چیزهایی است که در این بینش به زنان مربوط می‌شود. چهارم این که برخلاف آن چه این دوگانگی بیان می‌کند، فیزیولوژی زنانه برای زنان و اجتماع همواره و در همه جا به شکل یک «مشکل» نمایان نشده است.

سومین ویژگی تاریخ زنان این است که ریشه در تجربیات زنان دارد و بر این باور تکیه می‌کند که زنان واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی، ملی، و قومی خود را می‌آفرینند و به همین خاطر، شرح زنان را از زندگی خویش اگرچه با معیارهای متداول اجتماعی همخوانی نداشته باشد، به عنوان تبیینی قابل قبول از زندگی‌شان می‌پذیرد<sup>۱۱۸</sup> و به جای آن که زندگی زنان را در قالب‌های از پیش آماده بریزد تلاش می‌کند با دستیابی به تجربیات زنان، تصویری نوین از زندگی اجتماعی به دست دهد. نمونه‌ی نفی حرکت مبتنی بر آگاهی زنان در تاریخ را حتی در ارزیابی عده‌ای از مخالفان ستم جنسی می‌توان یافت که در توضیح دلایل مخالفت زنان با رژیم پهلوی، به جای پرداختن به دلایل این مخالفت، آن را با انکاء به بیخبری و اندیشه نکردن زنان تبیین می‌کنند: «[در دوران پهلوی] اغلب زنان روشنفکر ایرانی به بهره بردن از برخی آزادی‌هایی که نصیبشان شده بود بسنده کردند و بر خود بالیدند و سرانجام بدون آن که به پی آمدهای آن بیندیشند به انبوه طرفداران انقلاب اسلامی پیوستند»<sup>۱۱۹</sup>.

نمونه‌ی دیگری را بررسی کنیم. هفته‌نامه‌ی زن روز، در شماره‌ی سوم اسفند ماه ۱۳۷۰ خود گزارشی پیرامون خودسوزی زنان درج کرده است. نخست نگاهی به آمار بیندازیم تا ابعاد مسأله روشن شود. در سال ۱۳۶۹، تعداد فوت شدگان بر اثر خودسوزی در بیمارستان سوانح و سوختگی شهید مطهری ۴۱ نفر بوده است. (این رقم، فقط تعداد فوت شدگان بر اثر خودسوزی در این بیمارستان است، یعنی نه همه‌ی کسانی که دست به

<sup>۱۱۷</sup> مطهری، همان، ۷۰-۱۶۸.

<sup>۱۱۸</sup> نگاه کنید به:

D. Smith, "Women's Perspective as A Radical Critique of Sociology," *Sociological Inquiry*, 44(1974): 7-13; Anne Oakley, "Interviewing Women: A Contradiction in Term," in H. Roberts, ed., *Doing Feminist Research*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1981; and Anne Kasper, "Consciousness Re-evaluated: Interpretive Theory and Feminist Scholarship," *Sociological Inquiry*, 56(1985): 29-49.

<sup>۱۱۹</sup> ویدا بهنام، «زن، خانواده و تجدد»، *ایران‌نامه*، سال یازدهم، شماره‌ی ۲، بهار ۱۳۷۲: ۲۴۱.

خودسوزی زده اند و نه فوت شدگان بر اثر خودسوزی در سراسر کشور). از این ۴۱ نفر، ۳۶ نفر زن هستند. دو سوم این عده را زنان زیر ۲۵ سال تشکیل می دهند. جوانترین ایشان، دختری ۱۴ ساله و سالمندترینشان، زنی ۶۰ ساله است. بیشتر زنانی که دست به خودسوزی می زنند خانه دار، کم سن و سال و بی سواد یا کم سوادند؛ یا به قول خبرنگار زن روز «گاهی دیپلمه هم بین آنها دیده می شود». اکثر خودسوزان ۷۰ تا ۹۰ درصد می سوزند. نشریه در گزارش خود به برخی از دلایل خودسوزی اشاره می کند: به تنگ آمدن از کتکهای شوهر و سرزنشهای مادر شوهر، اعتیاد شوهر، تهمت‌های ناروای شوهر و یا بستگان او، تجاوز (چه توسط بیگانه و چه توسط خویشاوند، از جمله دایی و برادر)، ازدواجهای اجباری، منع خروج از خانه و جز اینها. دنباله‌ی گزارش، اما، به جای پرداختن به این که این زنان شرایط حاکم بر زندگی خود را چگونه دیدند و چه عواملی آنها را چنان به اوج نومیدی کشاند که چاره‌ی مشکل را در زنده سوختن در میان شعله‌ها یافتند، نهایت تلاش را به کار می گیرد تا ابعاد چنین گزینشی را کوچک جلوه دهد و در نهایت نیز قربانیان را مورد شماتت قرار می دهد. گزارشگر زن روز می نویسد: «قصدها بیشتر ترساندن و جلب توجه است». رییس اداره‌ی خدمات پرستاری بیمارستان شهید مطهری می گوید:

زنانی که با ریختن نفت به روی خود دست به خودسوزی می زنند، نمی دانند که این سوختن آنها با سوختنی که در زمان بروز حادثه در خانه پیش می آید، تفاوت بسیار دارد. تصور آنها از آتش زدن خود این است که فقط سطح بدنشان می سوزد، قدری پوستشان قرمز می شود و بسرعت هم خوب خواهد شد... [برخی از آنان] تا پایشان به بیمارستان می رسد از ما می پرسند: «می توانیم فردا مرخص بشویم!»

در این جا این پرسش مطرح می شود که اگر مسأله فقط شاخ و شانه کشیدن است و بس، پس چرا بیشتر افرادی که به بیمارستان آورده می شوند ۷۰ تا ۹۰ درصد سوختگی دارند؟ از دیدگاه گزارشگر زن روز پاسخ ساده است:

درصد بالای سوختگی به این دلیل است که در زمان خودسوزی هنوز اختلافات وجود دارد و [زن و اعضای خانواده اش] هنوز حالت مغرضانه نسبت به هم دارند. در نتیجه فوری به کمک زن نمی روند. گاهی زن در خانه تنهاست و کسی نیست که به او کمک کند. این است که با درصدهای بالا می سوزند که امکان زنده ماندنشان بسیار کم است.<sup>۱۲۰</sup>

چنین برخوردی در درجه‌ی نخست توانایی اندیشیدن و تصمیمگیری را در زنان نفی می کند. به عبارت دیگر، اگر همان زن دوراندیشی که می خواهد با خودسوزی درس عبرتی به شوهر یا خانواده‌ی او بیاموزد، ذره‌ای

<sup>۱۲۰</sup> زن روز، سوم اسفند ماه ۱۳۷۰: ۸. همچنین نگاه کنیده به زن روز، ۲۷ آذر ماه ۱۳۷۲: ۸.

فهم داشت و درمی یافت که دور و بری‌ها ممکن است به خاطر «حالت مغرضانه» به کمک او نشتابند و یا حساب این را می‌کرد که کسی در خانه نیست، کار تا این اندازه بیخ پیدا نمی‌کرد. به علاوه، این روایت، تلویحا به خواننده می‌گوید که زنان آنقدرها هم که برخی ادعا می‌کنند از مردسالاری ستم نمی‌بینند که خواستار مرگ خود باشند! می‌بینیم که روایت مردسالارانه‌ی تاریخ به تعریف زنان از شرایط زندگی خود کم بها می‌دهد و آن را از محتوا تهی می‌کند، تجربه‌ی زنان از زنانگی را نفی می‌کند و تحلیلی از خارج به زندگی و معنا و مفهوم این زنان از زنانگی تحمیل می‌کند. نگارش تاریخ فمینیستی زنان درست در همین جاست که باید معنا و مفهوم مورد نظر زنان را به زندگیشان بازپس دهد.<sup>۱۲۱</sup>

خود (self) انسانها از راه اعمالشان شکل می‌گیرد و در کردارها و گزینشهای روزمره‌شان تبلور می‌یابد.<sup>۱۲۲</sup> از آنجا که تبیین انسانها از واقعیت تنها در روابطشان با محیط معنا می‌یابد. در نتیجه، از نقطه نظر نگارش تاریخ زنان، آن چه مهم است این است که خودی که زن می‌شناسد به عنوان شالوده‌ی زندگی وی و بنیان ارزشهایش در نظر گرفته شود و نه ذاتی از پیش تعیین شده. اگر زندگی زنان را به عنوان پیامد جبری یک سلسله عوامل اجتماعی (طبقاتی، قومی، سیاسی، اقتصادی، شهری، روستایی، اخلاقی) یا روانی بدانیم، باورهای مردسالارانه‌ای را بازتولید کرده‌ایم که زنان را در حیطه‌ی جنسیت و توانایی باروریشان محدود می‌خواهد. این بینش‌گزندی دوگانه دارد. هم زنی که زندگیش را در قالب چنین ذاتی می‌ریزیم و هم زنی که در چنین قالبی نمی‌گنجد به یک اندازه از حق حیات — دست کم از حق حیات در تاریخ — بی‌بهره می‌مانند. بیشتر دیدیم که این قالبها یا الگوها نه تنها با زندگی واقعی زنان همخوانی ندارد، بلکه یکی از مکانیزم‌های کنترل و بازتولید مردسالاری نیز است. زنی که چنین قالبهای ازپیش ساخته را می‌شکند نیز در روایت تاریخ به همان درجه چهره‌ی واقعی خود را از دست می‌دهد. برای نمونه می‌توان زنان انقلابی جنبشهای مختلف را در نظر آورد. اینان به همان اندازه که به اسطوره تبدیل می‌شوند از انسانیت واقعی و ملموس خود فاصله می‌گیرند، و از زندگی توده‌های زنان جدا می‌مانند. تجربه‌ی واقعی این زنان در جنبش از دیده‌ها پنهان می‌ماند، و ما به جای زنانی که در زمان و تحت شرایط مشخصی دست به پیکاری انقلابی زده‌اند، زنانی را می‌بینیم که ورای زمان و مکان ایستاده‌اند و به دور از واقعیت‌های خاکی، فرشته‌وش به همراه هم‌زمان خویش — که به همان اندازه خارج از تاریخ زندگی می‌کنند — با پلشتیها می‌ستیزند. اگرچه چنین برخوردی محدود به زنان انقلابی نمی‌شود، آنها هستند که بهای

<sup>۱۲۱</sup> نگاه کنید به:

Kathleen Barry, "The New Historical Syntheses: Women's Biography," *Journal of Women's History*, 1, 3(Winter 1990): 77.

<sup>۱۲۲</sup> این بحث بر اساس نظریات چارلز هورتن کولی و جرج هربرت مید در رابطه با تکامل «خود» انسانها در روند ارتباط آدمی با دنیای خارج می‌باشد. نگاه کنید به:

Charles Horton Cooley, *Human Nature and the Social Order*. New York: Schocken, 1964; and George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

گزافتری می پردازند زیرا از آنجا که جنبشهای اجتماعی زاینده‌ی شرایط محیطی می باشند و چنین شرایطی را در خود بازتولید می کنند، چنین تصویری از زنان انقلابی و ویژگیهای مردسالارانه و سنتی این جنبشها را پنهان می کند.<sup>۱۲۳</sup>

وقتی تاریخ زنان از آن گرفته می شود تنها چیزی که برایشان می ماند اعمالی است که ویژگی تاریخی ندارند. بی تاریخی در درجه‌ی نخست سبب گسست حافظه‌ی تاریخی می شود. این که انسانها تا چه حد به گذشته‌ی خود دسترسی داشته باشند ارتباط تنگاتنگی با جایگاه آنان در تقسیمات عمودی قدرت در جامعه (جنسیت، طبقه، و ملیت) دارد و نقش تعیین کننده‌ای در آگاهی تاریخی آنان ایفا می کند. جنبش زنان ایران از آغاز شکل‌گیری حرکت‌های نوینش در اواسط سده‌ی نوزدهم، مانند بسیاری از دیگر جنبشهای اجتماعی و وطنمان، اسیر گسستهای فراوانی شده است.

بی تاریخی همچنین تحریف زندگی زنان را تشدید و معنای زنانگی را لوٹ می کند. در چنین شرایطی، تضادهایی میان ذهنیت فرد از خویشتن و آن چه جامعه از او می خواهد شکل می گیرد که سبب چندشقه شدن «خود» می شود. ظهور این تضادها امریست منطقی هرگاه در نظر بگیریم که یکی از کارکردهای کلیه‌ی ساختارهای ستم در جهان معاصر جدا نگه داشتن ستم‌دیدگان از یکدیگر است. در نتیجه، زن نمی تواند میان تجربه‌ی شخصی خویش و تجربه‌ی جمعی زنان پیوندی بزند. یکی از مهمترین هدفهای نگارش تاریخ زنان بازیابی همین حافظه‌ی جمعی می باشد. جدایی تجربه‌ی شخصی از حافظه‌ی جمعی را در جوامع سرمایه‌داری غربی که تحت تأثیر ایدئولوژی لیبرالیسم (در معنای فلسفی-سیاسی آن) هستند، تسلط بینش فردگرایی تشدید می کند و در جوامعی نظیر ایران، نفی فردیت و حاکمیت ارزشهای سنتی که مانع طرح مسایل به ظاهر شخصی در جمع می شود. همچنان که دانایی مایه‌ی توانایی ست، نادانی را به درستی می توان منشاء ناتوانی خواند. اگر زنان هویت خویشتن را از دل تجربه‌ی جمعی کسب نکنند، ناچار از مفاهیم مردساخته برای ساختن هویت خویش یاری می جویند. به همین دلیل، بی تاریخی زنان و فقدان اسناد و مدارک زندگی ایشان تاوان گران و سنگینی برای آموزش همجنسان آنان و نوع بشری به شمار خواهد رفت.

اسپرینگفیلد، ایلینوی

۶ دسامبر ۱۹۹۳

<sup>۱۲۳</sup> در این باره نگاه کنید به:

Hammed Shahidian, "Women and Clandestine Politics in Iran, 1975-85," *Feminist Studies*, forthcoming.