



تاریخ نامه ایران بعد از اسلام (نشر علمی)

سال پانزدهم، شماره چهل، پاییز ۱۴۰۳

- بررسی جایگاه اجتماعی و اقتصادی زنان کارگر در مجله رستاخیز کارگران (۱۳۵۴-۱۳۵۵ش)

شوکت افشاری؛ میرهادی حسینی

- تحلیلی بر دگرگونی نشانگان گفتمانی زن در ایران پسامشروطه
فرامرز تقی‌لو؛ فاطمه حیداری

- عوامل مؤثر بر همگرایی ترکمانان صوفی آناتولی با صفویان
مهدی جمالی‌فر؛ مهدی عبادی

- تفریح زنانه و نظم جنسیتی از نگاه سفرنامه‌های خارجی دوره قاجاریه
نظام‌علی دهنوی؛ لیلا بیرانوند

- واکاوی اقدامات شریف‌الدوله والی کردستان به‌مثابه پیش‌درآمد پروژه ایجاد دولت اقتدارگرا در دوره رضاشاه

اسماعیل شمس

- تحلیل بیانی - اجتماعی سفرنامه حاج سیاح به فرنگ

احمد فرشباغیان؛ جاوید اصغرپور غفاری؛ محمدعلی موسی‌زاده

- تازیانه خداوند و اضطراب تاریخ: تاریخ‌نگاری ادبیات سکوت در امپراتوری مغول
آرش یوسفی؛ احمد فضلی‌نژاد؛ عبدالرسول خیراندیش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام

پاییز ۱۴۰۳

سال پانزدهم - شماره چهل

تبریز - ایران

دانشکده حقوق و علوم اجتماعی

فصلنامه علمی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی سابق)
به‌موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۲۱۹۷۵ مورخ ۱۳۸۹/۷/۶ وزارت علوم تحقیقات و فناوری، این
نشریه دارای درجه اعتباری علمی است.

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیر مسئول: دکتر عباس قدیمی قیداری

سرمدیر: دکتر غلامعلی پاشازاده

استاد دانشگاه تبریز

اعضای هیئت تحریریه:

فاطمه اورجی:	دانشیار دانشگاه تبریز	ناصر صدقی:	استاد دانشگاه تبریز
محسن بهرام‌نژاد:	دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی	عباس قدیمی قیداری:	استاد دانشگاه تبریز
مسعود بیات:	دانشیار دانشگاه زنجان	علیرضا کریمی:	دانشیار دانشگاه تبریز
غلامعلی پاشازاده:	دانشیار دانشگاه تبریز	علیرضا ملاتی‌توانی:	استاد پژوهشگاه علوم انسانی
نصراله پورمحمدی املشی:	استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین	ژانت آفاری:	استاد دانشگاه کالیفرنیا در سن‌تاپاربارا
حمید حاجیان‌پور:	دانشیار دانشگاه شیراز	ویلم فلور:	پژوهشگر تاریخ
اسماعیل حسن‌زاده:	دانشیار دانشگاه الزهراء	آلبرتو کانترا گلا:	استاد دانشگاه برلین
حسن حضرتی:	دانشیار دانشگاه تهران	رودی متی:	استاد دانشگاه دلاوار
رضا دهقانی:	دانشیار دانشگاه تهران	کریستف ورنر:	استاد دانشگاه بامبرگ آلمان
ولی دین‌پرست:	دانشیار دانشگاه تبریز	جان وودز:	استاد دانشگاه شیکاگو
محمد سلماسی‌زاده:	دانشیار دانشگاه تبریز	جیمز گستاوسون:	دانشیار دانشگاه ایالتی ایندیانا
مقصودعلی صادقی:	دانشیار دانشگاه تربیت مدرس		

همکاران علمی این شماره:

دکتر محمد بختیاری، دکتر رضا بیگدلو، دکتر غلامعلی پاشازاده، دکتر زهرا حاتمی، دکتر اکبر صبور، دکتر ناصر
صدقی، دکتر سهیلا فارسانی ترابی، دکتر عباس قدیمی قیداری، دکتر پریناز قربان‌نژاد، دکتر میکائیل وحیدی راد

O ویراستار فارسی: دکتر محمدابراهیم پورنمین	O قیمت این شماره: ۱۰۰۰۰ ریال
O مدیر اجرایی: عباس یگانه	O شمارگان: ۳۰۰ نسخه
O صفحه‌آرایی: شیرین زمانی	O چاپ و لیتوگرافی: انتشارات دانشگاه تبریز
O نوبت انتشار: فصلنامه	O تاریخ چاپ: پاییز ۱۴۰۳

Email: tabrizu.history2011@gmail.com

نشانی اینترنتی: <http://tuhistory@tabrizu.ac.ir>

این نشریه در پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)

و سایت مرکز منطقه‌ای علوم و فناوری شیراز نمایه می‌شود.

نشانی: تبریز، بلوار ۲۹ بهمن، دانشگاه تبریز، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی

کد پستی: ۵۱۶۶۶۱۶۴۷۱، شماره تلفن ۳۳۳۹۲۲۶۲-۴۱، نمابر: ۳۳۳۵۶۰۱۳-۴۱

❖ مسئولیت صحت مطالب مقاله‌ها با نویسندگان است.

طرح روی جلد برگرفته از نقوش کاشی‌های معرق مسجد کبود (جهانشاه) تبریز است.

این مسجد به دلیل رنگ لاجوردی کاشی‌های به کار رفته در آن به فیروزه جهان اسلام شهرت دارد.

راهنمای تدوین مقاله

ارسال کنندگان محترم مقالات، برای تسریع در بررسی و انتشار به موقع نشریه، به نکات زیر توجه فرمایند:

- ۱- نشریه حاضر فقط در موضوعات مربوط به تاریخ ایران بعد از اسلام، مقاله می پذیرد.
- ۲- مقاله ارسالی قبلاً در جای دیگری چاپ نگردیده یا برای چاپ ارسال نشده باشد.
- ۳- نام و نام خانوادگی نویسنده (گان)، همراه با رتبه علمی، محل اشتغال، نشانی کامل، شماره تلفن، نمابر و نشانی پست الکترونیکی در صفحه جداگانه ای ارسال شود.
- ۴- در تایپ مقاله رسم الخط فرهنگستان زبان و ادب فارسی (کتاب «دستور خط فارسی» چاپ دوم، ۱۳۸۵) مراعات شود.
- ۵- مقاله در صفحه A4 با Word 2007 یا بالاتر و حداکثر در ۲۰ صفحه تایپ شود و همراه با چکیده فارسی و انگلیسی از طریق سایت مجله ارسال شود. فونت انگلیسی نیز Time New Roman به اندازه ۱۱ است.
- ۶- فونت متن مقاله Mitra-13 و عنوان های اصلی Mitra-Bold 14 (برجسته) و عنوان های فرعی Mitra-Bold 13 باشد.
- ۷- فاصله سطرها به صورت Single، حاشیه از سمت راست ۴/۵، سمت چپ ۴ و از بالا ۵ و پایین ۴/۵ سانتی متر باشد.
- ۸- ساختار مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده فارسی و واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه گیری، فهرست منابع باشد. پیوست ها (در صورت نیاز) و چکیده انگلیسی باشد.
- ۹- چکیده حداکثر در ۳۰۰ کلمه و شامل موضوع، طرح مسأله و نتایج اصلی تحقیق باشد. اندازه فونت چکیده باید ۱۲ باشد.
- ۱۰- مقدمه شامل طرح مسأله، سؤالات، پیشینه، روش و هدف تحقیق باشد.
- ۱۱- ارجاعات داخل متن بین دو کمانک شامل نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار و صفحه خواهد بود. مثال: (علیجانی، ۱۳۷۷: ۱۲). در صورت تعدد نویسندگان بعد از نام خانوادگی

نویسنده اول، حسب مورد کلمه همکار یا همکاران اضافه می‌شود، ولی در فهرست منابع نام و نام خانوادگی تمامی نویسندگان نوشته شود. ارجاعات مربوط به منابع غیرفارسی به همان زبان اصلی نوشته شود، مگر اینکه ترجمه آن‌ها مورد استفاده قرار گرفته باشد.

۱۲- معادل لاتین اسامی یا کلمات ترجمه آن‌ها مورد استفاده قرار گرفته باشد.

۱۳- منابع مورد استفاده در پایان مقاله، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده و با تفکیک منابع فارسی از منابع خارجی به شرح زیر ذکر شود:

۱-۱۳ کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان) (سال). *عنوان کتاب*، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر.

۲-۱۳ مقاله از نشریات یا مجلات ادواری: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان) (سال). *عنوان مقاله*. *عنوان نشریه یا مجله*، دوره (شماره)، ص.

۳-۱۳ مقاله از مجموعه مقالات همایش‌ها و کنفرانس‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان) (سال). *عنوان مقاله*. نام و نام خانوادگی گردآورنده(گان)، *عنوان مجموعه مقالات*، محل نشر: ناشر.

۴-۱۳ در مورد نشریات الکترونیکی حتی‌الامکان مشخصات مذکور برحسب مورد قید و در آخر نشانی سایت اینترنتی اضافه گردد.

۵-۱۳ رساله یا پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام پژوهشگر، (سال). *عنوان رساله یا پایان‌نامه*، نام دانشکده و دانشگاه مربوطه.

۱۴- عناوین مربوط به جدول‌ها در بالا و توضیحات مربوط به نقشه‌ها و نمودارها و اشکال در زیر آن قید شود.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱- بررسی جایگاه اجتماعی و اقتصادی زنان کارگر در مجله رستاخیز کارگران (۱۳۵۴-۱۳۵۵ش)	
۲۸-۱	شوکت افشاری؛ میرهادی حسینی.....
۲- تحلیلی بر دگرگونی نشانگان گفتمانی زن در ایران پسامشروطه	
۵۵-۲۹	فرامرز تقی‌لو؛ فاطمه حیداری.....
۳- عوامل مؤثر بر همگرایی ترکمانان صوفی آناتولی با صفویان	
۸۴-۵۷	مهدی جمالی‌فر؛ مهدی عبادی.....
۴- تفریح زنانه و نظم جنسیتی از نگاه سفرنامه‌های خارجی دوره قاجاریه	
۱۰۸-۸۵	نظام‌علی دهنوی؛ لیلا بیرانوند.....
۵- واکاوی اقدامات شریف‌الدوله والی کردستان به مثابه پیش‌درآمد پروژه ایجاد دولت اقتدارگرا در دوره رضاشاه	
۱۳۵-۱۰۹	اسماعیل شمس.....
۶- تحلیل بیانی- اجتماعی سفرنامه حاج سیاح به فرنگ	
۱۶۱-۱۳۷	احمد فرشبافیان؛ جاوید اصغرپور غفاری؛ محمدعلی موسی‌زاده.....
۷- تازیانه خداوند و اضطراب تاریخ: تاریخ‌نگاری ادبیات سکوت در امپراتوری مغول	
۱۹۲-۱۶۳	آرش یوسفی؛ احمد فضل‌نژاد؛ عبدالرسول خیراندیش.....



University of Tabriz

Iranian Islamic Period History

Online ISSN: 2717-2902

Volum: 15 Issue: 40
Autumn 2024

Pages: 1-28

Article Type: Research Article

DOI: 10.22034/JIIPH.2024.58447.2466

Received: 2023/09/20

Received in revised form: 2024/05/25

Accepted: 2024/06/10

Published: 2024/09/23

Survey of the Social and Economic Position of Women Workers in Rastakhiz-I Kargaran Magazine (1976-1975)

Shokat Afshari¹| MirHadi Hosseini²

Abstract

The development programs of Mohammad Reza Shah Pahlavi's era led to the growth and expansion of production centers and factories, which, in turn, resulted in an increase in both skilled and unskilled workers. As a result of the second Pahlavi's modernization policies, women became more involved in economic activities than ever before. Women workers were recruited as auxiliary forces in carrying out these reform programs. However, during this period, the social and economic conditions of working women were not widely reflected in the press. The only magazine that addressed the labor issues of women during the years 1354-1355 was Rastakhiz Kargaran, which featured articles and news columns related to these issues. This research seeks to answer the question of how the social and economic issues of working women were reflected in this magazine. The argument is that while reflecting the modernization discourse of the government at the time, Rastakhiz Kargaran also played a role in changing the traditional attitudes of society and women towards labor, especially in jobs that were previously considered male-dominated. The findings of the research show that, in addition to destigmatizing the economic activity of women working alongside men, the magazine also worked to inform women about various issues such as labor law, health in the workplace, and their physical well-being. By highlighting the capabilities of women, it encouraged their participation in day and night training programs at educational centers. This article uses a library research method and content analysis, examining numerous issues of the magazine to analyze the data.

Keywords: Rastakhiz-i Kargaran magazine, Mohammad Reza Shah Pahlavi, women workers, social position.

1. PhD Candidate in the History of Iran after Islam, Kharazmi University, Tehran, Iran
afsharishokat@yahoo.com

2. Assistant Professor, Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding Author)
hosseini@khu.ac.ir



Publisher: University of Tabriz

tabrizu.history2011@gmail.com

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۲۹۰۲

دوره: ۱۵، شماره: ۴۰

پاییز ۱۴۰۳

صفحات: ۱-۲۸

تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام



DOI: 10.22034/JIIPH.2024.58447.2466

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲

بررسی جایگاه اجتماعی و اقتصادی زنان کارگر در مجله رستاخیز کارگران (۱۳۵۴-۱۳۵۵ش)

شوکت افشاری^۱ | میرهادی حسینی^۲

چکیده

برنامه‌های توسعه دوره محمدرضا شاه پهلوی، رشد و گسترش مراکز تولیدی و کارخانه‌ها و به تبع آن فزونی کارگران ماهر و غیرماهر را به دنبال داشت. در این بین در اثر سیاست‌های مدرن‌سازی پهلوی دوم، زنان بیش از گذشته در فعالیتهای اقتصادی شریک شدند. زنان کارگر به عنوان نیروی‌های کمکی در پیشبرد برنامه‌های اصلاحی به خدمت گرفته شدند. در مطبوعات این دوره، شرایط اجتماعی و اقتصادی زنان کارگر چندان منعکس نشد. تنها مجله‌ای که در فاصله سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۵ ش به مسائل کارگری زنان پرداخت، رستاخیز کارگران بود که در مقالات و ستون‌های خبری مختلف به موضوعات مربوط به آن‌ها پرداخته‌است. از این رو این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که مسائل اجتماعی و اقتصادی زنان کارگر در این مجله چگونه بازتاب داده شده‌است؟ مدعای مطروحه این است که این مجله ضمن بازتاب گفت‌وگوهای مدرن‌سازی دولت وقت به تغییر نگرش سنتی جامعه و زنان نسبت به مشاغل کارگری به‌خصوص مشاغلی که در گذشته مردانه قلمداد می‌شدند پرداخته‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این مجله در کنار قبح‌زدایی از فعالیت اقتصادی زنان در کنار مردان، در زمینه آگاه‌سازی زنان نسبت به مسائل چون قانون کار، بهداشت محیط کار و سلامتی جسم آنان نیز تلاش‌هایی انجام می‌داده‌است و با ترسیم توانایی زنان، آنان را تشویق به مهارت‌آموزی در مراکز کارآموزی شبانه‌روزی می‌کرد. این مقاله با بهره‌گیری از شمارگان متعدد مجله حاضر از روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا برای بررسی داده‌ها بهره برده‌است.

کلیدواژه‌ها: مجله رستاخیز کارگران، محمدرضا شاه پهلوی، زنان کارگر، جایگاه اجتماعی.

afsharishokat@yahoo.com

hosseini@khu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه خوارزمی تهران، ایران

۲. استادیار دانشگاه خوارزمی تهران، ایران (نویسنده مسئول)





مقدمه

با افزایش درآمدهای نفتی و به دنبال آن پیاده شدن برنامه‌های عمرانی چهارم (۱۳۴۷-۱۳۵۱) و پنجم (۱۳۵۲-۱۳۵۶)، کشور هر چه بیشتر به‌سوی صنعتی شدن حرکت کرد. اجرای اصلاحات ارضی و مهاجرت گسترده روستاییان به شهرها، نیروهای ارزان‌قیمت را در اختیار کارخانه‌ها و مراکز تولیدی قرار داد. انقلاب سفید محمدرضاشاه پهلوی، مقدمات ورود زنان به بخش‌های اقتصادی کشور را هر چه بیشتر فراهم کرد؛ زیرا یکی از اهداف این انقلاب در ایران صنعتی پیش رو، تغییر تفکر زنان درباره کار و مدرنیته کردن زندگی زنان بود. البته در گذشته نه‌چندان دور در دوره رضاشاه امر اشتغال زنان در خارج از خانه وجود داشت و ذهنیت زنان با این امر آشنا بود.^۱ اما در آن دوره با توجه به عدم ظرفیت و فضای فرهنگی مناسب، زنان به‌صورت خیلی گسترده نتوانستند در شبکه‌های اقتصادی جذب شوند. رضاشاه برای پیش بردن برنامه‌های آمرانه خود، از تمام پتانسیل‌های فرهنگی برای تشویق زنان در عرصه‌های اجتماعی استفاده کرد. از مهم‌ترین اقدامات دولت رضاشاه ایجاد مدارس دخترانه گسترده، ایجاد سازمان‌های زنانه و نشریاتی بود که زمینه را برای تغییر تفکر جامعه فراهم می‌کرد.

آنچه در دهه چهل و پنجاه بیشتر تأکید می‌شد نه صرف اشتغال زن بلکه درصدد قبح زدایی برخی از مشاغل فنی بود که دولت می‌خواست نیروهای لازم را در این بخش مستقر کند. برخی از این مشاغل به‌ظاهر مردانه بود و یا نیاز به آموزش داشت. دولت تلاش می‌کرد زنان به‌خصوص زنان کارگر را با این محیط‌های کاری و آموزشی آشنا کند. کلیشه زدایی از ذهنیت سنتی جامعه ایران در قالب رسانه‌هایی که دولت در اختیار داشت، از برنامه‌های مهم این عصر بود. استفاده از رسانه ارتباط‌جمعی^۲ چون مطبوعات که حافظ افکار مسلط دولت بر جامعه بود، تسلط و کنترل را بر برنامه‌های تدوین‌شده عیان می‌سازد.

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص چگونگی و ضرورت اشتغال خارج از خانه زنان به این منابع مراجعه شود: حسینی، مرضیه، (۱۴۰۱)، *وضعیت اشتغال زنان در دوره رضاشاه، تهران، تاریخ ایران؛ سلماسی‌زاده، محمد، امیری، آمنه، (۱۳۹۶) «تأثیر نوسازی حکومت پهلوی اول بر پایگاه زنان در خانواده و اجتماع»*، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام* (۱۵)، ۸.

در بین نشریات حاضر در دوره موردبحث، مجله رستاخیز کارگران که وابسته به حزب رستاخیز بود و گردانندگان آن از حامیان انقلاب سفید بودند، در انعکاس و توجیه عملکرد دولت در قبال کارگران فروگذاری نمی‌کردند. مجله رستاخیز کارگران در نیمه دوم سال ۱۳۵۴ به‌صورت اختصاصی به مسائل مربوط به کار و کارگر پرداخت. برنامه‌های اجراشده دولت در مورد مسائل کارگران در این مجله منعکس می‌شد و کارگران را با اصول قانون کار و اخبار کارگری آشنا می‌کرد. معرفی زنان کارگر در شغل‌هایی گوناگون و واکاوی نگاه زنان به امر اشتغال از برنامه‌های موردتوجه مجله رستاخیز کارگران بود.

نشریاتی که به مسائل زنان کارگر بپردازند و یا به‌طور اختصاصی به این گروه تعلق داشته باشد در دوره موردبحث وجود نداشت. نشریات مربوط به موضوع زنان در سال‌های پس از چهل را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک) نشریاتی که اختصاص به موضوع مد و لباس و اغلب جنبه سرگرمی داشتند، مانند: زن روز، دنیای زنان، اطلاعات بانوان و ... (دو) مجلات و نشریاتی که وابسته به سازمان زنان بوده که در تهران و سایر شهرستان‌ها منتشر می‌شد مانند مجله «سازمان زنان شعبه خرمشهر»، مجله «سازمان زنان شعبه آبادان» و ... روزنامه‌های کثیرالانتشاری مانند اطلاعات و کیهان نیز به‌تناسب موضوعات، اخبار کوتاهی از برخی از مسائل زنان قالیباف در این سال‌ها منتشر کرده‌است که بسیار ناچیز است. در این بین، مجله رستاخیز کارگران با وجود اینکه یک مجله دولتی و ناشر افکار حزب رستاخیز بود، در زمینه پرداختن به مسائل زنان کارگر از جایگاه مهمی در بررسی وضعیت کارگری برخوردار است هرچند در تحلیل این مجله باید جانب احتیاط را مرعی داشت. ذکر این نکته ضروری است که مجله رستاخیز کارگران مختص زنان کارگر نبود بلکه شامل کلیه کارگران چه زن و مرد می‌شد اما در هر شماره، مباحث مربوط به کارگران زن بخشی از این مجله را به خود اختصاص می‌داد. این مقاله با استفاده از منابع پژوهشی و مجله «رستاخیز کارگران» به دنبال پاسخ به این سؤال اصلی است که این مجله چگونه مسائل اجتماعی و اقتصادی زنان کارگر را منعکس می‌کرده‌است؟ فرضیه موردنظر این است که مجله رستاخیز کارگران ضمن بیان گفتمان مدرنیزاسیون دولت محمدرضاشاه با استفاده از نقش رسانه‌ای خود ضمن بیان مسائل زنان کارگر چون سواد، مهارت و بهداشت و آموزش به تغییر نگاه سنتی جامعه به اشتغال زنان نیز کمک می‌کرد.



موضوع مورد بررسی این مقاله به طور اخص فاقد پیشینه پژوهش است. اما در برخی از آثار ذیل، در مباحث شکل گیری حزب رستاخیز به نشریات وابسته به این حزب که شامل مجله رستاخیز کارگران نیز می شود، اشاره ای مختصری داشته اند. کتاب حزب رستاخیز؛ اشتباه بزرگ؛ آسیب شناسی یک ناکامی بزرگ، نوشته مظفر شاهی در طی پژوهشی به ارزیابی تشکیل حزب رستاخیز پرداخته است. در بخش هفتم این کتاب که به نشریات، کانون ها و شوراهای اشاعه دهنده اهداف حزب رستاخیز اختصاص یافته، از مجلات و نشریاتی یاد شده که اهداف این حزب را به متن جامعه منتقل می کردند. نویسنده تنها در چند خط به چگونگی شکل گیری مجله رستاخیز کارگران و رویکرد آن اشاراتی کلی کرده است. در پایان نامه کارشناسی ارشد تحت عنوان «چگونگی تشکیل، فعالیت و انحلال حزب رستاخیز» پژوهش فاطمه بیگدلی ضمن پرداختن به چگونگی شکل گیری و انحلال این حزب، در فصل چهارم، مجله «رستاخیز کارگران» معرفی شده اما در این پایان نامه نیز اشاره ای به موضوع کارگران و رویکرد این مجله به مسئله زنان کارگر نشده است. بنابراین مقاله حاضر رویکردی متفاوت با پژوهش های دیگر دارد.

برای تحلیل داده های مستخرج از مجله رستاخیز کارگران از تکنیک تحلیل محتوا^۱ استفاده شده است. «تحلیل محتوا یک شیوه تحقیقی است که برای تشریح عینی، منظم، و کمی محتوای آشکار پیام های ارتباطی به کار می رود» (berelson, 1952:18). تحلیل محتوا در واقع کشف معنای پنهان داده ها یا واحدهای مورد تحلیل از ورای گفته ها، آمارها، تصویرها و... است (فرخزاد، ۱۳۸۴: ۲۶۹). تحلیل محتوا عنوان کلی است که برای روش های تحلیل، تفسیر و تأویل، تحلیل ساختاری (پرداختن به واژه ها و جملات و حجم مطالب برحسب موضوع) و تحلیل کمی (استفاده از آمار) به کار می رود (فرخزاد، ۱۳۸۴: ۲۶۹). واحد تحلیل که یکی از مهم ترین بخش های تحلیل محتوا است به هدف و مسئله تحقیق بستگی دارد. گاهی ممکن است یک کلمه یا یک پاراگراف و یا کل مطالب را واحد تحلیل در نظر گرفت (بدیعی، ۱۳۸۰: ۱۱). در هر بخشی از مجله مذکور که در ذیل آن از مسائل مربوط به زنان کارگر سخن رفته چه در قالب ستون خبری، سرمقاله، مصاحبه، بیانیه و اطلاعیه و

آگهی‌های استخدام به‌عنوان داده‌های پژوهش، مورد استناد قرار گرفته‌است. محتوای این مجله در موضوعات کلی اقتصادی و اجتماعی (آگهی‌های استخدام و کاریابی، تغییر نقش زنان کارگر، بهداشت و سلامت، سوادآموزی، آشنایی با قانون کار، ارتقای مهارت) بررسی شده‌است.

جامعه آماری پژوهش حاضر کلیه شماره‌های مجله رستاخیز کارگران در فاصله سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۵ ش است. در این بررسی کیفیت محتوایی داده‌ها موردنظر است نه ارائه تحلیل آماری یا کمی از گفته‌ها هرچند به ضرورت و درک بهتر موضوع و در بخشی از مقاله از داده‌های کمی هم استفاده شده‌است. به‌طورکلی هدف پژوهش حاضر بررسی مطالبی است که در این مجله به تغییر و افزایش کیفیت جایگاه زنان کارگر می‌پردازد.

۱. معرفی مجله رستاخیز کارگران: اهداف و رویکردها

مجله رستاخیز در سوم آذرماه سال ۱۳۵۴ ش با انتشار اولین شماره، موجودیت خویش را اعلام کرد. در اولین شماره این مجله درج شده بود: «مجله حزب رستاخیز ملت ایران، این مجله ماهی دو بار منتشر می‌شود» (رستاخیز، ۱۳۵۴: ۷/۱). مدیریت آن بر عهده احمد شکرینیا بود. مدتی بعد غلامحسین نظری خامنه در هدایت این مجله با گردانندگان آن همکاری کرد. مدیرمسئول رستاخیز کارگران محمدحسین کردبچه و هاشم محبوب بود. محل اداره آن در خیابان بزرگمهر کاشی ۱۴۸ واقع بود. رستاخیز کارگران با تیراژ هزار نسخه انتشار می‌یافت (شاهدی، ۱۳۸۲: ۱/۱-۳۹۰-۳۹۱). در نخستین شماره اهداف این مجله این‌گونه تشریح شده بود: «با بررسی و مطالعاتی که در جریان است سعی شده‌است این مجله به‌نحوی که مورد استقبال کارگران کشور قرار گیرد انتشار یابد و درعین‌حال از نظر آموزش مسائل سیاسی، اجتماعی، کارگری و غیره نیز برای کارگران مجله‌ای سودمند گردد.» (آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، شماره بازیابی ۴۰/۱۳ به نقل از: بیگدلی و یزدانی مقدم، ۱۳۹۶: ۱۲۵).

طبق گفته‌های شاه وسایل ارتباط‌جمعی و روزنامه‌ها باید پیام‌رسانی فلسفه انقلاب شاه و ملت را به جامعه و مردم منتقل می‌کردند (پهلوی، ۱۳۴۵: ۱۸۹). لازم به ذکر است که هم‌زمان با تأسیس حزب رستاخیز، نشریاتی که نگاه انتقادی به دولت داشتند توقیف شدند.

در سال ۱۳۵۳ ش حدود ۶۳ مجله اعم از مجله و روزنامه پس از ارزیابی و کنترل ساواک توقیف شدند (برزین، ۱۳۷۱: ۲۱۲؛ بهزادی، ۱۳۷۵: ۱/۶۹۳). این مجله به گونه‌ای در راستای اهداف انقلاب سفید شاه عمل می‌کرد: «راه ما راه انقلاب است و راه رستخیز و هدف تمدن بزرگ می‌دانیم که نقش کارگران ایران در راه رسیدن به این هدف متعالی نقشی سازنده و سترگ است» (رستخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۷/۱). در همین شماره مسئولیت مجله، انعکاس خواسته‌ها و مشکلات کارگران عنوان شده است. «مشکلات فردی و اجتماعی خود را صریح و بی‌پرده با ما در میان بگذارید. بنویسید، تماس بگیرید و بخواهید که ناشر افکار و خواسته‌های قانونی شما باشیم. بما اجازه دهید تا با آگاهی از مسائل جمعی شما گامی مثبت در جهت رفاه بیشتر شما برداریم.» (همان: ۲۷)

مجله رستخیز به‌طور کلی به مسائل معیشتی و فرهنگی و اجتماعی کارگران از جمله تعریف قانون کار و مشمولان این قانون، رویدادهای سیاسی و اجتماعی مربوط به کارگران و حوادث حین کار و سرگرمی و داستان‌های کارگری پرداخته است. ویژگی بارز این مجله نسبت به مجلات حاضر در این عصر که اختصاص به زنان داشت، طبقه زنان کارگر را مورد توجه قرار داده و در هر شماره مطالبی به این گروه اختصاص داده است. از دلایل اشتغال زنان در کارخانه‌ها و مراکز تولیدی و آموزش کارگران ماهر تا راهکارهای حفظ سلامتی و تغذیه برای کارگران زن و مصاحبه با آنان مطالبی درج شده است. در ادامه مهم‌ترین رویکردهای این مجله در خصوص کارگران زن را مورد بحث قرار خواهیم داد.

۲. تشویق زنان کارگر به تغییر نقش اجتماعی

در اغلب جوامع مهم‌ترین نقش و فعالیت زن، مادری است و خانواده قلمرو اصلی زندگی آنان تلقی می‌شود. در ایران نقش مادری با توجه به تأکیده‌های مذهبی و سنتی پررنگ‌تر است. افزایش نقش یک شخص، در کنار وظایف متعددی که به وی تحمیل می‌کند، در تقویت پایگاه اجتماعی و کامروایی وی نیز قابل مشاهده است (رستگار خالد، ۱۳۸۵: ۶۹). بی‌تردید در دنیای مدرن، کار در خارج از خانه با دستمزد خوب که پاداش مادی آموزش و کسب تخصص است، حق انتخاب و مشارکت زنان در تصمیم‌گیری و قدرت آنان را در خانواده افزایش می‌داد (مغیثی، ۱۳۹۸: ۷). البته فرصت‌های شغلی برای زنان در جوامع

مختلف با مذاهب خاص و با توجه به هنجارها و رفتارهای مختلف و ارزش‌های فرهنگی و قومی متغیر است (Fernandez, 2013: 1).

مجله رستاخیز کارگران برای پررنگ کردن نقش زنان در پیشبرد طرح‌های اقتصادی دولت، حضور زنان کارگر در کارخانه‌ها و چرخه تولید را بسیار مهم جلوه داده‌است. مجله طی شماره‌های مختلف برای تشویق زنان از طریق مصاحبه با محمدرضا شاه پهلوی و سایر رجال سیاسی چون امیرعباس هویدا نخست‌وزیر و دبیر کل حزب رستاخیز (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۱/۶)، امیر قاسم معینی وزیر کار و امور اجتماعی (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۲/۶) و کارفرمایان ضمن قدردانی از حضور زنان کارگر، آنان را عنصر مهمی در اقتصاد معرفی کرده‌است چنانکه در مصاحبه‌ای با محمدرضا شاه می‌نویسد: «در آینده این مملکت، زن‌ها خیلی فرصت نشان دادن خودشان را خواهند داشت... درصد زیادی از زنان مملکت می‌توانند مشغول به کار باشند و نیروی فعال مملکت به این طریق برود بالا» (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۴/۱). اهداف اشتغال زنان کارگر بیشتر در قالب کلماتی مثل «رفاه»، «استقلال مادی»، «خرید اشیا لوکس و گردش»، «کمک به خانواده» توصیف شده‌است که هم وجه شخصی و هم وجه خانوادگی اشتغال زن را نشان می‌دهد (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۷/۱۳). زنانی که مورد مصاحبه این مجله قرار گرفتند دلایل اشتغال خود را ایجاد غرور و عزت‌نفس در خود عنوان کردند به بیانی دیگر مجله بازتابی از اندیشه استقلال اقتصادی زنان بود: «کار کردن در بیرون از خانه به زن غرور می‌دهد... از کار کردن بدون منت کسی زندگی خود را به راحتی اداره می‌کنم» (همان: ۱۶). در میان مصاحبه‌های انجام‌شده در شماره‌های متعدد تنها یک نفر به ذوق و سلیقه زنان که منجر به گشودن راه‌های جدید در صنعت خواهد شد، اشاره کرده‌است (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۷۰/۱۳). این امر نشانی از آگاهی از ظرفیت‌های ذاتی زنان در امر اشتغال است.

۱.۲. تأکید بر توانمندی زنان

مجله رستاخیز کارگران در ستونی تحت عنوان «زنانی که کار می‌کنند و مسائل مربوط به آنان» ضمن نشان دادن توانمندی زنان در مشارکت اقتصادی، تأکید می‌کند که دیگر توانمندی به معنای داشتن نیروی جسمانی قوی نیست. این مجله به تفصیل توانمندی زنان

را این گونه بیان می‌کند: «زن ایرانی دیگر ظرافت را در رفتار ظریفانه نمی‌داند، ظرافت را در دانایی و توانایی، در هوشیاری و قدرت، در استحکام و استقلال رأی و در بینش و ابزار شخصیت نشان می‌دهد... مهارت ظریفانه زن نه در وصله کردن جوراب‌های پاره بلکه در بعد وسیع‌تر در کارگاه‌های فنی و صنعتی همچون ستون‌های محکم در پیشبرد صنعت سهیم هستند.» (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۱۲/۶) زنان با استفاده از استعدادهای ذاتی خود می‌توانند در کنار مردان نقش‌آفرینی کنند. پیشرفت فوق‌العاده صنایع و پیشرفت‌های علمی جدید حضور زنان در بازار کار و فعالیت اقتصادی را ضروری ساخته‌است. از سوی دیگر «تکنیک‌های جدید به‌کاررفته، دیگر تنها به نیروی جسمانی نیاز ندارد، بلکه ظرافت، دقت و مراقبت را افزایش داده و زنان با مردان را به لحاظ روانی برابر دانسته و فرصت‌های شغلی زنان را افزایش داده‌است.» در ادامه از کارگاه‌هایی مانند کارگاه الکترونیک مثال می‌زند که احتیاج به مهارت و ظرافت کار زنان دارد که با اندکی مهارت‌آموزی می‌توانند استخدام شوند. (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۱۲/۷).

۲.۲. غیبت ضروری زنان از خانه به‌عنوان مادر

در مصاحبه‌هایی که با زنان متأهل کارگر صورت گرفته از تداخل اشتغال و فرزند پروری و کارهای خانه سؤال شده‌است. مجله سعی در نشان دادن طبیعی بودن حضور زنان در خارج از خانه به‌عنوان «زن شاغل» دارد تا قبح سنتی غیبت زن از خانه در اذهان را تضعیف کند (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۱۲/۷). تعریف از نقش مادری جدید که از دوره رضاشاه آغاز شده و زن را در تربیت و امور خانواده سهیم کرده بود (حسینی، ۱۴۰۰: ۲۶) اینک نقشی فراتر از یک مادر مطلق در خانه، برای زن در نظر گرفته شده بود: مادر شاغل. اگر دوره رضاشاه را آغاز توسعه اقتصادی و دهه پنجاه را دوره رشد توسعه اقتصادی در نظر بگیریم، مشارکت زنان در بعد اقتصادی افزایشی چشم‌گیر داشت. تغییر بافت فرهنگی جامعه زمینه را برای حضور زنان بیشتر فراهم می‌کرد. یک واقعیت مهم در ذهنیت زنان، داشتن محور ذهنی مردانگاران است که فقط مردان حق بودن در خارج از خانه در نیمی از روز دارند و این غیبت از سوی خود زنان، یک امر نامتعارف بود. «در خانواده‌های سنتی‌تر و مذهبی، دختر شاغل ممکن بود بی‌مسئولیت یا حتی سبک‌سر تلقی شده و شانس ازدواج را از دست بدهند.» (مغیثی، ۱۳۹۸: ۷۳) بنابراین عادی‌سازی حضور زنان در محل کار بدون احساس شرم و یا

گناه، از اهداف مجله است. البته مجله توجه به بافت سنتی جامعه و تفکر خود زنان داشته و هرگز به دنبال زدودن نقش مادری نیست؛ با سر تیت‌هایی چون «چرا کار می‌کنند و چطور کار» خانه و «کارخانه» را تنظیم می‌کنند؟ (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۲۸/۱۱) درصدد نشان دادن نقش زن شاغل در کنار وظایف مادری است. زنان کارگر نیز در مصاحبه‌های خود عدم تضاد وظایف این دو حیطه را بیان کردند. «وقتم را طوری تنظیم کرده‌ام که به هیچ‌یک از کارهایم لطمه وارد نیاد و به کارهای خانه هم برسم» (همان: ۱۷). تنها در یک شماره با پررنگ کردن نقش مردان در کمک و نگهداری فرزندان، در جهت فرهنگ‌سازی امر مشارکت در امور خانه و کاهش خستگی و زحمت زنان در به دوش کشیدن کارهای خانه، به تشویق همکاری زن و مرد در کارهای منزل مقاله‌ای را تنظیم کرده‌است (همان: ۲۰).

۳. آگهی‌های کاریابی

مجله رستاخیز در هر شماره آگهی‌های کاریابی را با عنوان «بازار کار» در دو صفحه درج می‌کرد که نیروی موردنیاز مؤسسات و مراکز مختلف به کارگر را با ذکر شرایط احراز آن شغل اعلام می‌کرد. این آگهی‌ها از لحاظ ذکر و یا عدم ذکر جنسیت به دو دسته تقسیم می‌شوند. آگهی‌هایی که شامل شغل‌های صرفاً زنانه یا مردانه است. اغلب کارهای لوله‌کشی، بتون‌ریزی، تراشکاری، آهن‌گری، صافکاری، مکانیک ماشین‌آلات و شغل‌هایی از این دست در این آگهی‌ها به مردان اختصاص یافته‌است. برخی از مشاغل ذکر شده در این آگهی‌ها اختصاص به گروه خاصی نداشته و به صورت مشترک از زنان و مردان دعوت شده‌است. البته در بین آگهی‌های استخدام، شغل‌هایی بودند که جنسیت در آن ذکر نشده‌است.

اغلب آگهی‌های کاریابی که شامل زنان نیز می‌شد، شغل‌های کمتر تخصصی و یا بدون تخصص بود. نکته دیگر که در این آگهی‌ها به چشم می‌خورد عدم لزوم سابقه کار در همین مشاغل برای زنان است. همچنین در این آگهی‌ها میزان سواد جوینده کار درج شده‌است. مثلاً داشتن حداقل سواد خواندن و نوشتن و سیکل برای مشاغلی مثل تلفنچی، خدمتگذار و برای مشاغل تخصصی مانند ماشین‌نویسی که نیاز به تحصیلات بالا (دیپلم) داشت به تفکیک شغل‌ها اعلام شده‌است. نکته حائز اهمیت در بررسی این آگهی این است که برخی از این مشاغل که به نظر زنانه می‌رسد مانند خیاطی و آشپزی، از مردان دعوت به کار شده بود (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۲۱/۵۴).

جدول فراوانی نوع مشاغل استخدامی زنان (۱۳۵۴-۱۳۵۵) مستخرج از مجله رستاخیز کارگران

مجموع کل آگهی‌ها	عنوان شغل‌های کاربایی	سال ۱۳۵۴	سال ۱۳۵۵
۲۳	۰	-	۰ مورد
۲۲	تلفنچی خیاط	-	۲ مورد
۲۵	آشپز (زن و مرد) - پانچپیست ماشین‌نویس - کارگر ساده	-	۴ مورد
۲۴	نظافتچی - تلفنچی	-	۲ مورد
۲۳	سکرتری ماشین‌نویسی فارسی و لاتین (زن و مرد)	-	۲ مورد
۲۴	سکرتتر باتجربه	-	۱ مورد
۲۴	ماشین‌نویس - دفتردار	-	۲ مورد
۲۴	تولید مواد غذایی ماشین‌نویسی	-	۲ مورد
۲۴	فروشنده زن - بسته‌بند - مستخدم منزل نظافتچی منزل (زن و مرد گروهی)	-	۴ مورد
۲۴	بسته‌بند، ماشین‌نویسی فارسی کارگر ساده - بسته‌بند فروشنده زن - دست‌دوز (زن و مرد)	۵ مورد	-
۲۶	خدمتکار منزل - پانچپیست دفتردار - ماشین‌نویس کارگر ساده - فروشنده	۹ مورد	-
۱۸	ماشین‌نویسی (زن و یا مرد) خدمتکار - کارگر دفتری	۳ مورد	-
۳۶	ماشین‌نویس لباس‌شویی خدمت‌گزار کارگر ریسندگی	۴ مورد	-

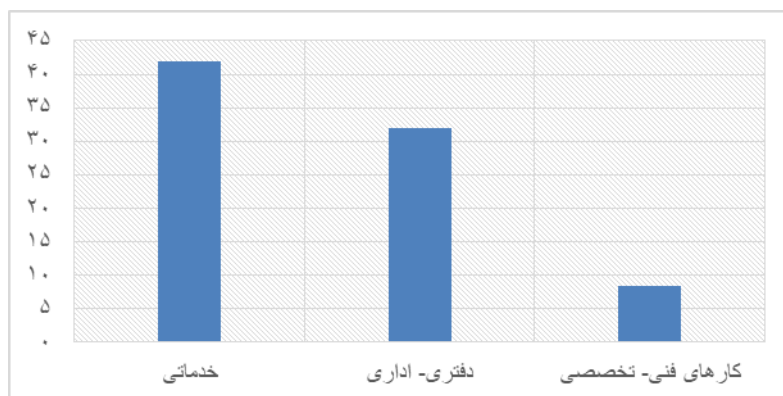
از ارزیابی جدول بالا می‌توان به مواردی از این دست اشاره کرد:

۱. دامنه انواع شغل‌ها که در این سال‌ها به زنان عرضه می‌شود بسیار محدود است و غالباً از منشیگری، کارگر ساده، بسته‌بند... فراتر نمی‌رود.

۲. با توجه به اینکه در این آگهی‌ها تعداد نفرات مورد نیاز در بهترین حالت پنج نفر قید شده است، به نظر می‌رسد این آگهی‌ها بیشتر به مؤسسات کوچک و یا منازل شخصی اختصاص داشته است.

۳. در هیچ کدام از این آگهی‌ها از کلمه پاره‌وقت برای شغل‌هایی که از زنان دعوت شده‌اند، استفاده نشده بود.

از بررسی آگهی‌های کاریابی بین سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۵ ش و ذکر شغل‌هایی که به زنان اختصاص داده شده می‌توان به این امر پی برد که فرصت‌های شغلی زنان در مقایسه با مردان بسیار ناچیز بود. اغلب مشاغل غیرتخصصی و ساده و بدون نیاز به مهارت در اختیار زنان قرار داشت. از مشاغل ذکر شده هجده مورد مربوط به کارهای خدماتی است یا به عبارتی ۴۲ درصد مربوط به ردیف شغل‌هایی است که نیازی به مهارت و سواد بالایی ندارند. ۳۱ درصد شامل شغل‌های دفتری-اداری است. اگر خیاطی و دست‌دوزی را در ردیف حرفه‌های تخصصی قرار دهیم درصد ناچیز ۴/۸ شامل کارهای فنی خواهد بود. به نظر می‌رسد جامعه بازار کار هنوز به زنان در کارهای تخصصی اعتماد لازم را نداشت. سخن از زنان کارگر و دعوت از آنان برای فعالیت اقتصادی که با تبلیغات رسانه‌ای همراه بود جز ادای تکلیف انقلاب سفید نسبت به زنان نبود.



نمودار توزیع شغلی زنان در آگهی‌های کاریابی

۴. تأکید بر آشنایی زنان کارگر با قانون کار

از آنجایی که درصد زنان باسواد کارگر به نسبت مردان کمتر بوده (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۶: ۳۷)، آموزش قانون کار برای زنان از سوی برخی از نهادها مانند سازمان زنان ایران در رأس برنامه‌ها بود. این سازمان کتابی در جهت آگاه‌سازی زنان از حقوق کاری خود به صورت مصور و زبان ساده تدوین کرد (سازمان زنان ایران، بی‌تا) در این میان مجله رستاخیز با یادآوری حقوق کار زنان از طریق نگارش مقاله و یا پاسخ به نامه‌های حقوقی و ستون پرسش و پاسخ و مصاحبه با نمایندگان سندیکاهای کارگری درصدد شفاف‌سازی و بیان قانون کار مختص زنان بود. از مهم‌ترین این قوانین می‌توان به مرخصی زایمان، داشتن فضای مهدکودک و شیرخوارگاه، عدم منع اشتغال زنان و داشتن دستمزد مساوی با مردان اشاره کرد.

این مجله قوانین مربوط به زنان را در سه دسته خلاصه کرده و در شماره‌های مختلفی به بخش از این موارد پرداخته است: قوانینی که مربوط به حمایت از زنان به لحاظ وضع جسمی آن‌ها وضع شده است. قوانینی که به لحاظ مادر بودن و نیز حفظ سلامت کودک در نظر گرفته شده است و قوانینی که مربوط به حمایت زنان کارگر است (رستاخیز کارگران، ۱۳۸۵: ۷۵/۱۳).

در کنار بی‌اطلاعی و یا کم‌اطلاعی زنان از قانون کار باید از کارفرمایانی هم یاد کرد که قانون کار را در مورد کارگران اجرا نمی‌کردند (بی‌نا، ۱۳۴۸: ۱۶). زنان به دلیل سپری کردن دوران بارداری و زایمان شرایط بدتری داشتند کارفرمایان ماده ۶ قانون مربوط به مرخصی زایمان (صورت مذاکرات مجلس: ۱۷ خرداد ۱۳۲۸) را اجرا نمی‌کردند و یا پس از بارداری درصدد اخراج کارگران زن بودند. یا اینکه پس از طی کردن مرخصی زایمان، مجدد با او قرارداد کار بسته نمی‌شد. مجله رستخیز کارگران برای زنان کارگر ماده ۷ قانون کار (موظف کردن کارگاه‌ها و مراکز تولیدی به ایجاد مکانی برای نگهداری کودکان و نوزادان زنان کارگر) و ماده ۲۰، ممنوع بودن کارهای سخت و زیان‌آور را به‌صورت مشروح شرح داده بود و سؤالات و ابهامات کارگران را که در این زمینه پاسخ می‌داد. (رستخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۳۶/۳؛ رستخیز کارگران، ۱۳۵۴: ش ۷/۸۹)

۵. ارتقای آگاهی زنان کارگر در زمینه سلامت و بهداشت خود و فرزندان

۱.۵. بهداشت و ایمنی محیط کار

مجله رستخیز در موارد متعدد به داشتن مهدکودک و محل نگهداری نوزادان زنان کارگر تأکید دارد و گوشزد می‌کند که به لحاظ قانونی کارفرما باید برای کارگران زن بالای ده نفر، مکانی برای نگهداری اطفال کارگران فراهم کند که مجهز به مربیان کارآزموده باشد که بهداشت و سلامت کودکان تأمین گردد (رستخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۴۹/۱۲). مجله با یادآوری ماده ۶ قانون اساسی (محل کار بهداشتی و مناسب کارگران) (صورت مذاکرات مجلس: ۱۷ خرداد ۱۳۲۸) لزوم رعایت بهداشت محیط از سوی کارفرما را توضیح داده‌است. مثلاً در مواردی که زنان در کارخانه‌های نساجی و دختانیات که توأم با گردوخاک کار می‌کردند، استفاده از شیر و ماست و تخم‌مرغ روزانه و ماسک را وظیفه کارفرما دانسته و به کارگران زن تأکید می‌کند که این موارد توجه داشته باشند (رستخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۹/۳). این مجله همچنین در مقالاتی از بعد توجه به سلامت جسمی کارگران برنامه‌های غذایی مقوی برای زنان کارگر و فرزند بیمارشان پیشنهاد می‌کند.

استفاده از لباس کار برای کارگران از موضوعاتی است که این مجله به آن پرداخته‌است. با توجه به اینکه زنان اغلب دارای موی بلند بودند، استفاده از سربند و کلاهی که موها را

پوشش دهد تا حین کار با دستگاه‌ها و ابزارهای کار برخوردی نداشته و به زنان آسیبی وارد نشود، توصیه شده‌است. به‌خصوص کار با مته‌های برقی که احتمال گیر کردن موی سر به دستگاه و در نتیجه آسیب به کارگر در حین کار وجود داشت (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۷/۶۴). گفتنی است که زنان کارگر سربندهای خود را به شکل نادرست می‌بستند و «زنان حاضر نیستند دسته‌های روسری را به عقب ببرند، به‌طور کلی روحیه غیرصنعتی به‌خصوص بین کارگران زن به چشم می‌خورد» (بی‌نا، ۱۳۴۸: ۲۰). برای رفع چنین مشکلاتی در کارخانه‌ها «کمیته حفاظت» ضمن آموزش ایمنی کار، جزوهای آموزشی را تدوین و در اختیار کارگران قرار می‌دادند (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۹/۵۶). لزوم استفاده از وسایل خود مراقبتی در محل کار اعم از دستکش صنعتی، کلاه و عینک که از اعضای بدن محافظت می‌کنند به‌کرات در رستاخیز کارگران تشریح شده‌است (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۳۸/۱۰).

۲.۵. بهداشت مادر و کودک

زنان کارگر چون بیش از نیمی از وقت خود را در بیرون از خانه صرف می‌کنند، برای مادران خسته چگونگی برخورد صحیح با فرزندان اهمیت می‌یابد. خستگی و بی‌حوصلگی مادر ممکن است در نوع تربیت فرزند تأثیر سوئی داشته باشد. مجله رستاخیز کارگر در زیرمجموعه ستونی به نام زندگی، دستورالعمل‌ها و توصیه‌هایی را برای والدین بیان می‌کند که هم بار زحمت والدین را کم کند و هم کلام والدین برای فرزندان تأثیرگذار باشد (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۳/۵۹). یکی دیگر از توصیه‌های مجله متوجه کردن زنان کارگر به تعداد دفعات زایمان بود که سلامتی آنان را در معرض خطر قرار می‌داد (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۲۳/۵).

به‌طور کلی چون مراقبت و پرستاری از فرزندان اغلب بر عهده زنان است، توصیه‌های بهداشتی که مخصوص هر فصل است در ستون جداگانه‌ای در این مجله جای گرفته‌است. در یکی از شماره‌ها با تیتیر «برای آن گروه از خواهران و برادران کارگر که دارای بچه هستند» دستورالعمل‌های بازدارندگی و مراقبتی از بیمارهای واگیردار در صدر خبرهای پزشکی آمده‌است. به مادران توصیه می‌شود ضمن مراقبت از فرزندان، رژیم غذایی فرد بیمار

هم رعایت شود تا هم بیمار بهبود یابد و هم زحمت کمتری را مادر متحمل شود (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۷/۲۵؛ رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۹/۵۹)

۳.۵. ورزش و تندرستی زنان کارگر

مجله رستاخیز در جهت یادآوری سلامت مادران و دختران کارگر، انجام ورزش‌های جمعی و فردی را توصیه می‌کرد. به همین منظور در ستون خبری تحت عنوان « مسابقات ورزشی کارگران»، فعالیت‌های ورزشی زنان کارگر را تحت پوشش قرار می‌داد. ورزش کارگران هیچ منع قانونی نداشت و از سال ۱۳۱۳ اولین باشگاه ورزشی تشکیل شد. برخی از کارخانه‌ها زمین‌هایی برای ورزش فوتبال و تنیس برای کارگران در نظر گرفته و وسایل لازم را در اختیار آنان می‌گذاشتند (رجائی، ۱۳۹۳: ۱۵۳). به‌طور رسمی از سال ۱۳۴۷ نخستین مسابقات ورزشی زنان کارگر برگزار شد. تنها کارگرانی می‌توانستند در این مسابقات شرکت کنند که دارای کارت بیمه کارگری بوده و مشمول قانون کار باشند (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۱۳/۲۹۶). برگزاری برخی از این مسابقات در رشته‌های ورزشی مختلف، بنا به یک مناسبت خاصی مانند تولد شهبانو برگزار می‌شد (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۱۲/۲۴). مهرانگیز حجازی معاون امور اجتماعی وزارت کار و امور اجتماعی در زمینه ورزش کارگران معتقد بودند همان‌گونه که داشتن سواد برای کارگر نوعی امتیاز شغلی محسوب می‌شود، باید به کارگران ورزشکار حق ورزش پرداخت شود (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۸/۹۶). در برخی از کارخانه‌های بزرگ سرویس ایاب و ذهاب جداگانه‌ای برای ورزشکاران کارخانه در نظر گرفته شده بود تا پس از تعطیلی کار، دغدغه بازگشت به خانه را نداشته باشند (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۲۰/۹۵). مجله رستاخیز کارگران به مشکلات ورزشی زنان کارگر پرداخته که عبارت‌اند از: ۱. سختگیری کارفرمایان؛ ۲. نداشتن مربی؛ ۳. عدم همکاری وزارت کار با ورزشکاران زن؛ ۴. نداشتن تأسیسات و امکانات ورزشی؛ ۵. نداشتن وقت کافی برای ورزش کردن که در صورت مرخصی ورزشی خارج از محیط کارخانه از حقوق آنان کم می‌شد (همان/ ۹۸). این مجله بیان نمی‌کند که اغلب شرکت‌کنندگان این مسابقه دختران جوان در کارخانه‌های بزرگ چون ارج، آزمایش... بودند و کارگران زن متأهل و زنانی که در کارگاه‌های کوچکی بودند، امکان استفاده از این امکاناتی را نداشتند. توجه به قشر کارگران

نخبه و نادیده گرفتن خیل عظیم زنان کارگر فرودست در کنار بزرگنمایی برنامه‌های رفاهی این‌چنین از رویکرد ایدئولوژیکی مجله خبر می‌دهد.

۶. تأکید بر عضویت زنان کارگر در سندیکاهای کارگری

با توجه به افزایش زنان در صنوف مختلف کاری لزوم حضور زنان در سندیکاهای ضروری بود. اما زنان حضور کم‌رنگی در اتحادیه‌ها کارگری داشتند. اغلب زنان کارگر به دلایل مختلف یا از وجود سندیکاهای کارگری بی‌اطلاع بودند و یا به دلیل سیطره مردان، رغبتی برای حضور نداشتند و آن را امری صرفاً مردانه قلمداد می‌کردند. بنابراین مطالبات کارگری زنان هم اغلب در اتحادیه‌ها دنبال نمی‌شد و یا در اولویت‌های آخر بود (گرت، ۱۳۸۰: ۱۳۱). این وضعیت تنها در ایران نبود بلکه در اغلب کشورهای جهان سوم نیز به چشم می‌خورد. مثلاً در سال ۱۸۷۶م در ژاپن با وجود اینکه زنان ۶۰ درصد نیروی کار را تشکیل می‌دادند اتحادیه صنفی نداشتند در سال ۱۹۱۸ زنان فقط یک درصد اتحادیه زنان را تشکیل می‌دادند (جای‌واردنه، ۱۳۹۱: ۳۸۶).

مجله رستاخیز به‌مانند سازمان زنان ایران بر تشکیل سندیکای کارگران زنان تأکید داشت. از این‌رو با درج مصاحبه با روسای سندیکاهای کارگری و وزیر کار و امور اجتماعی، معاون اجرایی سازمان زنان، ضمن معرفی سندیکاها و وظایف محوله به آن، زنان کارگر را تشویق به حضور در سندیکاها می‌کرد. البته سندیکاها و اتحادیه‌های کارگری در این دوره کاملاً در اختیار دولت و نیروهای امنیتی بود و آزادی دهه‌های گذشته را نداشتند (هالیدی، ۱۳۸۵: ۱۶۳) اغلب مزایایی که دولت تشخیص می‌داد، از بالا اعطا می‌شد (Ansari, 2002: 137). با افزایش چشم‌گیر اتحادیه‌ها از ۱۶ مورد در سال ۱۳۴۲ به ۵۱۹ اتحادیه در سال ۱۳۵۱، دولت به‌منظور نظارت بر سندیکاها در سال ۱۳۴۶ یک سازمان مرکزی به نام سازمان کارگران ایران را تشکیل داد (اشرف، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

در اولین شماره این مجله ضمن معرفی سندیکاهای کارگری، از تشکیل واحد زنان کارگر در سازمان کارگران ایران خبر می‌دهد. «در حال حاضر هشتاد هزار کارگر در کارگاه‌های تولیدی و صنعتی فعالیت می‌کنند که مشمول قانون کار هستند و به علت

افزایش زنان کارگر در فعالیتهای صنعتی تشکیلاتی به نام واحد زنان کارگر در سازمان کارگران ایران ایجاد می‌شود تا بتواند پاسخ‌گوی نیازهای زنان باشد.... برای راهنمایی زنان کارگر جهت شرکت در انتخابات سندیکاهای کارگری که بتوانند در ارکان سندیکاها مسئولیتی را به عهده بگیرند کلاس‌های آموزشی در سازمان کارگران ایران تشکیل شده است» (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۴۶/۱). برای مستندسازی حضور زنان از تصاویری استفاده شده است که زنان را در کنار مردان در سندیکاها نشان می‌دهد (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۵۲/۹). واحد زنان کارگر البته در سال ۱۳۲۵ ش به ریاست عدل نفیسی ایجاد شده بود، در هیچ دوره‌ای نتوانست برای زنان زیاد مثمر ثمر باشد. ارگانی نو پا که به قول نفیسی، کارمندان آن نیز خیلی به امور کارگری و قانون کار آشنا نبودند (لاجوردی، ۱۹۸۴: نوار ش یک/ ۱۸)

مجله رستاخیز با استناد به صحبت‌های وزیر کار و سایر سخنرانان در سال جهانی زن، حضور زنان کارگر در سندیکاها را مورد تأکید قرار می‌دهد و از حدود ۸۰۰ سندیکاهای موجود از حضور ناچیز چند درصدی ایشان در سندیکاها خبر می‌دهد (رستاخیز، ۱۳۵۴: ۵/۴۳). هویدا نخست‌وزیر وقت ضمن اعلام پتانسیل‌های صنایع جدید در جذب زنان، از ایشان خواست که ضمن افزایش مهارت‌های خود برای استفاده تمام نیروی خود، در شوراهای کارگری نیز سهیم باشند: «خواهران کارگر در فعالیتهای کارگری بایستی شرکت کنند.» (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۶/۴-۹۱)

اقدام دیگر مجله رستاخیز معرفی نمایندگان زن کارگر و انجام مصاحبه با آنها بود تا ضمن معرفی این قشر از زنان کارگر، فعالیتهای جنبی و توانایی ایشان در دفاع از حقوق کارگران را نشان دهد (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۳/۱۸؛ رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۲۳/۱۵، ۴۶). این مجله چون رویکرد حمایتی از اقدامات دولت داشت هرگز دلیل عدم رغبت به اتحادیه‌های فرمایشی را واکاوی نمی‌کند و یا در ستون‌های خبری-تحلیلی از علل ناکامی کارگران در مطالبه خواسته‌های خود چیزی نمی‌نویسد.

۷. توجه به سوادآموزی زنان کارگر

لزوم سوادآموزی برای کارگران به دوره رضاشاه پهلوی بازمی‌گردد که دولت را وادار

ساخت در تاریخ ۱۳۱۵/۵/۱ طبق ماده سی و چهارم از فصل چهارم «نظامنامه کارخانجات و مؤسسات صنعتی» کارفرمایان را به تسهیل شرایط تحصیل کارگران در مدارس اکابر مکلف نماید. اما به دلیل کمبود امکانات آموزشی و عدم بسترسازی لازم و قانون‌گریزی کارفرمایان در امر آموزش کارگران و کاستی‌های قانونی به نتیجه مطلوبی نرسید. تصویب قانون آموزش کارگران در تاریخ ۱۳۲۶/۴/۲۲ انجام شد. در این تاریخ کلاس‌های آموزشی شامل مردان نمی‌شد در بعضی از مناطق کلاس‌هایی برای زنان کارگر در کارخانجات دایر شد (کار، ۱۳۲۸: ۳۴ و ۳۵/۱۹، به نقل از احمدزاده، منصور بخت، ۱۴۰۱: ۱۹)

با ایجاد سپاه دانش، دولت سعی در ریشه‌کنی بی‌سوادی در کشور داشت. سازمان زنان ایران نیز به‌عنوان یک نهاد آموزشی، در این زمینه همگام با سیاست‌های آموزشی دولت پیش می‌رفت کلاس‌هایی برای آموزش زنان فراهم کرده بود. (الهام ملک‌زاده، طیبی، حسین‌پور، ۱۳۹۹: ۱۸۴) بر طبق آمارهای موجود در گروه سنی ۱۰-۱۴ ساله میزان سواد زنان در سال ۱۳۳۵ معادل ۱۸/۸ درصد و در سال ۱۳۴۵ حدود ۳۵/۶ درصد است. نتایج آمارگیری سال ۱۳۴۷ این میزان را ۳۱/۱ درصد آمارگیری سال ۱۳۵۰ آن را ۵۰/۰ درصد نشان داده‌است. تحولات میزان سواد گروه سنی ۱۵-۱۹ ساله و ۲۰-۲۴ ساله نیز قابل‌توجه بوده‌است. «فعالیت سوادآموزی منحصر به گروه سنی لازم‌التعلیم نبوده، بلکه در گروه سنی بالاتر به چشم می‌خورد و این تحول بیشتر در اثر کوشش‌های سپاهیان دانش بخش بزرگ‌سالان و سازمان پیکار با بی‌سوادی فعالیت وزارت کار و بالاخره سازمان زنان در زمینه سوادآموزی است.» (سازمان برنامه‌وبودجه مرکز آمار ایران، ۱۳۵۱: ۲۳)

مجله رستاخیز کارگران گزارش‌های مبسوطی از چگونگی سوادآموزی کارگران ارائه می‌کند. این مجله با توصیف وضعیت کارخانه‌های مدرن و لزوم استفاده از اپراتورهای باسواد، کارگران را از اهمیت سوادآموزی برای کار در چنین کارخانه‌هایی مطلع می‌کند. دفتر باسواد کردن وزارت کار و امور اجتماعی که عهده‌دار باسواد کردن کارگران در سراسر کشور بود. از طریق اعزام معلم و وسایل کمک‌آموزشی، کارگاه‌ها و کارخانجاتی که کارگران بی‌سواد داشتند، تشویق می‌کرد تا از طریق شرکت در کلاس‌های پیکار با بی‌سوادی، باسواد شوند. مجله رستاخیز در تمام گزارش‌های خود آمارهای سوادآموزی زنان کارگر را ذکر

کرده‌است برای نمونه: «در دومین دوره کلاس‌های پیکار با بی‌سوادی کارگران کارخانه داروگر ۹۰ کارگر شرکت داشتند. که ۶۲ نفر در دو کلاس اول هستند که ۱۴ نفر آن‌ها را زنان و بقیه را کارگران مرد، ۲۸ نفر در دوره دوم آموزش می‌بینند که از این تعداد ۸ نفر زن هستند. کارگرانی که موفق به گذراندن دوره دوم شوند به میزان ۵ درصد اضافه‌حقوق دریافت می‌دارند» (رستاخیز، ۱۳۵۴: ۵۲/۲). ذکر این نکته ضروری است که با وجود تشویقاتی که برای کارگران در کارخانه‌ها صورت می‌گرفت چندان رغبتی از سوی زنان کارگر دیده نمی‌شد. زن کارگر با داشتن مسئولیت خانواده ترجیح می‌دهد که پس از کار فوراً خود را به منزل برساند و امور آنجا را سروسامان دهد و احتیاج به داشتن سواد را احساس نمی‌کرد (بی‌نا، ۱۳۴۸: ۱۲). این مجله به‌نوعی درصدد اعلام اخطار به کارگران بی‌سواد هست که در صورت عدم سوادآموزی از سوی کارفرمایان کنار زده خواهند شد (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۷/ ۲۷-۸۹). با وجود بهبود زمینه‌های آموزشی و اشتغال زنان، همچنان عدم توازن قدرت بین زنان و مردان وجود داشت و مردان همچنان فرصت شغلی بهتر و بیشتری را در اختیار داشتند (yeganeh, 1993: 6).

۸. آموزشگاه‌های شبانه‌روزی کارآموزی

تأمین نیروی انسانی ماهر با توجه به توسعه اقتصادی کشور در سال‌های بعد از ۱۳۵۰ اهمیت ویژه‌ای یافت. «شاید مزمن‌ترین ترمز توسعه اقتصادی ایران، نوع انسانی باشد. ازجمله این موارد کمبود نیروی انسانی ماهر است. پیش‌بینی می‌شود با برنامه پنج‌ساله فعلی ۲/۱ میلیون شغل اضافی ایجاد شود اما در خوش‌بینانه‌ترین ارزیابی، فقط ۱/۴ میلیون ایرانی واجد شرایط برای پر کردن آن‌ها هستند که تخمین زده می‌شود بیش از ۷۲۰،۰۰۰ نفر کمبود داشته باشند» (Watson, 1976: 25). پس از تصویب قانون کارآموزی در سال ۱۳۴۹ دولت و مراکز خصوصی با ایجاد مراکز فنی‌وحرفه‌ای به دنبال ارتقای کار ماهر بودند. «افزایش نیازمندی به کارشناسان فنی و کارگران ماهر موجب گردید که شبکه هنرستان‌ها و آموزشگاه‌های فنی در کشور گسترش یابد. در سال‌های ۱۹۶۱-۱۹۶۲ در ایران فقط ۶۴ آموزشگاه فنی دایر بود که هشت هزار و سیصد هنرآموز در آن‌ها تحصیل می‌کردند. در سال ۱۹۷۲-۷۳ شمار آموزشگاه‌ها به ۳۰۹ رسید و ۶۵ هزار و ۷۰۰ هنرآموز در آن‌ها

تحصیل می‌کردند ولی این تعداد آموزشگاه و هنرجو در مقابل نیاز کشور به کارشناس فنی و ماهر بسیار ناچیز است (ایوانف، ۱۳۵۶: ۲۵۱). منوچهر آزمون وزیر کار و امور اجتماعی طی مصاحبه‌ای راه‌حل سریع و به‌صرفه در زمینه تربیت نیروی ماهر را تأسیس یک آموزشگاه ساده توسط واحدهای تولیدی می‌داند که توسط استادکاران همان واحد تشکیل و به آموزش کارگران بپردازند. (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۲/۲۲) تشکیل واحدهای آموزشی سه ماه و شش ماه در کارخانه‌ها می‌توانست نیروی ساده را به یک نیروی ماهر تبدیل کند (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۱۳/۱۸).

برنامه انقلاب سفید که دربردارنده بندهایی در مورد زنان بود، علاوه بر مدرنیزه کردن تلاشی برای تغییر زندگی اقتصادی و تفکر آنان در مورد معنای کار در ایران جدید صنعتی بود (بهرامی‌تاش، ۱۳۹۱: ۱۱۷). در این میان استفاده گسترده از نیروی زنان کارگر، توجه دولت را به سمت آموزش حرفه‌ای زنان سوق داد.

آموزش‌ها یا در محل کار فرد و یا در بیرون و در مؤسسات صورت می‌گرفت. زن کارگری که دوره‌های آموزشی را در یکی از مؤسسات گذرانده بود، شانس استخدام وی افزایش می‌یافت. مجله رستاخیز کارگران که در راستای سیاست‌های دولت حرکت می‌کرد، از طریق درج لزوم آموزش و معرفی مراکز فنی‌وحرفه‌ای و تعداد زنانی که در این مراکز دوره می‌دیدند، بر حضور و استفاده حداکثری از نیروی زنان تأکید داشت (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۴۶/۱؛ رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۵۰/۷-۵۱).

از سوی دیگر این مجله با معرفی چنین امکان‌های آموزشی سعی در تغییر نگاه سنتی جامعه نسبت به زنان و ارتقای مهارت کارگران زن داشت. رستاخیز کارگران به مراکز مهارت‌آموزی مانند مرکز نمونه نساجی واحد کرج که با بهره‌گیری از مربیان خانم درصدد رفع نگرانی‌های خانواده‌های سنتی در زمینه آموزش بود، پرداخته‌است (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۵۰/۷). مجله رستاخیز کارگران در شماره‌هایی، تصاویری از زنان کارآموز منتشر کرده بود تا قبح سنتی ورود زنان به شغل‌های مردانه را از بین ببرد و توانایی زنان را به تصویر بکشد (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۵۱/۹).

تعداد نفرات کارآموزان زن بسیار ناچیز بود. مثلاً می‌توان به حضور ۱۴۸ نفر مرد در کنار ۱۴ زن شرکت‌کننده در مرکز تعلیمات حرفه‌ای شماره سه تهران اشاره کرد. به نظر می‌رسد از دیگر انگیزه‌های این مجله از ذکر حرفه‌های آموزشی مانند نقشه‌کشی ساختمان، تعمیر رادیو تلویزیون، مکانیک و ساختمان، عادی انگاری مشاغل به‌ظاهر مردانه برای زنان بود (رستاخیز کارگران، ۲۵۳۵: ۵۰/۱). نمود دیگر عادی‌سازی از سوی مجله رستاخیز پوشش دادن به مسابقه «مهارت کارگران» بود.

یکی از اقداماتی که در سال ۱۳۵۵ش جهت تشویق کارگران به مهارت‌آموزی صورت گرفت، برگزاری مسابقه مهارت فنی در رشته‌های مختلف چون آهنگری، سیم‌کشی ساختمان، ورق‌کاری، ریسندگی، الکترونیک، جوشکاری، تعمیر رادیو و تلویزیون، لوله‌کشی، بنایی، ریخته‌گری... بود که به برندگان هر دوره مدال همایونی داده می‌شد. حضور زنان در این دوره مسابقات خود گام مهمی در پذیرش مهارت زنان کارگر در عرصه فعالیت‌های اقتصادی بود. اغلب زنان در رشته‌های ریسندگی، الکترونیک و تعمیرات وارد مسابقه می‌شدند. البته در زمینه بنایی و مکانیکی و تراشکاری نیز زنان کارگر مسابقه می‌دادند (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۴۹/۷؛ رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۴۸/۹).

با ذکر تعداد اندک زنان شرکت‌کننده کارگر در این مسابقات که هر سال در یکی از شهرها برگزار می‌شد، می‌توان به دلایلی فرهنگی و سنتی عدم حضور گسترده دختران و زنان از دیدگاه مجله را چنین شرح داد که دور شدن دختر از خانه برای خانواده‌های سنتی غیرقابل تحمل بود. «در بسیاری از حوزه‌ها هنجارهای رفتار سنتی رو به اضمحلال و جایگزینی با هنجارهای جدید هستند اما به‌ندرت این جایگزینی توأم با تحول در بینش و نگرش است. به نظر می‌آید نوعی آگاهی ضمنی از انتظارات روبه افزایش جامعه از زنان، همراه با تردیدها و ناهمخوانی‌های بسیار درباره تساوی و برابری به وجود آمده‌است» (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۱۶۹). تصور اینکه دختران در طی مسابقه با پسرهایی که شرکت دارند باهم زندگی می‌کنند، اجازه حضور به دختران خود در این مسابقه را نمی‌دادند (رستاخیز کارگران، ۱۳۵۴: ۱۳/۹). هرچند دختران خود را برابر با پسران می‌دانستند و دلیلی برای عدم حضور نداشتند.



لازم به ذکر است که کمبود مدارس حرفه‌ای و فنی برای زنان، آموزش صنعتی زنان را دچار مشکل کرده بود. چراکه در ابتدا برای تشویق زنان به‌سوی کارهای فنی باید ذهنیت دختران تغییر می‌کرد و با امور صنعتی آشنا می‌شد. از همه مهم‌تر تشویق دختران برای تحصیل در مدارس فنی از نخستین اقدامات به شمار می‌آید (کار، ۱۳۷۳: ۸۶). همچنین از آنجاکه بخشی از آموزش کارگران در حین کار و در محیط کار صورت می‌گرفت باید این امر را موردتوجه قرار داد که کارفرمایان تا چه میزان به آموزش تخصصی زنان توجه داشتند و چه امکاناتی برای رفاه مادران و دختران کارگر در نظر می‌گرفتند. امری که مجله هرگز به آن نپرداخته‌است. علاوه بر موارد ذکرشده مجله *رستاخیز کارگران* هرگز آن‌گونه که باید مشکلات زنان کارگر به‌خصوص تبعیض در پرداخت دستمزد با مردان را منعکس نکرده‌است به عبارتی بیان دستاوردهای انقلاب سفید برای زنان، جایی برای نقد شرایط کاری و فرودستی آن‌ها نگذاشته‌است.

نتیجه

تلاش برای صنعتی شدن کشور توسط سیاست‌ها محمدرضا شاه پهلوی و به دنبال آن گسترده شدن فعالیت‌های صنایع بزرگ در ایران، امکان استفاده از نیروی زنان ضروری بود. دولت با اجرای انقلاب سفید تلاش کرد تا هر چه بیشتر دستاوردهای انقلابی خود را به جامعه عرضه کند. مجله *رستاخیز کارگران* که هم‌زمان با شکل‌گیری حزب رستاخیز، در خدمت اشاعه برنامه‌های رفاهی و خدماتی دولت بود، در انعکاس شرایط کاری و معیشتی کارگری زنان نقش مؤثری داشت. این مجله در راستای سیاست‌های انقلاب سفید شاه با مقالات و عناوینی که منتشر می‌کرد سعی در مهم‌جلو دادن فاعلیت زنان در عرصه‌های اقتصادی داشت. مجله نگاهی مدرن نسبت به زنان داشت و باورهای قدیمی در مورد مادر مطلق بودن مورد سؤال واقع شده بود. دیدگاه مدرن خواستار حضور گسترده آنان در جامعه و همراه شدن با مردان در گردش چرخ‌های اقتصادی دولت داشت. تأکید بر افزایش توانایی زنان و بالا رفتن سواد و تحصیلات آنان، تلاشی برای اثربخشی حضور زنان در جامعه بود. این مجله با پوشش دادن خبرهای مراکز کارآموزی شبانه‌روزی و مسابقات مهارت‌آموزی که مستلزم غیبت چندروزه و چندهفته‌ای زنان و دختران از خانه بود، تلاش به عادی‌انگاری

حضور زن در مراکز فنی در کنار مردان داشت، تا از این طریق نگاه سنتی خانواده‌های متوسط را تعدیل کند. نقد مهم بر این مجله عدم انعکاس مسائل و مشکلات زنان و مطالبات کارگری است تا هرگز دستاوردهای انقلاب سفید شاه مورد انتقاد قرار نگیرد.

منابع

الف) منابع فارسی

کتاب‌ها

- اشرف، احمد، علی بنوعیزی (۱۳۸۶). *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: نیلوفر.
- ایوانف، س.م (۱۳۵۶). *تاریخ ایران نوین*، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، تهران: بینا.
- بدیعی، نعیم (۱۳۸۰). *تحلیل محتوا*، تهران: اداره کل تبلیغات.
- بهزادی، علی (۱۳۷۵). *تسبه خاطرات*، تهران: زرین.
- برزین، مسعود (۱۳۷۱). *شناسنامه مطبوعات ایران از ۱۲۱۵ تا ۱۳۵۷*، تهران: بهجت.
- بهرامی‌تاش، رکسانا (۱۳۹۹). *زنان کارآفرین، کسب‌وکارهای خرد و بخش غیررسمی در ایران*، ترجمه مهشید کریمایی، تهران: شیرازه.
- بیگدلی، فاطمه و یزدانی مقدم، سهراب (۱۳۹۶). *چگونگی تشکیل، فعالیت و انحلال حزب رستاک‌خیز*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی.
- *بررسی اجمالی شرایط کار زنان کارگر* (۱۳۴۸). بی‌جا: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- جای‌واردنه، کوماری (۱۳۹۱). *فمینیسم و ناسیونالیسم در جهان سوم*، ترجمه شهلا طهماسبی، تهران: ژرف.
- پهلوی، محمدرضا (۱۳۴۵). *انقلاب سفید*، تهران: بانک ملی ایران.
- حسینی، مرضیه (۱۴۰۱). *وضعیت اشتغال زنان در دوره رضاشاه*، تهران: تاریخ ایران.
- رستگار خالد، امیر (۱۳۸۵). *خانواده، کار، جنسیت*، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی-اجتماعی زنان.
- رجائی، عبدالمهدی؛ نورائی، مرتضی و دهقان نیری، لقمان (۱۳۹۳). *تحلیل وضعیت نساجی در تحولات شهری اصفهان (۱۳۰۰-۱۳۴۵)*، دانشگاه اصفهان.

- سازمان زنان ایران (بیتا). *حقوق زن کارگر*، بیجا.
- سازمان برنامه‌بودجه (۲۵۳۶). *سالنامه آماری کشور*، تهران: مرکز آمار ایران.
- سازمان برنامه‌بودجه (۱۳۵۲). *دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی زنان ایران*، تهران: مرکز آمار ایران.
- ساناساریان، الیزه (۱۳۸۴). *جنبش حقوق زنان در ایران/طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: اختران.
- شاهدی، مظفر (۱۳۸۲). *حزب رستاخیز؛ اشتباه بزرگ: خودکامگی در ایران عصر پهلوی*، تهران: موسسه مطالعاتی و پژوهش‌های سیاسی.
- فرخزاد، پرویز (۱۳۸۴). *راهنمای پژوهش تاریخی (کتابخانه‌ای)*، تهران: طهوری.
- کار، مهرانگیز (۱۳۷۳). *زنان در بازار کار ایران*، ترجمه پروین رئیسی فرد، تهران: روشنگران.
- گرت، استفانی (۱۳۸۰). *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه کتابیون بقایی، تهران: دیگر.
- لاجوردی، حبیب (۱۹۸۴). *مصاحبه با خانم عظاما عدل نفیسی*، نوار شماره یک: کمبریج.
- مغیثی، هایده (۱۳۸۰). *زنان و انقلاب ۱۳۵۷ تجربه اتحاد ملی*، تهران: زاگرس.
- هالیدی، فرد (۱۳۸۵). *دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران*، ترجمه فضل‌الله نیک‌آیین، تهران: امیرکبیر.

مقاله‌ها

- احمدزاده نودیجه، حسین و منصوریخت، قباد (۱۴۰۱). تبیین وضعیت سوادآموزی و تصویب نخستین قانون آموزش کارگران در ایران عصر پهلوی، (۱۳۰۴-۱۳۳۲). *تحقیقات تاریخی اجتماعی*، ۱۲(۱)، ۳-۲۵. Doi. 10.30465/shc.2022.40024.2319
- حسینی، مرضیه (۱۴۰۰). مادری جدید و آموزش زنان در عصر رضاشاه. *تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، ۳۱(۵۲)، ۱۵-۳۶. Doi. 10.22051/hii.2021.35484.2448
- سلماسی‌زاده، محمد و امیری، آمنه (۱۳۹۶). تأثیر نوسازی حکومت پهلوی اول بر پایگاه زنان در خانواده و اجتماع، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۸(۱۵)، ۶۳-۹۰.

- ملک‌زاده، الهام؛ ادیسی، طیبه و حسین‌پور، فاطمه (۱۳۹۹). عملکرد سازمان زنان ایران: مطالعه موردی استان بوشهر (۱۳۴۵-۱۳۵۷ش). *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*. ۱۱(۲۵)، ۱۷۵-۲۰۰.
- Doi: 10.22034/jiiph.2020.12608

روزنامه‌ها

- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره یکم، ۳ آذرماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره دوم، ۱۷ آذرماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره سوم، ۱ دی‌ماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره چهارم، ۱۵ دی‌ماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره پنجم، ۲۹ دی‌ماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره ششم، ۱۳ بهمن‌ماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره هفتم، ۲۷ بهمن‌ماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره هشتم، ۱۱ اسفندماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۱۳۵۴). شماره نهم، ۲۵ اسفندماه ۱۳۵۴.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره دهم، ۱۶ فروردین‌ماه ۲۵۳۴.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره یازدهم، ۳۰ فروردین‌ماه ۲۵۳۵.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره دوازدهم، ۱۳ اردیبهشت‌ماه ۲۵۳۵.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره سیزدهم، ۲۲ اردیبهشت‌ماه ۲۵۳۵.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره پانزدهم، ۲۴ خردادماه ۲۵۳۵.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره هفدهم، ۲۱ تیرماه ۲۵۳۵.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره هجدهم، ۴ مردادماه ۲۵۳۵.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره نوزدهم، ۱۸ مردادماه ۲۵۳۵.
- *رستاخیز کارگران* (۲۵۳۵). شماره بیستم، ۸ شهریورماه ۲۵۳۵.

- رستاخیز کارگران (۲۵۳۵). شماره بیست و یکم، ۲۲ شهریورماه ۲۵۳۵.
- رستاخیز کارگران (۲۵۳۵). شماره بیست و دوم، ۱ مهرماه ۲۵۳۵.
- رستاخیز کارگران (۲۵۳۵). شماره بیست و چهارم، ۱ آذرماه ۲۵۳۵.
- کار (۱۳۲۸)، شماره ۳۴ و ۱۹.

اسناد

- آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، پرونده حزب رستاخیز ملت ایران، شماره بازایی ۱۳.

صورت مذاکرات مجلس

- صورت مذاکرات مجلس، ۱۷ خرداد ۱۳۲۸.

ب) منابع انگلیسی

- Bernard Berelson. (1952). *Content Analysis in Communication Research*, New York: The Free Press.
- Fernández, R. (2013). "Cultural Change as Learning: The Evolution of Female Labor Force Participation Over a Century", *The American Economic Review*, 103(1), 472-500.
Doi: 10.1257/aer.103.1.472
- Sabahi, Farian. (2002). *Gender and the Army of Knowledge in Pahlavi Iran*. 1968-1979, in (Ansari, Sara, Martin, Vanessa. (2002). *Women, Religion and Culture in Iran*, London, Routledge.
Doi: 10.4324/9781315810720
- Yeganeh, Nahid (1993). "Women, Nationalism and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran", *Feminist Review*, No. 44, Nationalisms and National Identities. Summer, 44(1).
Doi: 10.1057/fr.1993.17
- Watson, Keith. (1976). "The Shah's White Revolution-Education and Reform in Iran." *Comparative Education*, 12(1).
Doi: 10.1080/0305006760120104



University of Tabriz

Iranian Islamic Period History

Online ISSN: 2717-2902

Volum: 15 Issue: 40
Autumn 2024

Pages: 29-55

Article Type: Research Article

DOI: 10.22034/JIIPH.2024.59509.2485

Received: 2023/12/09

Received in revised form: 2024/03/17

Accepted: 2024/04/15

Published: 2024/09/23

An Analysis on the Transformation of Women's Discourse Signs in Post-Constitutional Iran

Faramarz Taghilou¹ | Fatemeh Heidari²

Abstract

What were the contexts that shaped the evolution of Iranian society's understanding of women's identity in the post-constitutional era? Why is this evolution important for understanding the contemporary social situation, and how can it be analyzed? The signifiers that describe female identity in Iran have undergone significant changes with the introduction of modern ideas and institutions, particularly following the constitutional movement. It is crucial to trace this evolution in order to analyze the status of women and explain their position in contemporary Iranian society. Additionally, offering an analytical framework for understanding the current state of women is essential. The goal of this research is to provide both a theoretical and practical perspective that allows for a proper understanding of women's issues in contemporary Iranian society, as well as to offer practical insights for improving their conditions. To achieve this, we employ discourse analysis, focusing on the power-truth relations in the representation of female identity. This analysis will be based on reliable historical sources such as newspapers, diaries, travelogues, books, and relevant articles. Through examining the contradictions between traditional and modern discourses about women, and the significance of these shifts in Iranian society during a time of transition, this paper aims to problematize and explain the complex situation of women within both the mental framework and the social structure of Iranian society.

Keywords: Sign, Discourse, Woman, Iran, Post-Constitutionalism.

1. Associate Professor, University of Tabriz, Iran (Corresponding Author)

f.taghilou@tabrizu.ac.ir

2. Master of Social Sciences, University of Tabriz, Iran

famheidari@gmail.com



Publisher: University of Tabriz

tabrizu.history2011@gmail.com

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۲۹۰۲

دوره: ۱۵، شماره: ۴۰

پاییز ۱۴۰۳

صفحات: ۲۹-۵۵

تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام



DOI: 10.22034/JIIPH.2024.59509.2485

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲

تحلیلی بر دگرگونی نشانگان گفتمانی زن در ایران پسا مشروطه

فرامرز تقی‌لو^۱ | فاطمه حیداری^۲

چکیده

زمینه‌های تأثیرگذار بر تحول فهم جامعه ایرانی از هویت زنانه در دوره پسا مشروطه چه بوده، اهمیت آن برای شناخت وضعیت اجتماعی معاصر چیست و به چه روش‌هایی قابل فهم و تحلیل است؟ دلالت یا نشانگان توصیف‌گر هویت زنانه در ایران با ورود ایده‌ها و نهادهای مدرن و شکل‌گیری جنبش مشروطه‌خواهی، دچار تحول شده‌است. روایت این سیر تحول از حیث مسئله‌شناسی و تبیین وضعیت زنان در جامعه ایران معاصر و ارائه الگویی تحلیلی برای فهم وضعیت و جایگاه زنان حائز اهمیت است. هدف از دستیابی به چنین شناختی ارائه چشم‌انداز نظری و عملی برای فهم درست مسائل زنان جامعه ایرانی معاصر و ارائه چشم‌اندازی عملی برای بهبود وضعیت آنان است. روش مناسب برای دستیابی به چنین شناختی، روش تحلیل گفتمان بر مبنای تحلیل تحولات رابطه قدرت و حقیقت در تعریف یا بازنمایی دلالت‌های توصیف‌گر هویت زنانه و پیامدهای آن از جهت نقش و جایگاه زنان در ساختار اجتماعی هم‌زمان با ارجاع به منابع معتبر تاریخی همچون روزنامه‌ها، خاطرات، سفرنامه‌ها، کتاب‌ها و مقالات مرتبط با این دوره است. مقاله ضمن توصیف تقابلات گفتمان سنتی و مدرن درباره زن و اهمیت آن در جامعه ایرانی در حال گذار، در صدد مسئله‌شناسی و تبیین وضعیت پیچیده زنان در نظام ذهنی و ساخت اجتماعی جامعه ایران در حال گذار است.

کلیدواژه‌ها: نشانه، گفتمان، زن، مرد، ایران، پسا مشروطیت.

f.taghilou@tabrizu.ac.ir
famheidari@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه تبریز، ایران (نویسنده مسئول)
۲. کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تبریز، ایران



مقدمه

تصویر و نشانگان زن‌بودگی در نظام معنایی و فرهنگ ایران اواخر عصر قاجار و اوایل عصر پهلوی و به تبع آن جایگاه و وضعیت عینی زنان در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن روزگاران را می‌توان در قالب یک گفتمان مردسالار و پدرسالار سنتی مورد تحلیل قرار داد که مطابق با آن برمبنای ارزش‌های مردسالارانه، دختر‌بودگی و زن‌بودگی و دلالت‌ها یا نشانگان مربوط به آن‌ها در وضعیت طرد، تبعیت و حاشیه‌راندگی قرار داشتند. زنان با نشانه‌ها و صفاتی همچون ضعیفه و وابسته مرد، پرده‌نشین، متعلق به اندرونی، موضوع ناموس، حیا و غیرت و همچنین کارکردهایی همچون همسری، مادری، فرزندآوری و رسومی همچون چندهمسری، صیغه، ناف بریدن و کودک‌همسری به عنوان مهم‌ترین نشانه‌ها یا دال‌های تعیین‌کننده زن‌بودگی و وضعیت زنانه، تعریف می‌شوند. رویارویی و آشنایی ایرانیان، به‌ویژه زنان ایرانی با مفاهیم تجدد غربی و مقایسه جایگاه خود با جایگاه زنان غربی در عصر مشروطه و پسا مشروطه، موجب وارد آمدن شکاف‌هایی در گفتمان سنتی پدرسالار و مردسالار ایرانی شد. مفاهیمی همچون آزادی و برابری ذاتی زن و مرد و همچنین ایفای نقش‌ها و کنش‌گری فعال اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زنان همچون مردان، زمینه‌ساز گونه‌ای از تحول در دلالت‌ها و نشانگان توصیف‌گر زن در گفتمان سنتی و ظهور گفتمانی جدید شد که در قالب آن زنان ضمن خواست آزادی و برابری ذاتی، خواهان ایفای نقش‌هایی فراتر از حوزه خصوصی و اندرونی در حوزه بیرونی و عمومی مرتبط با اجتماع، اقتصاد و سیاست باشند.

ما در این مقاله با اتکا به روش‌شناسی تحلیل گفتمان، ضمن پرداختن به توصیف و تحلیل ویژگی‌های عمومی، دلالت‌ها و نشانگان گفتمان سنتی پدرسالار و مردسالار حاکم بر جامعه ایران در اواخر عصر قاجار و اوایل عصر پهلوی و جایگاه زنان در قالب آن، به تحلیل چگونگی ظهور و جایگزینی دلالت‌ها و نشانگان و شکل‌گیری گفتمان جدید در مورد زنان با تمرکز ویژه بر گفتار و نوشتار مرتبط با مکتوبات و نشریات حوزه زنان می‌پردازیم. نقد وضعیت تبعی و فقدان استقلال زنان با تمرکز بر بازتعریف نقش همسری، مادری و فرزندآوری، نقد وضعیت حاشیه‌راندگی و طرد به حوزه خصوصی، اندرونی و پرده‌پوشی و

همچنین نقد سنت‌های طردکننده زنان همچون ناف بریدن، کودک‌همسری، صیغه و ... از منظر نویسندگان حوزه زنان، زمینه‌ساز بازتعریف هویت زن‌بودگی و جایگاه اجتماعی آن بر مبنای گفتمانی جدید بود که بر آزادی و برابری ذاتی زنان و مردان و ایفای نقش و کنش‌گری فعال و ایجابی زنان در حوزه عمومی تأکید می‌ورزید.

پیشینه پژوهش

در این مقاله که خود بخشی از یک تحقیق گسترده و جامع پیرامون دگرگونی وضعیت زنان در ایران از عصر قاجار تا به امروز می‌شود، سعی شده‌است از کتاب‌ها، مقالات و تحقیقات پیشین حتی‌الامکان به‌طور جامع استفاده شود که صرفاً برخی از آن‌ها در داخل مقاله حاضر مورد ارجاع و در منابع پایانی ذکر شده‌اند، لکن از جهت تحلیل فرایند تحول گفتمانی و دگرگونی نظام شناختی و نظم ذهنی-زبانی مرتبط با زنان، برخی از آثار که در تدوین و تکوین این مقاله لازم و مؤثر، ولی در بیان مقصود کلی سیر تحول گفتمانی زنان در دوره پسا مشروطه ناکافی بوده‌اند، از جهت اشاره به پیشینه تحقیق به‌طور اختصار و به ترتیب زیر مورد اشاره قرار می‌گیرند:

مرضیه بهرامی برومند در کتاب دیگری در اندرونی (۱۳۹۵)، و همچنین در کتاب *از زنان پرده‌نشین تا بدن‌های رام* (۱۳۹۹)، به تحلیل وضعیت عمومی طرد و حاشیه‌راندگی زنان در جامعه سنتی مردسالار ایرانی پرداخته‌است. بنفشه حجازی نیز در کتاب *تاریخ خانمها* (۱۳۹۲)، و همچنین کتاب *زن در مثل* (۱۳۹۹)، به تحلیل عمومی بازنمایی چهره زن ایرانی در تاریخ و ادبیات ایران و زبان فارسی پرداخته‌است. نوشین احمدی خراسانی در کتاب *زنان زیر سایه پدرخوانده‌ها* (۱۳۸۴)، به تحلیل وضعیت زنان تحت غلبه گفتمان مردسالار و پدرسالار ایرانی پرداخته‌اند و منصوره اتحادیه در کتاب *زنانی که زیر مقنعه کلاه‌داری کردند* (۱۳۸۹)، به تحلیل موقعیت بغرنج زنان ایرانی تأثیرگذار در سیاست و اجتماع عصر خود پرداخته‌اند. منصوره موسوی در کتاب *زن‌انگی و بدن* (۱۳۹۶) به توصیف و تحلیل شیوه اعمال قدرت بر بدن زنانه در گفتمان حاکم بر جامعه ایرانی و در کتاب *تابوی زن‌انگی* (۱۳۹۸)، به تشریح موقعیت‌های طرد و حذف زنان و کنترل بدن‌های زنانه بر مبنای گفتمان حاکم پرداخته‌است. روح‌انگیز کراچی در کتاب *خسونت مشفقانه: روایتی از مردسالاری دوران*



ناصری (۱۳۹۲)، به ارائه بررسی و تحلیلی جامع از وضعیت زنان در بازنمایی ذهنی و جایگاه عینی آن‌ها در تاریخ و ادبیات جامعه ایرانی بر مبنای تمرکز بر سنت مردسالارانه ایرانی پرداخته‌است. عباس قدیمی قیداری و ندا سنبلی در مقاله خود با عنوان «زن یکی بیش مبر زآنکه بود فتنه و شر: پژوهشی درباره پدیده چندهمسری در متون ادبی-سیاسی دوره قاجار» (۱۴۰۱)، به بررسی و تحلیل مسئله چندهمسری در فرهنگ و اجتماع ایرانی در متون تاریخی و ادبی ایران دوره قاجار و همچنین در مقاله «کی عروسک‌باز را جامه عروسی درخور است: تأملی بر رویکرد متون ادبی-تاریخی دوره قاجار به پدیده کودک‌همسری» (۱۴۰۱) به بررسی و تحلیل مسائل و معضلات مربوط به ازدواج زودهنگام یا کودک‌همسری، کودک‌مادری، چندهمسری و بیوه شدن دختران در سن کودکی و پیامدها و نتایج آن پرداخته‌اند. ندا سنبلی همچنین در رساله دکتری خود با عنوان «از سنت تا آسیبی اجتماعی: تأملی تاریخی بر پدیده کودک‌همسری در ایران دوره قاجار» (۱۴۰۲)، به واکاوی یا شناخت پدیده کودک‌همسری یا ازدواج زودهنگام دختران به عنوان مسئله امروزی که ریشه‌های تاریخی آن را باید در ادوار مختلف تاریخی به‌ویژه عصر قاجار جستجو کرد، می‌پردازد.

روش‌شناسی تحلیل گفتمان

روش تحلیل گفتمان بر تحلیل نحوه تعیین‌کنندگی یا نقش تدوین‌کننده قدرت در بر ساخت نظام‌های دانش و حقیقت تمرکز دارد. میشل فوکو مهم‌ترین متفکری است که به تفصیل در حوزه‌های مختلف مسائل انسانی و اجتماعی، تعیین‌کنندگی قدرت در بر ساخت نظام‌های مختلف دانش و حقیقت را توصیف و تشریح کرده‌است. مطابق با دیدگاه فوکو درباره امور جنسیتی که بر چگونگی کنترل و اعمال شدن قدرت بر بدن‌ها از طریق گفتمان‌ها تأکید می‌کند (Elliott, 2008:14) هویت زنانه را باید کانون شماری از فشارهای بین‌گفتمانی و پایگاهی که در آن گفتمان‌ها مستقر می‌شوند تلقی کرد (میلز، ۱۳۸۹:۱۳۲). بنا به نظر فوکو، امر جنسیتی، نه داده طبیعی است که قدرت سعی در کنترل آن دارد، نه حوزه‌ای نامکشوف که دانش سعی در کشف آن دارد، بلکه نامی است که می‌شود به یک برساخته تاریخی اطلاق کرد (فوکو، ۱۳۹۲:۱۰۹) به نظر فوکو در کتاب تاریخ جنسیت، رابطه بین قدرت و امر جنسیتی همواره سلبی، یعنی مبتنی بر طرد، ممانعت، دفع، اختفا و

پنهان‌سازی بوده‌است. قدرت امر جنسیتی را در نظامی دوتایی (دوگانه) احاطه می‌کند. این نظام دوگانه شامل مشروع/نامشروع، مجاز/غیرمجاز است. قدرت طبق این نظام دوگانه تلاش می‌کند به امر جنسیتی انتظام قانونی بخشیده و آن را تحت انضباط درآورد. این انضباط از نظر فوکو از طریق زبان و گفتمان حقوقی صورت می‌گیرد. ویژگی دیگر در نسبت امر جنسیتی و قدرت، تجویز ممنوعیت (تابو) درباره امر جنسیتی و ممانعت از بیان و تجلی آن و دعوت به سکوت و اختفای آن است (فوکو، ۱۳۹۲: ۹۹).

بنا به نظر جفری ویکس، قدرت در سه حوزه جنسیت، طبقه و نژاد نه تنها از راه مکانیسمی کنترلی عمل می‌کند، بلکه طبق مکانیسم‌های پیچیده و گاه متناقضی عمل می‌کند که سلطه‌گری، فرمان‌برداری، نافرمانی، مقاومت، مخالفت، تنظیم قواعد و اجرای آن را نیز دربر می‌گیرد (Weeks, 2004: 35). در ادوار تاریخی جوامع مختلف، زندگی روزمره نقطه عزیمتی مهم برای درک رابطه بین قدرت، جنسیت و فضا است و تجربه زیسته‌ای که در آن به دست می‌آید، روابط و نقش‌ها را تثبیت و درونی می‌کند (Pain and Smith, 2008: 37). نگرستن از این چشم‌انداز به مسائل زنان در ایران عصر مشروطه، توجه ما را به تحولات مربوط به نقش و تعیین‌کنندگی قدرت در تثبیت یا تزلزل نظام‌های دانش و حقیقت درباره زنان و یا به عبارتی دیگر گفتمان‌های ناظر بر زنان معطوف می‌دارد. علاوه بر این، در تحلیل گفتمان‌های ناظر بر زنان در ایران عصر پسا مشروطه، ضمن توجه به مبانی فوکویی تحلیل رابطه قدرت با نظام‌های دانش و حقیقت، از الگوی تحلیل گفتمانی در نظریه گفتمان لاکلا و موف به‌مثابه روش‌شناسی پژوهش در مقاله پیروی کرده‌ایم. مهم‌ترین مفاهیم و عناصر روش تحلیل گفتمان در قالب نظریه گفتمان لاکلا و موف که در این مقاله از آن‌ها در تحلیل موضوع بهره گرفته شده‌است، شامل عناصر محوری به شرح زیر می‌شود که به‌طور خلاصه مورد اشاره قرار می‌گیرد:

دال، مدلول و دلالت (Signification) که به نمادها یا نشانه‌هایی اشاره دارد که در یک نظام معنایی یا گفتمانی خاص بر معانی ویژه دلالت می‌کنند (Laclau and Mouffe, 1985: 110) برای مثال، دال‌هایی همچون زن، مرد، حوزه خصوصی، حوزه عمومی، آزادی، انقیاد، برابری، ازدواج، خانه‌داری، مادری، فرزندآوری، بدن زنانه، حجاب، حیا، ناموس، غیرت



و... دال‌هایی هستند که بنا به تغییر و تحول گفتمان‌ها مدلول‌ها یا مصداق‌های مشخص، خاص یا متفاوت پیدا می‌کنند. مفهوم مفصل‌بندی (Articulation) در نظریه گفتمان لاکلا و موف عبارت از تلفیقی از عناصری مفهومی است که با قرار گرفتن در یک مجموعه جدید معنایی، هویتی تازه پیدا می‌کنند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۰: ۵۶). در مفصل‌بندی گفتمان‌های ایرانی درباره زنان در عصر پسا مشروطه، عناصر مفهومی همچون اسلام، شرع، عقل، حجاب، حیا، غیرت، ناموس، مادری، همسری، فرزندآوری، خصوصی، عمومی، آزادی، برابری، مشارکت اجتماعی یا سیاسی، و... در ترکیب‌ها و تلفیق‌های متفاوتی که در رابطه با همدیگر در قالب یک ساختار زبانی یا گفتمان پیدا می‌کنند، مفصل‌بندی گفتمان‌های ایرانی-اسلامی درباره زنان را شکل می‌دهند. بدین ترتیب، این کلیت ساختاریافته، ناشی از عمل مفصل‌بندی‌ها را گفتمان (Discourse) می‌گویند. گفتمان با توسل به قدرت تعیین می‌کند که «چه کسی محدودیت اعمال کند، چگونه محدودیت اعمال شود و بر چه کسی محدودیت اعمال شود» (Weeks, 2004: 18) مفهوم دال مرکزی (Nodal Point) یا نقطه مرکزی یا گره‌گاه، نشانه یا دال برجسته ممتازی است که دال‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۰: ۵۶) همانند دال مرکزی شریعت یا عقل که در سایه آن‌ها دال‌های دیگر همچون زن، مرد، ازدواج، همسری، مادری، آزادی، انقیاد، برابری، نابرابری و... تعریف می‌شوند. مفهوم کشمکش و تعارض معانی (Antagonism) نیز به معنای منازعه گفتمانی است که بر سر شکل دادن به ساختارها و نسبت دادن معانی به تک‌تک دال‌ها یا نشانه‌ها صورت می‌گیرد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۰: ۵۸). مفهوم تمایز و غیریت‌سازی (Otherness) به معنی نزاع بر سر خلق معنا است که هر گفتمانی با گفتمان‌های دیگر در حال نزاع و غیریت‌سازی است و سعی می‌کند که حقیقت را آن‌گونه که خود می‌خواهد تعریف کند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۰: ۵۷)، همانند مدلول زن ایده‌آل که هر گفتمانی با انتساب مدلول خاص خود به آن، تمایز و غیرسازی آن را از دیگران انجام می‌دهد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۰: ۸۴). بدین ترتیب، مقاله ضمن مفروض داشتن دیدگاه فوکویی درباره نقش قدرت در تکوین و برساخت تاریخی اجتماعی نظام‌های دانش و حقیقت که به مثابه نظام‌هایی معنایی و به صورت ساختارهای زبانی یا گفتمانی به تعریف حقیقت امور جنسی و جنسیتی در رابطه زنان/مردان

در ادوار مختلف تاریخ جوامع می‌پردازند، از روش تحلیل گفتمان در نظریه گفتمان لاکلا و موف بر مبنای مفاهیم مرکزی فوق‌الشاره بهره می‌گیرد.

زن در گفتمان سنتی ایران تا اواخر عصر قاجار

در سیر تحول صورت‌بندی گفتمان‌های اساطیری ملل مختلف از جمله ایران، تحولی از گفتمان مادرسالار به گفتمان پدرسالار صورت می‌گیرد که در آن مردان بر زنان برتری و سلطه پیدا می‌کنند (دیلی، ۱۴۰۰: ۱۹). بدین ترتیب، دال یا نشانه زن و به تبع آن مقام خدایان مؤنث به شدت تنزل پیدا کرده و مطرود می‌شود و «مجموعه‌ای از خدایان وابسته به پدرسالاری» به عنوان دال یا نشانه برتر ظهور می‌یابد (لیک، ۱۳۸۵: ۱۵۹). بدین ترتیب، دال مردانه بر دال زنانه برتری می‌یابد و نشانه‌های زنانگی طرد و حذف می‌شوند و باکره بودن زن که نشانه‌ای از عدم آلودگی دختر به دال‌ها یا نشانه‌های منفی زنانگی است به عامل برتری یا امتیاز وی تبدیل می‌شود (فریزر، ۱۳۸۷: ۲۰۶). نشانگان زن حتی تا جایگاه شیطانی و منشأ گناه بشری فرومی‌افتد. این امر در گفتمان اساطیری مردسالار ایرانی با استناد به داستان‌هایی از شاهنامه فردوسی و گرشاسپ‌نامه اسدی طوسی مورد اشاره قرار گرفته است (منصوری و بهمنی، ۱۳۹۳: ۳۴-۷۴). در شعری منسوب به فردوسی^۱، زن و اژدها به مثابه دو عامل شر و ناپاکی معرفی می‌شوند: «زن و اژدها هر دو در خاک به/ جهان پاک از این هر دو ناپاک به». عنصرالمعالی در قابوس‌نامه زنانگی را به مثابه دال یا نشانه عیب و ننگ آورده است: «دختر مباد که از پرده عیب آورد بر نژاد/ دختر نابوده به، چون بود یا به شوی یا به گور»، و خاقانی می‌گوید: «مرا ز زادن دختر چه خیر می‌باشد/ که کاش مادر من هم نزادی از مادر». تعدد زوجات و ازدواج موقت یا (صیغه-متعہ) یک از نشانگان مشروعیت‌بخش به گفتمان مردسالار در فرهنگ ایرانی بوده است. به نوشته ماریا ماکوچ، پس از سرنگونی دولت ساسانی، علاوه بر چند زنی یا تعدد زوجات برای مردان، ازدواج موقت نیز تا قرون اولیه اسلامی باقی ماند و بعدها با فقه شیعه دوازدهامامی هماهنگ شد

۱. برخی از شاهنامه‌پژوهان همچون جلال خالقی مطلق احتمالاً صحت انتساب این بیت یا بسیاری از ابیات دیگر به فردوسی را زیر سؤال برده‌اند، لکن مهم‌تر از آنکه این شعر در حقیقت منتسب به چه کسی باشد، اهمیت آن برای تحلیل گفتمان، وجود مضمون عمومی آن در گفتمان مردسالار جامعه ایرانی است که محصول نهایی آن خلق بیت شعری بدین گونه است.



(Macuch, 1993: 53). هریدل نیز معتقد به تشابه ازدواج موقت در حقوق ساسانی و فقه امامیه است (Herrild, 1993: 53). فقه شیعی، نهاد ازدواج موقت را ارج می‌نهد و همچنین این ازدواج با رسوم پیش از اسلام هماهنگی داشت و با شیوه همانندش در روزگار ساسانی جور درمی‌آمد تا جایی که برخی از ناظران اروپایی معتقد بودند که این شیوه زناشویی، نهاد ایرانی ریشه‌داری بوده‌است (فلور، ۲۰۱۰: ۱۲۵). ازدواج زود هنگام دختران نیز بر مبنای کنترل بدن زنانه به مثابه دال و نشانه گناه و شر معنا می‌یابد، تا مبدا موجب رسوایی و از دست رفتن ناموس یا شرافت مردانه شود. سنت ناف بریدن دلالتی آشکار بر این امر دارد. مطابق این سنت، ناف دختر در هنگام تولد برای یکی از پسران یا مردان، بریده می‌شد (دروویل، ۱۱۹:۱۳۴۸). بدین ترتیب، در پرتو نظام معرفتی گفتمان سنتی، قدرت و دانش مرتبط با آن، سوژه یا هویت زنانه را به مثابه یک امر ساخته و پرداخته فراهم می‌آورد و زن از طریق مفهوم «دیگری» درمی‌یابد که فراتر است یا فروتر (ترابی فارسانی، ۱۳۹۸: ۴۱).

تقسیم دوگانه زنانه/ مردانه را به وضوح می‌توان در تاریخ ایران عصر قاجار مشاهده کرد. هویت زن یا تابع پدر و برادر یا زیرمجموعه‌ای از هویت شوهر (خود شوهر، برادر یا پدرشوهر) است. هر اشاره یا دلالتی بر نام یا اسم زن امری منفی و همچون یک عیب تلقی می‌شد. زنان را با نام خود آن‌ها صدا نمی‌زدند بلکه به نام «مادر بچه‌ها» یا «منزل» و در مواردی با استفاده از نام پسر ارشد خانواده صدا می‌کردند. زن اگر قرار است در مقام اسطوره باکره، مادر مقدس یا همچون ناموس پدر، برادر یا شوهر تکریم شود، باید با موقعیت تبعیت و نقش «ضعیفه» خود همسان پنداری کند. سنت‌هایی مانند ختنه دختران و ازدواج زود هنگام و صیغه دختران و زنان همه نمایانگر ضرورت کنترل مردسالارانه بر امر زنانه است. دلالت‌های گفتمانی فوق در تعریف هویت زنانه را می‌توان در خاطرات ایرانیان، جهانگردان اروپایی، نویسندگان و اصحاب جراید اواخر عصر قاجار مورد تحلیل قرار داد. در این گفتمان، دال یا نشانه مرد در تقابل با زن، و پسر در تقابل با دختر حائز مرکزیت و ارزشمندی بود و به تبع آن زن و دختر در حاشیه و مطرود واقع می‌شد و هویت یا نام و نشان زن انکار می‌گردید. بنا به روایت دهخدا: «هیچ مردی زنان را با نام واقعی آن‌ها صدا نمی‌زد. صدا زدن نام زنان از سوی مردان، کاری زشت و تابویی وحشتناک بود» (دهخدا، ۱۳۶۲:

۱۵۶). نام زن نباید شنیده می‌شد و آن‌ها را عمدتاً با نام شوهر و فرزند پسر ارشدشان صدا می‌زدند مانند «زن ملاکاظم» یا «مادر رجب»، در غیر این صورت معمولاً او را «ضعیفه»، «باجی»، «خانم» و امثال آن خطاب می‌کردند (اتحادیه، ۱۳۷۳: ۳۵). مونس‌الدوله در خاطرات خود می‌نویسد: «دختر ارج‌وقربی نداشت و هر مادری آرزو داشت نوزادش پسر باشد. فرزند دختر، ذلیل و توسری‌خور بود. یک لقمه نان به او می‌دادند و هزار سرکوفت می‌زدند. مادرم نقل می‌کرد که بعضی مردها که وجود دختر را نامیمون و بدشگون و باعث سرافکندگی می‌دانستند، اگر زنشان دختر به دنیا می‌آورد، او را با بچه‌اش از خانه بیرون می‌انداختند» (مونس‌الدوله، ۱۳۸۰: ۵-۶).

نشانگان پرده‌نشینی و تعلق به اندرونی به مثابه دال‌هایی هم‌ارز با دال یا نشانه سلطه مردانه از مهم‌ترین دال‌ها یا نشانگان توصیف‌کننده هویت زنانه بوده‌است. انتظار اجتماعی از زنان مبنی بر این بود که اهل «سکوت و گوشه‌نشینی» باشد. زن خوب و ایده‌آل جامعه، زنی بود که «پرده‌نشین» و به معنی واقعی کلمه خانه‌نشین باشد (دالمانی، ۱۳۷۸: ۴۲۱). ماری شیل از وقوع وبا در تبریز چنین می‌نویسد: «به هنگام شیوع وبا موقعیت جالبی برای زن‌های طبقه اعیان تبریز به وجود می‌آید و آن‌ها به جای اینکه از وقوع وبا در شهر یا شایعه همه‌گیری آن بترسند، با کمال خوشحالی از آن استقبال می‌کنند زیرا وجود این مرض در زندگی این زنان تنوع ایجاد کرده و برای آن‌ها، آزادی از قیدوبند و اسارت از خانه را فراهم می‌آورد» (شیل، ۱۳۶۲: ۲۴-۲۳). زن خوب، زنی بود که هیچ مرد نامحرمی در طول زندگی‌اش حتی چهره او را ندیده و صدایش نشنیده باشد (نسوان وطن‌خواه/ایران، ۱۳۰۲: ۳). تمامی شرایط در عصر قاجار، زمینه را برای محدودیت هرچه بیشتر زنان و عدم حضور اجتماعی آن‌ها فراهم می‌کرد (عین‌السلطنه، ۱۳۷۴: ۴۹۴). در پرتو این گفتمان؛ خانه به عنوان قلمرو مشروع فعالیت زنانه به رسمیت شناخته شده و پرده‌نشینی در پیوند با دوگانه‌هایی چون عقل مردانه و عاطفه زنانه، جسم نیرومند و تحریک‌شونده مردانه در مقابل ظرافت و زیبایی تحریک‌کننده زنانه از یک سو و تفکیک کارکردی عرصه خصوصی و عمومی و ضرورت حفظ جامعه از فساد ناشی از خصایص زنانه از سوی دیگر، شرایط بهنجار حضور زنان در عرصه عمومی را محدود می‌کرد.



یکی دیگر از نشانگان تعریف زن در این گفتمان «تبعیت» از سلطه مردانه بوده است. زنان نه تنها «پدرسالاری خانوادگی» در عرصه خصوصی را تجربه می کردند، بلکه با «پدرسالاری اجتماعی» یا پدرسالاری در عرصه عمومی نیز به شدت دست به گریبان بودند (Smith, 1990: 17). این به آن معنا بود که اعمال سلطه بر زنان، فراتر از خانواده، عرصه های مختلف جامعه را نیز درمی گرفت (Barrett, 1980 and Millett, 1969). در ساختار خانواده پدرسالار، درنهایت این پدر بود که حرف آخر را می زد. نشریه عالم نسوان نمونه ای را نقل کرده است که مادر به دلیل بیماری خواستگار، از پدر خواسته است دخترش را به ازدواج آن پسر درنیاورد. اما پدر مخالفت خود را با این امر اعلام کرده بیان می کند که نیازی نمی بیند به خاطر «مهملات زنی و هوس دختری» از تصمیم خود برگردد (عالم نسوان، ۱۳۰۰: ۵ و ۶). با چنین شرایطی تنها چاره زن آن بود که مطیع محض مردان خویش باشد و راهی جز پناه بردن به جهان جادو، فال، خرافات، دعانویسی، بستن چهل گره و پخش نذری و آجیل مشکل گشا نداشته باشد (پولاک، ۱۳۸۰: ۱۵۶-۱۵۵، آبراهام و ویلیام جکسون، ۱۳۵۷: ۴۷۶). یکی از نویسندگان عالم نسوان در این باره می نویسد: «وقتی ماها رو خونه شوهر می فرستادند، می گفتند گوشتش از شما، استخوانش از ما. یعنی آدم باید از بچگی چوب مرد رو بخورد تا مغز استخوان بگیرد» (عالم نسوان، ۱۳۰۴: ۶).

پرده پوشی و حیا نیز از نشانگان تعیین کننده هویت زنانه برمبنای گفتمان حاکم در عصر قاجار بوده است. دیده شدن صورت زن تابویی بزرگ بود، چنان که «مردان هیچ گاه نمی توانستند بیش از نیمی از جمعیت را ببینند؛ چرا که امکان نزدیک شدن به زنان ایرانی برای یک مرد نامحرم، تقریباً غیرممکن بود» (کولیوررایس، ۱۳۸۳: ۵۰). کنت دوگوبینو (خاورشناس مشهور فرانسوی) بیان می کند که «به عنوان یک اروپایی بعد از چند سال زندگی در ایران، هرگز نتوانسته صورت یک زن ایرانی را ببیند» (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۳۱۴). در همین راستا مادام دیالافوا در خاطرات خود از دیدار با ناصرالدین شاه روایت می کند که شاه به او می گوید: «در مملکت ما، زن ها نمی توانند با روی باز به بیرون بیایند. به همین سبب بسیاری از مردان ایرانی در تمامی عمر، به غیر از زن و اقوام نزدیک خود، روی زن دیگری را نمی بینند» (دیولافوا، ۱۳۶۱: ۱۴۳). بدین ترتیب، به ویژه در جامعه شهری عصر قاجار، هیچ زنی

حق نداشت بدون چادر و پوشیه‌ای بر روی صورت که به آن «روبنده» می‌گفتند در خیابان حرکت کند (دالمانی، ۱۳۷۸: ۴۱۵). بنا به روایت کولیور رایس، «همه زنان در بیرون از خانه به یک شکل بودند» (کولیور رایس، ۱۳۸۳: ۴۱). در فرهنگ عمومی و شفاهی مثال‌هایی همچون «چادر قلعه زن است»، «زن باید با چادر بیاید و با کفن برود»، و «زن با چادر سیا می‌آد و با کفن سفید می‌ره»، بیانگر گفتار غالب درباره پرده‌پوشی، حجاب و حیا است (حجازی، ۱۳۹۹: ۹۹). همچنین نشانگان «غیرت» و «تعصب» مردان نسبت به «ناموس» که مطابق با آن همسر، دختر و خواهر به‌مثابه «ناموس» شوهر، پدر و برادر و حتی عموزاده و... تلقی می‌شد، نیز تقیدی برای زنان بود. «زنان همواره با مسئله غیرت مردان وابسته به خود، درگیر بودند. گاه شدت غیرت مردان، موجب به قتل رسیدن زنان (قتل‌های ناموسی) می‌شد» (عین‌السلطنه، ۱۳۷۴: ۴۹۴).

نشانگان همسری، مادری و فرزندآوری نیز از ارکان اساسی گفتمان عصر قاجاری در تعیین و تعریف هویت زنانه بر مبنای سلطه مردانه بوده‌است. در قالب گفتمان مذکور «بدن زن برای این خلق شده که مادری باشد برای تربیت اولاد و تدبیر عاقله در منزل و کفایت کند برای ختم غائله در مردان و بدنش مجهز به وسایل بار آوردن و تربیت کودک است» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۵۷). «بهترین زن، زنی است که فرزند بسیار آورد و میان خویشان خود عزیز و نزد شوهر ذلیل و مطیع شوهر باشد، زن نازا، تقریباً همیشه مطرود شوهر خویش است» (احمدی خراسانی، ۱۳۸۴: ۴۵). ازدواج زودهنگام و تأکید بر ازدواج هر چه زودتر دختران به محض بلوغ جنسی و حتی پیش از بلوغ یکی دیگر از نشانگان تعیین و تعریف هویت زنان عصر قاجاری است. بر همین اساس، «جامعه به دختر ازدواج‌نکرده به دیده تحقیرآمیز می‌نگریست، خانواده‌ها هم نمی‌توانستند خود را از این نگرش مجزا بدانند» (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۵۵-۲۵۲). زنان معمولاً در سنین بسیار پایین و قبل از بلوغ به خانه شوهر می‌رفتند و مجبور به پذیرش مسئولیت‌های سنگین بودند (مونس‌الدوله، ۱۳۸۰: ۱۹۴-۱۹۳). مادام دیالافوا در سفرش به تبریز می‌نویسد: «دختر راهنمای من که ۶ الی ۷ سال داشت می‌گفت سال آینده چادر به سر خواهد کرد و معلوم است که مطابق معمول در سن ۱۲ سالگی باید شوهرداری و بچه‌ای هم در بغل داشته باشد» (دیالافوا، ۱۳۶۱: ۶۹). ازدواج دختران بسیار مهم‌تر از تحصیل آن‌ها تلقی می‌شد. این فرهنگ چنان در جامعه جریان

داشت که با تأسیس مدارس دخترانه مخالفت می‌شد. در حقیقت، حضور زنان قبل از مشروطه حضوری بی‌هویت، ناشناس و جمعی است. پوشش و روبندهای زنان از آن‌ها هاله‌ای از حضور می‌ساخت که نامشخص، ناآشکار، و باواسطه بود، چیزی بین «بودن» یا «نبودن» (ترابی فارسانی، ۱۳۹۸: ۲۶).

سنت ناف بریدن به‌عنوان یکی از نشانگان دلالت‌کننده بر ازدواج زودهنگام دختران خردسال از سنت‌های رایج عصر قاجار بوده‌است. ویلیام فرانکلین در سفرنامه خود به نام «مشاهدات سفر از بنگال به ایران» می‌نویسد: «در ایران مانند سایر کشورهای شرقی اغلب اتفاق می‌افتد که قرار ازدواج دو نفر در سنین پایین بین خانواده‌ها گذارده می‌شود و با وجود آنکه عمل زناشویی تا سال‌ها بعد، بین دو نفر انجام نمی‌گیرد، دختر نمی‌تواند برخلاف قرار گذاشته شده عمل کند» (مظفریان، ۱۴۰۰: ۱۸). صدیقه دولت‌آبادی اشاره می‌کند که «در هندوستان نیز شایع است که اطفال خود را چه پسر و چه دختر، غالباً در ۵ سالگی به ازدواج می‌دهند» (دولت‌آبادی، ۱۳۷۷: ۱۹۹-۱۹۸). برای برخی دیگر از فرنگیان نیز این مسئله که ریشه در سنتی دیرپا داشت و گاهی در سنین چهار یا پنج‌سالگی انجام می‌شد، جلب توجه کرده‌است (درووئل، ۱۳۴۸: ۱۱۹). «قاعدتاً نه نوزادان و نه کودکان بعدی، قدرت مخالفت با سنت مذکور و تصمیم بزرگ‌تران را نداشتند. اگر هم دختر نمی‌خواست زیر بار این تصمیم برود، عمدتاً با خشونت مواجه می‌شد (جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، ۱۳۰۳: ۷-۸). به‌هرحال، سنت ناف بریدن درهرصورت وجود داشت، به‌طوری‌که بعداً مرتضی مطهری در مجله «زن روز» آن را نقد کرده و بر اساس روایات اسلامی امری مذموم برشمرده‌است (مطهری، ۱۳۸۵: ۷۴). در برخی متون دوره قاجاریه نیز به پیامدهای منفی جسمی و روحی ناف بریدن و ازدواج زودهنگام برای دختران خردسال اشاره شده‌است (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۱۳-۲۵۶ و دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۵۵-۲۵۲ و کولیوررایس، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۰۷).

چندهمسری تا چهار زن رسمی و ازدواج موقت یا «صیغه، متعه»‌های نامحدود از دیگر نشانگان یا دلالت‌های توصیف‌گر وضعیت زنان در گفتمان مردسالار عصر قاجاری است. «تنها ناصرالدین‌شاه نبود که صدها صیغه داشت، بلکه مردان عادی هم دارای چند صیغه رنگارنگ مثل کنیزهای اسیری داشتند که به هر ساز مرد رقصیده و بدون میل و اجازه مرد

نمی‌توانستند نفسی بکشند» (مونس‌الدوله، ۱۳۸۰: ۵۵ و فلور ۲۰۱۰: ۱۳۵-۱۳۲). طبق گزارش‌های سیاحان، صیغه به‌طور غالب در سفر صورت می‌گرفته‌است و مدت آن نیز با اتمام سفر، پایان می‌یافته‌است. مسافران پس از طی کردن کویرهای سوزان و ریگزارها...، با ورود به شهر، به صیغه‌های شرعی که جایگاهی مخصوص داشته‌اند، مراجعه می‌کرده و به هنگام بازگشت با فسخ کردن قرارداد صیغه، رو به‌سوی وطن و زنان دائمی خویش می‌گذاشته‌اند (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۶ و کرزن، ۱۳۶۷: ۳۹-۳۸). هنری موزر نیز می‌گوید «این قسم ازدواج (صیغه) در منزل‌هایی که کاروان‌ها توقف می‌کنند خیلی متداول است» (موزر، ۱۳۵۶: ۲۱۷). مطابق با توصیف پولاک: «مرد ایرانی در سفر، جنگ یا مأموریت به ولایات، هرگز زن خود را به همراه نمی‌برد و تقریباً هرجایی که مدت زیادی درنگ می‌کند صیغه‌ای می‌گیرد» (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۷). بنا به نظر براون: «صیغه در تمام جای ایران متداول و رایج است. والدین با رضایت دختران خود را به صیغه درمی‌آورند تا چیزی عاید آن‌ها بشود» (براون، ۱۳۷۵: ۵۳۴) به گفته ویشارد، زنان صیغه عمدتاً موقعیت خوبی نداشتند. صیغه‌ها را به‌راحتی از خانه بیرون می‌انداختند. اغلب این زنان نگون‌بخت را گوشه خیابان و بیچاره می‌بینیم (Wishard, 1908: 211). زنان صیغه‌ای را نه جامعه قبول داشت و نه بچه‌های آن‌ها در عمل از همان حقوقی که بچه‌های زنان دائمی بهره‌مند بودند، برخوردار می‌شدند (فلور ۲۰۱۰: ۱۴۰-۱۳۹)، چنانکه فرزندان زنان صیغه‌ای دربار، هرگز به ولایت‌عهدی نرسیده و تنها فرزندان زنان عقدی برای انجام این امر انتخاب می‌شدند، زیرا میان قاجارها به شرافت خانوادگی مادر خیلی اهمیت داده می‌شد (کرزن، ۱۳۶۷: ۶۲). درواقع، صیغه‌ها هیچ‌گاه ارزش یک زن عقدی را نداشتند و به‌نوعی خدمتکار زنان عقدی به حساب می‌آمدند (شیل، ۱۳۶۲: ۸۶). همچنین فلور آورده‌است که «در تمام شهرها و شهرک‌های کشور، صدها زن از راه زناشویی موقت با مسافران و مهمانان گذران زندگی می‌کنند (فلور، ۲۰۱۰: ۱۲۵). در دوره قاجار، رشد و اهمیت ازدواج موقت به‌گونه‌ای بود که عقد موقت به‌صورت رسمی ثبت می‌شد. به نوشته ساوث گیت، در ازدواج موقت، قراردادی نوشته شده و شرایط و مدت ازدواج مشخص می‌شود (Southgate, 1840: 38). درواقع، حتی با دست‌کاری و کوتاه کردن مدت قانونی انتظار برای ازدواج موقت مجدد، این خود راهی برای درآمدزایی و همچنین دلیلی بود بر اینکه مردم آن دوره، فرق چندانی میان صیغه و روسپی نمی‌گذاشتند (فلور، ۲۰۱۰: ۱۳۶).

تجدد و تحول در نشانگان زن در گفتمان‌های نوظهور پسا مشروطه

از اواخر قاجار و با وقوع انقلاب مشروطه، مفهوم زن به عنوان بخشی از مکانیسم تمایز و تفاوت زنانه/مردانه، نیازمند بازنمایی و بازتعریف بود (الگار، ۱۳۶۹: ۲۷۳). ساختارهای سازنده در زمانه‌ای که جامعه ایرانی مواجهه‌ای اولیه را با تجدد غربی تجربه می‌کرد، هنوز دوگانه زنانه/مردانه در کانون تولید و بازتولید هویت‌های برساخته قرار داشت. باین‌حال، اگر در گفتمان قدیم، زن‌ها در «اندرونی» می‌خزیدند و مرد‌ها در «بیرون» می‌درخشیدند، اکنون آن فضا کم‌کم در حال واژگون شدن بود و رابطه جنسیت و قدرت از نو تعریف می‌شد. ورود گفتمان فمینیستی به مسئله فضا-جنسیت و برجسته کردن نابرابری فضایی زنانه-مردانه، منجر به شکستن فضای ارزش‌های جنسیتی گفتمان غالب و دیوارهای جداکننده اندرونی و بیرونی می‌شود (بهرامی برومند، ۱۳۹۵: ۱۰۶). بدین ترتیب، زنان با آگاهی از وضعیت اجتماعی و فرهنگی زنان متجدد در غرب، عرصه را برای ایجاد تحول در نقش‌های سنتی و تغییر جایگاه اجتماعی خود مساعد یافتند. در این میان به‌ویژه زنان تحصیل‌کرده توانستند در زمینه تغییر وضعیت زنان پیش‌تاز شوند و دست به ایجاد انجمن‌ها، تأسیس مدارس دخترانه و انتشار خاطرات، کتاب‌ها و نشریات بزنند. جنبش مشروطه، بستر گفتمانی جدیدی را در ایران فراهم کرد. ظهور نشریات زنان، امکان ابراز ایده‌های جدید و عمومی کردن خواسته‌های جدید را به همراه آورد (ترابی فارسانی، ۱۳۹۸: ۸۲).

با تمرکز بر تحلیل گفتار (نوشتار) برخی از این خاطرات، کتاب‌ها و نشریات حوزه زنان، دگرگونی دلالت‌ها یا نشانگان مربوط به بازتعریف هویت زن با نظر به نقش اجتماعی یا حضور زنان در عرصه عمومی برجسته‌تر می‌گردد. از مشروطه تا برقراری حکومت پهلوی، با وجود موانع اجتماعی و فرهنگی فراوان، هم‌زمان با ایجاد مدارس و تشویق جامعه به تحصیل دختران، رویکرد نشریات حوزه زنان در بازتعریف شکل ایده‌آل زن سنتی و گرایش آن‌ها به تغییر این مفهوم از زنانگی با بازتعریف آن‌ها از مفهوم یا دلالت زنانگی، بلوغ، کودک‌همسری، از مهم‌ترین کانون‌های تمرکز برای ایجاد گفتمانی جدید و تغییر در بازنمایی نشانگان زن در جامعه ایرانی بوده‌است. برخی از این نشریات حوزه زنان شامل نشریه‌هایی همچون «نامه بانوان»، تأسیس ۱۲۹۹ شمسی، «عالم نسوان»، ۱۲۹۹ شمسی، «جهان

زنان» ۱۲۹۹ شمسی و «جمعیت نسوان وطن‌خواه» ۱۲۹۹ شمسی می‌شدند. روزنامه‌نگاری زنان، براساس تأکید بر مفهوم «حقوق زنان و دختران»، به سه محور دست گذاشت: «حق انتخاب»، «حق بهداشت»، و «حق تحصیل». آن‌ها در تلاش بر سیطره نگرشی بودند که به تغذیه و خواب مناسب و منظم لباس راحت و بهره‌مندی از هوای آزاد و نیازهای روانی و... زنان و دختران توجه کند (عالم نسوان، ۱۳۰۱: ۵). در نگاه آن‌ها «توجه به سلامت دختران و توسعه معارف می‌تواند اسبابی برای ترقی و عظمت ایران هم فراهم کند، زیرا دختران با تربیت نسل آتی هم سروکار دارند» (عالم نسوان، ۱۳۰۶: ۸-۷). بدین ترتیب، درنهایت نگاه به «ممالک متمدنه» از منظر این نویسندگان بر ضرورت هموار کردن مسیر آموزش دختران از رهگذرهایی چون تأسیس و بسط مدرسه ابتدائی، متوسطه، مدرسه عالی و کالج متمرکز می‌شود (عالم نسوان، ۱۳۰۲: ۳). تا پیش از انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵، هیچ مدرسه‌ای برای تحصیل دختران مسلمان در ایران وجود نداشت (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۶۶). به‌رحال بخت ورود به مدرسه دختران در جامعه آن زمان آن‌قدر زیاد نبود که بخشی از آن‌هم در سایه ازدواج زودهنگام قرار می‌گرفت (کولیور رایس، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۰۷ و اطلاعات، ۱۳۱۴: ۱۲ مهر) بنا به نظر اکثر سنت‌گرایان، آشنایی با مظاهر تمدن غرب همچون آموزش دختران و تأسیس مدارس دخترانه با دین‌داری، ایفای نقش همسری، مادری و حفظ سلامت اخلاقی جامعه در تضاد بود «(ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۵۹۹-۵۹۸). حتی آیت‌الله نائینی که نظریه سازگاری اسلام با نظام مشروطه را ارائه کرده بود نیز نگاه بسیار منفی به تأسیس مدارس جدید دخترانه داشت (میر هادی، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

با وجود این، نویسندگان این نشریات تحت تأثیر گفتمان متجدد زنانه، به ضرورت تعریف حق انتخاب، بهداشت و آموزش برای دختران و تأثیر آن در ترسیم سیمای زندگی آینده‌شان دست گذارند. آن‌ها با درج تجربه‌های واقعی و یا نمادینی در نشریات سعی کردند از نقش پررنگ خانواده‌ها در زندگی دختران کاسته و به آن‌ها قدرت اختیار بیشتری برای انتخاب آینده خود بدهند. به همین دلیل، نمونه‌ای از دختری به نام «طلوعه» در نشریه *عالم نسوان* درج شده‌است که برخلاف جریان فرهنگی جامعه، خانواده به او حق انتخاب برای ازدواج داده‌است، به‌طوری‌که موجبات حیرت خانواده پسر را برانگیخته‌است (عالم نسوان، ۱۳۰۰: ۵). در قالب نشریات زنان، الگویی برای گذار به تعریف نو از کودکی دختران ارائه



می‌شود (میلانی، ۱۳۸۲: ۱۲). و این چنین سعی می‌شود به فرهنگ ازدواج در ایران دوره باستان و سنت اسلامی ارجاع داده شود. تسلط گفتمان باستان‌گرایی در این دوره سبب شده تا نویسندگان برخی از مقالات به سنت ایران باستان در زمینه ازدواج کودکان مراجعه و سن زناشویی را مطابق وندیداد برای دختران ۱۵ و برای پسران ۲۰ سالگی عنوان کنند (بانو، ۱۳۳۳: ۳). مطابق با دیدگان آن‌ها در نقد سنت: «اینکه گفته می‌شود صدای زن نباید به گوش مرد نامحرم برسد، همین سبب انزوای هرچه بیشتر زنان مشخصاً در امر ازدواج شده‌است. از منظر آن‌ها این گونه سنت‌های «دین خراب کن» در «هیچ کجای قرآن و سخنان پیامبر نیامده‌است» (جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، ۱۳۰۳: ۸-۷). بدین ترتیب، از رهگذر دین و شریعت اسلامی به نقد ساختار سنتی جامعه در زمینه مسائل زنان و دختران پرداخته می‌شود. ضرورت تغییر نگرش به مسئله بلوغ دختران، از موضوعاتی بود که در کانون توجه پیشگامان طرح مفهوم نو از حقوق زنان و دختران قرار داشت. مقابله با ازدواج دختران قبل از بلوغ، بعد دیگری از گذار به تلقی متجدد از دخترانگی و زنانگی بوده‌است (قائم‌مقامی، ۱۳۷۴: ۳۷). به این صورت تلاش برای اعمال سازوکارهای قانونی و درخواست از دولت برای ارائه قوانینی که بتواند پشتیبان دختران باشد از مسائل موردتوجه نویسندگان این نشریات بوده‌است (عالم نسوان، ۱۳۰۲: ۷-۵).

در این نشریات سلطه سنتی پدرسالارانه و مردسالارانه با طرح مفهوم «حق» برای زنان به چالش کشیده می‌شود و بدین ترتیب دلالت‌هایی جدید در بازنمایی نشانگان زن ارائه می‌گردد: «حق انتخاب شوهر، حق تحصیل، حق حیات زن نسبت به اجتماع که آن را به‌مانند حق مادری زنان بر جامعه»، تعبیر می‌شود. همچنین به «تساوی حقوقی زن و مرد و خلقت یکسان زن و مرد و تساوی فکر، اخلاق، علم و صنعت زن‌ها»، توجه می‌شود (جهان زنان، ۱۳۰۰: ۳-۵). در شماره‌های بسیاری از نشریه عالم نسوان نیز همچون نشریه نامه بانوان و دیگر نشریات، ضمن تأکید بر تساوی حقوق زنان یا نسوان با مردان، بر «علم‌گرایی»، «آموزش» و «تحصیل» زنان تأکید می‌شود و برای تأیید آن به آیات قرآن کریم و احادیث نیز رجوع می‌شود (نامه بانوان، ۱۲۹۹: ۲) (عالم نسوان، ۱: ۲). این نشریات، از یک سو وجهی سلبی داشتند و به انتقاد از وضعیت موجود زن در گفتمان غالب سنتی

می‌پرداختند و از سوی دیگر جنبه ایجابی داشته و سپهری آرمانی از زن مدرن را ترسیم می‌کردند و با نقد وضع موجود، چشم‌اندازی جدید ارائه می‌کردند و سعی در تحول و گذار گفتمانی از زن ایده‌آل سنتی به زن ایده‌آل مدرن داشتند. بخشی از نمایندگی این نگرش نو بر دوش زنانی بود که تحصیلات جدید خود را عمدتاً از غرب و یا از مدارس (نو) کسب کرده بودند و به تأسیس روزنامه اقدام کردند. نقد نگاه سلبی و طرد آمیز به زنان در گفتمان تاریخی جامعه ایرانی از کانون‌های تمرکز نشریات زنان بوده‌است. «هرگاه به تاریخ علوم و معارف زنان ایران به قهقری مراجعه نماییم خواهیم دانست که این خانه از قدیم ویران و بی‌بنیان بوده... و اولیای امور با تیشه جهل و نادانی ریشه این بنای محکم را از بیخ و بن برکنده و ویران نمودند و به قسمی جلوه و نمایش دادند که این عمارت علم و معارف نسوان مکان غولان و اجنه و شیاطین است و جای حیوانات درنده و جانوران گزنده است الحذر الحذر که زنان نباید در این عمارت داخل شوند و از این شربت گوارا ننوشند» (روزنامه شکوفه، ۷ دی‌قعه، ۱۳۳۲).

دفاع از حقوق زنان برای این جریان جدید گفتمان‌ساز، با تمرکز بر نقد سنت‌های قدیم به‌ویژه در زمینه ناف بریدن و ازدواج زودهنگام کودکان دختر یا کودک‌همسری شروع می‌شود. یکی از مقالات عالم نسوان به میان عقب‌ماندگی و انحطاط جامعه ایران با پدیده کودک‌همسری ارتباط برقرار کرده و می‌نویسد: «ما نمی‌گوییم که مزاجت در عهد صباوت یگانه علت ضعف و انحطاط ملت ایران است ولی مسلم است که این رسم در عقب‌نگه داشتن آن‌ها از ملل متمدنه مدخلیت تام دارد» (عالم نسوان، ۱۳۰۲: ۵-۷). این نویسندگان، سنت ناف بریدن را، یکی از مسائلی دانسته‌اند که از نگاه آن‌ها در تشدید وضعیت نامطلوب ازدواج دختران تأثیر داشته و بیشتر از یک رخداد جدی، شبیه نوعی مزاح است. نویسنده روزنامه عالم نسوان بیان می‌کند که سنت‌هایی از این دست به‌نوعی حکم «برده‌فروشی دختران» را دارند. نویسنده ضمن تأکید بر «حق» و «حقوق» دختران در شناخت همسر آینده خود، پیامدهای آن را عقیقه نماندن زن، بی‌علاقگی به فرزند و رخوت در تربیت آن‌ها دانسته‌است (عالم نسوان، ۱۳۰۰: ۶). این مسئله در تنگنا قرار دادن دختران برای ازدواج و خانواده را افرادی چون تاج‌السلطنه هم در خاطرات خود به آن اشاره کرده‌است: «درواقع چه بدبختی از این برای شخص بالاتر است که در طفولیت و سن ۸ سالگی شوهر کند. بلکه

دلش، خیالش آن شوهر را انتخاب نکرده بلکه مادر و بزرگ‌ترش برای خیالات مهممل‌واهی او انتخاب کرده‌اند» (خاطرات تاج‌السلطنه، ۱۳۶۷: ۲۸-۲۵).

یکی از نویسندگان با برجسته کردن مصائب پیش روی زنان در ایران، اذعان کرده‌است وضعیت ازدواج در ایران قابل «قیاس» با «هیچ نقطه از ممالک متمدنه و غیرمتمدنه دیگر نیست» (عالم نسوان، ۱۳۰۳: ۲۲). نویسندگان از ازدواج کودکان و اهمیت ثروت مردان در آن با عنوان «برده‌فروشی» هم یاد کرده‌اند. در یکی از مقالات با قلمی عاطفی، موضوع چنین بیان شده‌است: «آیا پدر و مادر دختر فقیر را به یک‌صد هزار تومان تطمیع کردن، بنده فروشی نیست؟ آیا حقیقتاً این مواصلت جز به‌وسیله دولت (ثروت) این و فقر آن میسر شده‌است؟» (عالم نسوان، ۱۳۰۷: ۳). در شیوه روایت آشکارا عاطفی این نویسندگان، از پدرانی یاد شده‌است که دختر خود را در سن پایین به اشرفی و ملک فروخته و با او چون «پست‌ترین حیوان» برخورد کرده‌اند (عالم نسوان، ۱۳۰۲: ۲). «پدر سعادت و شرف و مهر فرزندی را از برای مال فراموش می‌کند، عزیز و جگرگوشه خود را به مال می‌فروشد، دختر زیبای جوانش را از برای مال یک مرد پیر مسن و بداخلاقی تزویج می‌کند» (عالم نسوان، ۱۳۱۰: ۴). این نویسندگان همچنین نقد را متوجه خانواده‌هایی کرده‌اند که گرفتار فقر فرهنگی و معیشتی بوده‌اند و ازدواج در خردسالی مجالی برای والدین بوده‌است تا با تکیه بر آن بتوانند جلب نفع کنند و دخترانشان را گران‌تر بفروشند (عالم نسوان، ۱۳۰۱: ۱). نشریه «نسوان وطن‌خواه» در عرایضی به رئیس‌الوزرا و مجلس بر لزوم توجه بیشتر به آموزش دختران، بالا بردن سن ازدواج، ترویج منسوجات وطنی برای لباس مدارس، گواهی سلامت زوجین قبل از ازدواج، اعزام دختران محصل به مصر و بیروت برای تحصیل علم قابلیت و... تأکید می‌کردند (نسوان وطن‌خواه، ۱۳۰۴: ۵-۹).

تمرکز نقد نویسندگان این نشریات بر دگرگون‌سازی و تحول دلالت زنانه از طریق خلق گفتمانی جدید است که در آن زن از وضعیت مطرود و سرکوب‌شده به وضعیتی برابر و دارای آزادی‌های نسبی همچون مردان ارتقا یابند. بدین ترتیب نویسندگان با اعتراض به وضعیت موجود نافی حقوق زنان و به‌ویژه دختران، دختران نوجوان را به دلیل قرار داشتن در سن رشد، نیازمند توجه بیشتر دانستند. بر همین اساس، بعدی از تمرکز این نویسندگان بر

ضرورت شناخت خانواده‌ها از فیزیولوژی بدن دختران در سن بلوغ و تغییرات آن متمرکز شد. آن‌ها در تلاش بر سیطره نگرشی بودند که به‌جای کودک‌همسری، به تغذیه مناسب، خواب منظم، لباس راحت، بهره‌مندی از هوای آزاد و نیازهای روانی دختران توجه کند (عالم نسوان، ۱۳۰۱: ۳۲ و ۴۲ و ۱۳۰۳: ۶ و ۱۳۰۲: ۲ و ۲۱). برشمردن پیامدهای سنت کودک‌همسری، یکی دیگر از وجوه تلاش این نشریات برای گذار به تعریف حق کودکانگی برای کودکان جهت پیشگیری از ازدواج آن‌ها است. در برخی متون دوره قاجاریه هم به پیامدهای این سنت ازجمله بیوه شدن دختران در سن کودکی اشاره شده‌است (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۵۵-۲۵۲، ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۱۳ و پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۴-۱۴۷).

از منظر این نویسندگان، طلاق، ابتلا به هسیت‌ریا، افسردگی و انزوا، گرایش به راه‌های نامشروع برای پاسخ به نیازهای جنسی و درنهایت ناتوانی مادران خردسال در تربیت فرزند را در کنار پیامدهایی چون فرار از خانه و افتادن به پرتگاه بی‌عصمتی و یا بدکار شدن دختران از نتایج ازدواج زود هنگام بوده‌است (عالم نسوان، ۱۳۰۱: ۱ و ۱۳۱۰: ۴) افزون بر مسائل جسمی و روانی، نویسندگان نگاه خود را متوجه بعد دیگری از پیامدهای کودک‌همسری یعنی بازماندگان از تحصیل کرده‌اند و دغدغه خود را با درج برخی حکایات از زندگی دختران که به‌واسطه ازدواج از تحصیل بازمانده‌اند، نشان داده‌اند (عالم نسوان، ۱۳۰۶: ۸، ۱۳۰۵: ۳ و ۱۳۰۶: ۵). در نشریه «جهان زنان» همچون «نامه بانوان» به حقوق زنان همچون حق انتخاب شوهر، حق تحصیل، حق کنش‌گری اجتماعی و سیاسی به‌ویژه حق رأی تأکید می‌شود. همچنین به تساوی حقوقی زن و مرد تأکید و مباحث متعددی مبنی بر خلقت یکسان زن و مرد و تساوی فکر، اخلاق، علم و صنعت (کار کردن) زنان مطرح می‌شود (جهان زنان، ۱۳۰۰: ۵ و ۳ و نامه بانوان، ۱۲۹۹: ۵). نشریه نامه بانوان همچون دیگر نشریات بر علم‌گرایی، آموزش و تحصیل زنان تأکید می‌کند و گاه با تأیید آن با آیات و احادیث نیز استفاده می‌کند. همچنین بر حق رأی و تساوی حقوق و آزادی حقوق نسوان تأکید می‌شود (نامه بانوان، ۱۲۹۹: ۲). این نشریه بر ضرورت توجه به فردیت و ضرورت استقلال اقتصادی زنان پرداخته و اشاره می‌کند که زن نباید به‌مثابه ابزاری در خدمت اهدافی دیگر باشد بلکه باید برای سعادت خویش علم و تربیت بیند (نامه بانوان، ۱۲۹۹: ۵).



بدین ترتیب، در این روزنامه‌ها، طیف نوظهوری رشد کرد که با رویکرد متجددانه کوشیدند روزنامه‌نگاری را به ابزاری تبدیل کنند که از رهگذر آن در انگاره سنتی از کودکی دخترانه رخنه کرده و تلقی جدیدی را پیش بکشند و با تعریف نو از سن بلوغ تلاش کنند دختران را از کودک‌همسری رهانیده و آن‌ها را به جای زنانگی و مادرانگی به دنیای کودکی برگردانند. اگرچه در دوره قاجاریه و به‌طور مشخص از عصر ناصرالدین‌شاه، تلاش برای (تعریف متجدد در کودکی) آغاز شده بود، اما روزنامه‌نگاری زنان در کنار دیگر عوامل در عصر پهلوی راهی گشود تا ازدواج دختران خردسال و ضرورت طرح مسئله کودک‌همسری به‌مرور به یک گفتار تبدیل شده و در قالب تلاش برای بهبود وضعیت قوانین مرتبط با زیست اجتماعی کودکان جلوه یابد تلاش برای ارائه الگوهای متجددانه و قابلیت‌های فرهنگ بومی جهت تغییر در انگاره کودک‌همسری و نهایتاً ارائه راهکارهایی چون ضرورت بسط نظام آموزشی و فراهم کردن بستر آموزش دختران به‌جای ترغیب به ازدواج و تأکید بر بهبود نظام قانونی - حقوقی مسئله دیگری بود که نویسندگان این روزنامه‌ها مطرح کردند.

نتیجه

توصیف نحوه تحول در مفهوم زن‌بودگی در دوره پسا مشروطیت ایران با اتکا به روش‌شناسی تحلیل گفتمانی مکتوبات و نشریات این دوره، گویای بروز دگرگونی‌های اساسی در دلالت‌ها یا نشانگان مرتبط با زنان و ظهور گفتمانی جدید در این عرصه دارد. منطق تفاوت و صورت‌بندی گفتمانی سلطه مردسالار-پدرسالار بر زنان، اولویت و اصالت دال برتر مردانه و نسبت آن با طرد و سرکوب زنان و نشانگان زنان به‌عنوان دال‌های مقابل و رقیب، حاشیه‌راندگی و انقیاد زنان در مقابل مردان بر محور موضوعات مختلف همچون کنترل هویت و بدن زنانه برمبنای حجاب، ناموس، غیرت، اختصاص به حوزه اندرونی و مشاغل خانه و بچه‌داری در مقابل حوزه بیرونی یا سیاسی و اجتماعی، ناف بردن، ازدواج اجباری، کودک‌همسری، چندهمسری، صیغه و ازواج موقت و... با ظهور آگاهی جدیدی که از ظهور و تکوین گفتمان جدیدی برمبنای رهایی زنانه از قیود گفتمان سنتی خبر می‌داد، به چالش کشیده می‌شود.

نمایندگان جدید خودآگاهی زنانه، ضمن توصیف و نقد گفتمان سنتی حاکم بر زنان در ایران و پیامدهای آن از جهت وضعیت نامطلوب اجتماعی زنان در جامعه ایرانی، به ترسیم الگو و توصیه برای ایجاد شرایط ذهنی و عینی‌ای پرداختند که مطابق با آن امکان بهبود در شیوه بازنمایی گفتمانی و همچنین تغییر وضعیت ساختاری در جامعه ایرانی به نفع زنان فراهم شود. نقد وضعیت تبعی و فقدان استقلال زنان با تمرکز بر بازتعریف نقش همسری، مادری و فرزندآوری، نقد وضعیت حاشیه‌راندگی و طرد به حوزه خصوصی، اندرونی و پرده‌پوشی و همچنین نقد سنت‌های طردکننده زنان همچون ناف بریدن، کودک‌همسری، صیغه و... از منظر نویسندگان حوزه زنان، زمینه‌ساز بازتعریف هویت زن‌بودگی و جایگاه اجتماعی آن بر مبانی گفتمانی جدید بود که با تأکید بر برابری ذاتی زنان و مردان، بر ایفای نقش و کنش‌گری فعال و ایجابی زنان در حوزه عمومی تأکید می‌ورزید. این تغییرات گفتمانی زمینه‌ساز برخی دگرگونی‌ها در وضعیت اجتماعی زنان از جهت تأکید و درخواست بر آموزش، بهداشت، تعیین حداقل سن و تأکید بر عنصر رضایت زنان در ازدواج، مشارکت زنان در حوزه عمومی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و درنهایت تدوین و قوانین و برنامه‌هایی برای رسیدن به این اهداف در دوره پسا مشروطه، اواخر عصر قاجار و اوایل عصر پهلوی، شد.

منابع

الف) منابع فارسی

کتاب‌ها

- اتحادیه، منصوره (۱۳۸۹). *زنانی که زیر مقنعه کلاه‌داری کردند*، تهران: تاریخ ایران.
- احمدی خراسانی، نوشین (۱۳۸۴). *زنان زیر سایه پدرخوانده‌ها*، تهران: توسعه.
- آبراهام، ولنتاین و ویلیام جکسون (۱۳۵۷). *سفرنامه جکسون: ایران در گذشته و حال*، منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- براون، ادوارد (۱۳۷۵). *یک سال در میان ایرانیان*، ذبیح‌الله منصوری، تهران: صفار.
- بهرامی برومند، مرضیه (۱۳۹۵). *دیگری در اندرونی (واکاوی فضای جنسیتی)*، تهران: تیسرا.
- بهرامی برومند، مرضیه (۱۳۹۹). *از زنان پرده‌نشین تا بدن‌های رام*، تهران: لوگوس.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۸۰). *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان*، کیکاوس جهان‌داری، تهران: نشر خوارزمی.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۹۸). *زن ایرانی در گذار از سنت به مدرن (مجموعه مقالات)*، تهران: نیلوفر.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۰). *رسائل حجابیه*، قم: دلیل ما.
- حجازی، بنفشه (۱۳۹۹). *زن در مثل (امثال و حکم مربوط به زنان در زبان فارسی)*، تهران: فروزان روز.
- حجازی، بنفشه (۱۳۹۲). *تاریخ خانمها: بررسی جایگاه زن ایرانی در عصر قاجار*، تهران: قصیده‌سرا.
- دالمانی، رنه هانری (۱۳۳۵ و ۱۳۷۸). *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه فره‌وشی، تهران: ابن‌سینا.

- دروویل، گاسپار (۱۳۴۸). *سفرنامه دروویل*، تهران: گوتنبرگ.
- دوگوبینو، ژوزف آرتور (۱۳۸۳). *سه سال در آسیا: سفرنامه کنت دوگوبینو*، عبدالرضا مهدوی، تهران: قطره.
- دولت‌آبادی، صدیقه (۱۳۷۷). *نامه‌ها، نوشته‌ها و یادها*، شیکاگو: نگرش و نگارش زنان.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۲). *مقالات دهخدا*، به کوشش دکتر سید محمد دبیر سیاقی، تهران: تیراژه.
- دلی، مری (۱۴۰۰). *فراتر از خدای پدر: به‌سوی آزادی زنان*، فرناز عبدالباقیان، تهران: هرمس.
- دیولافوا، ژان پل راشل (۱۳۶۱). *سفرنامه مادام دیولافوا: ایران و کلد، ترجمه همایون*، تهران: خیام.
- شیل، ماری (۱۳۶۲). *خاطرات لدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: فرهنگ نشر نو.
- عین‌السلطنه (۱۳۷۴). *خاطرات*، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- غزالی طوسی، ابو حامد (۱۳۶۴). *کیمیای سعادت*، حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۷). *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- فلور، ویلهلم (۲۰۱۰). *تاریخ اجتماعی روابط سکسی در ایران*، محسن مینوخرد، استکهلم: فردوسی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲). *تاریخ جنسیت*، ترجمه نیما حیاتی مهر، تهران: شدت.
- قائم‌مقامی، عالمتاج (۱۳۷۴). *دیوان*، به کوشش احمد کرمی، تهران: ما.
- کراچی، روح‌انگیز (۱۳۹۲). *خشونت مشفقانه: روایتی از مردسالاری دوران ناصری*، تهران: تاریخ ایران.
- کرزن، جورج (۱۳۶۷). *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.

- کسروی، احمد (۱۳۶۳). *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر.
- کولیوررایس، کلارا (۱۳۸۳). *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنها*، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: کتابدار.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- لیک، گوندربین (۱۳۸۵). *فرهنگ اساطیری شرق باستان*، رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- مظفریان، رایحه (۱۴۰۰). *گره: ازدواج زود هنگام در ایران*، تهران: ماهریس.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳). *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: سخن.
- موزر، هنری (۱۳۵۶). *سفرنامه ترکستان و ایران*، علی مترجم، تهران: سحر.
- موسوی، منصوره (۱۳۹۸). *تابوی زنانگی*، تهران: فیروزه.
- موسوی، منصوره (۱۳۹۶). *زنانگی و بدن: نگاه جامعه‌شناسانه به بلوغ*، تهران: فیروزه.
- مونس‌الدوله (۱۳۸۰). *خاطرات مونس‌الدوله*، به کوشش سیروس سعدوندیان، تهران: زرین.
- میرهادی، منیرالسادت (۱۳۹۳). *تأثیر مدارس دخترانه در توسعه اجتماعی زنان در ایران*، تهران: کویر.
- میلانی، عباس (۱۳۸۲). *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، تهران: اختران.
- میلز، سارا (۱۳۸۹). *میشل فوکو*، ترجمه داریوش نوری، تهران: مرکز.
- ویشارد، جان (۱۳۶۳). *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، تهران: نوین.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۴۰۰). *نظریه و روش تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

مقاله‌ها

- اتحادیه، منصوره (۱۳۷۳). *زن در عصر قاجار*، تهران: کلک، (۵۵ و ۵۶).

- قدیمی قیداری، عباس و سنبل، ندا (۱۴۰۱). زن یکی بیش مبر زانکه بود فتنه و شر: پژوهشی درباره پدیده چندهمسری در متون ادبی-سیاسی دوره قاجار، *پژوهشنامه زنان*، ۱۳(۳)، ۷۵-۱۱۲.
- قدیمی قیداری، عباس و سنبل، ندا (۱۴۰۱). کی عروسکباز را جامه عروسی درخور است: تأملی بر رویکرد متون ادبی-تاریخی دوره قاجار به پدیده کودک‌همسری، *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز*، ۷۵(۲۴۵)، ۱۷۵-۱۴۹.
- اردستانی، علی و یوسف مدد، صدیقه (۱۳۹۸). گفتمان اسلام سیاسی و ظهور هویت زنانه در دوره پهلوی، *سیاست*، ۴۹(۱)، ۲۰-۱.

پایان‌نامه‌ها

- منصوری، سیما و بهمنی، عارف (۱۳۹۳). *انتساب زن به اهریمن در اساطیر ایران و اسکانندیناوی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اهواز: دانشگاه پیام نور خوزستان.
- سنبل، ندا (۱۴۰۲). *از سنت تا آسیبی اجتماعی: تأملی تاریخی بر پدیده کودک‌همسری در ایران دوره قاجار*، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی دانشگاه تبریز.

روزنامه‌ها

- *روزنامه اطلاعات* (۱۳۱۴). ۱۲ مهرماه.
- *روزنامه بانو* (۱۳۲۳). شماره ۳.
- *روزنامه جهان زنان* (۱۳۰۰). شماره‌های ۳ و ۵.
- *روزنامه شکوفه* (۱۳۳۲ ق) ۷ ذی‌قعدة
- *روزنامه عالم‌نسون* (۱۲۹۹ الی ۱۳۰۷). سال و شماره‌های متعدد.
- *روزنامه نامه بانوان* (۱۲۹۹). شماره ۲ و ۵.
- *روزنامه جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران* (۱۳۰۲-۱۳۰۳). شماره ۳، ۷ و ۸.

(ب) منابع انگلیسی

Books

- Barrett, M. (1980). *Women,s Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Thetfird Press
- Elliott, A. (2008). *Contemporary Social Theory*, London, Routledg
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso Publications
- Millett, K. (1969). *Sexual Politics*, New York, Avon.
- Mucuch, Maria (1993). *Pre-Islamic Iranian Law: Works on the Reconstruction of Zoroastrian/Sasanian Jurisprudence*, Institute of Iranian Studies, Berlin
- Pain R and Smith SJ (2008). *Fear: Critical Geoplitics and Everyday Life*. Aldershot UK: Ashgate.
- Soutgate, Horatio (1840). *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, New York, D. Appleton.
- Weeks, Jeffery (2004). *Sexuality*, New York and London, Routledge.
- Wishard, John G. (1908). *Twenty Years in Persia: A Narrative of Life Under the Last Three Shahs*, Fleming H. Revell Company

Articles

- Hjerrild, B. (1993). Islamic Law and Sasanian Law, Papers Presented to the Joint Seminer at the Universities of Copenhagen and Lund, March 27th -29th, ed.ch.Toll/J. Skovcaard-Petersen, pp.49-55.
- Smith, M.D. (1990). Patriarchal Ideology and Wife Beatings: A Test of a Feminist Hypothesis, *Journal of Violence and Victims*, 5(4): 73-257.



University of Tabriz

Iranian Islamic Period History

Online ISSN: 2717-2902

Volum: 15 Issue: 40
Autumn 2024

Pages: 57-84

Article Type: Research Article

DOI: 10.22034/JIIPH.2024.51484.2324

Received: 2022/05/09

Received in revised form: 2023/11/28

Accepted: 2023/11/18

Published: 2024/09/23

Influential Factors on the Convergence of Anatolian Sufi Turkmens with the Safavids

Mehdi Jamalifar¹| Mehdi Ebadi²

Abstract

Folk or rural Sufism, as a significant Sufi movement in Ottoman Anatolia, had a pronounced presence from the early days of the Ottoman state and society. By the mid-9th century Hijri, the legitimacy of Ottoman sovereignty gradually diminished among the adherents of folk Sufism. Although Ottoman policies towards the semi-nomadic and nomadic Turkmens of Anatolia, who followed this Sufi movement, played a significant role in their divergence from the Ottomans, the attractions of the Safavid movement also had an influential effect on their orientation. This study seeks to identify the main historical factors influencing the convergence of Anatolian Sufi Turkmens with the Safavids. The findings suggest that the Turkmens' inclination towards the Safavid call was rooted in their spiritual affiliation with the Safavid order and the positive factors present in the Safavid movement. Specifically, under the leadership of Khwaja Ali, the Safavid order adopted a more popular and public-friendly face. This transformation was a crucial factor in the significant shift of folk Sufi followers towards the Safavids. With the propaganda efforts of the Safavid caliphs in Anatolia, many Turkmens were attracted by positive elements in their call, such as ghaza (religious wars), jihad, the leadership of the Safavids, and their respect and attention to Turkish identity and language, eventually aiding their leader Ismail Mirza in establishing the Safavid state. Evidence indicates that the Hurufis, who had previously bonded with the Safavids before spreading in Anatolia, found a new connection with the Bektashis in the 9th century Hijri, which facilitated their link to the Safavids. This paper will employ a descriptive-analytical method to explore the factors influencing this convergence.

Keywords: Folk Sufism, Safavids, Anatolian Sufi Turkmens, Hurufis, Bektashis.

1. Assistant Professor, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran (Corresponding Author)
m.jamalifar@mazaheb.ac.ir

2. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Payam Noor University, Tehran, Iran
mebadi@pnu.ac.ir



Publisher: University of Tabriz

tabrizu.history2011@gmail.com



عوامل مؤثر بر همگرایی ترکمانان صوفی آناتولی با صفویان

مهدی جمالی^۱ | مهدی عبادی^۲

چکیده

تصوف عامیانه یا غیرشهری به‌عنوان یکی از جریان‌های صوفیانه مهم در آناتولی دوره عثمانی، از آغاز شکل‌گیری حکومت عثمانی در جامعه و دولت عثمانی حضور پررنگی داشت. از حدود نیمه قرن نهم هجری به‌تدریج، مشروعیت حاکمیت عثمانی‌ها در میان پیروان تصوف عامیانه کم‌رنگ شد. اگرچه سیاست‌های عثمانی نسبت به ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین آناتولی که پیرو این جریان صوفیانه بودند، در واگرایی آن‌ها از عثمانی‌ها نقش مهمی ایفا کرد، اما جذابیت‌های موجود در نهضت صفویان نیز، در گرایش آن‌ها تأثیرگذار بود. اینکه مهم‌ترین عوامل تاریخی مؤثر در همگرایی ترکمانان صوفی مسلک آناتولی با صفویان چه بوده‌اند، یافته‌ها حاکی از آن است که گرایش ترکمانان مذکور به دعوت صفویان ریشه در وابستگی معنوی ایشان به طریقت صفویه و عوامل ایجابی موجود در نهضت صفوی داشت. در واقع، طریقت صفوی در دوره رهبری خواجه علی، وجهه عامیانه و عامه‌پسند به خود گرفت. این تحول از عوامل مهم گرایش عمده پیروان تصوف عامیانه به صفویان بود. با تبلیغات خلفای صفویان در آناتولی، ترکمانان زیادی بنابر عوامل ایجابی موجود در دعوت آن‌ها مانند غذا و جهاد، سیادت صفویان، توجه و احترام آن‌ها به هویت و زبان ترکی جذب شده و در نهایت یاریگر مرشدشان اسماعیل میرزا در تشکیل حکومت صفویه شدند. شواهد مختلف نشان می‌دهد حروفیه که پیش از انتشار در آناتولی، با صفویان پیوند خورده بودند با ارتباطی که در قرن نهم هجری با بکتاشیان یافتند زمینه‌ساز اتصال آن‌ها به صفویان شده‌اند. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در پی واکاوی عوامل مؤثر بر این همگرایی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: تصوف عامیانه، صفویان، ترکمانان صوفی آناتولی، حروفیه، بکتاشیه.

m.jamalifar@mazaheb.ac.ir
mebadi@pnu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران، ایران (نویسنده مسئول)
۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران



مقدمه

در دوره شکل‌گیری عثمانی در اواخر قرن ۷ هجری تصوف عامیانه^۱ حضور پررنگی در منطقه آناتولی داشت و ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین ساکن این سرزمین عمدتاً پیرو این جریان عقیدتی-اجتماعی بودند. این ترکمانان اسلام را بیشتر از باباها و دده‌ها که در واقع جایگزین قام (قامان) یا شمن در اعتقادات قبلی آن‌ها بودند، فرامی‌گرفتند و در شرایطی که در مقایسه با تصوف‌عالی، پابندی چندانی به احکام شرعی اسلام نداشتند، درک و فهم آن‌ها از اسلام و مسلمانی با اسلام فقه‌ای و علمای مَدَرسِی تفاوت‌های آشکاری داشت. به‌رغم اینکه ترکمانان صوفی و پیروان آن‌ها در تأسیس و قدرت‌گرفتن دولت عثمانی نقش مهمی ایفا کرده بودند، اما به‌تدریج و با توسعه دیوان‌سالاری متکی بر سنن ملک‌داری پیشاعثمانی، اسلام فقه‌ای در ساختار دولت عثمانی تثبیت شد و به‌صورت مشخص از اواسط قرن نهم هجری و فتح قسطنطنیه (۸۹۷ ه.ق)، جایگاه برتر گروه‌های صوفی‌مسلک در ساختار قدرت را تحت‌الشعاع قرار داد. از این‌رو، روندی آغاز شد که پیوندهای جمعیت زیادی از ترکمانان آناتولی با دولت عثمانی در شرایط گسست قرار گرفت تا جایی که آن‌ها برخلاف گذشته، عثمانی‌ها را قدرت مشروع حاکم بر خود به شمار نمی‌آوردند. در این‌میان، آنچه از نظر تاریخی اهمیت دارد گرایش این گروه‌های ناراضی به صفویان ایران بود. اگرچه عوامل مختلفی در واگرایی ترکمانان آناتولی از عثمانی‌ها تأثیرگذار بود و ممکن است رقابت و خصومت عثمانی‌ها و صفویان با همدیگر، دلیل اصلی گروش این گروه‌ها به صفویه دانسته

۱. تصوف و جریان‌های صوفیانه در آناتولی، با اساس قرار دادن سطح پابندی آن‌ها به اصول و مسائل شرعی و همچنین محیط فراگیری و اشاعه آن، به دو جریان عمده و اصلی «تصوف عالی یا تصوف شهری» و «تصوف عامیانه یا غیرشهری» تقسیم می‌شود. تصوف عالی اغلب در محیط‌های شهری رایج بود. ازجمله طریقت‌های این جریان صوفیانه می‌توان به طریقت‌های کُبرویه، سهرودیه، قادریه، رفاعیه، نقشبندیه، خلوتیه و مولویه اشاره کرد. در مقابل طریقت‌های عامیانه بیشتر در مناطق و محیط‌های غیرشهری رواج داشتند. ازجمله نمونه‌های این جریان می‌توان به قلندریه، وفاتییه، یسویه و حیدریه اشاره کرد. نکته مهم در خصوص این طریقت‌ها این است که باورهای این طریقت‌ها عمدتاً ترکیبی از اعتقادات اسلامی و باورهای عامیانه مرسوم بین ترکمن‌های آناتولی بود و شیوخ و رهبران این طریقت‌ها اغلب با القابی مانند دده و بابا در بین پیروان ترکمن آن‌ها شناخته می‌شدند (برای بحث بیشتر نک):

Karamustafa, Ahmet T. "Origins of Anatolian Sufism." *Sufism and Sufis in Ottoman Society: Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature and Fine Arts, Modernism* (2005): 67-95; Köprülü, Fuat. *Anadoluda is Lamiyet. Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1922, 4: s.47, 53).

شود، اما به نظر می‌رسد عوامل تاریخی مهم دیگری نیز، در همگرایی ترکمانان صوفی‌مسلك آناتولی با صفویان نقش‌آفرینی کرده باشد که ریشه در ماهیت عقیدتی و ویژگی‌های طریقت صفوی داشت. به نظر می‌رسد این عوامل خاص از نوع ایجابی در نهضت طریقت صفوی، با ایجاد جاذبه برای ترکمانان آناتولی نقشی به‌مراتب افزون‌تر و تعیین‌کننده‌تری در استقبال پرشور و گسترده آن‌ها از صفویان و همدلی آن‌ها با این دولت ایرانی داشته‌است. از این‌رو، این مطالعه بر آن است تا با اتکا بر تحولات صورت‌گرفته در طریقت صفویه و زمینه‌های تاریخی بسط نفوذ این طریقت در آناتولی، تبیین کند که کدام عوامل و چگونه با ایجاد پیوندهای معنوی استوار میان ترکمانان آناتولی و طریقت صفویه، زمینه و امکان همگرایی آن‌ها با صفویان را ممکن ساختند.

درباره موضوع این مقاله پژوهش مستقلی نگاشته نشده‌است. فاروق سومر در «نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی» به بررسی نقش قبایل ترک قزلباش آناتولی در تشکیل حکومت صفویه و نیز نقش آن‌ها در دوره حکومت شاهان صفوی از شاه اسماعیل تا شاه عباس اول پرداخته، در مقدمه کتاب به‌صورت مختصر به نکاتی درباره همگرایی این قبایل با صفویان اشاره کرده‌است. عادل رستمی در «مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمانان این منطقه» پس از بیان وضعیت تصوف و تشیع در آناتولی از قرن هفتم تا دهم هجری به بیان رابطه میان آن‌ها پرداخته‌است و نهایتاً به نقش ترکمانان آناتولی در برآمدن صفویان و رسمیت یافتن تشیع در ایران اشاره کرده‌است. احمد یاشار اجاق نیز در «از عصیان باباییان تا قزلباش گری؛ نگاهی به تاریخ و رشد علویان در آناتولی» رسوخ عقاید شیعی در میان ترکمانان صوفی در قرون نهم و دهم هجری را از طریق دو جریان حروفیه و تبلیغات شیوخ صفوی در آناتولی می‌داند که این امر منجر به شکل‌گیری قزلباشان آناتولی شد. همچنین مهدی جمالی‌فر و مهدی عبادی در مقاله «عوامل تأثیرگذار بر واگرایی ترکمانان صوفی آناتولی از آل عثمان» علل مختلف مخالفت منجر به واگرایی ترکمانان آناتولی از حاکمان عثمانی را تبیین و تشریح کرده‌اند. نصرالله پورمحمدی املشی، عبدالرحیم رحیمی و محمد بیطرفان نیز، در مقاله «بررسی و تحلیل مبانی فکری و اعتقادی جنبش صفویه با تکیه بر طریقت‌های آسیای صغیر» ضمن پرداختن به بحث درباره بابائیه، بکتاشیه و حروفیه، سیر تکاملی برآمدن خاندان صفوی و

خاستگاه فکری و جغرافیایی قزلباشان را مورد بحث قرار داده‌اند.

رضا ییلدریم، تاریخ‌پژوه ترک، در رسالهٔ دکتری خود با عنوان «ترکمانان میان دو امپراتوری: ریشه‌های هویت قزلباش در آناتولی (۱۵۱۴-۱۴۴۷ م)»^۱ به تجزیه و تحلیل ظهور هویت قزلباشان در چارچوب تعامل بین دو شیوه زندگی شهرنشینی و کوچ‌نشینی - نیمه کوچ‌نشینی پرداخته‌است. نگارنده در لابه‌لای مباحث خود مطالب ارزشمندی درباره همبستگی فرهنگ ترکمانان صوفی آناتولی با طریقت صفویه مطرح کرده‌است. همچنین، در رسالهٔ دکتری دیگری با عنوان «روند متمایز شدن قزلباشگری در قرن شانزدهم میلادی»^۲ که توسط عمر فاروق تبر، محقق ترک، نگاشته شده‌است، ریشه‌های قزلباش، روند شکل‌گیری سیاسی - اجتماعی آن و نیز، چگونگی انتقال قزلباش‌گری به حوزه مذهبی مورد بررسی قرار گرفته‌است.

با این اوصاف، در مقاله حاضر با در پیش گرفتن رویکردی متفاوت از مطالعات مذکور، تلاش بر آن است که به این پرسش پاسخ داده شود که مهم‌ترین عوامل تاریخی مؤثر در همگرایی ترکمانان صوفی مسلک آناتولی با صفویان چه بوده‌اند؟

۱. وابستگی معنوی ترکمانان آناتولی به شیوخ صفویه

از زمان قدرت گرفتن عثمانی‌ها سیاست‌های اعمالی آن‌ها در قبال ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه کوچ‌نشین آناتولی به‌ویژه از زمان فتح استانبول (۸۵۷ ه.ق) و برانداختن امیرنشین‌های ترکمان آناتولی (نیمه دوم قرن نهم هجری) اوضاع نامطلوبی را برای آن‌ها پدید آورده بود. ترکمانان سرخورده از برخوردهای قهری دولت عثمانی و ازجمله سیاست سورگون (سیاست تبعید و اسکان اجباری در روم‌ایلی و مناطق تازه فتح‌شده) و ایجاد محدودیت‌هایی برای جریان‌های صوفیانه عامیانه به تبعیت از علما و فقهای حاضر در دستگاه عثمانی‌ها، موجب می‌شد تا این جماعت‌های دلگیر از دولتمردان عثمانی، در اواخر قرن نهم هجری و اوایل قرن دهم هجری به دنبال رهبر یا رهبرانی جهت بروز ناراضیتی خود باشند (نک. جمالی‌فر و

1. Yıldırım, Riza. (2008), *Turkomans Between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447-1514*. Doktora Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

2. Teber, Ömer Faruk, (2005), *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

عبادی، ۱۴۰۰: ۱۴۹-۱۵۱). در چنین شرایطی بود که طریقت و شیوخ صفوی در آناتولی و در میان ساکنان ترکمان و صوفی‌مسلم این منطقه هواداران و پیروان پرشوری را پیدا کرد. در همین شرایط بود که با ظهور دولت صفوی در ۹۰۷ ه.ق، نفوذ و حضور معنوی سیاسی صفویان در آناتولی به شکلی بروز یافت که تبدیل به مسئله‌ای مهم و تأثیرگذار در تاریخ آناتولی و ایران شد. این نفوذ صفویان در عین حال که موجب نگرانی و حتی وحشت عثمانی‌ها شده بود، عملاً نقطه اتکایی برای صفویان در رویارویی با دولت عثمانی محسوب می‌شد تا جایی که در آستانه جنگ چالدران شاه اسماعیل در نامه خود به سلیم اول به سلطان عثمانی متذکر می‌شود که «اکثر سکنه آن دیار مریدان اجداد عالی‌تبار مایند...» (فریدون‌بک، ۱۲۷۴: ۳۸۴-۳۸۵؛ و نیز نک: بدلیسی، ۱۹۹۵: سلیم شاهنامه، ص ۱۳۵؛ شاه اسماعیل صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی، ۱۳۶۸: ۱۶۸).

وابستگی معنوی ترکمانان آناتولی به خانقاه اردبیل بنا به برخی گزارش‌ها به زمان خواجه علی (د. ۸۳۰ ه.ق) بازمی‌گردد. بنا بر گزارشی تیمور ترکمانانی را که ضمن جنگ‌های سال ۸۰۴ ه.ق در آسیای صغیر به اسارت درآمده بودند، با شفاعت خواجه علی آزاد کرد (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۸). با وجود اینکه این گزارش از نظر تاریخی مورد تردید است، گزارش‌های تاریخی متقنی اشاره دارند که از زمان شیخ جنید (د. ۸۶۴ ه.ق) که در دوره سلطنت مراد دوم (حک. ۸۲۴-۸۴۸ ه.ق و ۸۵۰-۸۵۵ ه.ق) مدتی در آناتولی حضور داشته‌است، به واسطه فعالیت‌های تبلیغی وی، نفوذ معنوی طریقت صفوی در این منطقه و در میان ترکمانان نهادینه شد (سومر، ۱۳۷۱: ۱۱). وابستگی معنوی ترکمانان آناتولی (بعدها علویان) به طریقت صفویه و شیخ صفی‌الدین اردبیلی در نگاشته‌های مذهبی و ادبی آن‌ها نیز مشاهده می‌شود. در میان علویان دو نوع «بویروق [فرمایش]» با عنوان‌های «امام جعفر صادق بویروقو» و «شیخ صفی بویروقو» وجود دارد. در بویروق شیخ صفی، گفتارها، توصیه‌ها و دستورات شیخ صفی به صورت سؤال و جواب از طریق شیخ صدرالدین، فرزند شیخ صفی‌الدین نقل شده‌است.^۱ عنوان و محتوای این بویروق خود نشان‌دهنده نگرش پدیدآورندگان آن نسبت به طریقت صفویه است. در اشعار مختلف شاعران علوی نیز

۱. بویروق شیخ صفی در ترکیه توسط پژوهشگران مختلفی مورد تحقیق و تصحیح قرار گرفته‌است. باین حال، نسخه استفاده‌شده در این پژوهش یکی از چاپ‌های نفیس این بویروق است که به دست دوغان کاپلان تصحیح شده و توسط سازمان دیانت ترکیه منتشر شده‌است.



وابستگی معنوی به اجاق شیخ صفی‌الدین اردبیلی بازتاب یافته‌است؛ قُلْ هَمَّت (قرن ۱۰ ه.ق) در اشعار خود شیخ صفی را به‌عنوان زاهد صوفی و اردبیل را مرکز ثقل صوفیان توصیف می‌کند^۱ (Aslanoğlu, 2015: 57). همچنین بالی‌افندی (م ۹۶۰ ه.ق)، از منتسبان به طریقت خلوتیه و مورد احترام سلطان سلیمان قانونی (حک: ۹۷۴-۹۲۶ ق)، در نامه‌ای شیخ صفی را به‌عنوان «مرشد کامل و مردی اهل خدا» توصیف می‌کند (Minorsky, 1957: 445) که به استمرار اعتبار طریقت صفویه در قلمرو عثمانی و حتی در میان برگزیدگان و نخبگان مذهبی عثمانی اشاره دارد.

۱.۱. طریقت صفویه و جذب ترکمانان آناتولی

بنابر شواهد تاریخی طریقت صفویه در زمان پایه‌گذاری آن توسط شیخ صفی‌الدین در قرن هشتم هجری، طریقتی عالی و همگرا با شریعت (و مذهب اهل سنت) بوده‌است. شیخ صفی‌الدین مانند مرشد خود شیخ زاهد گیلانی (د. ۷۰۰ ه.ق)،^۲ تصوّف عملی مقید به شریعت و سنت و مبتنی بر خلوت، مجاهده و ریاضت مرسوم نزد پیروان طریقت سهروردیه را مرجح می‌دانست (موحد، ۱۳۸۱: ۱۹۳) و به‌طور کلی با پیروان تصوّف عامیانه، میانه‌حسنه‌ای نداشت. در حکایتی از صفوة/الصفّا تقابل شیخ صفی‌الدین با درویشان قلندری به تصویر کشیده شده‌است. در این حکایت در توصیف پیروان شیخی قلندری تعبیر «جماعت قلندران و درویش نمایان» (اردبیلی، ۱۳۷۶: ۶۵۶) به کار رفته‌است و در ادامه ضمن اشاره به اینکه روش آن‌ها خوردن و سماع کردن بوده، نگرش کلی بدان‌ها در قالب این بیت «حیوان صفّان به شکل انسان/ همچون حیوان شکم‌پرستان» بیان می‌گردد (همانجا).

۱. با توجه به رایج بودن سنت شفاهی در میان علوی-بکتاشیان، اشعار باقی‌مانده از شاعران آن‌ها از منابع دست‌اول تاریخ قزلباشان آناتولی محسوب می‌شود. این اشعار توسط اسماعیل اوزمن در یک مجموعه پنج‌جلدی با عنوان «Alevis-Bektaşî Şiirleri Antolojisi» گردآوری شده‌اند. برای دیدن نمونه‌های بیشتر در مورد وابستگی معنوی علویان به شیخ صفی در مجموعه اشعار ایشان بنگرید به:

(Özmen, Cilt 2: 147, 149, 330; Özmen, Cilt 3: 101; Özmen, Cilt 4: 393)

۲. مهم‌ترین منبع در این زمینه کتاب صفوة/الصفّا تألیف ابن‌بزاز اردبیلی است. با توجه به اینکه ابن‌بزاز به خاندان شیخ صفی ارادت ویژه و وابستگی طریقتی داشت، از این رو در کتاب خود تلاش می‌کند تا با برجسته کردن نقش و شخصیت شیخ صفی، وی را به‌عنوان جانشین واقعی شیخ زاهد معرفی کند، اما بدین خاطر که شیخ صفی مرید شیخ زاهد بوده‌است لازم بود که در صفوة/الصفّا به توصیف کرامات شیخ زاهد نیز بپردازد. در نتیجه، این اقدام ابن‌بزاز باعث روشن شدن زاوایای مختلف طریقت زاهدیه، مذهب شیخ زاهد و میزان تأثیر او بر قسمت‌های وسیعی از خاک گیلان، آذربایجان، اران و شروان شد (پناهی، ۱۳۹۳: ۴۲).

همچنین درباره سماع زن و مرد با یکدیگر (که در میان علوی-بکتاشیان نیز، رایج است) تعبیر «ضلالت و بدعت را درویشی و سنت پنداشته» به کار رفته است (همان: ۱۶۷). با این اوصاف، تغییرات تدریجی در طریقت صفویه پس از شیخ صفی‌الدین، به تدریج زمینه گرایش ترکمانان صوفی آناتولی به این طریقت را در زمان خواجه علی فراهم کرد. پس از درگذشت شیخ صفی‌الدین در ۷۳۵ ه.ق، ابتدا صدرالدین (د. ۷۰۴ ه.ق) پسر شیخ و پس از او نیز خواجه علی (د. ۸۳۰ ه.ق) پسر صدرالدین، شیخوخیت طریقت را عهده‌دار شدند. بدین‌سان، برخلاف عرف تصوفی، مقام شیخوخت در این طریقت موروثی شد (Gündüz, c. 35:451). افزون بر این، در یک روند تدریجی، طریقت صفویه از تقید نخستین به شریعت‌گرایی اهل سنت فاصله می‌گرفت و در مسائل عقیدتی به رویکردهای گروه‌های صوفیانه عامیانه نزدیک‌تر می‌شد.^۱ صدرالدین در جمع‌آوری مریدان و بخشش به ایشان چندان کوشش داشت که «خلیل‌العجم» لقب یافت. او همچنین زیارتگاه باشکوهی برای پدرش صفی‌الدین ساخت (پیرزاده زاهدی، ۳۸:۱۳۴۳). اگر به این نکته توجه شود که پیروان تصوف عامیانه به‌ویژه گروه‌هایی مانند قلندران،^۲ که حول محور پارسایی بدعت‌آمیز تشکیل شده بودند و تحت تأثیر ملامیه (ملامتیه) از تشکیلات طریقت‌های صوفیانه انتقاد می‌کردند و با موقوفه‌خواری مخالف بودند، می‌توان به‌فاصله آن‌ها با طریقت صفویه در اوایل شکل‌گیری آن پی برد. شیوه زندگی دوره‌گردی آن درویشان، تفاوت‌های آشکاری با اصول قانونمند و منظم طریقت

۱. با رجوع به کتاب صفوة/صفاه نشانه‌های پابندی شیخ صفی به شریعت‌گرایی با تکیه بر مذهب اهل سنت مشهود است. مثلاً در این کتاب به نماز تراویح خواندن شیخ صفی (اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۹۲) و نیز به جا آوردن سنت وتر (اردبیلی، ۱۳۷۶: ۶۷۵) اشاره شده است. اما از خواجه علی به بعد چنین نشانه‌هایی درباره گرایش مذهبی صوفیان دیده نمی‌شود.

۲. شباهت برخی آرا و رفتارهای قلندران با بکتاشیان به اندازه‌ای است که برخی پژوهشگران بکتاشیه را به‌عنوان یکی از شاخه‌های قلندریه به شمار آورده‌اند. فؤاد کوپرولو، محقق ترک، حاجی بکتاش ولی، شخصیت مقدس مشترک میان بکتاشیان و قزلباشان را از پیروان قلندریه حیدریه می‌داند (Franz Babinger-M. Fuat Köprülü, 1996: 64). همچنین برخی پژوهشگران ضمن بیان نقش دراویش قلندری در دوره تأسیس حکومت عثمانی، شخصیت‌های معروف علوی-بکتاشیان مانند کایقوسوز ابدال، گئیک لی بابا، سلطان شجاع‌الدین و سید علی سلطان را از قلندریان دانسته‌اند (Büşra Bağcı, 2020: 240-252). همچنین شیخ عزیز محمود هُدایی (متوفی ۱۰۳۸ ق) در تذکره خود، ارتباط قلندریه با قزلباشان را مورد تأکید قرار داده است: «... [بدرالدینی‌های قلندری] هیچ‌گاه از قصد ارتکاب فساد عاری نیستند و با قزلباش متحدند. از دیرباز میان آنان ارتباط و تبادل نظر وجود دارد. حتی سپاهانی که در آن حوالی [دوجالار] هستند، آنگاه که قزلباشان جنگی در پیش داشته باشند، گویی به آنان فرمان جنگ داده‌اند. یکی دست از اقطاع می‌شوی و دیگری شمشیر را به کناری می‌نهد و می‌رود... خلاصه طایفه ایشیق و خبائث آنان به وصف درنیاید. پیوسته خروج و گسترش قزلباش را آرزو می‌کنند...» (Refik, 1932: 19).

صفویه داشت. همچنین برخلاف رویکردهای آنها، صفویان خانقاه باشکوهی در اردبیل ساخته بودند (Gallagher, 2004: 51). از این رو، می‌توان چنین نتیجه گرفت که طریقت صفویه با وجود آنکه خاستگاهی عالی داشت، اما با پذیرش وجوه عامیانه پس از گذراندن مرحله شکل‌گیری، زمینه ارتباط با توده‌های ترکمن را نیز فراهم آورد.

با بررسی و بازخوانی روند تغییرات عقیدتی در رأس طریقت صفوی، می‌توان به تصویری کلی از چگونگی و زمان احتمالی پدیداری وجهه عامیانه در طریقت صفوی دست یافت. شیخ صفی‌الدین مذهب شافعی داشته‌است، اما از برخی گزارش‌ها برمی‌آید که از زمان خواجه علی، تمایلات شیعی نیز در طریقت صفویه به صورت مشهود دیده می‌شود (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۶). با توجه به اینکه در قرن ۹ هجری، تصوف در ایران و آناتولی رواج یافته بود و بخشی از باورهای شیعی همچون حب اهل بیت (ع) نیز در قالب باورهای صوفیانه اشاعه بیشتری یافته بود، به نظر می‌رسد طریقت صفوی هم تحت تأثیر این شرایط خاص، هم‌زمان گرایش‌های صوفیانه عامیانه با وجهه‌ای شیعی پیدا کرده بود. سیسیل جی. ادmondز^۱ خواجه علی (م. ۸۳۲ ه.ق) را نخستین کس از خاندان صفویه می‌داند که تمایلات شیعی از خود بروز داده‌است (ادmondز، ۱۳۶۷: ۷۹). در شرایطی که خانقاه اردبیل توسط سیدجعفر پسر دیگر خواجه علی اداره می‌شد که پیرزاده‌زاهدی او را فردی دارای فضل و دانش توصیف کرده‌است (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۵۰)، خواجه علی و پسرش شاه‌ابراهیم (م. ۸۵۱ ه.ق) حدود هشت سال (از ۸۲۴ تا ۸۳۲ ه.ق) از خانقاه اردبیل دور بودند و در شام، عتبات عالیات در عراق و دزفول، نزدیک به مناطق تحت فعالیت مشعشعیان و نوربخشیان (سیاه پوشان و فرقه اهل حق) اقامت کردند. در این مقطع، خواجه علی به طریقت کبرویه همدانیه نوربخشیه (معروف به سیاه‌پوشان) پیوست و به خواجه علی سیاه‌پوش معروف شد (دلفانی، ۱۳۹۲: ۶۲۳). اگرچه در سلسله‌النسب صفویه به نقل از خواجه علی علت پوشیدن لباس سیاه به جهت عزای ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بیان شده‌است، (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۷) زرین کوب پوشیدن لباس سیاه توسط خواجه علی را مبنی بر اظهار شعار مخالفت با امرا و سلاطین وقت و شروع یک دعوت سرّی دانسته‌است (زرین کوب،

1. Cecil J. Edmonds

۶۷:۱۳۸۰). خواجه‌علی در سال ۸۳۲ ه.ق وفات کرد و شاه‌ابراهیم در ائتلاف با نوربخشیه و اهل حق تا اواخر سال ۸۳۲ ه.ق در کردستان به سر برد. شاه‌ابراهیم در محرم سال ۸۳۳ ه.ق پس از سرکوب نهضت توسط شاهرخ میرزا، به دلیل این که تحت تعقیب تیموریان بود به کن‌سولقان (در نزدیکی تهران) پناه برد (دلفانی، ۱۳۹۲: ۶۲۴).

پس از شیخ‌ابراهیم، پسر او جنید (د. ۸۶۴ ه.ق) با عمویش جعفر بر سر رهبری طریقت صفویه وارد منازعه شد و برای تحکیم جایگاه و قدرت خود به جمع‌آوری نیروی نظامی روی آورد. به دنبال نگرانی جهان‌شاه (د. ۸۷۲ ه.ق) از اقدامات شبه‌نظامی جنید و همکاری شیخ‌جعفر، جنید از اردبیل بیرون رانده شد (۸۵۲ ه.ق) (میرخواند، ۱۳۷۰: ۲۳۱). خروج شیخ جنید از اردبیل و حضور وی در آناتولی و شام، فرصت مناسبی برای ارتباط وی با ترکمانان این مناطق فراهم آورد. شیخ جنید با استفاده از نمایندگان و فرستادگانی موسوم به «خلیفه»، تبلیغات وسیعی را جهت آشنایی ترکمانان کوچ‌نشین، روستایی و نیمه‌کوچ‌نشین آناتولی با طریقت صفویه و جلب نظر آن‌ها به راه انداخت.^۱ در نتیجه این تبلیغات سازمان‌دهی شده و به‌رغم سیاست‌های بازدارنده حکومت مرکزی عثمانی برای مقابله با گرویدن این ترکمانان به خانقاه اردبیل، گروه‌هایی مانند اوستاجلو، شاملو، روملو، تکلو، ذوالقدر، افشار، قاجار و وارساق که اکثراً از مناطق جنوب و جنوب‌شرق آناتولی بودند، تمایلات آشکاری به طریقت صفویه نشان می‌دادند. به‌همین دلیل نیز این گروه‌های ترکمن نقش تعیین‌کننده‌ای در ظهور شاه‌اسماعیل و تشکیل دولت صفوی ایفا کردند (Teber, 2005:168). بر این اساس، می‌توان گفت که وجهه عامه‌پسند بودن طریقت صفویه از زمان رهبری خواجه‌علی به بعد که آن را منطبق با تصوف عامیانه ترکمانان آناتولی کرده بود، در دوره جنید به‌صورت مشخص به آن‌ها شناسانده شد و بدین ترتیب زمینه مطلوبی برای همگرایی ترکمانان این نواحی با صفویان فراهم گردید.

۲. غزای با کفار

در دوره‌ای که عثمانی‌ها در حال گسترش فتوحات اولیه خود در شمال غرب آناتولی و

۱. در منابع مختلف عثمانی به تعیین خلیفه از سوی صفویان و تبلیغ در قلمرو عثمانی اشاره شده است. برای نمونه بنگرید: (خواجه سعدالدین افندی، ۱۲۶:۱۲۸۰؛ عاشق پاشا زاده، ۱۳۳۲ ق: ۲۶۸؛ صولاق زاده، ۱۲۹۸ ق: ۳۱۶؛ نامق کمال، ۱۸۸۴: ۴)



سپس روم‌ایلی بودند و به‌تعییری به امر غزا و جهاد اشتغال داشتند (قرون ۸-۹ ه.ق)، ترکمانان صوفی آناتولی برای منتفع شدن از غنائم این لشکرکشی‌های پی‌درپی، در کنار آن‌ها بودند. عثمانی‌ها نیز چون به‌نیروی انسانی-نظامی نیاز مبرم داشتند، سیاست‌های جذب حداکثری آن‌ها را در پیش گرفته بودند. اما در آستانه ظهور دولت صفوی، در نتیجه سیاست‌های تمرکزگرایانه دولت عثمانی و اعمال سیاست‌های مبتنی بر ایجاد محدودیت برای گروه‌های ترکمان کوچ‌رو و نیمه‌یکجانشین، عملاً ترکمانان پیرو تصوف عامیانه جایگاه پیشین خود را نزد عثمانی‌ها از دست داده بودند. آن‌ها در این دوره علاوه بر اینکه به‌مانند گذشته از منافع مادی نبرد با کفار بهره‌مند نمی‌شدند، دچار سرخوردگی شدید از عثمانی‌ها شده بودند. در چنین شرایطی بود که رهبران طریقت صفوی درصدد غزا و جهاد برآمدند (نک: جمالی‌فر و عبادی، ۱۴۰۰). در پیش گرفتن غزای با کفار توسط صفویان در جذب گروه‌های مختلف به‌ویژه ترکمانان آناتولی به‌سوی آن‌ها تأثیر زیادی داشت. آنان هم شور جهاد و هم شوق بهره‌مندی از غنائم را باهم داشتند. جنید اولین شیخ صفوی بود که پیروانش را مسلح کرد و به‌واسطه آن‌ها درصدد غزا و جهاد برآمد. این اقدام از نظر برخی مورخان به قدرت‌طلبی تعبیر شده‌است؛ خنجی با این تعابیر که «مرغ وسواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکت‌داری نهاد» (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۵۵) به این مهم اشاره کرده‌است. بااین‌حال، اسکندربیک ترکمان منشی این تغییر و روی آوردن جنید به امر غزا با اتکاء به پیروانش را «تحریص ارباب ارادت بغزا و جهاد کفار نابکار» تعبیر می‌کند که درعین حال موجب افزایش حشمت و روی آوردن افراد بیشتری به درگاه او شده بود. (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۷). در این زمان، «غزا» عملاً به‌مثابه مشغله ثابت طریقت صفوی، رهبران و نیز مریدان صفوی درآمد و مریدان با لقب «غازی» در مرزهای اسلامی شمال با کفار به پیکار پرداختند (ثواقب، ۱۳۹۲: ۱۱). در نگرش مذهبی شیوخ صفوی و مریدان آن‌ها، مسیحیان سرزمین چرکس‌ها، گرجستان و شروان، کافر محسوب می‌شدند و عملیات نظامی در این مناطق «غزا و جهاد» تلقی می‌شد که علاوه بر مزایای مادی، پاداش اخروی نیز در پی داشت. ازاین‌رو، در متون تاریخی عصر صفویه از شیوخ صفوی و پیروان آن‌ها به غازی، غزاة و از اقدامات نظامی آن‌ها به «غزا و جهاد» تعبیر شده‌است (همانجا) که از آن جمله می‌توان به «سپاه اصحاب غزا» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۵۳)، «عساکر غزا» (همانجا)، «غزاه صوفیه»

(ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۸)، «غازیان گرام» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۳۲)، «غازیان عقیدت‌گزین» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۱۳۳)، «غازیان بهرام‌صوالت» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۹۱) و «غازیان پاکیزه» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۱۲۳) اشاره کرد. همچنین در دیوان شاه‌اسماعیل صفوی نیز تعبیر «غازیان من» در کنار «صوفیان من» استفاده شده‌است (شاه‌اسماعیل صفوی، ۱۳۸۰: ۱۹۹).

۳. توجه صوفیان به هویت و زبان ترکمانان

اگرچه شاه‌اسماعیل و فرزندانش فارسی می‌دانستند و به فارسی شعر می‌سروده و کتاب می‌نوشته‌اند، اما زبان ارتباطی شاهان صفوی با قزلباشان و اطرافیان خود، ترکی بود و تصمیمات شاه به واسطه زبان ترکی به پیروان و سپاهیان ترک‌زبان او ابلاغ می‌شد. این مهم را می‌توان از جمله عواملی دانست که باعث شد زبان ترکی به صورت زبان درباری صفوی درآید (بنگرید: پیترو دلاواله، ۱۳۸۴: ۸). به تدریج زبان ترکی از دربار به خانه بزرگان فارسی‌زبان نیز، سرایت کرد و کار به جایی رسید که ندانستن زبان ترکی برای افراد سرشناس عیب محسوب می‌شد (انگلبرت کمپفر، ۱۳۶۷: ۱۶۷).

در قرن نهم هجری، مذهب اهل سنت در تشکیلات دولت عثمانی جایگاهی مرکزی برای خود فراهم آورده بود. از این رو، به تدریج عالمان سنی مذهب در مقایسه با رهبران صوفی مسلک، یعنی باباها و دذدها نزد عثمانی‌ها جایگاه برتری به دست آوردند. برخلاف اهل تصوف عامیانه که تعالیشان عمدتاً بر سنت شفاهی و عقاید و آداب و رسوم محلی تکیه داشت، علما سنت مکتوب و منابع مختلف داشتند. با ارتقای جایگاه علما، فضای فکری و فرهنگی قلمرو عثمانی که پیشتر متأثر از اسلام صوفیانه عمدتاً عامیانه بود، تحت تأثیر فرهنگ عربی و فارسی قرار گرفت. (Arsalantaş, 2013: 37). درحالی که علما از زبان‌های عربی و فارسی و یا زبان ترکی‌ای که به شدت از این دو زبان تأثیر پذیرفته بود، استفاده می‌کردند، این زبان‌ها برای قبایل ترکمان و کشاورزان کمتر شناخته شده بود. در چنین شرایطی بود که شاه‌اسماعیل با سرودن شعر به زبان ترکی و تکلم به زبان ایلات و روستانشینان آناتولی، جایگاه برجسته‌ای در میان آن‌ها پیدا کرده بود. (امامی خوئی، ۱۳۹۱: ۲۸۸).

فضولی (۹۶۳-۸۸۵ ه.ق) که یکی از هفت شاعر بزرگ علویان آناتولی محسوب می‌شود،

در مقدمه کتاب *حدیقه السعداء* در توضیح چرایی نگاشتن مقتل به زبان ترکی می‌نویسد: «چون در زبان ترکی کتاب مقتلی نبود، اعزه اتراک که جزو اعظم ترکیب عالم و صنف اکرم نوع بنی آدمند، مانند اشراف عرب و اکابر عجم از ثواب مجلس مصیبت آل عبا و شهدای کربلا منتفع نگشته، مانند سطر زائد صحائف کتب از صفوف مجالس خارج و از استیفای ادراک حقایق احوال محروم می‌مانند ...» (اسپناقچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۷۱). اسپناقچی پاشازاده، تألیف *حدیقه السعداء* به ترکی را به دستور شاه اسماعیل صفوی دانسته است (همانجا). اگر آنچه او در این باره نقل کرده است، صحیح باشد، می‌توان گفت که شاه اسماعیل از این طریق ضمن توجه نشان دادن به زبان ترکمانان، شیوه هوشمندانه‌ای را جهت ارتباط با پیروانش در آناتولی در پیش گرفته بود. در ادبیات علوی-بکتاشی تعلیمی‌ترین نوع شعر از آن شاه اسماعیل صفوی است که با تخلص خطائی سروده شده است. مضامین این اشعار به گونه‌ای بود که ضمن تکریم ترکمانان با علائق و فرهنگ و باورهای توده ترکمانان صوفی آناتولی نیز سازگاری داشت.^۱

۴. تبلیغات صفویان در آناتولی

یکی از دلایل عمده توجه ترکمانان آناتولی به صفویان، بی‌شک تبلیغات مؤثر آن‌ها در این نواحی بود. از زمانی که اردبیل به صورت مرکزی برای طریقت صفویه درآمد، به تدریج برای انجام تبلیغات برای طریقت و جذب پیروان سازمان خاصی پدید آمد که «خلیفه الخلفا» در آن نقشی محوری داشت (میرزا سمیعا، ۱۳۷۸: ۱۰۴-۱۰۳). از دوره شیخ‌جنید و همگام با تغییر در سیاست‌های طریقتی، نوع فعالیت‌های خلفا نیز تغییر یافت. اگرچه این خلفا دارای شرح وظایف خاصی بودند، اما در آناتولی در راس این وظایف، تبلیغات در میان ترکمانان آناتولی برای جلب نظر آنان به طریقت صفوی قرار داشت (Teber, 2005: 69). به طور کلی خلیفه الخلفا یکی از اعضای گروه «اهل اختصاص» بود که نقشی مؤثر در هدایت و رهبری جنبش صفوی، به ویژه از زمان ریاست اسماعیل صفوی بر طریقت صفویه تا آغاز حکومت وی (۹۰۷-۸۹۹ ه.ق)، داشتند. اعضای هفت نفره اهل اختصاص و از جمله

۱. برای دیدن نمونه اشعاری که در آن‌ها باورهای ترکمانان صوفی آناتولی در دیوان شاه اسماعیل صفوی بازتاب یافته است، بنگرید به: (خطائی، شاه اسماعیل صفوی، ۱۳۸۰: ۱۵۰، ۳۴۷، ۳۷۲، ۳۷۵، ۴۲۳-۴۱۹، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۱۱ و ...).

خليفة الخلفا در تمامی مسایل و مشکلات این دوره در کنار اسماعیل صفوی بودند و با نظرات و اقدامات خود زمینه گسترش طریقت صفوی و استقرار حکومت صفویه را مهیا ساختند (برای نمونه نک: خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۴۶؛ جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۱۸).

تبلیغات خلفای صفوی در آناتولی به دو صورت شفاهی و مکتوب انجام می‌شد (خواجه سعدالدین افندی، ۱۲۸۰: ۱۲۶). اگرچه تبلیغات شفاهی افزون بر پیروان تصوّف عامیانه در آناتولی و اراضی روم‌ایلی، در بین همه اقشار و طبقات نیز صورت می‌گرفت. با این حال، هدف اصلی آن‌ها توده‌های مردم مناطقی چون آناتولی مرکزی، شرقی، جنوبی، روم‌ایلی، به‌ویژه منطقه دلی‌اورمان (اقامتگاه بدرالدینی‌ها) بود که پیروان تصوّف عامیانه اکثریت داشتند.^۱ اما تبلیغات مکتوب، با ارسال کتاب‌ها و رساله‌ها عملی می‌شد (احمد رفیق، ۱۳۷۲: ۱۰۹). این رساله‌ها نیز از سوی خلفا و به‌صورت پنهانی به قلمرو عثمانی وارد می‌شد و در مکان‌های موردنظر انتشار می‌یافتند (همانجا). از فعالیت‌های دیگر خلفای صفوی، فراهم ساختن زمینه لازم برای کوچ دسته‌جمعی طرفداران صفویه از آناتولی به اردبیل بود. در نتیجه همین کوچ‌های دسته‌جمعی بود که نیروی نظامی لازم برای صفویان مهیا می‌گشت. این کوچ‌ها حتی با تشکیل دولت صفوی و تا دو قرن پس از تشکیل این دولت هم تداوم داشته‌است (Teber, 2005: 69). لازم به ذکر است که در کنار فعالیت‌های تبلیغی، ارسال مخفیانه پول‌ها و اشیای گران‌بها تحت عنوان «نذر و صدقه» به‌صورت سازمان‌دهی از آناتولی به اردبیل بود که به‌صورت مشخصی برای تکیه اردبیل جمع‌آوری می‌شد. در احکام مختلفی از دفاتر مهمه^۲، به جمع‌آوری کمک مالی توسط قزلباشان برای صفویان اشاره شده‌است. به‌عنوان مثال در حکمی آمده‌است: «[شخصی به نام] ولدی بابا و پسرش، پیرجوان، از اهالی سیواس که به رفض و الحاد معروفند، دائماً به صفویان یاری رسانده و برای آنان نذر و صدقه جمع‌آوری می‌نمایند» (Savaş, 2005: 69). یکی دیگر از وظایف بسیار مهم خلفای

۱. در اسناد برجای‌مانده از عثمانی درباره رافضیان، بکتاشیان و قزلباشان، نام این مکان‌ها ذکر شده‌است (بنگرید به: احمد رفیق، ۱۳۷۲: ۱۱۶-۷۹).

۲. دفاتر مهمه به دفاتری اطلاق می‌شود که مشتمل بر احکام و فرمان‌های صادره در دیوان همایون عثمانی بود (جهت آگاهی بیشتر درباره دفاتر مهمه رک به: حجت فخری، «دفاتر مهمه عثمانی و اهمیت آنها در شناخت تاریخ ایران»، مطالعات آسیای صغیر، ۱۳۹۵، ش ۱، ص ۱۸۳-۲۱۰).

صفویان، برقراری ارتباط با گروه‌های ناراضی ترکمان آناتولی، بسیج کردن آن‌ها و تشویق‌شان به قیام برضد حکومت عثمانی بود. مشغول شدن حکومت عثمانی در طول سالیان دراز به سرکوب قیام‌های ترکمانان در آناتولی، نشان می‌دهد که خلفا تا چه میزان در این مهم انجام وظیفه می‌کردند (Teber, 2005: 69).

در کنار تأثیراتی که تبلیغات عوامل صفویان (خلفا) در میان قبایل ترکمان پدید آورده بود، وجود نارضایتی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در میان این قبایل از حکومت عثمانی حقیقتی غیرقابل‌انکار است. با توجه به همین زمینه مناسب بود که تبلیغات صفویان نیز نتیجه می‌داد و درحالی که دولت عثمانی قبایل کوچ‌نشین ترکمان را سرشماری و سعی می‌کرد آنان را مجبور به پرداخت مالیات کند، احتمال می‌رود شیوخ صفوی به صورت مستقیم و یا از طریق خلفایشان در آناتولی این معترضان را جذب خود کرده و آنان را به این باور رسانده بودند که اگر بخواهند حتی می‌توانند در ایران حکومتی برای خود تشکیل دهند (Teber, 2005: 72).

اشعار سیاسی فراوانی که در منابع ادبی علویان آناتولی درباره ظلم عثمانی‌ها و تشبیه کردن آن‌ها به یزید وجود دارد، به خوبی بیانگر وجود احساس بی‌عدالتی در میان ترکمانان و آمادگی آن‌ها برای تحوّل است^۱ (Gölpınarlı, 2010: 52). تبلیغات صفوی نه تنها در مردمان کوچ‌نشین و نیمه کوچ‌نشین بلکه درعین حال، در سپاهیان عثمانی، به‌ویژه سپاهیان صاحب «تیمار» (تیول‌دار) نیز مؤثر بوده است (ساواش، ۱۳۹۴: ۳۱۳). از یادداشت‌های ثبت‌شده دولتی چنین برمی‌آید که این سپاهیان در نواحی آماسیه، توقات، چروم، بوزاق، دیورگی، وان، سیواس، عثمانجق، قویلو حصار، اُلُتو، اَرْتُق‌آباد و قرامان صاحب تیول بوده‌اند. می‌توان گفت که اندک بودن درآمد این تیول‌ها نیز موجب اثرگذاری بیشتر تبلیغات صفویه می‌شده است (همانجا). از پاره‌ای آگاهی‌ها که در دفاتر مهمه راه یافته، مشخص می‌شود که

۱. شاعران علوی-بکتاشی در شعرهای مختلفی با خطاب کردن عثمانی‌ها با نام «یزید» نارضایتی خود از آن‌ها را بیان کرده‌اند. به‌عنوان نمونه: پیرعلی از شاعران علوی-بکتاشی (قرن ۱۰ و ۱۱ ه.ق) در یکی از اشعار خود با «یزید» خطاب کردن عثمانی‌ها، آمدن غازی مهدی به روم و ویران شدن قلعه و برج یزید، برافراشته شدن پرچم دوازده امام و چرخاندن تاج قرمز در آنجا را آرزو کرده است (Özmen, Cilt 3: 17) برای دیدن نمونه‌های بیشتر بنگرید به: (Özmen, Cilt 3: 81, 152, 424; Özmen, Cilt 2: 227, 257, 283, 339, 564)

دولتمردان عثمانی از تبلیغات یادشده به شدت هراس داشته‌اند (همانجا).

۵. سیادت صفویان

یکی از مسائل مهم درباره صفویان دعوی سیادت از سوی آن‌ها است که مدعی بودند نسب آن‌ها به امام موسی کاظم (ع)، امام هفتم شیعیان می‌رسد که گاهی از آن با تعبیر «نسب رسمی» یاد می‌شود (کسروی، ۱۳۰۶: ۲۱؛ موریمتو، ۱۳۹۰: ۲۴۲). فارغ از صحت و سقم این ادعا و اختلاف‌نظرها درباره سید بودن صفویان، با توجه به فضای فرهنگی و اجتماعی پیروان صوفی صفویان در آناتولی، ادعای سیادت در جذب ترکمانان به صفویه تأثیرگذار بوده‌است. بنابر برخی شواهد، شیوخ صفوی در ادوار قبل از تشکیل حکومت صفویه نیز دعوی سیادت داشتند و این مهم در تبلیغات و جذب ترکمانان صوفی آناتولی به صفویان تأثیر زیادی داشته‌است. در آناتولی قرن نهم هجری گروه‌های مختلف ترکمانان با عناوین مختلف ذیل عنوان کلی بکتاشیه گردآمده بودند. در این شرایط خاص تاریخی بین بکتاشیه و علویان پیوندهای عمیقی برقرار شد که برخی محققان حتی قزلباشان آناتولی (علویان) را «بکتاشیان روستایی» می‌دانند (Birage, 1937: 19). از آنجاکه حاجی بکتاش ولی، پیشوای مشترک بکتاشیان و علویان، در میان ایشان به عنوان سیدی موسوی شناخته می‌شود، سیادت برای علویان (قزلباشان) آناتولی اهمیت بسزایی داشته‌است. وجود قرائنی مانند معرفی حاجی بکتاش ولی در ولایت‌نامه حاجی بکتاش ولی تألیف فردوسی رومی به صورت «هذا ولایت نامه هونکار حاجی بکتاش ولی، از نسل محمد مصطفی، اولاد علی، صلوات الله علیهم اجمعین» دلیل روشنی بر توجه ویژه بکتاشیه به مقوله سیادت است (فردوسی رومی، ۲۰۱۱: ۲۴).

اهمیت سیادت مرشد (رهبر طریقت) از منظر علویان در بویریوق شیخ صفی در قالب نقل حدیثی منسوب به امام صادق (ع) چنین بیان شده‌است: «حضرت امام ناطق، جعفر صادق رضی الله عنه فرمود هر کسی که طالب حق باشد و خود را به غیر از اولاد رسول تسلیم کند یعنی نمی‌داند که از کجا بیعت و انابت می‌گیرد. [...] رسول الله صلی الله تعالی علیه و سلم فرمود [:] من شیخ شیخا من غیر اولادی فقد شیخ کشیخ الشیطان»، در این عبارت سید نبودن شیخ به شدت رد شده‌است (Şeyh Safi Buyruğu, 2015:126). در ادامه این



مطلب شعری منسوب به خطائی (تخلص شعری شاه اسماعیل) آمده است که در آن رسیدن به مقصود توسط طالب را در گرو وصل شدن به مرشد کامل می‌داند (همانجا). چنانچه ذکر شد صفویان بویروق شیخ صفی را در میان طرفداران خود در آناتولی توزیع می‌کردند. اگر به این نکته توجه شود که شاهان صفوی و پدران ایشان در میان علویان آناتولی به عنوان مرشد شناخته می‌شده‌اند، اهمیت مطلب نقل شده از بویروق دوچندان خواهد شد. اگرچه بسیاری از نسخ بویروق در روزگار شاه طهماسب استنساخ شده‌اند، اما چنانچه ادعای سیادت برای پدران او از قبل مطرح نبود، تأکید کردن بر لزوم سید بودن مرشد در این زمان چندان معقول به نظر نمی‌رسد. از این رو می‌توان چنین گفت که تأکید بر سیادت از عوامل تأثیرگذار در پیشبرد دعوت صفویه در آناتولی بوده است.

یکی از ابعاد مهم فعالیت‌های تبلیغی شاه اسماعیل در قلمرو عثمانی با اتکای بر سیادت، وارد کردن قزلباشان به سلسله مراتبی مشخص وابسته به خود بود (اجاق، بی‌تا: ۱۸۰). شاه اسماعیل از ساختار موجود در بین عشایر ترکمن و کُرد استفاده کرد. وی شیوخ عشایر را که هم مقام ریاست عشیره و هم رهبری دینی آن را به عهده داشتند و در میان آن‌ها عده زیادی از نسل قلندران حضور داشتند، با فراخواندن نزد خود و یا فرستادن خلفایش به سوی آن‌ها، به خود وابسته کرد (همانجا). بدین ترتیب، تصوّف عامیانه که توده‌های کوچ‌نشین و گاه روستایی ترک یا کرد مناطق آناتولی پیرو آن بودند، سرانجام عناصری از تشیع امامیه را از طریق تبلیغات صفویان پذیرفت و با قراردادن انتساب به علی (ع) در کانون اعتقاداتشان، به تحوّل بزرگ به نام «قزلباشی‌گری» مبدّل شد. این شرایط جدید شوق فراوانی در بین عشایر قزلباش ساکن آناتولی مرکزی، شرقی و نواحی دریای مدیترانه پدید آورد که اکثر آن‌ها در مقابل دولت عثمانی جبهه گرفتند (اجاق، بی‌تا: ۱۸۱) و در مقابل به صفویان گرایش آشکار و چشمگیری پیدا کردند.

۶. حروفیه حلقه وصل بکتاشیه و صفویه

تهاجم مغولان پیامدهای سیاسی و اجتماعی مختلفی را در آناتولی پدید آورد و اگرچه نوعی آشفتگی فکری و مذهبی را رقم زد اما در عین حال، برای پیروان فرق و مذاهب مختلف، مانند تصوف و تشیع که تا پیش از آن آزادی عمل چندانی نداشتند، فضای

مساعدتری را فراهم نمود. از قرن هفتم هجری به بعد تصوف در آناتولی، در نتیجه شرایط نابسامان اجتماعی، مهاجرت برخی از بزرگان تصوف به این منطقه و نیز تشویق مغولان، به شکل بی‌سابقه‌ای گسترش یافت و به علت وجود برخی زمینه‌های مشترک و ورود گسترده فرق شیعه به طریقت‌های صوفیانه، با تشیع درآمیخت (رستمی، ۱۳۸۵: ۴۱).

جنبش باباییه به رهبری بابا الیاس خراسانی در میان ترکمنان آناتولی نیز، در قرن هفتم هجری به وقوع پیوست و جنوب شرقی و جنوب شرق آسیای صغیر را درنوردید. این جنبش سرمنشأ جریانی فکری در آناتولی شد که حاصل آن ظهور جماعتی مذهبی به نام علویان آناتولی بود. این جریان که از قیام بابایی‌ها آغاز شد، مسیری پرتلاطم را در تاریخ خود پیموده‌است (همانجا؛ پورمحمدی املشی و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۷).

یکی دیگر از عواملی که در بحث همگرایی ترکمنان آناتولی با صفویه باید مد نظر قرار گیرد، حضور حروفیه در این منطقه و ارتباط دوسویه بین این جنبش مذهبی-اجتماعی با بکتاشیه و صفویان است. با توجه به شواهد موجود در دیوان شاه اسماعیل صفوی، تأثیرپذیری وی از نسیمی حروفی (از شاگردان فضل‌الله استرآبادی و مقتول در ۸۲۴ه.ق) مشهود است. از سوی دیگر شواهدی درباره ارتباط حروفیه با بکتاشیه، اهل حق، بدرالدینی‌ها و نیز ارتباط اهل حق با صفویه وجود دارد. همچنین در منابع اهل حق، از حاجی بکتاش ولی و نیز بکتاشیان سخن به میان آمده‌است (ر.ک به: جمالی فر و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۰). به نظر می‌رسد برای گره‌گشایی از تاریخ مبهم طریقت صفویه در دوره تحوّل به‌ویژه از خواجه‌علی تا شاه اسماعیل باید به ارتباط میان بکتاشیه، حروفیه و صفویه توجه داشت. از آنجاکه ترکمنان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین آناتولی با عناوین مختلفی همچون تخته‌چی، ایشیق، ابدال، تورلاق، بدرالدینی و در مفهومی عمومی‌تر وابستگان اجاق حاجی بکتاش ولی و جمع‌شدگان ذیل طریقت بکتاشیه بودند (Kutlu, c. 332). از این رو، بررسی ارتباط میان صفویان و آن‌ها ضروری است.

حروفیه که پیش از انتشار در آناتولی با صفویه پیوند خورده بودند، در نتیجه ارتباطی که بین آن‌ها و بکتاشیان در قرن نهم هجری ایجاد شد، زمینه‌ساز اتصال بکتاشیه به صفویان شدند. در ادوار اولیه شکل‌گیری جریان علوی-بکتاشی، تعلیم و اشاعه باورهای مذهبی، بنابر



رویه غالب در میان طریقت‌های عامیانه اغلب به صورت شفاهی صورت می‌گرفت و به همین علت هم رهبران این طریقت‌ها تلاش داشتند از شعر و شاعری به عنوان ابزاری برای ایجاد پیوند و ارتباط با پیروان و طرفداران خود بهره گیرند. از این رو، نخبگان مذهبی و عقیدتی آن‌ها اغلب به عنوان شاعر نیز مطرح‌اند. هفت شاعر بزرگ علوی-بکتاشیان عبارت‌اند از: نسیمی (۸۲۴-۷۷۰ ه.ق)، خطائی (۹۳۰-۸۹۲ ه.ق)، فضولی (۹۶۳-۸۸۵ ه.ق)، پیرسلطان ابدال (قرن ۱۰ ه.ق)، یمینی (قرن ۹ و ۱۰ ه.ق)، ویرانی (قرن ۹ و ۱۰ ه.ق) و کل‌همت (نیمه دوم قرن ۱۰ ه.ق). در میان این شاعران مورد احترام، شاه‌اسماعیل با تخلص خطائی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. علویان از هفت شاعر بزرگ خود با تعبیر «یدی اولو اوزان» یاد می‌کنند (Zaman, 2009: 95). علاوه بر نسیمی، گرایش‌های حروفی در ویرانی و یمینی نیز مشهود است. شاه‌اسماعیل اول صفوی، خطائی، نیز به لحاظ ترتیب زمانی میان نسیمی (شاگرد فضل‌الله استرآبادی، مؤسس حروفیه) و فضولی بغدادی قرار می‌گیرد. از این رو، به نظر می‌رسد حروفیه در روند تحولات عقیدتی علوی-بکتاشیان تأثیرات عمیقی داشته‌اند و آن‌ها پس از حروفیه، تحت تأثیر صفویه قرار گرفته‌اند.

فضل‌الله استرآبادی در قدرتمندترین دوره دولت تیموریان ظهور کرد و به نشر عقایدش پرداخت اما از فعالیت وی جلوگیری به عمل آمد و خود او نیز در سال ۷۹۶ ه.ق به دستور تیمور و توسط پسر وی میرانشاه، کشته شد. حروفیانی که پس از این حادثه تحت تعقیب قرار گرفته بودند، اطراف احمدلر در تبریز جمع شدند و پس از سوءقصدی که در سال ۸۳۰ ه.ق به جان شاهرخ تیموری به عمل آمد، به دام مرگ افتادند. آن‌هایی که دستگیر می‌شدند به اعدام محکوم و اجسادشان سوزانده می‌شد (جمالی فر و همکاران، بی‌تا: ۸۴). قیامی که در سال ۸۷۰ ه.ق به رهبری دختر فضل‌الله استرآبادی، کلمه الله هی‌العلیاء، علیه جهان‌شاه قره‌قویونلو صورت گرفت، به شدت سرکوب شد و دختر شیخ همراه با ۵۰۰ تن دیگر اعدام و اجسادشان سوزانده شد (کربلایی، ۱۳۴۹: ۴۷۹). پس از این وقایع، اکثر حروفیان به سرزمین‌های سوریه، مصر و آناتولی پناه بردند و تعدادی دیگر عازم روم‌ایلی شدند و در آنجا ضمن پیوستن به برخی طریقت‌ها، مخفیانه به نشر عقاید و اندیشه‌های خود پرداختند. ورود حروفیه به آناتولی از نظر زمانی احتمالاً با فاصله کمی پس از مرگ فضل‌الله صورت گرفت

(Algar, 1993: 44). بنابر شواهد موجود به نظر می‌رسد عامل نخست در انتقال حروفیه به آناتولی و آغاز تبلیغات ایشان در میان درویش‌های بکتاشی، علی‌الاعلی (د. ۸۲۲ ه.ق) یکی از خلفای فضل‌الله و مؤلف چندین متن حروفی باشد. اگرچه به اذعان وی، پیش از او برخی برادران دینی‌اش در اعلان باورهای حروفی مقدم بودند اما او بود که نخستین بار نسخه‌هایی از دست‌نوشته‌های حروفی را برای آن‌ها فرستاد و به موازات دریای مرمره و از طریق استانبول به روم‌ایلی ارسال کرده‌است (همانجا).

بنابر تحلیلی در گسترش حروفی‌گری در آناتولی میرشریف و نسیمی نقش داشته‌اند (Gölpınarlı, 1969: 157). بنابر تصریح میرشریف در *حج‌نامه*، وی در زمان حضور در آناتولی، کتاب‌های فضل‌الله و سایر کتاب‌های حروفی را همراه خود آورده و با برادرش تا سواحل دریای مدیترانه رفته‌است (کیا، ۱۳۳۰: ۲۸۲). اجاق بیشترین نقش در اشاعه حروفیه در آناتولی را متعلق به شریف مصر و عمادالدین نسیمی در نظر می‌گیرد (یاشار اجاق، بی‌تا: ۵۱). از نظر وی شریف مصر تعداد زیادی از آثار حروفیه و در رأس آن‌ها، آثار فضل‌الله استرآبادی را به آناتولی آورد و عمادالدین نسیمی نیز که از بزرگ‌ترین خلفای فضل‌الله بود، به تبلیغات وسیعی دست زد. ولی آنان در سرزمین‌های عثمانی نیز نتوانستند از تعقیب و کفر در امان بمانند (همانجا). از دفاتر مهمه مربوط به قرن ۵۱۰ ه.ق برمی‌آید که حروفیه به‌ویژه در شهرها و قصبات مختلف منطقه بالکان مورد حمله قرار گرفته و اکثرشان اعدام شده‌اند، به‌طوری‌که از این منابع مستفاد می‌شود این افراد اگر عملاً هم حروفی نبودند تحت تأثیر افکار و عقاید حروفیه قرار گرفته و به گروه‌های مختلف و محتملاً به قزلباش‌ها پیوسته بودند (همانجا). به‌رغم همه این تعقیب و کفرها، افرادی وجود داشتند که وابسته به محافل مختلف صوفیه بوده و به تبلیغ حروفیه دست می‌زدند. تعدادی از مهم‌ترین شاعران قزلباش چون حیرتی، محیطی، ویرانی و یمینی از این زمره بودند (یاشار اجاق، بی‌تا: ۵۲). در یک افسانه بکتاشی در آلبانی، حاجی بکتاش ولی شاگرد فضل‌الله استرآبادی دانسته شده‌است. اگرچه این مهم از نظر تاریخی صحیح نیست، اما می‌تواند بیانگر درهم‌تنیدگی حروفیه با بخش مشخصی از بکتاشیه باشد (Algar, 1993: 44). به‌رغم اینکه سفر نسیمی به آناتولی شهرت دارد اما سندی برای ملاقات بین او و بکتاشیان وجود ندارد، با این حال، محبوبیت شعر نسیمی در بین بکتاشیان می‌تواند دلیل مهمی برای بیان نقش او در نشر آموزه‌های حروفی



در میان آن‌ها باشد. همچنین، علاقه بکتاشیه به حروفیه از این واقعیت مشخص می‌شود که استنساخ گران دستنوشته‌های حروفی عموماً بکتاشی بوده‌اند و آثار حروفیه غالباً با متون بکتاشی پیوند خورده‌است (Algar, 1993: 49). با توجه به شواهد مختلف به نظر می‌رسد تأثیر نسیمی در گسترش اندیشه‌های حروفی در آناتولی بیش از سایر حروفیان بوده باشد. چنان که ذکر شد، وی یکی از هفت شاعر بزرگ علوی-بکتاشی محسوب می‌شود (Zaman, 2009: 97). پس از مرگ سید عمادالدین نسیمی (د. ۸۰۷ه.ق) نزدیک به ۴ قرن شاعرانی که اشعار صوفیانه می‌سرودند از اشعار او بسیار استقبال و اقتباس کردند و بر شعرهای او نظیره سرودند (نسیمی، ۱۳۸۷: ۹۱).

نتیجه‌گیری

بررسی مهم‌ترین عوامل مؤثر در همگرایی ترکمانان صوفی مسلک آناتولی با صفویان و چگونگی این همگرایی نشان می‌دهد تحول در گرایش طریقت صفوی از تصوف عالی به عامیانه که در دوره خواجه علی، نوه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، رقم خورد، زمینه جذب گسترده ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه کوچ‌نشین آناتولی به خاندان صفوی را فراهم ساخت. وابستگی معنوی ترکمانان مذکور به طریقت صفوی در اسناد عثمانی و نیز، اشعار باقی‌مانده از شاعران ایشان بازتاب یافته‌است.

تبلیغات خلفای صفوی در میان ترکمانان آناتولی، عامل دیگری در جذب ایشان به نهضت صفویه بود. اشعار سیاسی فراوانی که در منابع ادبی علویان آناتولی درباره ظلم عثمانی‌ها و تشبیه کردن آن‌ها به یزید وجود دارد، به‌خوبی بیانگر وجود احساس بی‌عدالتی در میان ترکمانان و آمادگی آن‌ها برای تحول است. خلفای صفویان در آناتولی با آگاهی از نارضایتی ترکمانان، علاوه بر تبلیغات به نفع صفویان در دو شکل شفاهی و مکتوب، زمینه لازم برای کوچ دسته‌جمعی طرفداران صفویه از آناتولی به اردبیل را فراهم می‌ساختند.

احیای «غزا و جهاد با کفار» توسط صفویان و دادن لقب غازی به ترکمانان صوفی آناتولی که پیش‌تر مورد بی‌مهری مادی و معنوی دولت عثمانی قرار گرفته بودند، علاوه بر تأمین منابع مالی ایشان، در روحیه‌بخشی و اعتمادافزایی آن‌ها تأثیر بسزایی داشت. همچنین،

تکلم صفویان با زبان ترکی ایلات و روستاهای آناتولی که مورد تحقیر عثمانیان قرار گرفته بود و حتی سرودن شعر ترکی توسط شاه‌اسماعیل با تخلص خطائی، محبوبیت ایشان را در نزد ایلات و روستاییان ترکمان افزون ساخت.

براساس بررسی‌های انجام‌شده، برخلاف نظر مشهور، ادعای سیادت صفویان مربوط به دوره رسیدن آن‌ها به قدرت نیست و با توجه به جایگاه ویژه سیادت در میان ترکمانان صوفی آناتولی که غالباً بکتاشیان چلبی بودند و قائل به لزوم سید بودن دده، یافتن جایگاه معنوی مرشد کامل در میان ایشان بدون داشتن سیادت امکان‌پذیر نبوده‌است. شواهد مختلف نشان می‌دهد حروفیه که پیش از انتشار در آناتولی با صفویان پیوند خورده بودند با ارتباطی که در قرن نهم هجری با بکتاشیان یافتند زمینه‌ساز اتصال آن‌ها به صفویان شده‌اند. در واقع، تلاش‌های شاگردان فضل‌الله حروفی در آناتولی، زمینه عقیدتی لازم میان صفویه و پیروان تصوف عامیانه را که غالباً زیر چتر فراگیر طریقت بکتاشیه گردآمده بودند، فراهم ساخت و این‌گونه بود که جنید صفوی توانست در قامت مرشد کامل در میان آن‌ها ظهور یابد.



منابع

الف) منابع فارسی

کتابها

- ابن بزاز اردبیلی (۱۳۷۶). *صفوة الصفاء*، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زریاب.
- ادموندز، سیسیل جی (۱۳۶۷). *کردها، ترکها و عربها*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: روزبهان.
- اسپناچی پاشازاده، محمدعارف (۱۳۷۹). *انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام*، مصحح: رسول جعفریان، قم: دلیل ما.
- اسفرازی (بی تا). *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به سعی محمد کاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- امامی خویی، محمدتقی (۱۳۹۱). *ترکان، اسلام، علوی گری - بکتاشی گری در آنا تولی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- امینی هروی، امیر صدر الدین ابراهیم (۱۳۸۳). *فتوحات شاهلی (تاریخ صفوی از آغاز تا سال ۹۲۰ ه.ق)*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بدلیسی، ادیس بن حسام الدین (۱۹۹۵). *سلیم شاهنامه*، به اهتمام حجابی قیرلانقیج (رساله دکتری)، دانشگاه آنکارا، انستیتیوی علوم اجتماعی.
- پیرزاده زاهدی، حسین بن ابدال (۱۳۴۳). *سلسله النسب الصفویه*، به اهتمام ادوارد براون، برلین: چاپخانه ایرانشهر.
- ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۸۲). *تاریخ عالم آرای عباسی*، محقق، مصحح: ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- جنابدی، میرزا بیگ بن حسن (۱۳۷۸). *روضة الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

- خطائی، شاه‌اسماعیل صفوی (۱۳۸۰). کلیات دیوان، نصیحت‌نامه، دهنامه، قوشمالار، فارسجا شعرلر، تصحیح و مقدمه: رسول اسماعیل‌زاده، تهران: ال‌هدی.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای امینی، مصحح: محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- خواجه سعدالدین افندی (۱۲۸۰). تاج‌التواریخ، استانبول: مطبعه عامره.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰). تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، با مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران: خیام.
- دلاواله، پی‌ترو (۱۳۸۴). سفرنامه پی‌ترو دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران: علمی-فرهنگی.
- دلفانی، سیاوش (۱۳۹۲). پیدایش سلسله اهل حق، تهران: منشور امید.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- ساواش، صائم (۱۳۹۴). پی‌آمدهای اجتماعی کشمکش‌های عثمانی - صفوی، ترجمه علی کاتبی، تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی، به کوشش نصرالله صالحی، تهران: طهوری.
- سومر، فاروق (۱۳۷۱). نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: گستره.
- شاه‌اسماعیل صفوی (۱۳۶۸). مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: ارغوان.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
- صولاق‌زاده (۱۳۹۸). تاریخ، استانبول، محمود بک مطبعه سی.
- عاشق‌پاشا‌زاده، احمد (۱۳۳۲). تواریخ آل عثمان، استانبول: مطبعه عامره.
- فردوسی رومی (۲۰۱۱). ولایت نامه حاجی بکناش ولی، ترجمه اسراء دوغان و مریم سلطانی، اربیل اقلیم کردستان عراق: آراس.

- فریدون بک (۱۲۷۴ق). *مجموعه منشآت السلاطین*، بی‌جا، دارالسعاده: تقویم خانه عامره.
- فیگویروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳). *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگویروا*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نو.
- کربلایی، حافظ حسین (۱۳۴۹). *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح و تعلیق: جعفر سلطان‌القرائی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کسروی، احمد (۱۳۰۶). *شیخ صفی و تبارش*، تهران: کتیبه.
- کمال، نامق (۱۸۸۴). *تراجم احوال سلطان سلیم*، استانبول: احمد مدحت مطبعه سی.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- کیا، محمدصادق (۱۳۳۰). *واژه‌نامه گرگانی*، تهران: دانشگاه تهران.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، مصحح: عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- موحد، صمد (۱۳۸۱). *صفی‌الدین اردبیلی چهره اصیل تصوف آذربایجان*، تهران: طرح نو.
- مولف مجهول (۱۳۸۴). *عالم‌آرای شاه اسماعیل*، مصحح: اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۲۷۰ق). *روضه‌الصفاء*، بی‌جا: دارالطباعة خاصه جدیده.
- میرزا سمیعا (۱۳۷۸). *تذکره‌الملوک، سازمان اداری حکومت صفوی (تعلیقات مینورسکی)*، به کوشش سید محمد دبیرسیاقی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: امیرکبیر.
- نسیمی، سید عماد الدین (۱۳۸۷). *دیوان اشعار ترکی*، تصحیح، تحشیه و مقدمه: دکتر ح.م. صدیق، تبریز: اختر.
- هینتس، والتر (۱۳۶۱). *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- واله اصفهانی، محمد یوسف (۱۳۷۲). *خلد برین*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

مقاله‌ها

- پناهی، عباس (۱۳۹۳). تأثیر مبانی فکری و عقیدتی شیخ زاهد گیلانی بر طریقت صفویه از منظر گزارش‌های درویش بن بزاز توکلی، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۵(۹)، ۴۵-۲۵.
- پورمحمدی املشی، نصرالله؛ رحیمی، عبدالرحیم و بیطرفان، محمد (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل مبانی فکری و اعتقادی جنبش صفویه با تکیه بر طریقت‌های آسیای صغیر، *مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ*، ۴۴(۸۹)، ۶۲-۴۳.
- ثواب، جهانبخش (۱۳۹۲). بررسی و تحلیل مناسبات سیاسی- نظامی شیوخ صفوی با شروان شاهان (۹۰۰-۸۶۴ ق.ه/ ۱۴۹۵-۱۴۶۰ م.)، *پژوهش‌های تاریخی*، ۱(۱۷)، ۳۴-۱.
- جمالی‌فر، مهدی و عبادی، مهدی (۱۴۰۰). عوامل مؤثر بر واگرایی ترکمانان صفوی آناتولی از آل عثمان، *تاریخ و تمدن*، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۷(۳۴)، ۱۵۸-۱۳۷.
- جمالی‌فر، مهدی؛ ادریسی، مهری و عبادی، مهدی (۱۳۹۶). باورهای علوی-بکتاشی در دیوان شاه اسماعیل صفوی، *مطالعات آسیای صغیر (ویژه نامه نامه فرهنگستان)*، ۴(۲)، ۹۳-۱۲۰.
- رستمی، عادل (۱۳۸۵). مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمانان این منطقه، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ۱۲(۳)، ۷۰-۴۱.
- رفیق، احمد (۱۳۷۲). شیعیان و بکتاشیان در قرن دهم/ شانزدهم (حاوی اسناد مربوط به شیعیان و بکتاشیان محفوظ در خزینه اوراق ترکیه)، ترجمه توفیق سبحانی، *معارف*، (۲۸)، ۱۱۶-۶۲.
- موریموتو، کازوتو (۱۳۹۰). اولین نشان از سیادت صفویان در انساب، ترجمه علی خاکپور، *پیام بهارستان*، ۳(۱۱)، ۲۶۳-۲۴۱.
- یاشار اجاق، احمد (بی‌تا). تزریق همه‌خداگری به اسلام دگراندیش آناتولی: تأثیرات حروفیگری، ترجمه اصغر دلبری‌پور، *مجموعه مقالات فرهنگی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی (ویژه‌نامه علویان ترکیه ۱)*، آنکارا، رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران.
- یاشار اجاق، احمد (۱۳۸۵). از عصیان باباییان تا قزلباش‌گری؛ نگاهی به تاریخ و رشد علویان در آناتولی، ترجمه شهاب ولی، *تاریخ اسلام*، ۷(۲۷)، ۱۸۲-۱۵۹.

ب) منابع انگلیسی

- Algar, H. (1992). The Hurufi Influence on Bektashism. *Revue des Etudes Islamiques*, (60), 41-54.
- Arsalantaş, Yasin, (2013). *Depicting The Other: Qizilbash Image in The 16th Century Ottoman Historiography*, The Department of History İhsan Doğramacı, Ankara: Bilkent University.
- Birage, J. K, (1937), “*The Bektashi order of dervishis*”, London: luzac
- Gallagher, Amelia, (2004). “*The Fallible Master of Perfection: Shah Ismail in the Alevi-Bektashi Tradition*,” Ph.D. diss., McGill University.
- Karamustafa, A. (2005). Origins of Anatolian Sufism, in: Sufism and Sufis in Ottoman Society: sources, doctrine, rituals, turuq, architecture, literature and fine art, modernism, ed. *Ahmet Yaşar Ocak*, Ankara, 93
- Minorsky, V. (1957). Shaykh Bālī-efendi on the Safavids. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 437-450
- Savory, R. M. (1951). Kizilbash. *Encyclopaedia of Islam*, 5, 243-245.

ج) منابع ترکی استانبولی

- Ardabilli Şeyh Safiuddin (2015), *Şeyh safi buyruğu*, hazırlayan: Doğan kaplan, Ankara: Türkiye diyanet vakfi.
- Aslanoğlu, İbrahim (2015), *Pir Sultan Abdallar*.İstanbul: Can yayınları.
- Aslanoğlu, İbrahim (1997), *Kul Himmet. Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Bağcı, B (2020), *Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminde Kalenderî gruplar*, Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, 3(2), 240-252.

- Franz Babinger-M. Fuat Köprülü (1996), *Anadoluda İslamiyet*, İstanbul: insan yayınlar.
- Gölpınarlı, Abdulkaki (1969), “*100 Soruda Türkiyede Mezhebler ve Tarikatler*”, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, Boratav, Pertev Naili,(2010). *Pir sultan abdal*, İstanbul: Derin Yayınları.
- Gündüz, T (2008), Safevîler. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 35, 451-457. İdem, (1998). *Alevi-Bektaşî şiirleri antolojisi* (Vol. 3). Türk Tarih Kurumu.
- Kutlu, S (2003). Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi. *İslâmiyât*, 7(3), 31-54..
- Noyan, Bedri (1995), “*Bektaşilik, Alevilik nedir?*” İstanbul: Ant / Can Yayınları.
- Özmen, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî şiirleri antolojisi* (Vol. 2). Türk Tarih Kurumu.
- Refik, Ahmet (1932), *Onaltıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik: (On altıncı asırda Türkiyede Rafizîlik ve Bektaşiliğe dair: Hazinei Evrak belgelerini içerir.)*, Sadeleştiren: Mehmet Yaman. (1994). İstanbul: Ufuk Matbaası.
- Savaş, Saim (2002), *XVI Asırda Anadoluda Alevilik*, Ankara, Vadi Yayınları.
- Teber, Ömer Faruk (2005), *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zaman, Süleyman (2009), *Alevi bektaşî edebiyatında yedi ulu ozan*, İstanbul: Can Yayınları.



University of Tabriz

Iranian Islamic Period History

Online ISSN: 2717-2902

Volum: 15 Issue: 40
Autumn 2024

Pages: 85-108

Article Type: Research Article

DOI: 10.22034/JIIPH.2024.55622.2413

Received: 2023/02/27 Received in revised form: 2024/05/21 Accepted: 2024/06/10 Published: 2024/09/23

A Reflection on the Narrative of Travelogues on Women's Leisure and its Connection with the Gender Order in Iran During the Qajar Era

Nizam Ali Dehnavi¹| Leila Beiranvand²

Abstract

The travelogues of the Qajar period present a narrative of women's leisure and entertainment, which offers valuable insights into the patterns that govern gender order and its impact on the formation of these patterns. These narratives highlight the position of women within a specific gender discourse, influenced by patriarchal culture, religious beliefs, and traditional norms. In this model of female recreation, the space and place of recreation, the means of recreation, and the behavioral and psychological actions surrounding recreation are shaped by patriarchal gender relations. This research aims to explore how the narratives of women's entertainment in the Qajar era travelogues reflect the effect of gender order on the formation of these entertainment patterns. The hypothesis is that the travelogues, by providing a detailed account, depict women's entertainment within the context of gender discourse and male authority. This study will employ a descriptive-analytical method.

Keywords: Qajar, recreation and entertainment, women, travelogues, narration.

1. Associate Professor, Department of History, Payam Noor University, Tehran, Iran
(Corresponding Author) n_dehnavi@pnu.ac.ir

2. Master's degree in Iranian History, Islamic Period, Payam Noor University, Kermanshah, Iran
leila1401@gmail.com



Publisher: University of Tabriz

tabrizu.history2011@gmail.com

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۲۹۰۲

دوره: ۱۵، شماره: ۴۰

پاییز ۱۴۰۳

صفحات: ۱۰۸-۸۵

تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام



DOI: 10.22034/JIIPH.2024.55622.2413

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲

تفریح زنان و نظم جنسیتی از نگاه سفرنامه‌های خارجی دوره قاجاریه

نظام‌علی دهنوی^۱ | لیلا بیرانوند^۲

چکیده

سفرنامه‌های دوره قاجاریه روایتی از موقعیت زنان و گرایش‌های تفریحی و معطوف به سرگرمی آنان به دست می‌دهند که می‌توان از لابه‌لای آن، فضاها و الگوهای حاکم بر نظم جنسیتی و تأثیر آن بر شکل‌گرفتن الگوهای ویژه‌ای از تفریح و سرگرمی زنان را بهتر شناخت. آنچه در این روایت‌ها برجسته می‌شوند موقعیت زنان در یک گفتمان جنسیتی ویژه است که تحت تأثیر مناسبات اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ای مردسالار، مذهبی و سنتی، الگوی ویژه‌ای از تفریح و سرگرمی را پیش پای زنان می‌نهد. این اثر تلاش دارد تا با تکیه بر روش تاریخی و با استفاده از تکنیک توصیفی-تحلیلی به این سؤال اصلی پاسخ دهد که روایت سفرنامه‌ها از الگوهای تفریح زنان چگونه می‌تواند تأثیر نظم جنسیتی غالب بر فراگیری این نظم‌های تفریحی را نشان دهد؟ دستاورد این پژوهش آن است که سفرنامه‌های دوره قاجاریه با ارائه روایتی همراه با جزئیات، تفریح زنان و گرایش‌های معطوف به سرگرمی زنان را در زمینه‌ای از مناسبات اجتماعی قرار داده‌اند که می‌توان از لابه‌لای آن به گفتمان و نظم جنسیتی غالب و تأثیر آن بر الگوهای ویژه تفریح زنان دست یافت.

کلیدواژه‌ها: قاجاریه، تفریح و سرگرمی، زنان، سفرنامه‌ها.

۱. n_dehnavi@pnu.ac.ir

leila1401@gmail.com

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

۲. کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه پیام نور، کرمانشاه، ایران



مقدمه

از خلال روایت سفرنامه‌های اروپایی دوره قاجاریه، حیات زنان در ایران و هنجارها و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی پیچیده‌ای که بر این زیست‌جهان زنانه تأثیر می‌گذاشت، قابل‌بررسی است. در واقع، تحت تأثیر نظم جنسیتی غالب و گفتمان مسلط فرهنگی در ایران این دوره، تفریح و سرگرمی‌های زنان نیز ماهیتی مشخص پیدا کرد به نحوی که این گرایش‌های تفریحی، می‌بایست بر اساس این نظم جنسیتی غالب و معیارها و ارزش‌های ناظر بر آن تنظیم شوند. آنچه سفرنامه‌ها در زمینه تفریح و سرگرمی زنان بازتاب دادند، در واقع، کنش‌هایی محدود و نه‌چندان متنوع است که در نبود فضاهای عمومی برای زنان و تحت تأثیر نظارت‌های عنصر مردانه و گفتمان قدرت در این دوره، شکل ویژه‌ای به خود گرفت. در این زمینه، مولفه‌هایی همچون اعمال محدودیت‌های فراوان بر زندگی زنان، انتظارات بسیار بالا در زمینه پوشش آنان در فضاهای عمومی، ارزش‌ها و هنجارهای سخت‌گیرانه در حوزه نوع معاشرت و رفت‌وآمد و تعاملات زنان در بیرون از منزل و عواملی از این نوع، تأثیری عمیق بر نوع تمایلات و کیفیت تفریح و سرگرمی زنان در ایران این دوره برجای نهاد. محتوای سفرنامه‌ها از این منظر، بازتابنده یک نظم گفتمانی و سیطره نگرش‌های سنتی و حساسیت‌های فرهنگی و اجتماعی درباره زنان‌اند. این اثر قصد دارد با توجه به محتوای سفرنامه‌های دوره قاجاریه، بخشی از مهم‌ترین رفتارها، الگوها و رویکردهای زنان در حوزه تفریح و سرگرمی را بررسی نماید.

پیشینه پژوهش

در این زمینه، پیش از این پژوهش‌هایی انجام شده‌است که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد. افسانه نجم‌آبادی (۱۳۹۵) در کتاب *زنان سیلو و مردان بی‌ریش و مهدی قزائیان* (۱۳۸۹) نیز در کتاب *تاریخچه اخلاق جنسی ایرانیان در عصر قاجار*، به برخی از لایه‌های گفتمان جنسیتی این دوره پرداخته‌اند. همچنین در همین زمینه مقاله‌هایی با عناوین «نگاهی جامعه‌شناختی به فراغت زنان در عصر قاجار» نوشته سمیه سادات شفیعی (۱۳۹۳)، «رابطه جنسیت و فضا در عرصه‌های خصوصی و عمومی دوره قاجار» اثر ورمقانی و دیگران (۱۳۹۴)، و نیز «زنان و نظم جنسیتی پدرسالار: روایت تاریخی از زندگی خانوادگی در عصر

قاجار» توسط شریفی ساعی و آزاد ارمکی (۱۳۹۱) نگاشته شده است. مقاله «تأثیر فقه شیعه بر جایگاه زنان در نظام خانواده عصر قاجار» نگاشته شریعتی و دیگران (۱۴۰۰) تلاش کرده است تا تأثیر مبانی فقهی شیعی بر ساخت اجتماعی و به‌ویژه موقعیت فرودست زنان در ایران عصر قاجار را نشان دهد.

تفریح و ساخت اجتماعی در ایران دوره قاجاریه

جامعه ایران دوره قاجاریه تمام معیارها و خصلت‌های یک جامعه پیشاصنعتی سنتی را دارا بود. نظم ساختاری این جامعه به صورت مستقیم از مؤلفه‌های چندگانه‌ای همچون نظام سیاسی شاه‌محور اقتدارگرایانه، پدرسالاری تثبیت‌شده، اقتصادی با دامنه تولید بسیار محدود، زیرساخت‌های سنتی، نهاد آموزش سنتی و نیز فقدان پویایی اجتماعی در نبود طبقات اجتماعی متکثر تأثیر می‌پذیرفت. در چنین ساخت اجتماعی بسته‌ای، نظم تفریح به طور اعم و تفریح زنانه به شکل اخص، نمی‌توانست از تأثیر این مؤلفه‌های اجتماعی و فرهنگی به دور بماند. به عنوان نمونه، نظم مذهبی حاکم بر جامعه ایران دوره قاجاریه که برآمده از شریعت اسلامی و فقه شیعه بود بر کلیت ساخت نهادهای اجتماعی به‌ویژه نهاد خانواده نگاهی فراگیر داشت و این موضوع بر هنجارها، باورها، ارزش‌ها، بایدها و نبایدها و به‌طور کلی تحرک اجتماعی در این دوره بسیار مؤثر بود (شریعتی، توتکار و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۱۸-۱۱۴). علاوه بر تأثیر نهاد مذهب بر زیست‌جهان زنانه در دوره قاجاریه، مناسبات اقتصادی و فرهنگی نیز در جامعه‌ای با میزان بسیار کمی از تولیدات کالاها، بر مواردی چون تن‌فروشی زنانه، گرایش آنان به تبدیل شدن به نوعی ابژه تفریح مردانه، فرودست شدنشان در مناسبات جنسیتی در جامعه‌ای مردسالار و مواردی از این دست تأثیر می‌گذاشت (دلریش، ۱۳۷۵: ۵۰-۱۲).

ویلم فلور درگیر شدن بیشتر زنان در اقتصاد مبتنی بر سکس در دوره قاجاریه را ناشی از موقعیت منحط آنان از نظر اقتصادی و مالی می‌داندست و شیوع و فراگیر شدن این پدیده اجتماعی و جنسیتی در این دوره را برآیندی از واقعیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌داندست (فلور، ۱۳۸۷: ۱۳۰). بنابراین، برای زن ایرانی در این جامعه، هر نوع کنش‌گری تحت تأثیر موقعیت بدون منزلت زنان و جایگاه به حاشیه رانده شده آنها توسط زمینه‌های

اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نیز هنجارها و خُلقیاتِ مسلطِ مردسالارانه بود (حجازی، ۱۳۹۹: ۹۵-۷۳).

به‌رغم تأثیرگذاری عمیقِ این زمینه‌ها بر نظمِ تفریح در ایرانِ دوره قاجاریه، اما الگوهای تفریح در این جامعه تحت تأثیر همین زمینه‌ها، ارزش‌ها و هنجارها، به سمت برخی الگوهای تفریحی خاص میل پیدا می‌کرد. برخی محققان تلاش کرده‌اند برخی از مهم‌ترین الگوهای تفریح در این دوره را دسته‌بندی کنند. در میان این الگوها و فرم‌های تفریحی، ساده بودن، کم‌هزینه بودن، دخانیات محور بودن و مردانه بودن اغلب این تفریح‌ها برجسته است. به‌عنوان نمونه، فعالیت‌هایی همچون قصه‌گویی و نقالی، میهمانی، چراغانی و آتش‌بازی، موسیقی، رقص، نمایش، مولودی‌ها، شکار، قمار، مواد مخدر و دخانیات و فرم‌هایی از این قبیل، نظمِ مسلطِ تفریح در جامعه ایرانِ دوره قاجاریه را شکل می‌داد (سلطان‌زاده، ۱۳۹۷: ۸۳-۲۵). در این میان، پاره‌ای از این الگوهای تفریحی بودند که زنان نیز بر طبق نوع کنشگری‌شان در بستر اجتماع می‌توانستند آن را انجام دهند، اما به‌صورت اعم، مردان با توجه به اقتدار اجتماعی‌شان، موقعیت آزادانه‌تری برای انجام این الگوهای تفریحی داشتند.

با وجود این ابعاد نسبتاً وسیع مسئله تفریح از منظرهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی، بررسی نظمِ تفریح در ایرانِ عصر قاجار به شکل اعم و تفریح زنان به طور اخص، بدون اتکا بر محتوای سفرنامه‌ها ناقص و بی‌فایده خواهد بود. سفرنامه‌ها در این زمینه منابعی غنی و سرشار از داده‌ها و روایت‌های دست اولِ کم‌نظیری هستند که منابع ایرانی فاقد آنهایند. به عنوان نمونه، برخی پژوهش‌ها با تمرکز بر موضوعاتی همچون اقتصاد و نقش زنان در فرآیندهای اقتصادی دوره قاجار از نگاه سفرنامه‌نویسان، بر نقش روایت سیاحان خارجی در ارتقای فهم ما از گستره‌ی موضوعات و مسائل این دوره تاکید کرده‌اند (علیزاده بیرجندی و ناصری، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۴۵). با وجود این غنای اطلاعاتی اما نباید فراموش کرد که سفرنامه‌ها باز هم در روایت تمام الگوهای تفریح و مخصوصاً تفریح زنان در ایرانِ عصر قاجار خالی از نقص نیستند. به عنوان نمونه، پدیده‌ها و مراسم‌های مفرح و مهمی همچون ختنه‌سوران، عمرکشان، پاگشاکنان و رسومات دیگری از این قبیل که مختص زنان بود و فضاهایی تقریباً تک‌جنسیتی برای تفریح آنان قلمداد می‌شدند، بعضاً از

نگاه آنها دور مانده است. با وجود این نواقص، اما بررسی لایه‌هایی از نظمِ تفریحِ زنانه در سفرنامه‌ها می‌تواند به درک بهتر این پدیده اجتماعی و فرهنگی کمک کند.

الگوهای تفریح، نظم جنسیتی و کنش‌های زنانه در سفرنامه‌ها

منظور از الگوهای تفریح در این پژوهش، رفتارها و کنش‌هایی است که زنان در جامعه ایران دوره قاجاریه انجام می‌دادند و هدف از آن، تجربه نوعی شادی یا سرگرمی زنانه بود. در این کنش‌ها، هم فضا و مکان به مثابه یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار بر الگوهای تفریح اهمیت فراوان پیدا می‌کرد و هم نوع رفتارها، هنجارها و خُلقیاتِ زنانه؛ که همگی تحت تأثیر یک نظم جنسیتی ویژه رخ می‌داد که در آن، زنان به مثابه یک عنصر اجتماعی در حاشیه و تحت نظارت شدید عنصر مذکر قرار داشتند. بنابراین، مکان‌هایی همچون حمام، امام‌زاده‌ها، تکیه‌ها، خیابان و غیره که الگوهای تفریح زنانه در آن نمود واقعی می‌یافت، در ظاهر و از منظر کارکردی، فضاهایی مختص تفریح و سرگرمی قلمداد نمی‌شدند؛ اما چون به یگانه جاهایِ گریزِ مقطعیِ عنصر زنانه از فضاهایِ اندرونی تبدیل می‌شدند، کنش‌های تفریحی و سرگرمی زنانه در آنجاها به یک هنجارِ تفریحی تبدیل می‌شد. در اینجا هم تاکید بر فضاها و مکان‌ها حائز اهمیت‌اند و هم نوع مناسبات جنسیت و الگوهای فرهنگی ناظر بر زیست زنانه در ایران عصر قاجار.

۱. حمام به مثابه عرصه عمومی زنانه و مسئله جنسیت و تفریح

در فقدان حوزه عمومی فعال و پویا برای زنان در جامعه ایران دوره قاجاریه، برخی از مکان‌ها خارج از کارکردهای مرسومشان، به مثابه فضایی عمومی در نظر گرفته می‌شدند که به مثابه اجتماعات کوچک زنانه، مملو از دیدارها، گفت‌وگوها، رسومات عرفی زنانه و رفتارهایی بود که در فضایی غیرمردانه و به دور از هرگونه نگاهِ غریبانه انجام می‌شد. در واقع، امکان ایجاد گونه‌ای تفریح زنانه را فراهم می‌ساخت که منطبق با گفتمان جنسیتیِ این دوره بود و برخی رفتارها و هنجارهای فرهنگی و اجتماعی زنانه در حوزه تفریح و سرگرمی را پوشش می‌داد. در ایران این دوره، حمام‌های زنانه چنین جایگاهی داشتند. سفرنامه‌های این دوره توصیف‌های قابل‌توجهی از محیط و کارکرد حمام‌های زنانه به مثابه یک فضای

عمومی پویا و پرتحرک زنانه به دست داده‌اند. فارغ از ابعاد بهداشتی و آداب شرعی، حمام‌ها محلی برای اجتماعات زنانه نیز به شمار می‌آمدند؛ اجتماعاتی که به نظر می‌رسید بارِ سرگرمی و تفریحی آن برای زنان بالا بود و اغلب نیز به این اجتماعات، به چشم یک سرگرمی نگاه می‌شد. گزارش‌ها و روایت‌های والتر بنیامین اولین سفیر آمریکا در ایران به دربار فتحعلیشاه، احتمالاً جزو نخستین روایت‌ها از این دست است که در آن به حمام اندرونی کاخ شاهی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فضاهای تفریحی زنانه که سرگرمی و بازی در آن بسیار متداول بود اشاره شده‌است. «در حمام، سکویی سرسره‌مانند تعبیه شده بود که هدف از آن در واقع انجام بازیگوشی‌ها و سُرخوردن‌های زنان و تماشای این تفریح‌های زنانه از جانب شاه بود. اینجا معمولاً در طول روز صحنه بازیگوشی‌ها، قهقهه زدن‌ها، بازی کردن‌ها شیطنتها و تفریح‌های زنانه است که صدایشان تا مسافتی آن طرف‌تر هم می‌رود.» (بنیامین، ۱۳۶۹: ۱۰۷)

کارلاسرناى ایتالیایی در سفرنامه خویش نشان می‌دهد که چگونه در ایران عصر قاجاریه، حمام‌ها به یکی از مهم‌ترین تفرج‌گاه‌ها و فضاهای عمومی زنانه تبدیل شده بودند و ساختار داخلی و فضاهای اندرونی آن‌ها را چگونه به‌منظور پوشش دادن نیازهای تفریحی و سرگرم‌کننده طراحی کرده بودند. وی پس از توصیفات دقیقی که از معماری داخلی حمام و نوع مصالح و کاشی‌کاری‌ها و طراحی‌های هنرمندانه اندرونی آن ارائه نمود، وجود «فرش‌های عالی، تُشک‌های ابریشمین، مخده‌های نرم و راحت را در شکل‌ها و اندازه‌های مختلف کف زمین، لوازم آرایشی، شیشه‌های عطر گل، چندین آینه، جعبه‌های آرایش پر از سرخاب و سفیداب» را از مهم‌ترین وسایل داخل حمام‌ها می‌داند (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۵۳). اشاره وی به شادی‌ها، رفتارها و اعمال زنانه حین بستنِ جمعی در حمام‌ها، بار تفریحی این کار و همچنین خصلت‌های سرگرم‌کننده حمام‌ها برای زنان ایرانی را برجسته‌تر می‌ساخت (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۵۴). در روایت او اشاره‌هایی به برگزاری مراسم نقالی و شاهنامه‌خوانی در حمام‌ها توسط زنان شده‌است که به‌مثابه گونه‌ای تفریح به آن نگاه می‌شد. کارلاسرنا همچنین اشاره می‌کند که صدای خنده‌ها و جیغ و دادهای ناشی از شادی‌های زنانه، حین برگزاری این نقالی‌ها از دور هم شنیده می‌شد (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۵۴) «زنان در ادامه این فعالیت‌ها، حتی بعضاً نهار را نیز در حمام صرف می‌کردند. خلاصه آنان با تفریح

کارهای حمام را برگزار می‌کردند و این روز، از روزهای خوش آنان به شمار می‌رفت. قهقهه خنده‌ها، شوخی‌های بچگانه و شادابی‌های زنانه در ظاهر این زنان پیدا بود» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۵۵).

از نظر گاسپار دروویل نیز حمام، فضایی زنانه بود که در آن کنش‌های تفریحی انجام می‌شد. وی معتقد است که «زن‌های ایرانی، حمام را بهترین نقطه تجمع خود می‌دانند و همه‌روزه با یک‌دیگر در آن‌جا دیدار می‌کنند. آن‌ها از مهر یا بی‌مهری شوهران و از توجه آن‌ها به زنهای دیگر یا کنیزان سخن می‌گویند. زنهایی که توجه شوهرهایشان نسبت به آن‌ها کم شده، با بدگویی و عیب‌جویی کینه‌توزانه‌ای از رقبای سفیدبخت خود انتقام می‌گیرند. البته وصفی که از رقیبان می‌کنند غالباً خیلی دور از واقعیت است» (دروویل، ۱۳۷۰: ۶۵). وی در مقام یک ناظر بیگانه خارجی، اگر چه نمی‌توانست به فضای درونی حمام‌ها دسترسی داشته باشد، اما احتمالاً بر اساس شنیده‌ها یا کنجکاوی‌های فراوان، توانسته بود بخشی از آداب و عرفهای زنانه در حمام‌ها را پی‌گیری و رصد کند و به بخشی از گفت‌وگوها، صحبت‌ها، آداب و رسوم‌های فرهنگی و اجتماعی و به‌طور کلی فضای عمومی حمام‌های زنانه پی‌برد. با تکیه بر چنین آگاهی‌هایی بود که می‌توانست از فضای حمام‌ها در ایران عصر قاجار، به‌مثابه بخشی از فضای عمومی زنانه نام‌برد که برای این طبقه اجتماعی، کارکردی سرگرم‌کننده و تفریحی داشت و در فقدان عرصه عمومی پویای زنانه، بخشی از نیازمندی‌های روحی آن‌ها را پوشش می‌داد (دروویل، ۱۳۷۰: ۶۵-۶۶). ادوارد پولاک نیز با اشاره به اهمیت حمام در الگوهای تفریح زنانه در دوره قاجاریه، رفتن به حمام را جزو اولویتهای تفریحی طیفی از زنان می‌دانست. «حمام برای اغلب زنان، محل تجمع است تا در آنجا با هم گفت‌وگو و اختلاط کنند. زنان اینجا، تازه‌ترین رویدادها و وقایع شهر را با هم در میان می‌گذارند. آن‌ها اغلب نصف روز را در آنجا سپری می‌کنند. شربت می‌خورند و یا با ساز و آواز می‌رقصند و وقت را می‌کشند» (پولاک، ۱۳۸۴: ۲۴۸). آنچه از لابه‌لای گفته‌های پولاک می‌توان فهمید این است که حمام چگونه در فقدان عرصه عمومی، تفریح و سرگرمی ویژه زنان را پوشش می‌داد و به فضایی تبدیل می‌شد که بعضاً دغدغه‌های زیبایی‌شناختی و گرایش‌های زنانه به آرایش بدن را در آنجا به نحوی مورد توجه قرار می‌دادند.

۲. قلیان به مثابه گونه‌ای تفریح زنان

قلیان کشیدن شاید در نگاه نخست، در زمره فعالیت‌ها و کنش‌های نزدیک به تفریح و سرگرمی قلمداد نشود، اما این موضوع، به‌ویژه در جامعه ایران عصر قاجاریه، از دایره عادت‌واره‌ها و اعتیادهای سبک روزانه فراتر بود و به‌مثابه گونه‌ای کنش تفریحی، به پایه و اساس اجتماعات و بزم‌ها و مجالس تبدیل می‌شد. از آنجاکه قلیان، اغلب در مجالس این دوره چه در نوع زنان و چه مردانه آن، رکن اساسی بود و مصرف آن، معمولاً آداب و رسوم خاصی داشت، بنابراین، به‌مثابه کنشی لذت‌بخش در این مراسم و جلسات، از آن استفاده می‌شد و از یک عادت‌واره روزمره، تبدیل به موضوعی مهم در تعارفات ایرانی می‌شد. برخی سفرنامه‌نویسان، با اشاره به جایگاه قلیان در ضیافت‌ها، مصرف بالا و متعدد آن در مهمانی‌های طولانی مدت را یکی از خصیصه‌های بارز مهمانی‌ها و بزم‌های ایرانی می‌دانستند. «قلیان از میان جمعیت، دهن به دهن می‌گردد. اول چایی، بعد قهوه بعد باز هم قلیان. دوباره همین چرخه تکرار می‌شود و چون مدت‌زمان این مهمانی‌ها چندان هم کوتاه نیست، این رفتار به تناوب تکرار می‌شود. ایرانی‌ها اما از این تکرارها نه خسته می‌شوند و نه دچار ملال می‌شوند» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۷۲). پولاک نیز بخش قابل‌توجهی از سفرنامه‌اش را به بررسی جایگاه مخدراتی همچون تریاک و قلیان و حشیش در میان ایرانیان اختصاص داده بود. از نظر وی تریاک و به‌ویژه قلیان، بخشی لاینفک و جدایی‌ناپذیر از بزم‌ها، مجالس و مهمانی‌های ایرانیان به شمار می‌رفت. پولاک همچنین به زنان به‌عنوان گروهی از جامعه که بعضاً در کشیدن قلیان در بزم‌ها و مهمانی‌ها افراط می‌کردند، اشاره می‌کند (پولاک، ۱۳۸۴: ۴۴۱). این مسئله در جای خود نمایانگر کیفیت زیست زنان و تأثیر سبک و شیوه زندگی آن‌ها بر نوع تفریح‌ها و سرگرمی‌های آنان نیز بود.

ویلز هم با اشاره به اهمیت و جایگاه قلیان در بزم‌ها و مهمانی‌های ایرانیان، وجود آن را یکی از عناصر غیرقابل چشم‌پوشی در این مراسم می‌دانست. «به دستور میزبان این جلسات، فوراً برای شخص مهمان قلیان می‌آورند و به نشانه احترام به مهمان، از وی تقاضا می‌کنند تا اولین پُک را وی به قلیان بزند» (ویلز، ۱۳۶۸: ۶۵). کارلاسرنا نیز با اشاره به محبوبیت کشیدن قلیان در اندرون و بیرونی خانه‌های ایرانیان به‌مثابه یک نظم تفریحی فرهنگی، اشاره می‌کند که اندرونی خانه‌ها نیز که محل زیست زنان در بیشتر اوقات شبانه‌روز است،

نیز افرادی به‌عنوان قلیان‌چی دارند که برای خانم‌های اندرونی، وظیفه آمادگی قلیان‌ها را بر عهده دارند (سرنا، ۱۳۶۲: ۷۴).

۳. مناسک و شعائر مذهبی به‌مثابه گونه‌ای تفریح زنانه با دلالت‌های جنسیتی

در فقدان تحرک و پویایی بالای عرصه عمومی در جامعه ایران دوره قاجاریه، محدود مراسم‌ها و گردهمایی‌های مذهبی یا عرفی، می‌توانست به سرعت، به عرصه‌ای برای تبدیل شدن‌اش به موضوعی با محتوای سرگرمی بدل شود. آداب و مناسک و شعائر همچون زیارت قبور و اماکن مذهبی، مراسم تعزیه، مراسم آئینی و اعتقادی و امثال این‌ها، همواره فراتر از ابعاد اعتقادی و آئینی‌شان، به فرصت‌هایی برای سرگرمی نیز تبدیل می‌شدند. به‌عنوان نمونه، مراسم تعزیه در این دوره، علی‌رغم ماهیت مذهبی آن، به گونه‌ای سرگرمی نیز تبدیل می‌شد. برخی از سفرنامه‌نویسان، همواره بر لایه‌هایی از تفریح و سرگرمی در بطن این مراسم آئینی و مذهبی اشاره کرده‌اند. با توجه به اینکه مراسمی همچون تعزیه، به‌مثابه یک نمایش عمومی نیاز به اجرا در حضور انبوه ناظران و تماشاچیان از اقشار مختلف اجتماعی داشت؛ بنابراین، به‌مثابه اجتماعی با انبوه جمعیت به شمار می‌آمد که در اجتماع ایران عصر قاجار در فقدان گستردگی این دست از برنامه‌ها، تعزیه می‌توانست برای چند روز، عرصه عمومی قابل‌توجهی ایجاد کند و برای مدت‌زمان کوتاهی، برخی از حساسیت‌ها و نظارت‌های مرسوم روزمره بر حوزه عمومی را به حالت تعلیق درآورد و مردم با گونه‌ای آزادی نسبی در این مراسم شرکت کنند. آنچه در پیوند با مسئله جنسیت زنانه و تفریح در مراسم تعزیه دارای اهمیت بود، از یک طرف حضور فعال زنان در این مراسم بود و از جانب دیگر، نظارت‌های شدید بر چگونگی حضور آن‌ها با اعمال مرزبندی‌های مرسوم میان آن‌ها و جامعه مردان. کارلاسرنا با اشاره به ساختار معماری تکیه دولت، به تفکیک جنسیتی در ساختار معماری این بنا اشاره می‌کند و تقسیم‌بندی دوگانه آن بر اساس جنسیت مردانه و زنانه را بخشی از ماهیت این بنا معرفی می‌کند (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۴). به گفته وی، چون ورود برای عموم در این تکیه‌ها آزاد بود، جایگاه و منزلت اجتماعی زنان در طول مدت اجرای این برنامه‌ها برای مدت کوتاهی به حالت تعلیق درمی‌آمد و امکان نشستن زنی از



پایگاه اجتماعی نازل، در کنار زنانی از طبقات بالاتر وجود داشت و همین مسئله ساده می‌توانست برای آن دسته از زنانی که در حالت عادی و در زندگی روزمره کمتر مجالی برای نشست و برخاست با این زنان برای آنان مهیا بود، در طول مراسم تعزیه، با سهولت در کنار آنان بنشینند (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۸). در واقع، این مراسم که می‌توانست گونه‌ای سرگرمی برای زنان نیز باشد، تحت تأثیر هنجارهای عرفی و گفتمان جنسیتی این دوره، به شکل خاصی در می‌آمد. «قسمت چپ حیات را با کشیدن پرده‌ای، جهت استقرار زنان به تعزیه آمده، مجزا می‌کردند. صف جلویی، مخصوص خانم‌های حرم یا خانواده حاکم شهر بود که مانند دیگر زنان، حجاب کامل اسلامی داشتند» (ویلز، ۱۳۶۸: ۳۲۶). پولاک جزئیات بیشتری از حضور زنان در مراسم تعزیه را نقل می‌کند. «زنان فقیری که ساعت‌ها در تنگنای ازدحام بر روی قالی زانو زده‌اند، گاه با یکدیگر درگیر می‌شوند که این مسئله باعث تفرج خاطر حضار می‌شود. زنان، بعضاً به صورت یکدیگر می‌کوبند، روبنده‌های همدیگر را می‌کشند و از صورت هم درمی‌آورند و این نزاع، تا زمان دخالت مأموران دولتی، ادامه خواهد داشت (پولاک، ۱۳۸۴: ۲۳۶).

مسئله دیگری که به‌ویژه از منظر جنسیت زنانه و تأثیر هنجارهای جنسیتی غالب در جامعه در این مراسم تعزیه حائز اهمیت بود، نقش‌هایی از نمایش تعزیه که می‌بایست زنان اجراکننده آن باشند، بر عهده مردان و پسران نوجوان قرار داده می‌شد و از حضور زنان در این نمایش سرگرم‌کننده جلوگیری می‌شد. کارلاسرنا با اشاره به این موضوع تأکید می‌کند که اجرای تمامی نقش‌های زنانه در نمایش تعزیه، بر عهده پسران و مردان بود و زنان نمی‌توانستند در این مراسم نقشی داشته باشند (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۸). در روایت لیدی شیل نیز آمده است «در هنگام برگزاری نمایش، سعی و کوشش این زن‌ها برای پیدا کردن جای مناسب واقعاً دیدنی بود. این کار، فقط به دادوفریاد تمام نمی‌شد، بلکه بعضی از آن‌ها پس از مدتی جاروجنجال، اغلب به جان هم افتاده و با کتک‌کاری و کوفتن لنگه کفش به سروصورت یکدیگر که گاهی به پاره کردن چادر نیز منتهی می‌شد، سعی در یافتن جای مناسب داشتند» (شیل، ۱۳۶۲: ۶۹).

علاوه بر تعزیه، زیارت اماکن متبرکه و قبور شخصیت‌های معنوی و امام‌زاده‌های شیعی

نیز همواره برای زنان فرصتی برای سرگرمی ایجاد می‌کرد. زیارت امامزاده‌ها و دیگر شخصیت‌های محترم مذهبی در زمرة سرگرمی‌های زنانه قلمداد می‌شد و این فعالیت در میان زنان، همواره دارای محبوبیت خاصی بود (پولاک، ۱۳۸۴: ۱۵۸). کنت دوگوبینو نیز با اشاره به پدیده زیارت بقاع متبرکه و امامزاده‌ها در ایران، آن را یکی از جذاب‌ترین سرگرمی‌های زنانه در ایران قلمداد می‌کرد؛ تفریحی که از نظر وی، زن ایرانی حاضر نیست تحت هیچ شرایطی از آن صرف‌نظر یا چشم‌پوشی کند (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۳۱۲). وی همچنین زیارت «امامزاده قاسم در تجریش» و «زیارتگاه بی‌بی‌شهربانو در فاصله سه‌ساعتی تهران» را جزو اماکن محبوب زنان برای زیارت و تفریح نام می‌برد (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

۴. تفریح زنانه در جشن‌ها و مراسم ملی

برگزاری مراسم و آئین‌های ملی و باستانی ایران بهانه دیگری برای تفریح و سرگرمی زنانه بودند. این دست از مراسم نیز همچون مراسم و مناسک مذهبی، فرصتی مغتنم برای تفریح و سرگرمی در اختیار آنان می‌گذاشت. مراسمی همچون عید نوروز، چهارشنبه‌سوری، سیزده‌بدر و غیره در زمرة همین مراسم آئینی و هویتی قلمداد می‌شدند که از پیشینه تاریخی چشمگیری برخوردار بودند و همواره ایرانیان در برگزاری آن حساسیت نشان می‌دادند. ماهیت این دست از مراسم‌ها اقتضا می‌کرد که این دوره‌می‌ها و گردهم‌آیی‌های روزانه و شبانه به گونه‌ای تفریح و سرگرمی با ابعاد وسیع تبدیل شوند. کارلاسرنا درباره این مراسم می‌نویسد «فراشان سینی‌هایی پر از شیرینی بر سر داشتند که وی آن را با تورهای زربفت پوشانده بودند. عده‌ای فراوان از زنان با چادرهایی نوو زردوزی شده آهسته و آرام از خیابان‌ها می‌گذشتند. جلای کفش‌های ساغری زرد و آبی و سبز و سرخ رنگشان، از دور داد می‌زد که آن‌ها را برای اولین بار است که پوشیده‌اند» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۲۱۴). در بخش دیگری از گزارش سرنا، اشاره‌های قابل‌تأملی به سیطره نگرش گفتمان مردسالارانه حین برگزاری این مراسم شده‌است و برگزارکنندگان نهایت تلاش خود را انجام می‌دادند تا به دور از مشارکت عنصر زنانه، بخش‌های نمایشی و رقص و موسیقی این مراسم را در شمایی کاملاً مردانه پوشش دهند. «پسرهای نوجوان در نقش رقاصه‌ها لباس زنانه جلفی به تن می‌کنند به نحوی که به راحتی نمی‌شود تشخیص داد که زن هستند یا مرد. آن روز لباس آن‌ها عبارت



بود از دامنی کوتاه و بسیار گشاد، کلاه بدون لبه گل‌دوزی شده که در میدان عمومی شهر آداب مربوط به آرایششان را انجام می‌دادند. زنان نیز بخشی از این جشن‌ها و شادی‌های مقطعی به شمار می‌آمدند» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۲۱۹).

علاوه بر نوروز، سیزده‌بدر نیز در زمره روزهایی به شمار می‌آمد که برای ایرانیان روز تفریح و سرگرمی و گشت‌وگذار تلقی می‌شد. در این روزها نیز مسئله تفریح و گردش زنانه، همواره به‌مثابه چالشی برای دولت مطرح بود. پولاک با اشاره به یکی از این برنامه‌ها در روز سیزده‌بدر، با اشاره به نوع هنجارها و رفتارهای زنانه در این روز می‌نویسد: «در این روز، همه از خانه‌ها بیرون می‌آیند و از دروازه‌های شهر بیرون می‌روند تا خود را به باغ‌های اطراف شهر برسانند. در اینجا، زنان نیز همچون دیگران، علی‌رغم استرس‌ها و اضطراب‌هایی که دارند و ترسی که از خطرها و تهدیدها تجربه می‌کنند، به انگیزه تفریح یا سرگرمی یا هر انگیزه دیگری به صحرا می‌روند. دولت به‌منظور جلوگیری از هجوم بی‌رویه زنان، مقرر کرده‌است که از آنان عوارض ناچیزی گرفته شود» (پولاک، ۱۳۸۴: ۲۶۶). اشاره پولاک حاوی نکات قابل‌تأملی در نسبت میان نهاد دولت و گفتمان جنسیتی و ایدئولوژیکی این دوره با جنسیت زنانه و تفریح و سرگرمی وجود دارد. نظارت همیشگی نهاد دولت در قالب بازرسی‌ها، سخت‌گیری‌های همیشگی درباره تردد زنان و حساسیت نسبت به حوزه گشت‌وگذار و تفریح آن‌ها، نشانگر بخشی از مهم‌ترین هنجارها، باورها و ارزش‌های اجتماعی حول محور زنان است که به‌ویژه به پشتوانه نهاد دولت از این مسئله، ابعاد سیاسی و ایدئولوژیکی قابل‌توجهی پیدا می‌کند. برخی دیگر از سفرنامه‌نویسان همچنین صحرا رفتن و گشت‌وگذار در صحرا در روزهای عادی سال را بخشی از مهم‌ترین تفریح‌های زنانه نام می‌برند (بلوشر، ۱۳۶۳: ۸۳).

۵. مهمانی‌ها، ضیافت‌ها و بزم‌های تک‌جنسیتی

علاوه بر مراسمی همچون نوروز و اعیاد و جشن‌های ملی، مهمانی‌ها و بزم‌های عرفی و خانوادگی نیز در زمره فضاهایی برای گردهمایی‌های زنانه در ایران به شمار می‌فتند که از محبوبیت بالایی نیز نزد زنان برخوردار بود. بخشی از این تفریح و سرگرمی‌ها را خود زنان تدارک دیده و انجام می‌دادند و هدف از آن سرگرم ساختن خود و پر کردن بخشی از اوقات

فراغشان با انجام برخی فعالیت‌های سرگرم‌کننده و تفریحی بود. در این الگو، زنان در جمع‌های صرفا زنانه یا در فضاهایی که سیطره جنسیت زنانه نمایان بود به انجام برخی فعالیت‌ها و کارها می‌پرداختند و سفرنامه‌نویسان به بعضی از آن‌ها اشاره کرده‌اند. ماهیت این بزم‌های خصوصی، به دلیل تک‌جنسیتی بودن مهمانی‌ها و زنانه‌بودنشان قابل توجه بود. نوع رفتارها، هنجارهای تأثیرگذار بر نوع معاشرت‌های زنانه و الگوهای رفتاری آن‌ها در این بزم‌ها می‌توانست دلالت‌های جنسیتی قابل توجهی داشته باشد. در واقع، این مهمانی‌ها به دلیل مفرح بودن و بار سرگرم‌کننده‌ای که داشتند، هم فرصتی برای جمع شدن‌های زنانه بود و هم درعین حال، مجالی برای تفریح، شادی، خوردن و نوشیدن و صحبت کردن و نمایش دادن زیبایی‌های ظاهری و تمکن‌های مالی و مادی این زنان. هر چه بود برگزاری این مهمانی‌های صرفا زنانه، بخشی از تفریح و سرگرمی زنانه به‌ویژه زنان طبقات بالا به شمار می‌رفت (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۶۱). در این میان، برخی سفرنامه‌نویسان تلاش می‌کردند تا به نوعی تقسیم‌بندی میان مهمانی‌ها و تفریح‌های زنانه در بین طبقات مختلف اجتماعی دست بزنند. دالمانی از این دست سفرنامه‌نویسان بود. وی که تجربه مشاهدات مستقیم زندگی ایلی، روستایی و شهری را داشت و سفرنامه‌اش انباشته از داده‌ها و روایت‌های متعدد درباره هر سه سبک زندگی در ایران دوره قاجاریه بود، در این زمینه قائل به یک تقسیم‌بندی ساده بود. «مشغله زنان شهری متمول شهرنشین چیزی نیست که قابل ذکر باشد، فقط گاهی برای گذراندن وقت اقسام شیرینی برای منزل تهیه می‌کنند و سایر اوقات خود را صرف کشیدن قلیان می‌نمایند. طبقه متوسط به تهیه ناهار و شام می‌پردازند و بعضی هم به گل‌دوزی‌های جالب توجهی مشغول می‌شوند و در فراهم کردن انواع مربا و ترشی مهارتی دارند. خواندن کتاب هم چندان معمول نیست. خانم‌های اعیان و اشراف دست به هیچ کاری نمی‌زنند. زنان روستایی نیز به دلیل مشغله کاری فراوان، در این زمینه تفاوت دارند» (دالمانی، بی تا: ۳۱۸). رایس نیز با اشاره به تفریح‌های خانگی و مهمانی‌های اندرونی زنان ثروتمند و طبقه متوسط معتقد است: «زنان ثروتمند اغلب خود در خانه شیرینی می‌پزند و از خوردن آن هم لذت زیادی می‌برند. بعضی مدام آجیل و تخم خربزه می‌خورند. بیشتر اوقات، ساعت‌ها قوری را روی منقل می‌گذارند و ظاهراً هرچه چای بیشتر دم بکشد، بیشتر آن را می‌پسندند. زنان طبقه متوسط یاحتی زنان محترم به‌صورت ناشناس به تنهایی به بازار و پیش طبیب می‌روند، زنان

بسیار ثروتمند با اسب و در معیت خدمه متعدد به دید و بازدید می‌روند» (رایس، ۱۳۸۳: ۱۵۳ و ۱۵۸).

کنت دوگوبینو تعداد این بزم‌ها و مهمانی‌ها و جلسات زنان را بسیار فراوان می‌داند. وی با اشاره به تعدد این مراسم و با اشاره به گونه‌های تفریح و سرگرمی زنان در ایران عصر قاجار، تنوع و گوناگونی این مهمانی‌ها را در نسبت با جنسیت زنان و گرایش‌های تفریحی آنان مورد اشاره قرار می‌دهد و آن را به‌مثابه یک رفتار اجتماعی و فرهنگی زنان در جامعه مردسالار عصر قاجار قلمداد می‌کند. «زنان می‌توانند برای اینکه به بیرون از منزل بروند، بهانه‌های متعدد بتراشند. برای دید و بازدیدهایی که هریک از آن‌ها ممکن است ساعت‌ها طول بکشد، برای شرکت در مراسم تولد، ازدواج، سالروزها، جشن‌های عمومی و خصوصی و بسیاری مهمانی‌های خصوصی دیگر» (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

۶. زنان در مراسم بزم: مهمانی‌ها و عروسی‌ها

اما گونه دیگری از مهمانی‌ها و بزم‌ها، مجالس یا دورهمی‌های جمعی‌تر شامل مراسم ازدواج، مهمانی‌های عرفی و بزم‌هایی از این دست بود. در مجالس و بزم‌هایی همچون عروسی‌ها، نقش زنان انکارناشدنی بود. اما فارغ از ابعاد رسمی و عرفی در ازدواج‌ها و عروسی‌ها، این مراسم می‌توانست به‌مثابه نوعی تفریح زنان هم قلمداد شود که برای مدت‌زمانی ولو کوتاه، فرصت حضور آزادانه‌تر و بی‌قیدوبندتر را در حوزه عمومی به آن‌ها می‌داد. این حضور به‌ویژه از آنجاکه ماهیت مراسم عروسی و ازدواج، تفرج‌گونه و شادی‌بخش بود، لذتی فراوان‌تر برای زنان به همراه می‌آورد. صحبت‌ها و گفت‌وگوها درباره عروس و داماد، مشارکت‌های چندنفره در آراستن و آرایش کردن، خریدهای شخصی قبل از مراسم، مشاهده رقص دیگران، مشارکت در سرو نهار و شام‌های عروسی، انجام برخی رسم و رسومات مخصوص زنان در عروسی‌ها و اموراتی از این دست، مراسم عروسی و ازدواج را برای زنان به یک سرگرمی لذت‌بخش تبدیل می‌کرد. خانم استارک در سفرهای متنوع خود به مناطق لرستان و الموت، روایت‌هایی از این مراسم با حضور زنان به دست داده‌است و توصیف کرده‌است که چطور زنان با دقت فراوان خود را آرایش می‌کردند و از زیورآلات به چه نحوی برای متمایز ساختن خود بهره می‌گرفتند و از این کار لذت می‌بردند. (استارک،

۱۳۶۴: ۳۱۸-۳۱۵) «زنان دو سینی آورده بودند تا به جای ضرب از آن‌ها استفاده کنند. خاله عروس که خانمی بود با مقدار زیادی زنجیر و گلوبند، چهارزانو نشست و به ضرب زدن پرداخت. زنان یکی پس از دیگری با کف زدن رقصیدند. زنان به طرز جالبی در رقصیدن آزادی عمل داشتند» (استارک، ۱۳۶۴: ۳۱۷). همچنین یوشیدا ماسهارو نیز توصیفاتی نسبتاً دقیق از حضور زنانه در این عروسی‌ها روایت کرده‌است و کار و کردارهای آنان در این مراسم را به‌مثابه نوعی تفریح و سرگرمی شادی‌بخش نام برده‌است (یوشیدا، ۱۳۷۳: ۲۱۶).

نوع دیگری از تفریح و سرگرمی‌های زنانه مراسمی بودند که اگر چه به‌صورت کامل زنانه نبود، اما وجودشان برای برگزاری این گونه مراسم ضروری بود. یعنی، زنان در قامت رقاصان، نوازندگان، نمایش‌دهندگان و به‌طور کلی گروه‌هایی که برگزاری این مراسم و بزم‌ها و مهمانی‌ها را بر عهده داشتند، ظاهر می‌شدند. این الگوی دیگری از نسبت میان جنسیت زنانه و تفریح و سرگرمی قلمداد می‌شد که در آن، زنان در مقام برآوردندگان نیازهای تفریحی و سرگرمی جامعه نقشی قابل‌توجه ایفا می‌کردند. اگرچه از منظر منزلت و جایگاه اجتماعی، این گروه از زنان در جایگاه چندان رفیعی قرار نداشتند، اما همواره به دلیل نیازی که برگزاری این مراسم‌ها و بزم‌ها به وجود آن‌ها داشت، مورد توجه بودند. در سفرنامه‌ها، به این مجالس و مهمانی‌ها و بزم‌ها اشاره شده‌است؛ یعنی مجالسی که کنش‌گری زنانه در زمینه تفریح و سرگرمی، صرفاً در فضای تک‌جنسیتی زنانه خلاصه نمی‌شد و زنان در مقام اجراکنندگانی توانمند شناخته می‌شدند که بزم و تفریح و سرگرمی گروه‌های دیگر اجتماعی، وابسته به آن‌ها بود. در سفرنامه اوژن فلاندن روایت‌هایی از این دست قابل‌مشاهده است. اقامت چند روزه او در منزل یکی از اعیان شهر تبریز و رفتن وی به درون حرمسرای شخصی این فرد متنفذ باعث شد تا او، بخشی از این رفتارهای زنانه را مشاهده کند. نوازندگی آن‌ها، رقصشان، آرایش کردن و نوع حضورشان در جمع‌های چند نفره و البته نقش مهمشان در برگزاری این نوع مهمانی‌ها در اندرونی که همواره نوعی بزم و سرگرمی و تفریح قلمداد می‌شد در روایت اوین برجسته شده‌است (نک: فلاندن، ۲۵۳۶: ۷۶-۷۴). دالمانی نیز به این نکته اشاره می‌کند که ایرانیان تمایل دارند رقص زنانه را به درون حرمسرای خصوصی ببرند و در عوض، پسران بسیار جوان را به شکل و شمایل زنان درآورند تا برایشان برقصند. وی همچنین توضیح می‌دهد که این پسران جوان اگرچه

جنسیتشان مردانه است اما برای این بزم‌ها آن‌چنان به شمایل زنانه درمی‌آیند که در ظاهر، تفکیک آن‌ها با زنان دشوار است (نک: دالمانی، بی‌تا: ۲۹۳). همچنین ادوارد براون در یکی از مهمانی‌های شیراز نیز چنین جوانانی را دیده بود که به شمایل زنانه درآمده، موی بلند و دامن کوتاه می‌پوشیدند تا در این شمایل زنانه برقصند و موجبات رضایت خاطر مهمانان را فراهم آورند (براون، ۱۳۴۴: ۳۸۶).

پولاک نیز به بزم‌هایی از این قبیل اشاره کرده‌است. آنچه در روایت وی در این زمینه قابل‌تأمل است اینکه جنسیت زنانه چگونه در این بزم‌ها مورد توجه بود و نگاه‌ها به آن‌ها در مقام عناصر اصلی این مجالس چگونه بود. «رقص در حرم، توسط زنان اجیرشده و رقاصان حرفه‌ای انجام می‌شود. در مهمانی‌های مردانه، پسرانی بی‌ریش که لباس زنانه بر تن دارند با حرکات خود، تلاش می‌کنند مردم را به وجود بیاورند. خوانندگان و نوازندگان در این مجالس، در زمره گروه‌هایی به شمار می‌آیند که چندان پابندی سفت و سختی به احکام دینی و مذهبی ندارند» (پولاک، ۱۳۸۴: ۲۰۳).

در میان این زنان، بعضاً زنان و دخترانی نیز پیدا می‌شدند که نوازندگانی متبحر و ماهر بودند و در بزم‌ها و مهمانی‌های زنان طبقات اعیان، ساز می‌زدند و آواز می‌خواندند. این مسئله به‌ویژه از آن‌رو اهمیت داشت که بزم‌های زنانه تک‌جنسیتی برگزار می‌شد و در این بزم‌ها نیاز به نوازندگان یا هنرمندان زن بسیار احساس می‌شد. اگرچه در برخی مهمانی‌ها تلاش می‌شد پسران و نوجوانان را با لباس‌های زنانه بپارایند و آنان را برای نوازندگی و خوانندگی در مجالس زنانه ببرند، اما وجود نوازندگان زن نیز قابل‌توجه بود. کارلاسرنا با اشاره به وجود نوازندگان خانم در مجلس یکی از زنان اعیان تهران، مهارت آنان و جایگاهی که در این مهمانی‌ها داشتند را قابل‌توجه می‌داند. «میان خدمه شاهزاده عصمت‌الدوله، نوازندگان زن نیز حضور داشتند. در یکی از تالارها و راهروهای قصر، یکی از این نوازندگان دختر با حرکاتی آتشین به پیانونوازی مشغول بود و از هر بخش از این ساز صدای متنوعی تولید می‌کرد (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۲۳۵).

۷. مطالعه به‌مثابه یک کنشِ نادرِ سرگرم‌کننده و نسبت آن با زیست زنانه

در میان سفرنامه‌نویسانِ این دوره، کمتر سفرنامه‌نویسی به کتاب و کتاب‌خوانی و به‌طورکلی فرهنگِ مطالعه به‌مثابه کنشی فرهنگی و سرگرم‌کننده در میان زنان ایرانی اشاره کرده‌است. قلتِ این داده‌ها به اندازه‌ای است که می‌توان مدعی بود این گزینه به‌طورکلی با زیستِ زنانه و سبک زندگی زنانه در جامعه ایران عصر قاجار تناسبی نداشت. درصد بسیار پایین جمعیتِ باسوادِ ایران، حساسیت‌های فزاینده نسبت به درس خواندن زنان و دختران، بالارزش قلمداد نشدن مطالعه و آموزش و درس خواندن به‌مثابه یک ارزشِ والای اجتماعی، ناتوانی در پوشش هزینه‌های تحصیلی زنان، اقتدارِ ارکانِ سنتی در ساختار اجتماعی، عدم نیاز جامعه ایران این دوره به‌مثابه جامعه‌ای پیشامدرن به سوادآموزی و مطالعه زنان و مؤلفه‌هایی از این نوع، در کم‌رنگ بودنِ این کنش فرهنگی در میان زنان ایرانی نقش داشتند. شاید بتوان این واقعیت اجتماعی را در یکی از روایت‌های کارلاسرنا مشاهده کرد. این روایت در عین تلخی و گزندگی ویژه‌ای که در خود مستتر دارد، بازتابندهٔ واقعیتی است که در این دوره در نسبت میان زیستِ زنانه، جنسیت زنانه و مسئله سرگرمی و تفریح وجود داشت و مطالعه و دانش‌آموختن را تحت تأثیر گرایش‌های زنانه دیگری قرار می‌داد که در این دوره متداول‌تر بود. وی با اشاره به گرایش‌های اندکِ ایرانیان به نوشتن، وسایلی همچون کاغذ، دوات و قلمدان را بخشی از دکوراسیون فرهنگی برخی منازل ایرانیان این دوره معرفی می‌کرد. اما وقتی که کار به نسبتِ زنانه با این وسائل فرهنگی می‌رسید با اشاره به موقعیتِ اندرونی زنان در خانه‌ها، می‌نوشت «در قسمت اندرون، زن‌ها کم می‌نویسند و کم می‌خوانند. برای زنان ایرانی، کتاب و قلمدان و کاغذ، جای خود را به لوازم آرایش ازجمله قلمدان، سرمه و سرمه‌دان، سرخاب و حنا داده‌است. این وسایلی است که زنان ایرانی برای سیاه کردن مژه‌ها و ابرو، آرایش صورت و قرمز کردنِ بخش‌هایی از اندام خود استفاده می‌کنند» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۷۳).

۸. گردش در بازار و خیابان به‌مثابه تفریح و سرگرمی زنانه

شاید محدودیت‌ها و حساسیت‌های فزاینده نسبت به حضور فعالانه زنان در فضاهای عمومی شهری، مهم‌ترین دلیلی بود که تردد آن‌ها در مکان‌ها و مسیرهای پرتردد شهر را با



چالش مواجه می‌ساخت. در واقع، تحت تأثیر گفتمان جنسیتی این دوره، حضور بی‌پروا و آزادانه زنان در مکان‌هایی همچون بازارها و خیابان‌ها، همواره با چالش‌های جدی مواجه بود. در میان سفرنامه‌نویسان دوره قاجاریه، اشاره‌های چندانی نسبت به حضور پررنگ زنان در بازارها مشاهده نمی‌شود. دلیل این فقدان روایت‌ها خواه به دلیل کم‌رنگ بودن حضور زنانه در مکان‌های پرتردد شهری بوده باشد یا خواه به دلیل غفلت ضمنی سفرنامه‌نویسان از این مسئله؛ هرچه هست این جنبه از زیست زنانه که موجودیت آن را با فضاهای مهم شهری و مسئله جنسیت زنانه و تفریح پیوند می‌داد، تقریباً مغفول مانده‌است. در این میان، محدودی از سفرنامه‌نویسان همچون کنت دوگوبینو، حضور زنان در فضاهای شلوغ شهری همچون بازارها را روایت کرده‌اند. اگرچه توجه دوگوبینو در این زمینه بیش از هر چیز، به نوع پوشش زنانه در بازار معطوف شده‌است؛ با وجود این، وی تأکید می‌کند که بازار و حضور در آن برای زنان فارغ از ابعاد اقتصادی، محلی برای تفریح و سرگرمی نیز بود و آنان بعضی روزها ساعت‌ها از وقت خود را در عین پوشیدگی کامل بدن، در بازارها به گشت‌وگذار اختصاص می‌دادند. «در میان ازدحام و شلوغی بی‌پایان بازار، دسته‌هایی از زنان نیز مشاهده می‌شوند که در دسته‌هایی دوتایی و چهارتایی در حال گردش و تفریح‌اند. همه به‌طور یکسان خودشان را در چادرهای وال، چیت و بعضاً ابریشمی می‌پیچند که سرتاپای آنان را می‌پوشاند. صورتشان را با قطعه‌ای پارچه سفید که زیر چادر پشت سرشان بسته می‌شود و از جلو تا روی زنی می‌افتد محکم پوشانده‌اند. این مسئله دیدن و حتی حدس زدن صورت هایشان و شناسایی آنان را غیرممکن ساخته‌است. قسمت جلویی این پارچه که جلو چشمانشان است، مشبک‌دوزی شده‌است تا بتوانند از این روزن‌ها، بیرون را ببینند و نفس بکشند. زیر این حجاب آبی تیره که چادر نامیده می‌شود یک شلوار گشاد نیز می‌پوشند» (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۳۰۸).

دوگوبینو در ادامه بر ابعاد تفریحی بازار برای زنان اشاره می‌کند. آنچه اهمیت دارد اینکه کنش‌های زنانه در بازار در این دوره مجموعه‌ای از رفتارها، هنجارها و عرف‌های زنانه را نمایان می‌سازد و تا حدودی مؤید این ادعاست که در بسترهای اجتماعی ایران عصر قاجار و در فقدان بسترهای فراهم‌تر برای تفریح و سرگرمی زنانه، مکانی همچون بازارها و خیابان‌ها

با آن‌همه زرق‌وبرق و جذابیت‌های متنوع، می‌توانست ساعت‌ها از وقت و زمان زنان را به خود اختصاص دهد. اگرچه این نکته حائز اهمیت است که دسترسی برای بازار احتمالاً در این دوره برای تمامی زنان از همه اقشار و طبقات به یک اندازه نبود و برای تمامی زنان حضور فعالانه در بازار به‌مثابه فضایی مفرح میسر نبود. «زنان در این بازارها، در برابر بساط یک دکان چمباتمه می‌زنند؛ قواره‌های پارچه‌های ابریشمی و نخی را به هم می‌ریزند؛ بحث می‌کنند، مقایسه می‌کنند، صحبت می‌کنند، می‌خندند و در آخر، چون نمی‌توانند تصمیم نهایی را بگیرند برمی‌خیزند و به دکان دیگری می‌روند و این کار را مانند زنان بسیاری از کشورها چندین بار تکرار می‌کنند بی‌آنکه چیزی بخرند. آنچه قابل‌توجه است اینکه در تمامی این زمان‌های حضورشان در بازار و علی‌رغم تمامی این تحرکات، اندک گوشه‌ای از حجابشان کنار نمی‌رود و صورتشان دیده نمی‌شود» (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۳۰۹).

کنت دوگوبینو از ورای توصیف‌های خود از نحوه کنش‌گری زنانه در بازار اشاره‌های دیگری دارد که می‌توان از خلال آن به بخشی از بنیان‌های جامعه‌شناختی و فرهنگ ایرانی در این دوره پی برد. در آنچه وی نقل می‌کند، نوعی پویایی و تحرک اجتماعی در بازار دیده می‌شود که به دلیل ماهیت آن و ظرفیت‌های بالای آن در جهت گردهمایی‌های هرروزه، به محلی برای تلاقی‌های عمومی، کسب اخبار، پخش شایعات و بسی اخلاقیات و هنجارهای اجتماعی تبدیل می‌شده‌است که زنان بخش مهمی از این فرایندهای اجتماعی در درون بازار به شمار می‌آمده‌اند. این مسئله درعین‌حال، فضای حاکم بر معاشرت‌ها، رفت‌وآمدها، فرهنگ حاکم بر اجتماعات ایرانی و به‌طور کلی اجتماعات ایران را نمایان می‌سازد و مسئله‌ای که در عین جدیت، ابعاد سرگرم‌کننده و تفریحی نیز دارد. «فروشنده‌گان بازار سعی می‌کنند تا به هر وسیله‌ای این سرگشتگی‌ها و تردیدهای زنانه را حل‌وفصل کنند و اون‌ها را راضی بکنند تا جنس آنان را بخرند. در این فرایند و تحرک‌های زنانه، کلیه شایعه‌ها و بدگویی‌های شهری از دکانی به دکان دیگر در گذر است و بازار را پر می‌کند. در یک گوشه درباره سیاست، در گوشه دیگر درباره شایعات موجود درباره حرمسرای شاهی، شایعات درباره رسوایی‌ها و اتفاقات عجیب‌وغریب، دعوای فلان خانم با همسرش و بسیار موضوعات روتین روزمره را دهان‌به‌دهان می‌گردانند و بازار را لبریز از آن می‌کنند. در این زمان، انواع گفت‌وگوها و جروب‌بحث‌ها، دعوایا، هیاهوها قابل‌مشاهده است. صدای همهمه، فریاد، خنده، ناله، شکوه و

هل دادن چنان بلند است که گویی الان سقف بازار به زمین خواهد افتاد» (دوگوبینو، ۱۳۸۳: ۳۰۹).

گرتروید بل نیز در زمره آن دسته سفرنامه‌نویسانی بود که مشاهداتش از بازارها و به‌ویژه بازار قزوین از منظر چگونگی حضور زنان در این بازار قابل توجه بود. بل با اشاره به ظاهر عرفی و مرسوم زنانه در بازار، پوشش زنانه را بخشی از الزامات حضور زنان در فضاهای عمومی شهری همچون بازار می‌دانست و برخی تفریح‌های موردعلاقه زنان در بازارها را توصیف می‌کرد. «در شهر قزوین پیش می‌رفتیم، خیابان‌ها باریک‌تر و پرجمعیت‌تر می‌شد. پر از مردان عبا به دوش و زنان چادرپوش که در جلو دکان‌ها مشغول خرید و فروش، میوه خوردن و گپ زدن بودند» (بل، ۱۳۶۳: ۸۸). گاسپار دروویل نیز خود شاهد زنان بسیاری بود که در طول روز در بازارها به گشت‌وگذار می‌پرداختند و از تفرج در آن لذت می‌بردند. درویل اضافه می‌کند برخی از این زنان بدون اینکه الزاماً قصد خرید کردن داشته باشند صرفاً از بازار به‌عنوان جایی برای وقت‌گذرانی و تفریح استفاده می‌کردند و بعضی زمان‌ها حتی سه ساعت به صحبت کردن با هم مشغول می‌شدند و می‌خندیدند (نک: دروویل، ۱۳۷۰: ۶۸). هنری بروگش و فوریه هم به این اشتیاق زنانه در بازار و سرگرم شدنشان اشاره کرده‌اند (بروگش، ۱۳۷۴: ۹۸؛ فوریه، ۱۳۳۶: ۶۲).

۹. بازی‌های زنان

در میان طیف نه‌چندان متکثر تفریح‌های زنانه در جامعه عصر قاجار، اشاره به بازی‌هایی که زنان در آن مشارکت داشته باشند زیاد نیست. سفرنامه‌ها غالباً در این زمینه روایت‌های چندان قابل توجه نقل نکرده‌اند اما در این میان، اشاره‌هایی در این زمینه در سفرنامه دیولافوا قابل توجه است. دیولافوا که با هدف اکتشافات باستان‌شناختی از بوشهر عازم شوش بود، مشاهدات اندک خود درباره برخی بازی‌های زنانه را نقل کرده‌است. روایت دیولافوا از حرم یکی از متنفذین بوشهری به اسم حاج‌جابر ثبت شده‌است که بنابر آنچه نگارنده نقل کرده‌است، زنان فراوانی در خیمه حاج جابر حضور داشتند. «خانم‌ها در اطراف یک فانوس بزرگ نشسته‌اند و مشغول بازی ورق هستند. ورق‌ها را سه به سه تقسیم می‌کنند و خال بزرگ‌تر برنده می‌شود. مبلغ بُرد هم زیر پای پر از خلخال و حلقه هر کدام از بازیگران زن مخفی می‌شود.» (دیولافوا، ۱۳۷۶: ۵۱)

نتیجه

در این پژوهش با تکیه بر محتوای سفرنامه‌ها، نمایان شد که مسئلهٔ تفریح و جنسیت، به شکلی درهم‌تنیده و عمیق، تحت تأثیر نظم ساختاری و گفتمان جنسیتی مسلط در جامعه این دوره قرار گرفته‌است. تفریح به‌مثابه یکی از مهم‌ترین گرایش‌ها و تمایلات طبیعی آدمی در این نظم سازمان‌یافته پیشامدرن، تحت تأثیر وضعیت‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه قرار داشت. بنابراین، جنس تفریح‌ها و سرگرمی‌ها، ساده و با پیش‌پاافتاده‌ترین ابزارها و وسائل انجام‌شدنی بود. این وضعیت بازتابی قابل‌توجه در سفرنامه‌ها پیدا کرد. سفرنامه‌های خارجی دوره قاجار، مجموعه‌ای از روایت‌ها و مشاهدات متنوع در زمینهٔ تفریح و جنسیت زنانه به دست دادند و با ارائهٔ توصیف‌هایی جزئی و مهم، بخشی از گرایش‌های تفریحی زنانه در این دوره را مورد توجه قرار دادند. نگاه سفرنامه‌ها به زیست‌جهان زنان ایرانی ابعاد و زوایای بسیار متعددی داشت. این منابع با تأکیدی که بر فضاهای عمومی این دوره همچون بازارها و خیابان‌ها، حمام‌ها، خانه‌های شخصی و منازل عمومی و قصرها، تکایا و امام‌زاده‌ها داشتند، نوع مراودات و گرایش‌های زنانه در زمینه تفریح را در این اماکن توصیف کردند. از محتوای این روایت‌ها تا حدودی مشخص شد که فضاهای عمومی چگونه تحت تأثیر نظارت‌ها و حساسیت‌های مردانه، به جایگاه تفریحی محدودی برای زنان تبدیل شد. همچنین روایت سفرنامه‌ها نشان داد که چگونه در فقدان فضاهای عمومی وسیع برای تفریح و سرگرمی زنانه، اماکنی همچون حمام‌ها، بازارها، تکایا و امام‌زاده‌ها به مهم‌ترین فضاهای موجود برای زنان و تفریح‌های آن‌ها مبدل شد.

منابع

کتاب‌ها

- استارک، فریا (۱۳۶۴). *سفری به دریا: الموت، لرستان، ایلام*، ترجمه محمدعلی ساکی، تهران: علمی.
- بارنز، الکس (۱۳۶۶). *سفرنامه بارنز: سفر به ایران در عهد فتح‌الحی‌شاه قاجار*، ترجمه حسن سلطانی‌فر، مشهد: آستان قدس رضوی، معاونت فرهنگی.
- براون، ادوارد گرانویل (بی‌تا). *یک سال در میان ایرانیان: مطالعاتی در خصوص وضع زندگی و اخلاق و روحیات ملت ایران*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: معرفت.
- بنیامین، ج.و. (۱۳۶۹). *ایران و ایرانیان: نخستین سفیر ایالات متحده در ایران*، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران: جاویدان.
- بلوشر، پیرت فون (۱۳۶۳). *سفرنامه بلوشر*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- بروگوش، هنری (۱۳۷۴). *در سرزمین آفتاب*، ترجمه مجید جلیلوند، تهران: نشر مرکز.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۸۴). *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- دالمانی، هانری رنه (بی‌تا). *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه فره‌وشی مترجم همایون، تهران: چاپ گیلان.
- دروویل، گاسپار (۱۳۷۰). *سفرنامه دروویل*، ترجمه جواد محیی، تهران: گوتنبرگ.
- دلریش، بشرا (۱۳۷۵). *زن در دوره قاجار*، تهران: حوزه هنری.
- دوگوبینو، ژوزف آرتور کنت (۱۳۶۷). *سفرنامه دوگوبینو: سه سال در آسیا (۱۸۵۸-۱۸۵۵)*، مترجم عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب‌سرا.
- دیولافوا، مادام ژان (۱۳۷۶). *سفرنامه خاطرات باستان‌شناسی در شوش*، ترجمه ایرج فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.

- سرنا، کارلا (۱۳۶۲). *سفرنامه مادام کارلاسون، آدمها و آئین‌ها در ایران*، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- سلطان‌زاده، حامد (۱۳۹۷). *تاریخ تفریح در شهر تهران در دوره قاجار و پهلوی*، تهران: نگارستان اندیشه.
- حجازی، بنفشه (۱۳۹۹). *تاریخ خانم‌ها: بررسی جایگاه زن ایرانی در عصر قاجار*، تهران: قصیده‌سرا.
- فلاندن، اوژن (۲۵۳۶). *سفرنامه فلاندن به ایران*، ترجمه: حسین نورصادقی، تهران: اشراقی.
- فلور، ویلم (۱۳۸۷). *تاریخ اجتماعی روابط جنسی در ایران*، ترجمه محسن مینوخر، بی‌جا: فردوسی.
- فوریه، ژوانس (۱۳۶۳). *سه سال در دربار ایران*، مترجم اقبال آشتیانی، تهران: پر.
- ویلز، ادوارد (۱۳۶۸). *سفرنامه دکتر ویلز: ایران در یک قرن پیش*، ترجمه غلامحسین قراگوزلو، تهران: اقبال.
- یوشیدا، ماساهارو (۱۳۷۳). *سفرنامه یوشیدا*، ترجمه هاشم رجب‌زاده، مشهد: آستان قدس.

مقاله‌ها

- شریعتی، نائله؛ بهرام‌نژاد، محسن؛ عادل‌فر، باقرعلی و فلاح‌ت توتکار حجت (۱۴۰۰). تأثیر فقه شیعه بر جایگاه زنان در نظام خانواده عصر قاجار (از آغاز تا مشروطیت)، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۱۲(۲۸)، ۱۰۵-۱۳۰.
- علیزاده بیرجندی، زهرا و ناصری، اکرم (۱۳۹۴). بررسی مشارکت‌های اقتصادی زنان شهری در عصر قاجار با تکیه بر گزارش سیاحان خارجی، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۶(۱۱)، ۱۵۲-۱۲۷.



University of Tabriz

Iranian Islamic Period History

Online ISSN: 2717-2902

Volum: 15 Issue: 40
Autumn 2024

Pages: 109-135

Article Type: Research Article

DOI: 10.22034/JIIPH.2023.58392.2464

Received: 2023/06/20 Received in revised form: 2023/10/25 Accepted: 2023/11/20 Published: 2024/09/23

Analyzing the Actions of the Governor of Kurdistan, Sharif al-Dawlah, as a Precursor to the Project of Building an Authoritarian Government during Reza Shah's Reign

Esmail Shams¹

Abstract

In the historical memory of the people and in the research of historians, there is a prevailing belief that the creation of a centralized and authoritarian government in Iran was the work of Reza Shah, and that it began with his actions following the 1299 coup. The main issue of this research, which is conducted using a descriptive-analytical method and based on newspapers and documents from that period, is to challenge this belief and provide evidence showing that such a project was initiated for the first time under the Vossug-ad-Dawleh government, with the cooperation of the British. One of the first signs of the implementation of these actions was seen under the governance of Sharif-al-Dawlah, the ruler of Kurdistan province from 1297-1300. The central question of this research is: What actions did Sharif-al-Dawlah undertake at both the state and local levels that Reza Shah later repeated, expanded, and implemented on a national scale? The findings suggest that actions such as the establishment of military rule, the creation of modern administrative institutions, the curtailment of centrifugal forces, the suppression and killing of nomads, and the establishment and expansion of schools teaching Persian—actions aimed at creating a centralized government—were implemented before Reza Shah, specifically in Kurdistan. Reza Khan, who was the commander of a small group of Kazakhs in Kurdistan at the beginning of Sharif-al-Dawlah's rule, was closely familiar with these initiatives.

Keywords: Kurdistan, Sharif al-Dawlah, authoritarianism, Pahlavi government, England.

1. Assistant Professor, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran

esmailshams@atu.ac.ir



شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۲۹۰۲

دوره: ۱۵، شماره: ۴۰

پاییز ۱۴۰۳

صفحات: ۱۰۹-۱۳۵

تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام



DOI: 10.22034/JIIPH.2023.58392.2464

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲

واکاوی اقدامات شریف‌الدوله والی کردستان به مثابه پیش‌درآمد پروژه ایجاد دولت اقتدارگرا در دوره رضاشاه

اسماعیل شمس^۱

چکیده

در حافظه تاریخی مردم و در پژوهش‌های تاریخ‌نگاران کمابیش این باور حاکم است که ایجاد دولت متمرکز و اقتدارگرا در ایران کار رضاشاه بوده و دست‌کم با اقدامات او پس از کودتای ۱۲۹۹ ش آغاز شده است. مسئله اصلی این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی و برپایه روزنامه‌ها و اسناد آن دوره انجام شده، نقد این باور و آوردن شواهدی است که نشان دهد چنین پروژه‌ای برای نخستین بار در دولت وثوق‌الدوله و با همکاری انگلیس آغاز شده بود و یکی از نخستین نشانه‌های اجرای آن اقدامات شریف‌الدوله حاکم ولایت کردستان در سال‌های ۱۲۹۷ تا ۱۳۰۰ ش است. پرسش اصلی این است که شریف‌الدوله در سطح ایالتی و محلی چه اقداماتی انجام داد که رضاشاه بعدها در سطح ملی و کشوری آن‌ها را تکرار کرد و توسعه و تعمیق بخشید؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مواردی مانند برقراری حکومت نظامی، ایجاد نهادهای اداری مدرن، پایان دادن به قدرت و نفوذ نیروهای مرکزگرایز، سرکوب عشایر و تخته‌قاچاق کردن آنان، تأسیس مدارس و گسترش آموزش عمومی به زبان فارسی که پیش‌درآمد ایجاد یک دولت متمرکزند، پیش از رضاشاه همچون نمونه‌ای موردی در کردستان انجام شده بودند و رضاخان که در آغاز حکومت شریف‌الدوله، فرمانده گروه کوچکی از قزاق‌ها در کردستان بود از نزدیک در جریان این اقدامات قرار داشت.

کلیدواژه‌ها: کردستان، شریف‌الدوله، اقتدارگرایی، دولت پهلوی، انگلستان.

esmailshams@atu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران



مقدمه

جنگ جهانی اول روند مشروطیت در ایران را دگرگون کرد و به مسیر دیگری کشاند که پایانش کودتای نظامی و آغاز سلطنت اقتدارگرای پهلوی بود. در سطح جهانی نیز مهم‌ترین واقعه‌ای که بر تحولات ایران در اواخر جنگ تأثیر گذاشت، انقلاب روسیه به رهبری لنین در ۷ نوامبر ۱۹۱۷/۲۱ محرم ۱۳۳۶ بود. چند ماه پس از انقلاب، روسیه با آلمان صلح کرد و نیروهایش را از جبهه‌های جنگ عقب نشاند (پالمر، ۱۳۸۴: ۴۱۲). این واقعه سبب پیدایش خلأ قدرت متفقین در برابر عثمانی در غرب ایران شد. هم‌زمان، لنین پرچم «استخلاص ملل مظلومه عالم» را برافراشت و از آزادی مسلمانان روسیه و مشرق‌زمین در ایجاد تشکیلات ملی و مدنی مستقل دفاع کرد (ستاره ایران، ش ۸۶، س ۳، ۱۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۶: ۳). او با اعلام انقراض امپراتوری روسیه به ملت‌های زیرمجموعه آن، حق داد که در صورت تمایل از روسیه جدا شوند (رسول‌زاده، ۱۳۸۰: ۳۷). یکی از نتایج این وضعیت، اعلام استقلال آذربایجان به مرکزیت باکو توسط حزب مساوات در ۲۸ مه ۱۹۱۸/۱۷ شعبان ۱۳۳۶ بود که خود سبب طرح مسئله تشکیل دولت بر پایه ملیت در ایران شد.

موضوع بعدی که بر آینده ایران تأثیر گذاشت، پیروزی انگلستان بر عثمانی و آلمان بود. در کنفرانس صلح ورسای که در ۱۸ ژانویه ۱۹۱۹/۱۵ ربیع‌الثانی ۱۳۳۷ در پاریس آغاز شد به پیشنهاد ویلسون، رئیس‌جمهور آمریکا بر حق ملل تابعه عثمانی برای تعیین سرنوشت خود تأکید شد و بر اساس آن ارمنستان و مناطق عربی از عثمانی جدا شدند و مقرر شد ملیت‌های دیگر نیز برای تعیین سرنوشت خود انتخابات برگزار نمایند (کردستان و کرد، ۱۳۷۸: ۱۶۷-۱۶۸؛ برویین‌سن، ۱۳۷۹: ۲۷۱). به دنبال آن متفقین در ۱۰ اوت ۱۹۲۰/۲۵ ذی‌قعدة ۱۳۳۸ معاهده سور را با عثمانی امضا کردند و بر اساس مواد ۶۲ تا ۶۴ آن مقرر شد ظرف ۶ ماه از تاریخ اجرای این پیمان مقدمات تأسیس حکومت خودمختار کردی در کردستان عثمانی فراهم شود و یک سال پس از آن، اگر مردم آن منطقه درخواست استقلال کنند و جامعه ملل آنان را شایسته استقلال بداند، عثمانی مکلف به پذیرش آن است (کندال، ۱۳۷۲: ۸۰-۸۱).

موضوع حق تعیین سرنوشت ملل که هم‌زمان در شرق و غرب توسط لنین و ویلسون

مطرح شد، افزون بر کردستان، آذربایجان و گیلان را هم تحت‌تأثیر قرار داد، بنابراین دولتمردان برای بررسی نحوه مواجهه با آن درصدد چاره‌اندیشی برآمدند. گروهی به لنین و بلشویسم او چشم دوخته و در اندیشه فدرالیسم و تشکیل دولت ایالتی بودند (کمره‌ای، ۱۳۸۲: ۱۴۶۳). جماعتی راه نجات را دولتی متمرکز با حمایت انگلیس می‌دانستند. گروهی هم دنبال تداوم وضع موجود و بازگشت به قدرت بودند (کسروی، ۱۳۷۸: ۸۲۲). سرانجام طرفداران «مرکزیت و اقتدار» (نوبهار، ش ۷۷، س ۶، ۱۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۶: ۱) و «نیرومندی دولت» به رهبری وثوق‌الدوله در شوال ۱۳۳۶ به قدرت رسیدند تا به قول کسروی «کشور را با دلیری و توانایی» اداره کنند (کسروی، ۱۳۷۸: ۸۰۰ - ۸۰۱).

با وجود ارائه تعاریف متفاوت و متعدد درباره نظام‌های اقتدارگرا توسط اندیشمندان علوم سیاسی در این پژوهش تعریف دائرةالمعارف دموکراسی از این نظام سیاسی مبنای بحث قرار گرفت. در این تعریف نظام اقتدارگرا به نظامی سیاسی اطلاق می‌شود که در آن یک رهبر یا گروهی کوچک قدرت را بدون هیچ حدومرز صوری اعمال می‌کند. حکومت اقتدارگرا نافی دو عنصر اصلی و تعیین‌کننده دموکراسی یعنی رقابت آزاد برای دستیابی به مقام سیاسی و مشارکت آزاد شهروندان در سیاست است. حاکمان در رژیم اقتدارگرا پاسخگوی مردم نیستند و آزادی تشکیل احزاب سیاسی کلاً ناموجود یا بسیار اندک است و احزاب سیاسی موجود نیز معمولاً منحل می‌شوند یا به حالت تعلیق درمی‌آیند. رژیم‌های اقتدارگرا به سرکوب سیاسی مخالفان خود دست می‌یازند در اغلب موارد جرائم «سیاسی» به محاکم نظامی ارجاع داده می‌شوند و مجازات‌هایی بس سنگین بر افراد تحمیل می‌کنند. در رژیم‌های اقتدارگرا اعمال قدرت از سوی نظامیان چندان محدودیتی ندارد و بدرفتاری و شکنجه معمول و رایج است. این رژیم‌ها شیوه‌هایی از سرکوب مانند سر به نیست کردن اشخاص، ایجاد زندان‌ها و مراکز بازجویی سری و شکنجه و ترور را اعمال می‌کنند که حتی بر اساس قوانین خود آن‌ها غیرقانونی به شمار می‌روند. ذکر این نکته لازم است که رهبری بسیاری از رژیم‌های اقتدارگرای قرن بیستم مانند مصطفی کمال آتاتورک در ترکیه و فرانسیسکو فرانکو در اسپانیا به دست افسران نظامی بوده است (دائرةالمعارف دموکراسی، ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۷).

پروژه ساخت دولت اقتدارگرا ابتدا در دوره وثوق‌الدوله با حمایت گروهی از مشروطه

خواهان کلید خورد که شرایط ناشی از جنگ جهانی اول و فروپاشی دو سلطنت عثمانی و روسیه در همسایگی ایران و برآمدن دولت‌های قومی آنان را به این نتیجه رسانده بود که حفظ تمامیت ارضی ایران به شیوه‌ای دموکراتیک و مبتنی بر قانون اساسی مشروطه امکان‌پذیر نیست. این خواسته با سیاست انگلیس که برای مبارزه با نفوذ کمونیسم به قلمرو مستعمراتی‌اش در خاورمیانه نیازمند وجود دولتی قدرتمند و متمرکز در ایران بود همخوانی داشت و بنابراین مورد حمایت آن کشور هم قرار گرفت. با توجه به شرایط خاص کردستان این پروژه نخستین بار در آنجا کلید خورد و سپس به آذربایجان و گیلان کشیده شد.

به این ترتیب با توجه به تعریف *دائرةالمعارف دموکراسی* از اقتدارگرایی می‌توان دولت پهلوی را نظامی اقتدارگرا دانست و اقدامات وثوق‌الدوله در سطح ملی و شریف‌الدوله در کردستان را که در دوره گذار از دولت مشروطه به دولت اقتدارگرایی پهلوی رخ دادند از آنجاکه به قول لینز هنوز نهاده‌ای نشده بودند صرفاً موقتی (همان: ۲۱۴) و به‌نوعی پیش‌درآمد دولت اقتدارگرایی پهلوی در نظر گرفت. برقراری حکومت نظامی، تشکیل دادگاه نظامی، شکنجه، زندان و اعدام غیرقانونی مخالفان، انحلال احزاب و تشکیلات سیاسی و ترور و تبعید رهبران آنان، سرکوب عشایر مرکزگریز و تخته‌قاچو کردن آنان، ایجاد نهادهای اداری جدید، تأسیس مدارس دولتی و گسترش آموزش عمومی به زبان فارسی که شریف‌الدوله در کردستان انجام داد، همان اقداماتی بودند که رضاشاه بعدها در سطح ملی و کشوری آن‌ها را تکرار کرد و توسعه و تعمیق بخشید. رضاخان که در آغاز حکومت شریف‌الدوله فرمانده گروه کوچکی از قزاق‌ها در کردستان بود از نزدیک در جریان این اقدامات که پیش‌درآمد ایجاد یک دولت متمرکز هستند، قرار داشت و شاید از آن‌ها هم تأثیر پذیرفته بود.

با وجود اهمیت بسیار زیاد اقدامات شریف‌الدوله در کردستان و زندگی شخصی و سیاسی او به‌عنوان یکی از سرسخت‌ترین طرفداران پروژه ساخت دولت اقتدارگرا جز یک یادداشت چندصفحه‌ای از دامادش علی‌پاشا صالح با عنوان «شریف‌الدوله بنی‌آدم» (۱۳۵۶)، تاکنون هیچ کتاب، پایان‌نامه، رساله و مقاله علمی مستقلی درباره او نوشته نشده و می‌توان گفت که این مقاله فاقد پیشینه پژوهشی است و نخستین گام در این زمینه به شمار می‌رود. با وجود

این در برخی مقالات گاه به شکل پراکنده از کارهای او یاد شده است. کاوه بیات (۱۳۷۱) در مقاله‌اش با عنوان «عباس خان سردار رشید و کردستان» به رابطه شریف‌الدوله با سردار رشید پرداخته و نشان داده است که او چگونه سردار را به‌عنوان یکی از سران ضدتمرکزگرایی دستگیر و به تهران فرستاد. محسن روستایی (۱۳۸۰) نیز در «نگاهی گذرا به کتاب شورش لرستان (۱۳۴۲ ق)» نوشته شریف‌الدوله آن را بررسی کرده، اما به حکومت او در کردستان اشاره ننموده است. «جنبش ضداستعماری در کردستان در اواخر دوره قاجار» نوشته صلاح حاجی‌میرزایی (۱۳۹۲) از مقالات دیگر در این زمینه است. او سنجر خان را رهبر این جنبش معرفی می‌کند که با توطئه شریف‌الدوله به شهادت رسید. این رویکرد که بیشتر مبتنی بر تاریخ شفاهی است در مقاله «کارنامه سیاسی و نظامی سردار اکرم در کردستان» به قلم علیرضا علی‌صوفی و همکاران (۱۳۹۹) هم دیده می‌شود. با وجود این، نویسندگان اشاره‌ای به علل و نحوه قتل سردار اکرم [سنجرخان] نکرده و تنها از او به‌عنوان رهبر یک قیام ضد استبدادی و ضداستعماری یاد کرده‌اند که با روسیه و انگلستان و قشون رضاخان جنگید و زندگی‌اش را وقف دفاع از مرزهای ایران کرد. بدیهی است که دیدگاه این دو نویسنده ارتباطی با موضوع این مقاله ندارد.

این پژوهش ناامیدی از دولت مشروطه و پیامدهای جنگ جهانی اول به‌ویژه فروپاشی دو سلطنت عثمانی و روسیه و وقوع انقلاب کمونیستی را عامل گرایش مشروطه خواهان به دولت متمرکز و مقتدر در پایان جنگ و حمایت انگلیس از آن می‌داند و به اقدامات شریف‌الدوله در کردستان به‌مثابه نخستین پروژه ملی برای ایجاد چنین دولتی نگاه می‌کند که بعدها در دولت پهلوی ادامه یافت. به این ترتیب این پژوهش از پژوهش‌های پیشین متمایز و در نوع خود بدیع و تازه است.

اوضاع کردستان در پایان جنگ جهانی اول

از ۷ نوامبر ۱۹۱۵/۲۹ ذی‌حجه ۱۳۳۴ که روس‌ها با حمله به تهران زمینه تعطیل مجلس سوم و خروج طرفداران آلمان و عثمانی از پایتخت را فراهم کردند، دوره‌ای جدید آغاز گردید که با «بزرگ‌ترین و مهیب‌ترین بحران پولتیکی» در تاریخ ایران همراه شد (عصر جدید، ش ۲۳، ۲، ۳ محرم ۱۳۳۴: ۱-۲). به دنبال آن احمدشاه با فشار متفقین فرمانفرما را به‌عنوان

رئیس‌الوزرا منصوب کرد. هم‌زمان، نواحی غربی و مرکزی ایران، صحنه درگیری نیروهای روس و انگلیس با طرفداران آلمان و عثمانی شد. پس از سقوط کابینه فرمانفرما در ۲۵ ربیع‌الثانی، سپهدار اعظم جایگزین او گردید و روسیه و انگلیس بر مرکزیت سیاسی ایران سیطره کامل یافتند. هواداران عثمانی و آلمان نیز در ربیع‌الاول ۱۳۳۴ دولت موقت ملی به رهبری نظام‌السلطنه مافی را در کرمانشاه تشکیل دادند، اما یک ماه بعد توسط روس‌ها از شهر بیرون رانده شدند (شمس، ۱۴۰۱: ۶۴-۶۶). آنان در ماه رمضان کرمانشاه را باز پس گرفتند و دولت موقت را در ۱۵ شوال ۱۳۳۴، احیا کردند. این دولت تا اواخر ربیع‌الثانی ۱۳۳۵ که توسط روس‌ها ساقط شد، فعالیت داشت و غرب کشور را از مرکز جدا کرده بود (همان: ۶۷؛ اتحادیه، ۱۳۷۹: ۱۹، ۳۱، ۳۳۵). در تهران نیز پس از استعفای سپهدار در ۱۴ شوال ۱۳۳۴، وثوق‌الدوله و علاء‌السلطنه که به انگلیس نزدیک بودند، به‌تناوب تا پایان سال ۱۳۳۵ ریاست وزرا را در اختیار داشتند (رعد، ش ۲۳۱، س ۷، ۲۱ شوال ۱۳۳۴؛ ایران، ش ۸۵، ۱۵ شعبان ۱۳۳۵: ۱). به دنبال آن، ظرف ۸ ماه ۴ رئیس‌الوزرا روی کار آمدند تا اینکه وثوق‌الدوله در ۲۹ شوال ۱۳۳۶ به قدرت رسید (سپهر، ۱۳۳۶: ۴۷۹). وثوق‌الدوله پس از انعقاد قرارداد ۱۹۱۹/ذی‌قعدة ۱۳۳۷ با انگلیس موقعیت برتر را در سپهر سیاسی ایران به دست آورد، اما به سبب مخالفت‌های داخلی با قرارداد پس از دو سال حکومت، در ۷ شوال ۱۳۳۸ استعفا داد (ایران، ش ۶۹۱، س ۴، ۸ شوال ۱۳۳۸: ۱) و مشیرالدوله جانشین او شد (صدای طهران، ش ۵۶، س ۱، ۱۸ شوال ۱۳۳۸: ۱). او نیز سیاست وثوق‌الدوله را ادامه داد و حکومت‌نظامی اعلام کرد (گلشن، ش ۷، س ۴، ۳ ذی‌قعدة ۱۳۳۸: ۱). این اقدام بیشتر برای برخورد با شیخ محمد خیابانی و میرزا کوچک خان جنگلی بود که با شعار مبارزه با قرارداد ۱۹۱۹، دولت وابسته به انگلیس در تهران را به رسمیت نمی‌شناختند و مأموران آن را از قلمرو خود بیرون کرده بودند. هرچند خیابانی و میرزا کوچک خان حرکت خود را تجزیه‌طلبانه نمی‌دانستند (کسروی، همان: ۸۶۸؛ دبا، ج ۱۸، ذیل جنگل، روزنامه؛ اتابکی، ۱۳۷۶: ۶۱)، اما برداشت دولت مرکزی از این دو حرکت چیزی جز این نبود. دولت، مخبرالسلطنه را والی آذربایجان کرد و او در ۱۴ ذی‌حجه ۱۳۳۸ به قیام خیابانی پایان داد (ایران، ش ۷۴۵، س ۴، ۱ محرم ۱۳۳۹: ۲). کوچک خان و اعضای جمهوری گیلان را هم «متجاسر» و «متمرد» نامیدند و نیروهای دولتی عازم سرکوب آنان شدند (گلشن، ش ۷، س ۴: ۱). مشیرالدوله در صفر

۱۳۳۹ استعفا کرد و فتح‌الله سپهدار جایگزین او شد (ایران، ش ۷۷۲، س ۴، ۱۶ صفر ۱۳۳۹: ۱). این کابینه ۳ ماه بیشتر عمر نکرد و به کابینه محلل شهرت یافت؛ به این ترتیب پایان این دوره و آغاز دوران جدید، یعنی فاصله زمانی ۱۳۳۶/۱۹۱۸ تا ۱۳۳۹/۱۹۲۱ را که کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ رخ داد، می‌توان پیش‌درآمد دولت رضاخانی و دوره گذار از دولت ضعیف به دولت متمرکز و اقتدارگرای بعدی دانست.

کردستان در این دوره گرفتار پس‌لرزه‌های ناشی از جنگ جهانی اول از جمله فقر و ویرانی شهرها و روستاها بود. به نوشته روزنامه ستاره ایران، «روس‌ها پس از خاتمه دادن به هستی اهالی، فرونت [جبهه جنگ] را تخلیه کرده و شهر سنج را در حالتی که منظره قشنگ او جالب‌توجه اروپائیان بود مبذل به یک خرابه اسف‌آوری نموده و رفتند. خرابی‌های وارده به حدی است که قرن‌ها وقت برای جبران لازم خواهد داشت. نرخ گندم بالغ بر یک‌صد تومان و همه چیز قحط و نایاب است» (ستاره ایران، ش ۹۸، س ۳، ۱۰ ربیع‌الثانی ۱۳۳۶: ۲). در جای دیگر از مردن روزانه پنجاه شصت نفر از فقرا خبر داده شده (همان، ش ۷۸، س ۳، ۲۳ صفر ۱۳۳۶: ۲) و در سندی رسمی از کشته شدن پنجاه‌هزار نفر از اهالی کردستان سخن رفته است (گزیده‌ای از اسناد، ۱۳۹۲: ۲۴۵) که سبب کاهش شدید جمعیت گردید (ایران، ش ۶۰۰، س ۴، ۲۹ ربیع‌الثانی ۱۳۳۸: ۲).

از نظر سیاسی نیز کردستان با وضعیت تازه‌ای روبرو شد که ناشی از تحولات جهانی و منطقه‌ای بود. به دنبال انقلاب روسیه یکی از فرماندهان روسی در کردستان به نام زاخارچنکو در رأس کمیته انقلابی سربازان روس قرار گرفت و با برخی از اعضای شاخه حزب دموکرات در کردستان، مانند شیخ ابراهیم، سالار اشرف و مظهرالاسلام کمیته دموکرات مختلط را تشکیل داد (مردوخ، بی‌تا: ۳۴۵). یکی از اقدامات زاخارچنکو که «نماینده سیاسی ملت آزاد عدالت‌خواه [روسیه]... و دشمن رژیم قدیم» نامیده شده (ستاره ایران، ش ۷۰، س ۳، ۲ صفر ۱۳۳۶: ۲) واگذاری حکومت مناطق کردی به رجال بومی بود. در این راستا او از سردار رشید برای حکومت کردستان دعوت کرد (مردوخ: همانجا). همچنین برخی رجال کرد «پس از تغییراتی که به واسطه انقلاب در روسیه حاصل گردید» کمیته آزادی و استقلال کردستان را تشکیل دادند (نیکیتین، بی‌تا: ۲۳۴). جنبش‌های گیلان و آذربایجان نیز

در تشویق دموکرات‌های کردستان به این نوع فعالیت‌ها بی‌تأثیر نبودند (ایران، ش ۷۵۰، س ۴، ۱۵ محرم ۱۳۳۹: ۱). افزون بر آن، طرح موضوع استقلال کردستان توسط اسماعیل‌آقای سمیتقو (سمکو) و تشکیل دولت کردستان با همراهی انگلیسی‌ها در سلیمانیه توسط شیخ محمود برزنجی که ارتباطات گسترده‌ای با ولایت کردستان داشتند (نک: ادامه مطالب)، خطر تجزیه را بیش از هر زمان دیگری برای دولتمردان برجسته کرده بود و نمی‌خواستند در برابر آن ساکت بنشینند.

در دورهٔ صدارت صمصام‌السلطنه امیر معزز گروسی حاکم کردستان شد. دولت و ثوق‌الدوله هم انتصاب او را تأیید کرد و او در اوایل صفر ۱۳۳۶ به سنج رسید و بی‌درنگ به جنگ ایلات مندمی و گلباغی رفت، اما از آنان شکست خورد (مردوخ: ۳۵۷-۳۵۸). ناتوانی امیر معزز در کنترل اوضاع کردستان سبب عزل او توسط و ثوق‌الدوله و انتصاب شریف‌الدوله در جمادی‌الاول ۱۳۳۷ گردید (ایران، ش ۳۸۶، س ۳، ۱۸ جمادی‌الاول ۱۳۳۷: ۲). در این زمان خطمشی دولت بریتانیا در ایران به‌طرز محسوسی با سیاست دولت و ثوق‌الدوله انطباق داشت (بیات، ۱۳۷۱: ۲۲) و انتصاب شریف‌الدوله در هماهنگی کامل با انگلیس و برای تحقق اهدافی بود که این کشور در جغرافیای کردی درصدد تحقق آن بود. توضیح آن‌که؛ به دنبال انقلاب اکتبر و خروج قوای روسیه از شمال غرب ایران این منطقه در برابر پیشروی عثمانی و تبلیغات کمونیستی برخی افسران روسی بی‌دفاع ماند. در کنفرانس متفقین به تاریخ ۲۳ دسامبر ۱۹۱۷/ ۹ ربیع‌الاول ۱۳۳۶ دفاع از آن به انگلیس سپرده شد و این دولت هم ژنرال دنسترویل را مأمور این کار کرد (خسروزاده، ۱۳۹۷: ۱۱۹-۱۲۱؛ شمس، ۱۴۰۱: ۶۸). جالب آن است که شریف‌الدوله هم دقیقاً بعد از این تصمیم حاکم کردستان شد. دنسترویل، ماژور ستارنس را به بیجار فرستاد تا کردها را به نفع انگلیس بسیج کند. به نوشتهٔ دنسترویل «منطقه یک‌صد و پنجاه مایلی واقع بین بیجار و سقز از طوایف و قبایل مختلفه مسکون گردیده و اهالی این نواحی عموماً در شجاعت و سلحشوری معروفیت حاصل کرده‌اند. هم ترک‌ها و هم ما قصدمان این بود که در مبارزات متقابل از طوایف مذکور استفاده کنیم» (دنسترویل، ۱۳۶۱: ۱۵۹-۱۶۰، ۱۸۲). استارنس اردویی را از کردها برای مبارزه با عثمانی تشکیل داد. آنان درحالی‌که مجهز به توپ‌های صحرایی و مترالیوز و

قورخانه... بودند» به سقز رسیدند و به همراه مستشاران نظامی انگلیس در ژوئیه ۱۹۱۸/شوال ۱۳۳۶ راهی ساوجبلاغ (مهاباد) شدند (همان: ۲۷۶؛ تیمورزاده، ۱۳۸۰: ۶۰؛ ضیایی، ۱۳۶۷: ۷۹). در همین زمان رضاخان میرپنج (رضاشاه بعدی) هم با واحد قزاق‌های تحت امرش در کردستان حضور داشت (مردوخ: ۳۶۰؛ بیات، ۱۳۷۱: ۲۲) و با انگلیسی‌ها همکاری می‌کرد. با تسلیم عثمانی و آغاز مذاکرات صلح، انگلیس برنده اصلی جنگ شد و با اشغال نظامی و انعقاد معاهده ۱۹۱۹ با دولت وثوق‌الدوله یکه‌تاز میدان سیاست در ایران گردید (ملایی توانی، ۱۳۷۸: ۵۸). به این ترتیب کردستان هم به تبع سایر نقاط ایران زیر نفوذ انگلیس قرار گرفت. انگلیسی‌ها پس از آن درصدد حمله به هواداران عثمانی در کردستان ازجمله شیخ محمود برزنجی برآمدند که پیش از این در سال ۱۹۱۸ از تشکیل دولت کردستان در سلیمانیه توسط او حمایت کرده و وعده الحاق کردستان ایران به قلمروش را داده بودند (کردستان و کرد: ۲۲؛ کمره‌ای، ۸۸۴/۲). در ۲۰ ژوئن ۱۹۱۹/۳ شوال ۱۳۳۷ ژنرال فرایزر به قلمرو شیخ محمود حمله برد و با کمک بمباران هوایی، او را شکست داد (حلمی، ۱۹۵۶: ۶۹-۱۳۷). شیخ محمود دستگیر و پس از محاکمه نظامی در بغداد به هندوستان تبعید شد (کرد و کردستان، همان: ۳۶). تغییر سیاست انگلیس در قبال استقلال کردستان، چه در سلیمانیه و چه بعدها در نقض عهدنامه سور، افزون بر برخی مخالفت‌های جهانی و منطقه‌ای، ناشی از احساس خطر در برابر کمونیسم و ناامیدی از طوایف پراکنده و رقیب کرد برای تشکیل حکومتی مقتدر و متمرکز بود. انگلیسی‌ها راه‌حل اصلی جلوگیری از نفوذ کمونیسم به مستعمرات خود در دنیای عرب را تشکیل دولت‌های متمرکز و اقتدارگرا در ایران و قلمرو غیرعربی عثمانی می‌دانستند.

یک‌ماه پس از سرکوب شیخ محمود قرارداد ۱۹۱۹ میان ایران و انگلیس در ذی‌قعدة ۱۳۳۷ منعقد شد. هم‌زمان با این تحولات، انگلیسی‌ها سرکوب حامیان شیخ محمود در کردستان ایران را آغاز کردند، زیرا به نوشته ادموندز، «در آن سوی مرز، قبایل کرد تابع ایران علیه حکومت سر به شورش برداشتند و خواستار پیوستن به کشوری کرد تحت حکومت شیخ محمود شدند» (ادموندز، ۱۳۸۲: ۴۱). به این ترتیب انتصاب شریف‌الدوله انگلوفیل به حکومت کردستان و اقدامات او را باید در راستای سیاست جدید انگلیس دانست. عملیات بر ضد طوایف کرد نیز به کمک هواپیماهای انگلیسی انجام شد و کنسول انگلیس در

سندج بر کلیه مراحل عملیات نظارت داشت (رهنما، ش ۴۶، س ۱، ۲۹ ذی‌قعدة ۱۳۳۷: ۲). وثوق‌الدوله هم به دنبال تحکیم قدرت دولت بود و این کار با منافع انگلیس در آن مقطع زمانی منطبق بود. در کردستان نیز او انتظار داشت که حکمران منصوبش ایلات گلباغی و مندمی را تخته‌قاپو کند و به «فساد دموکرات‌بازی» پایان دهد و قوانین مملکتی را درباره متنفذین منطقه اجرا کند (مردوخ: ۳۵۴؛ ایران، ش ۴۵۰، س ۳، ۳ رمضان ۱۳۳۷: ۲).

زندگی و کارنامه شریف‌الدوله

علی‌محمدخان وزیرزاده کاشانی مشهور به شریف‌الدوله متولد سال ۱۲۹۱ ق/۱۲۵۳ ش و از شاگردان مدرسه علوم سیاسی تهران بود. او در سال ۱۳۲۴ ق کنسول ایران در بادکوبه (باکو) شد و در سال ۱۳۲۵ ق به کارگزاری رشت منصوب گردید. در دوره دوم مجلس به عنوان نماینده گیلان برگزیده شد و به عضویت فرقه اعتدالیون درآمد. چندماه بعد از مجلس استعفا داد و در اداره انگلیس وزارت خارجه مشغول کار شد. در سال ۱۳۲۸ ق معاون وزیر خارجه و در سال ۱۳۲۹ ق معاون وزیر جنگ شد. شریف‌الدوله همچنین حزب اعتدال را ترک و به حزب اتفاق و ترقی پیوست (بامداد، ۱۳۴۷: ۴۸۳/۲). به نظر می‌رسد برخی اطلاعات بامداد درباره او چندان دقیق نیست، زیرا شریف‌الدوله در سال ۱۳۲۵ ق همچنان در باکو بوده است (هاشمیان، ۱۳۸۸: ۷۷-۱۱۸). همچنین روزنامه ایران نو خبر از آن داده که او در ربیع‌الاول ۱۳۲۹ به لقب شریف‌الدوله ملقب و از معاونت وزارت خارجه به معاونت وزارت داخله منصوب شده است (ایران نو، س ۲، ش ۱۲۱، ۱۹ ربیع‌الاول ۱۳۲۹: ۳). او در سال ۱۳۳۰ ق کارگذار آذربایجان شد، هرچند کسروی از بازگشت او به تهران در اواخر ۱۳۳۱ ق خبر داده (کسروی: ۵۵۲، ۵۵۶، ۵۶۴)، اما بر اساس اسناد موجود، او در اواسط ۱۳۳۳ ق همچنان کارگذار آذربایجان بوده است (کمام، ۱۷۱۵۰۰: ۱۳۳۳ ق). او مدتی هم نایب الایاله آذربایجان بود و در اواخر ۱۳۳۵ ق با فشار دموکرات‌های آنجا به رهبری شیخ محمد خیابانی که شریف‌الدوله با آنان دشمنی می‌کرد، ناچار به کناره‌گیری شد (کسروی: ۶۸۴، ۶۸۹، ۶۹۱). او پیش از آن که به حکومت کردستان منصوب شود، کنسول ایران در گرجستان بود و یحیی دولت‌آبادی از ملاقات با او در اواخر سال ۱۳۳۶ ق در تفلیس خبر داده است (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱: ۷۵-۷۶).

با وجود چنین سابقه‌ای، حکومت کردستان نخستین تجربه شریف‌الدوله در مقام حکمران یک ولایت بود و حکم کارآموزی برای این سیاستمدار ۴۴ ساله داشت. مردوخ درباره شرایط کردستان پیش از ورود شریف‌الدوله در ۱۷ جمادی‌الثانی ۲۹/۱۳۳۷ اسفند ۱۲۹۷ می‌نویسد: «از یک طرف سرکشی و طغیان عشایر و اشقیاء سرحدی، از یک طرف طلوع یک عده الواط و اشرار شهری در تحت عنوان دموکراسی. از طرف دیگر آهنگ شورانگیز استقلال کرد از ناحیه شیخ محمود؛ تمام این وسایل و اسباب دست‌به‌دست هم داده یک آتشکده وسیعی را برای حکومت و ملت بدبخت آماده و مهیا ساخته بودند» (مردوخ: ۳۶۰). مورخ بومی دیگری اشاره می‌کند که دموکرات‌ها و طرفداران مردوخ «بدتر از حیدری و نعمتی دشمن مال و جان هم گشته‌اند» (سلیم، ۱۳۹۲: ۹۶-۹۸). شریف‌الدوله هم وضعیت کردستان در زمان ورود خود را چنین توصیف کرده است: «کردستان یک منظره خونین، اهالی فلک‌زده آن از هستی ساقط و دچار قحط و غلا، اشرار تا کنار شهر تهاجم، آشوب‌طلبان شهری [و] طرفداران استقلال کردیت سلب آسایش از اهالی [کرده بودند]» (ایران، ش ۷۸۱، س ۴، ۴ ربیع‌الاول ۱۳۳۹: ۳).

با توجه به این مطالب، علی‌القاعده وظیفه اصلی شریف‌الدوله سرکوب طرفداران استقلال کردستان و ایلات حامی آنان و برگرداندن کامل کردستان ایران به دایره نفوذ حکومت مرکزی بود (ایران، ش ۶۴۷، س ۴، ۲۲ رجب ۱۳۳۸: ۳)، اما در اسناد موجود از استقلال‌طلبان کرد در سنج چندان بحث نشده است و به نظر می‌رسد این برچسب بیشتر بهانه‌ای برای توجیه قتل‌عام دموکرات‌ها و عشایری بود که تسلیم او نشده بودند. چنانکه در ادامه خواهد آمد در میان فهرست مطول اعدام‌شدگان و دستگیرشدگان توسط شریف‌الدوله جرم هیچ‌کدام استقلال‌طلبی ذکر نشده و حتی خود او جرائم دیگری را برای توجیه اعدام آنان آورده است. شریف‌الدوله بیش از دو سال و نیم و حتی پس از کودتای ۱۲۹۹ بر کردستان حکومت کرد، اما پس از افتتاح مجلس چهارم و اعتراضات مردم در شهریور ۱۳۰۰ از حکومت کردستان کنار گذاشته شد (سلیم: ۱۷۸) و دفاعیات او از عملکرد خودش (ایران، س ۵، ش ۹۵۲، ۱۳ اسد (مرداد) ۱۳۰۰: ۲) سبب تغییر تصمیم دولت نشد. شریف‌الدوله در سال ۱۳۰۱ ش حاکم لرستان شد و در آنجا هم تجربه کردستان را تکرار کرد و اقداماتش در سرکوب عشایر را در دیوانی با عنوان شورش لرستان به زبان شعر درآورد (شریف‌الدوله،

۱۳۸۸: سراسر کتاب). او در دوره پهلوی نام خانوادگی بنی‌آدم را برای خود برگزید و مشاغل متعددی را به عهده گرفت و سرانجام در سال ۱۳۲۵ ش و در سن ۷۲ سالگی درگذشت (صالح، ۱۳۵۶: ۲۷). شریف‌الدوله در بخشی از یادداشت‌های خود پس از ذکر مسئولیت‌های متعدّدش از جمله حکومت کردستان می‌نویسد: «خدا را گواه می‌گیرم که در این مدت قلم و قدمی برخلاف مصالح و سعادت دولت و ملت برنداشته‌ام و اندوخته‌ای جز صداقت و صمیمیت و علاقه به وطن مألوف ندارم» (همان: ۲۸).

اقدامات شریف‌الدوله در کردستان

۱. اعلام حکومت نظامی

شریف‌الدوله پس از ورود به کردستان، حکومت نظامی اعلام کرد (ایران، ش ۴۷، س ۴، ۲۲ رجب ۱۳۳۸: ۳) و شجاع لشکر را به‌عنوان حاکم نظامی برگزید (رهنما، ش ۶۹، س ۱، ۳ صفر ۱۳۳۸: ۱). همچنین برای رسیدگی سریع به اتهامات متهمین محکمه نظامی تشکیل داد. او با این کار اقدامات خود را برای ایجاد قدرتی متمرکز در کردستان آغاز کرد (ایران، ش ۵۲۲، س ۳، ۲۶ ذی‌حجه ۱۳۳۷: ۲).

۲. ایجاد و توسعه نهادهای اداری مدرن

شریف‌الدوله برای رسیدن به اهداف خود دستگاه اداری منظمی ایجاد کرد. او غیاث‌الدوله را به‌عنوان معاون و آقاخان دیوان‌بیبی را برای ریاست کابینه حکومتی برگزید (ایران، ش ۳۸۷، س ۳، ۱۹ جمادی‌الاول ۱۳۳۷: ۲). او برخلاف حاکمان گذشته که تنها در سنجندج نفوذ داشتند، برای شهرها و مناطق اطراف نیز حاکم تعیین کرد (رهنما، ش ۶۹، س ۱، ۳ صفر ۱۳۳۸: ۱). یکی از افراد منصوب او دیوان‌بیبی حاکم گروس، سقز و بانه بود. هدف شریف‌الدوله از انتصاب یک فرد برای آن دو نقطه مرزی این بود که از «تجزیه و لایات کردنشین» توسط سمکو و شیخ محمود جلوگیری کند و آنجا را «از تحریکات خارجی و اعمال نفوذ ماجراجویان کرد، مصون» نگه دارد (گوهر، ۱۳۵۶: ۳۲۸-۳۲۹). شریف‌الدوله همچنین ادارات کردستان را که در دوران جنگ عملاً از بین رفته بودند، احیا کرد و شعبه‌های آن‌ها را در شهرستان‌ها ایجاد نمود و رئیس، معاون و تشکیلات برای ادارات

عدلیه، مالیه، قشون، ژاندارمری، ارزاق، دخانیات و ... تعیین کرد (رهنما، ش ۱۲۱، س ۱، ۱۹ جمادی‌الثانی ۱۳۳۸: ۳؛ ایران، ش ۴۲۱، س ۳، ۱۶ رجب ۱۳۳۷: ۲). او همچنین شعبه‌های این ادارات را در شهرهای کردستان به وجود آورد. برای نمونه، اقبال‌السلطان و شهاب‌السلطان به ریاست اداره گمرک و دخانیات سقز و بانه منصوب شدند (بیستون، ش ۷۶، س ۳، ۴ ذی‌قعدة ۱۳۳۸: ۱-۲). روش شریف‌الدوله در انتخاب همکاران خود در کردستان مقدمه‌ای برای اقدامات بعدی رضاشاه در این زمینه شد. او نخستین حاکم کردستان بود که بیشتر منصوبانش کرد نبودند و از رجال بومی صرفاً به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به هدفش استفاده کرد و هنگامی که به نتیجه رسید، آنان را مقتول یا دستگیر و تبعید و برکنار کرد.

۳. سرکوب نیروهای مرکز‌گرای

یکی از نخستین اقدامات شریف‌الدوله سرکوب کمیته کردستان حزب دموکرات و اعدام سران آن بود که به ادعای او، مرکز‌گرای و استقلال‌طلب بودند. منشأ این تشکیلات به هیئت مشروطه‌خواه کارگران کردستان برمی‌گشت و آنان با حضور در انجمن ولایتی و ارسال تلگراف و یادداشت به روزنامه‌های وابسته به حزب دموکرات در تهران، فعالیت خود را آغاز کردند (شمس، ۱۴۰۱: ۲۳۱-۲۵۶؛ وقایع مشروطیت، ۱۳۸۵: ۶۹-۷۳). در سال ۱۳۳۴ ق شیخ ابراهیم تشکیلات دموکراسی کردستان را ایجاد کرد و خود در رأس آن قرار گرفت. او در دوران حاکمیت روس‌ها بر کردستان، دستگیر شد و در همدان زندانی گردید، اما پس از انقلاب مارس ۱۹۱۷ و تغییر رژیم تزاری آزاد شد و به سنج بزرگشت. چندی بعد او دوباره رئیس حزب دموکرات شد و با همکاری انقلابیون روسی کنترل شهر را در دست گرفت (ایران، ش ۴۵۰، س ۳، ۳ رمضان ۱۳۳۷: ۲). نزدیکی حزب دموکرات کردستان به روس‌های انقلابی، تلاش برای اداره کردستان به دست کردها، همدلی با جریان استقلال‌خواه شیخ محمود و مخالفت با حضور انگلیس در کردستان (مردوخ: ۳۶۰-۳۶۱) سبب شد که دولت وثوق‌الدوله در سرکوب اعضای آن درنگ نکند. شریف‌الدوله ابتدا تشکیلات «سوسیال رفورمیست» را که برای تضعیف حزب دموکرات توسط مردوخ تشکیل شده بود، تقویت کرد. او ترجیح داد تا زمان تثبیت قدرتش در کردستان و رسیدن ژاندارم‌ها

این دو تشکیلات را سرگرم یکدیگر کند و با برگزاری مجلس آشتی‌کنان میان مردوخ و شیخ ابراهیم و دادن دست دوستی به شیخ ابراهیم او را غافلگیر نماید (همان: ۳۵۸، ۳۶۰-۳۶۱). به دنبال رسیدن قوای ژاندارم، شریف‌الدوله دموکرات‌ها را تحت فشار قرار داد. شیخ ابراهیم ناچار شد مخفیانه برای تظلم‌خواهی به تهران برود، اما شریف‌الدوله با همکاری آصف دیوان او را در نزدیکی قروه به قتل رساند (مردوخ: ۳۶۳؛ ایران، ش ۴۵۰، س ۳: ۲). او در ۱۰ شعبان ۱۳۳۷، یکی دیگر از رهبران حزب دموکرات به نام سالار اشرف را دستگیر و تیرباران کرد (ایران، ش ۴۳۶، س ۳، ۱۱ شعبان ۱۳۳۷: ۳). دو نفر دیگر از اعضای حزب، به نام‌های مظفرالاسلام و رمضان‌زاده، شبانه به‌سوی تهران فرار کردند، اما به دستور وثوق‌الدوله، زندانی شدند (کمره‌ای، ۲: ۱۰۰۵، ۱۰۳۹؛ مردوخ: همانجا). به دنبال آن تشکیلات دموکراسی کردستان منحل شد و اعضای باقی‌مانده نیز با نوشتن توبه‌نامه از اعدام نجات یافتند (مردوخ: ۳۶۴). شریف‌الدوله از این اعدام‌ها به‌عنوان برداشتن «کانون فساد» در سندج یاد کرد و آن را «اولین اقدام در راه اصلاحات کردستان» نامید (ایران، ش ۴۴۷، س ۴: ۳).

۴. تخته‌قاپو کردن عشایر

شریف‌الدوله هم‌زمان با اعدام سران حزب دموکرات شماری از بزرگان و سران طوایف کرد از جمله رستم خان صارم لشکر از طایفه شیخ‌اسماعیلی را به دار آویخت (همان، ش ۴۱۴، س ۳، ۶ رجب ۱۳۳۷: ۳) و سپس درصدد سرکوب و تخته‌قاپو کردن عشایر گلباغی و مندمی برآمد. او در راستای استراتژی دیرینه استفاده از عشیره کرد علیه عشیره کرد رقیب (بیات، ۱۳۷۱: ۲۲) برخی سران این دو ایل از جمله آقا براخان مشهور به «قبله عالم» را جذب خود کرد و سپس با شماری از عشایر جاف و هورامی به سرکردگی سردار رشید و جعفر سلطان و ژاندارم‌های دولتی عازم سرکوب گلباغی و مندمی شد. در جنگ شدیدی که در اواسط رمضان ۱۳۳۷ روی داد، «غالب رؤسای گلباغی و مندمی ... کشته شدند و تمام اغنام و حشم و مواشی و دارایی آن‌ها به غارت رفت» (مردوخ، ۳۶۴؛ استادوخ، کارتن ۴۴، دوسیه ۱۴، ۱۳۳۷ ق: ۴-۹؛ رهنما، ش ۱۱، س ۱، ۲۶ شعبان ۱۳۳۷: ۲). از اواخر رمضان تا اواسط شوال، اردوی دولتی به کمک دو هواپیمای انگلیسی دوباره به قلمرو گلباغی و مندمی

حمله کرد و بیشتر روستاهای این دو ایل ویران شدند (رهنما، ش ۲۲، س ۱، ۲۷ رمضان ۱۳۳۷: ۲). پس از آن اردوی دیگری «برای قلع و قمع بقیه السیف اشرار گلباغی و مندمی و تصرف قراء و محصول کلیه دهات اشغالی و اخذ غرامت و خسارت اردو کشی‌های این مدت متمادی به آن صفحه اعزام گردید» (همان، ش ۳۳، س ۱، ۲۸ شوال ۱۳۳۷: ۲). چندی بعد، اعدام دستگیرشدگان در محکمه نظامی به ریاست سردار رشید اردلان آغاز شد. دو نفر از سران گلباغی در ابتدای ذی‌قعدة تیرباران و یک نفر هم به دار آویخته شد (ایران، ش ۴۹۱، س ۳، ۱۰ ذی‌قعدة ۱۳۳۷: ۳). در ۱۷ ذی‌قعدة نیز آقا براخان که دیگر نیازی به همکاری او نبود و ۸ نفر از رؤسای ایل گلباغی و مندمی زندانی شدند (همان، ش ۴۹۹، س ۳، ۲۱ ذی‌قعدة ۱۳۳۷: ۲).

شریف‌الدوله بعد از سرکوب این دو ایل در اواخر ذی‌قعدة با کنسول انگلیس و فرزندان آصف دیوان و مشیر دیوان به سقر رفت و همه رؤسا و متنفذین منطقه را دستگیر نمود، اما در ازای دریافت ۴۰۰۰ لیره عثمانی از سوی علی‌خان سردار مکرری، آزادشان کرد (مردوخ: ۳۶۶؛ ضیایی: ۹۸). او حبیب‌الله خان تپله‌کوهی و رستم‌خان بانه‌ای را به دار آویخت و شمار دیگری را زندانی نمود (ضیایی: همانجا؛ ایران، ش ۵۱۲، س ۳، ۹ ذی‌حجه ۱۳۳۷: ۲).

شریف‌الدوله پس از سرکوب عشایر سقز و بازگشت به سنجند کار اعدام سران گلباغی و مندمی را از نو آغاز کرد. در روز ۲۴ ذی‌حجه ۱۳۳۷، ۴ نفر از رؤسای دو ایل از جمله آقابران خان و میرزا عبدالله سیف‌العشایر به دار آویخته شدند و ۴ نفر دیگر در مقابل دارالحکومه تیرباران شدند (ایران، ش ۵۲۲، س ۳، ۲۶ ذی‌حجه ۱۳۳۷: ۲). در طول ماه محرم ۱۳۳۸، ۷ نفر از رؤسای طایفه شیخ اسماعیلی (همان، ش ۵۳۳، س ۳، ۱۷ محرم ۱۳۳۸: ۳) و ۵ تن دیگر از سران گلباغی و مندمی تیرباران شدند (همان، ش ۵۴۲، س ۳، ۱ صفر ۱۳۳۸: ۱). در اوایل ربیع‌الثانی نیز ده‌ها نفر از رؤسای ایل شیخ اسماعیلی به دار آویخته شدند. همچنین از طرف شریف‌الدوله حکم تخته‌قاچو شدن آنان صادر و مأمور مخصوص اعزام گردید که املاک مالکین را تقسیم کند (همان، ش ۵۸۹، س ۴، ۱۳ ربیع‌الثانی ۱۳۳۸: ۲). در ۲۹ جمادی‌الثانی ۱۳۳۸ (نوروز ۱۲۹۹) هم شمار دیگری از رؤسای ایلات اعدام شدند و در مقابل دروازه حکومتی دفن گردیدند (مردوخ: ۳۷۰-۳۷۱). با بررسی فهرست اعدام‌شدگان از جمله

آقابرخان روشن می‌شود که بخشی از روایت مردوخ اشتباه است، چون طبق گزارش روزنامه‌های رسمی او در ذی‌حجه سال قبل اعدام شده بود.

شریف‌الدوله پس از سرکوب عشایر کردستان به کمک سردار رشید، به سراغ خود او رفت. به او خبر دادند که به پاس خدماتش در سرکوب اشرار، احمدشاه، حکم ولایت کردستان و شمشیر خود را برایش فرستاده است. سردار برای گرفتن حکم از روانسر به سنج رفت و در مراسمی رسمی پس از قرائت حکم توسط مردوخ، شریف‌الدوله آن را به او داد و «شمشیر جواهرند را به کمر او بست». سردار رشید فردای آن روز با خیال راحت برای تحویل گرفتن دارالحکومه از شریف‌الدوله به آنجا رفت. مردوخ با لحنی طعنه‌آمیز می‌نویسد که «در روز ۱۱ جمادی‌الثانی ۱۳۳۸، سردار والی به دارالحکومه احضار شد که به امر والی‌گری بپردازد. لدی‌الورود ... سردار را توقیف و آدم‌های او را خلع اسلحه کردند» و کمی بعد به تهران فرستادند (مردوخ: ۳۶۷-۳۷۱). حمیده خانم همسر سردار رشید با ارسال نامه‌ای به روزنامه بیستون اعطای شمشیر احمدشاهی را نشانه توجه دولت به او دانست و از دستگیری‌اش انتقاد کرد. در پاسخ او روزنامه بیستون چنین نوشت: «خانم تصور فرموده‌اند که اعطاء شمشیر به سردار برای ابراز محراب ملوکانه بوده است و حال اینکه این عطیه، دانه از برای دام آوردن آن بود. چه اگر می‌خواستند، ریشه این فساد را قطع کنند یک کرور تومان بر دولت خسارت وارد می‌شد» (بیستون، ش ۷۶، س ۳، ۴ ذی‌قعدة ۱۳۳۸: ۲).

به دنبال دستگیری سردار رشید نیروهای دولتی به مرکز حکومت او در روانسر وارد شدند و املاک و اموالش را تصاحب کردند (همانجا). همچنین شریف‌الدوله در روز ۱۰ رجب ۱۳۳۸ هیئتی را نزد جعفر سلطان و دیگر رؤسای طوایف هورامان فرستاد و از آنان خواست یا تعهدنامه ۱۰ ماده‌ای مبنی بر اطاعت از دولت را امضاء کنند و یا آماده جنگ باشند (ایران، ش ۴۸، س ۴، ۲۴ رجب ۱۳۳۸: ۲). در پی امضای تعهدنامه به وساطت مشایخ محلی جنگی رخ نداد، اما شریف‌الدوله برخی سران هورامی مانند محمود خان دزلی را با نیرنگ، دستگیر و تبعید کرد (بیستون، س ۳، ش ۷۰، ۷ رمضان ۱۳۳۸: ۲؛ ایران، ش ۴۶۶، س ۴، ۲۴ شعبان ۱۳۳۸: ۲؛ مردوخ: ۳۶۵). او در بیانیه‌ای که در ۲۲ رجب ۱۳۳۸ به مناسبت پیروزی‌های خود منتشر کرد، از تخته‌قاچو شدن ایلات کردستان و دستگیر کردن «آخرین

عنصر فساد و تنها عامل اغتشاش ولایت» [سردار رشید] به عنوان سند افتخار یادکرد و از اینکه توانسته است، «به رسم عیدانه یک ولایت از نو آبادی را تقدیم ملت کردستان و گروس کند، ابراز شادمانی کرد». در همین روز او به حکومت‌نظامی پایان داد (ایران، ش ۶۴۷، س ۴: ۳).

آخرین چهره سرشناس کردستان که توسط شریف‌الدوله کشته شد، سنجرخان از نزدیکان شیخ ابراهیم بود (مردوخ: ۳۶۳). گویا او در بیشتر حملاتی که بر ضد عشایر گلباغی، مندمی و شیخ اسماعیلی صورت گرفت، حضور داشت و آخرین مأموریتش، عزیمت به هورامان به همراه شیخ محمد مردوخ برای گفتگو با طوایف هورامی بود (ایران، ش ۵۵۲، س ۳، ۱۵ صفر ۱۳۳۸: ۳). شریف‌الدوله با همکاری آصف دیوان از برادر سنجر به نام خلیل خواست تا یک مهمانی با حضور یکی از روحانیون سنندج به نام شریعتمدار ترتیب دهد و برادرش سنجر را هم به آن دعوت کند. سنجر نیز در روز عاشورا به احترام شریعتمدار با دو برادرش، یدالله و احمد به منزل خلیل رفت. شریف‌الدوله بی‌درنگ او و دو برادرش را به قتل رساند و قلعه محل سکونتشان را تخریب کرد. در گزارش شریف‌الدوله به تهران، سنجر و یارانش اشرار غارتگر و راهزن معرفی شده و قتل آنان در راستای تمرکزگرایی و ایجاد امنیت در کردستان جلوه داده شده است (ایران، ش ۷۵۰، س ۴، ۱۵ محرم ۱۳۳۹: ۱؛ مردوخ: ۳۷۲).

۵. تأسیس مدرسه

شریف‌الدوله در کنار فعالیت سیاسی و نظامی به مسائل فرهنگی هم توجه داشت و آموزش به زبان فارسی را مقدمه تمرکزگرایی و ایجاد دولت و ملت یکپارچه می‌دانست. او در زمان کنسولگری خود در باکو ۴ مدرسه برای ایرانیانی که در نواحی مختلف قفقاز می‌زیستند، تأسیس کرد (هاشمیان، ۱۳۸۸: ۷۷-۱۱۸). در کردستان نیز به درخواست او هیئت دولت، ماهانه ۲۵۰ هزار تومان برای مصارف بودجه مدرسه دولتی در سنندج تخصیص داد (ایران، ش ۵۴۶، س ۳، ۶ صفر ۱۳۳۸: ۱). به دنبال آن محل ساخت مدرسه تعیین شد و مقرر گردید، مدرسه‌ای جدید با برنامه دولتی در این شهر ایجاد شود (همان، ش ۵۵۵، س ۳، ۲۰ صفر ۱۳۳۸: ۳). پیش از حکومت شریف‌الدوله برخی مدارس مانند احمدیه و اتحاد وجود

داشتند که او با تشکیل شورای معارف و حمایت مالی از آن‌ها به تداوم فعالیتشان کمک کرد (سالنامه معارف کردستان، ۱۳۱۵-۱۳۱۶: ۲۵-۲۶؛ حیرت سجادی، ۱۳۸۱: ۲۰۷-۲۰۹). بر اساس اسناد موجود، شورای عالی معارف با حضور ۱۲ نفر از رؤسای ادارات و معتمدین محلی تشکیل شد و اساسنامه آن هم در ۲۸ بند تنظیم گردید. شریف‌الدوله در مقام ریاست این شورا مدارس را سازمان داد و معلمان جدیدی برای آموزش دانش آموزان به زبان فارسی جذب کرد (ساکما، ۲۹۷/۵۷۱۲).

۶. برگزاری انتخابات دوره چهارم مجلس شورای ملی

در اواخر ذی‌حجه سال ۱۳۳۸ نخستین جلسه هماهنگی برای برگزاری انتخابات در سنج تشکیل شد (ایران، ش ۷۴۵، س ۴، ۱ محرم ۱۳۳۹: ۲). شریف‌الدوله در این انتخابات برخلاف قانون از نامزدهای خوانین (سردار معظم، معتمد و وکیل‌الملک) حمایت کرد و در قبال آن مبالغ هنگفتی پول گرفت. در جناح مقابل نیز مظهرالاسلام و عزالمالک اردلان نامزد بودند، ولی هیچ‌کدام رأی نیاوردند. علت این امر تقلب گسترده شریف‌الدوله در انتخابات و تحت‌نظر قرار دادن مخالفان بود (مردوخ: ۳۷۲-۳۷۴؛ عین‌السلطنه، ۱۳۷۴: ۵۷۴۰؛ ایران، ش ۷۶۹، س ۴، ۱۲ صفر ۱۳۳۹: ۲). عین‌السلطنه از قول فخرالمالک اردلان می‌نویسد که در موقع انتخابات، آصف دیوان رعایا را به شهر می‌آورد و به نام آن‌ها رأی می‌گرفت؛ حتی «از رعایای امیرنظام همدانی قرض گرفتند که در موقع انتخابات همدان از رعایای خود پس بدهند» (عین‌السلطنه: ۵۷۲۰/۷). این کار شریف‌الدوله شبیه انتخابات‌هایی بود که پس از کودتا انجام شدند.

۷. سانسور خبری و تبلیغات یک‌طرفه

یکی دیگر از کارهای شریف‌الدوله، انتشار کتابچه شرح اقدامات و تلگراف‌ها و بیانیه‌هایی بود که در آن‌ها به شکل اغراق‌آمیزی از عملکرد خودش تمجید می‌کرد (ایران، ش ۷۸۱، س ۴، ۴ ربیع‌الاول ۱۳۳۹: ۳). غارت ایلات به نام گرفتن مالیات نیز او را چنان ثروتمند نمود که با بذل و بخشش، موج تبلیغاتی وسیعی را به نفع خود در میان مقامات حکومتی و مطبوعات به راه انداخت. برای نمونه می‌توان به ارسال «یک رأس از اسب‌های ممتاز کردستان» برای

«سواری مخصوص والا حضرت اقدس» [احمدشاه] در سال ۱۳۳۸ ق اشاره کرد (همان، ش ۵۷۵، س ۴، ۲۳ ربیع‌الاول ۱۳۳۸: ۱). روزنامه‌های طرفدار او مانند بیستون که در کرمانشاه منتشر می‌شد به صورت پیوسته به مدح و ثنایش می‌پرداختند: «اقدامات خداپسندانه منزه از آلائش و غرض حضرت اشرف آقای شریف‌الدوله ... موجب ابراز احساسات صمیمانه اهالی گردیده. شب ۲۹ حوت (اسفند) را که روز ورود حضرت معظم له به کردستان است عید شریف نام نهاده مانند سایر اعیاد مذهبی و ملی به مراسم جشن و چراغان کوچ‌بازار و خانه‌ها اقدام نمودند... آقایان تجار و جمعیت تماشایی که چندین هزار نفر بودند به صدای بلند فریاد کردند زنده باد شریف‌الدوله» (بیستون، س ۳، ش ۵۶، ۷ رجب ۱۳۳۸: ۱-۲). مردوخ خودش را برگزارکننده این مراسم و تاریخ آن را ۲۷ جمادی‌الثانی و به مناسبت «نجات کردستان از شر عشایر نادان و تکمیل سال حکومت شریف‌الدوله» دانسته است (مردوخ: ۳۷۰). به موازات آن، شریف‌الدوله بساط آزادی انتقاد را که در زمان مشروطه رواج داشت، برچید و نوعی سانسور و ارباب دولتی را حاکم کرد؛ کاری که در دوره رضاشاه هم انجام می‌شد: «... در این مدت به قسمی اهالی بدبخت کردستان در فشار پنجه‌های آهنین و جابرانه او و کارکنان حکومتی... واقع شده‌اند که جرئت تظلم و دادخواهی ندارند. برای اینکه مراسلات پستی از پستخانه خارج نشده و تلگرافات مخابره نمی‌شود تا از نظر حکومت و یا مأمورین حکومت (رئیس نظمیه و غیره) بگذرد. مراسلات وارده به کردستان و جراید آزاد مملکت تا مندرجاتش با سیاست شخصی آقای شریف‌الدوله حکمران موافقت نکند توزیع نمی‌شود... از عملیات شریف‌الدوله حکمران همین بس که جرئت تظلم و دادخواهی برای هیچ‌یک از اهالی باقی نمانده و کردستانی بیچاره باید شکایت خود را از کرمانشاه یا از قروه که بین راه همدان و کردستان است به عرض اولیای دولت برساند» (رهنما، ش ۷۰، س ۲، ۱۳ صفر ۱۳۳۹: ۴). تلگراف‌های مردم کردستان از همدان در آرشیوهای رسمی، مطالب روزنامه رهنما را تأیید می‌کنند (کمام، ۳۰۰۳۱۷: ۱۳۰۰ ش).

۸. مصادره اموال

سرکوب ایلات زمینه سوءاستفاده مالی گسترده توسط شریف‌الدوله و یارانش را فراهم کرد: «... مثل زالو به حلقوم رعیت بدبخت غارت‌شده چسبیده آنچه از پیش مندمی و گلباغی

باقی‌مانده بود رئیس و اجزاء مالیه بردند. خوب موقعی به دستشان آمد. به بهانه مالیات در این دهات به جان مردم افتاده از گاو و گوسفند، قالی و قالیچه آنچه به دستشان آمد غارت کردند... بر هیچ‌چیز رعیت ابقا نمی‌کنند. اگر یک نفر هم احیاناً عارض شود فوراً می‌گویند این شخص از اشرار مندمی است یا گلباغی ده سال است مالیات دولت را خورده» (گلشن، ش ۳۱، س ۳، ۲۷ صفر ۱۳۳۸: ۴). به نوشته مردوخ، «شریف‌الدوله برای پول خودکشی می‌کند نه رعایت مصلحت دولت یا ملت» (مردوخ: ۳۷۳). روزنامه رهنما نیز سخن مردوخ را تأیید کرده است: «اموال و لیره‌های نقدی کشته‌شدگان و سرکردگان و رؤسای ایل مندمی و گلباغی و شیخ‌اسماعیلی که سال‌ها اندوخته نموده بودند، چه شد؟ اموال سنجرخان در قبال خسارات دولتی در کدام محاسبه محسوب شد؟ بلی اگر این عایدات نبود آقای شریف‌الدوله با یک چمدان، دارای اقلأ صد رأس اسب و قاطر نبود. اگر یک نفر مفتش بی‌غرض از مرکز به کردستان اعزام شود و فقط تفتیش حالات صولت لشکر رئیس سابق اجرای حکومت را بکند برای آگاهی از عملیات حکومت و سایر کارکنان حکومتی کافی است» (رهنما، ش ۷۰، س ۲، ۱۳ صفر ۱۳۳۹: ۴). در گزارش دیگری از گلشن بر همین مطالب تأکید شده است: «این رئیس با آن مرئوسین خون این ملت را به شیشه کرده‌اند. یک نفر رئیس مالیه که خودش با یک کیف از طهران حرکت کرده به این شهر آمده الآن دارای پنج شش اسب و مادیان و اقلأ یک‌صد قالی و قالیچه کردستانی و گروسی و قریب سی هزار تومان چک بانک شاهی است» (گلشن، همان، ش ۳۱، س ۳: ۴). شریف‌الدوله در نامه‌ای که روزنامه رهنما چاپ کرده این اتهامات را تکذیب کرده است (رهنما، س ۲، ش ۸۰، ۱۴ ربیع‌الاول ۱۳۳۹: ۳). اما اسناد رسمی موجود نافی ادعای او هستند. برای نمونه او تنها از عشایر سقز و بانه ۳۰۰ هزار تومان مالیات گرفت (استادوخ، کارتن ۴۵، دوسیه ۷، ۱۳۳۹ ق: ۷-۹) که با توجه به قلمرو محدود و جمعیت کم منطقه، این رقم هنگفت، نه مالیات که نوعی غارت است. اسناد هم نشان می‌دهند که مردم کردستان بارها از اقدامات قانون‌شکنانه و تعدیات شریف‌الدوله شکایت کرده‌اند (کمام، ۳۱۸۸۰۵).

وضعیت هولناک مردم کردستان در جنگ جهانی اول عملکرد شریف‌الدوله را برایشان تلخ‌تر می‌کرد. تیمورزاده دربارهٔ انتظار مردم سقز [و سایر نواحی کردستان] از حاکم دوران بعد

از جنگ می‌نویسد: «مردم سقز که دو سال بود در پنجه غاصبانه قشون متخاصمه گرفتار بودند و سپس طعمه گرانی و قحطی شدند و ثروت و مکنت و ائاثیه و قوم و اقارب و فرزندان‌شان را از دست داده بودند اکنون جبران مصیبت را از هر دو حیث انتظار داشتند» (تیمورزاده، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۶)، اما نه تنها این اتفاق نیفتاد، بلکه گرفتار «حکومت جبارانه و ظالمانه» شریف‌الدوله شدند (ضیائی، ۱۳۶۷: ۹۷). همچنین تلاش شریف‌الدوله برای نشان دادن اقتدار دولت با «کشتار بی‌سابقه‌ای از سران ایلات و طوایف کردستان» و زندان و تبعید بسیاری دیگر نه تنها کمکی به بهبود وضعیت نکرد، بلکه «به تدریج کل اوضاع کردستان رو به وخامت نهاد» (بیات، ۱۳۷۱: ۲۴). این دیدگاه بیات را نامه شمار زیادی از علما و بزرگان کردستان به رئیس مجلس چهارم تأیید می‌کند که از «تعدیات و اقدامات قانون‌شکنانه» شریف‌الدوله شکایت می‌کنند و خواهان برکناری او می‌شوند: «در این دوره مشروطیت سلب آزادی از اهالی نموده و هرچه در این مدت عرض شده مجبوری و چشم‌بندی و ساختگی بوده است. متجاوز از یک کروار از طرف دولت برای امنیت و انتظام این ولایت مرحمت شده جز تولید اختلاف در بین اهالی و میان پدر، پسر و برادر نتیجه نداشته تمام بلوکات به حال طغیان و عصیان و اشغال املاک مردم و حرکات خودسرانه باقی» است (گزیده‌ای از اسناد: ۲۳۷-۲۳۸). در نامه دیگری خطاب به مجلس درباره اوضاع وخیم سنج آمده است که «مسلمان نشنود. کافر نبیند» و «صد هزاران آرزو به استبداد نادری و ناصری که لااقل از ده فقره کار، پنج فقره را احقاق حق می‌نمودند» (همان: ۲۴۲-۲۴۳). امروزه هم کهن‌سالان کردستان از شریف‌الدوله با صفت «شریف قصاب» یاد می‌کنند

نتیجه

پروژه ایجاد دولت اقتدارگرا در ایران نتیجه تحولات ناشی از جنگ جهانی اول به‌ویژه وقوع انقلاب کمونیستی در روسیه و تجزیه خلافت عثمانی به دولت‌های قومی بود. انگلستان هم برای جلوگیری از نفوذ کمونیسم به مستعمراتش در جهان عرب به یک دولت اقتدارگرای وابسته به خود در ایران نیاز داشت و با روی کار آوردن وثوق‌الدوله و انعقاد قرارداد ۱۹۱۹ به این هدف رسید، اما در پی مخالفت‌های عمومی با قرارداد ناچار شد اهداف خود را از طریق کودتا و روی کار آوردن دولتی نظامی پی‌گیری کند. شریف‌الدوله هم در

چارچوب این پروژه کلان برای نشان دادن اقتدار دولت در کردستان، الگویی ترکیبی از اقدامات نظامی، سیاسی و فرهنگی را در دستور کار خود قرار داد. او همزمان با جذب نخبگان و گسترش آموزش عمومی به زبان فارسی، به سرکوب ناراضیان و اعدام و تبعید آنان و تخته‌قاچو کردن ایلات دست زد. اقدامات شریف‌الدوله حاکمیت دولت را در کردستان برقرار کرد، اما نتوانست سبب ایجاد وفاداری ملی و پایان مرکزگریزی شود. در این دوره، برای نخستین بار پروژه گذار از دولت مشروطه و ملی به دولتی اقتدارگرا که در تعارض با قانون اساسی مشروطه بود، کلید خورد و اقدامات شریف‌الدوله در کردستان یکی از مصادیق اجرای آن بود. این مسئله دیدگاهی را که ایجاد نخستین دولت متمرکز و اقتدارگرا را به رضاخان نسبت می‌دهد و علت وجودی ظهور او را همین موضوع می‌پندارد، مورد تردید قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد رضاخان که در آغاز حکومت شریف‌الدوله، فرمانده گروهی کوچک از قزاق‌ها بود و از نزدیک در جریان این اقدامات قرار داشت، تحت تأثیر آن قرار گرفته باشد.

منابع

کتاب‌ها

- اتابکی، تورج (۱۳۷۶). *آذربایجان در ایران معاصر*، تهران: توس.
- اتحادیه، منصوره (۱۳۷۹). *رضاقلی خان نظام‌السلطنه-صورت جلسات*، تهران: تاریخ ایران.
- ادموندز، ای. جی (۱۳۸۲). *کردها، ترکها و عربها*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: روزبهان.
- بامداد، مهدی (۱۳۴۷). *شرح رجال ایران*، تهران: چاپخانه بانک بازرگانی.
- برویین سن، مارتین (۱۳۷۹). *آغا، شیخ، دولت*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: پانید.
- پالمر، رابرت روزول (۱۳۸۴). *تاریخ جهان نو*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: امیرکبیر.
- تیمورزاده، مصطفی (۱۳۸۰). *وحشت در سقز*، تهران: شیرازه.
- حلمی، رفیق (۱۹۵۶ م). *یادداشت‌ها، کان*، بغداد: معارف.
- حیرت سجادی، عبدالحمید (۱۳۸۱). *پیشینه آموزش و پرورش کردستان*، تهران: عابد.
- خسروزاده، سیروان (۱۳۹۷). *راه بی سرانجام*، تهران: شیرازه.
- *دائرةالمعارف دموکراسی* (۱۳۸۳). به کوشش سیمون مارتین لیپست، تهران: وزارت خارجه.
- *دبا* [دائرةالمعارف بزرگ اسلامی] (۱۳۸۹). به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران: دائرةالمعارف بزرگ.
- دنسترویل، لیونل چارلز (۱۳۶۱). *سرکوبگر جنگل (خاطرات)*، تهران: فرزانه روز.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۷۱). *حیات یحیی*، تهران: عطار.
- رسول‌زاده، محمدامین (۱۳۸۰). *جمهوری آذربایجان، چگونگی شکل‌گیری و وضعیت کنونی آن*، ترجمه تقی سلام‌زاده، تهران: شیرازه.
- *سالنامه معارف کردستان* (بی‌تا). ۱۳۱۵-۱۳۱۶، تهران: اقبال.

- سپهر، احمدعلی (۱۳۳۶). *ایران در جنگ بزرگ*، تهران: چاپخانه بانک ملی.
- سلیم، محمدرضا (۱۳۹۲). *تاریخ کردستان*، تصحیح دل‌آرا مردوخ، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شریف‌الدوله، علی محمد (۱۳۸۸). *شورش لرستان و خوزستان در اواخر سلطنت احمدشاه قاجار*، به کوشش یدالله ستوده، خرم آباد: شاپورخواست.
- ضیایی، شیخ‌رئوف (۱۳۶۷). *یادداشت‌هایی از کردستان*، ارومیه: صلاح‌الدین ایوبی.
- عین السلطنه، قهرمان سالور (۱۳۷۴). *روزنامه خاطرات*، به کوشش ایرج افشار و مسعود اخوین، تهران: اساطیر.
- کرد و کردستان در اسناد محرمانه بریتانیا (۱۳۷۸). به کوشش و. همدی، ترجمه بهزاد خوشحالی، تهران: نور علم.
- کسروی، احمد (۱۳۷۸). *تاریخ هیجده‌ساله آذربایجان*، تهران: امیرکبیر.
- کمره‌ای، محمد (۱۳۸۲). *خاطرات سید محمد کمره‌ای*، به کوشش محمدجواد مرادی‌نیا، تهران: شیرازه.
- کندال، عصمت شریف وائل و مصطفی نازدار (۱۳۷۲). *کردها*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: روزبهان.
- *گزیده‌ای از اسناد کردستان*، (۱۳۹۲). به کوشش اسماعیل شمس، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- مردوخ، محمد (بی‌تا). *تاریخ مردوخ*، تهران: چاپخانه ارتش.
- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۷۸). *ایران و دولت ملی در جنگ جهانی اول*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- نیکیتین، ب (بی‌تا). *ایرانی که من شناختم*، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: معرفت.
- *وقایع مشروطیت در کردستان و کرمانشاهان* (۱۳۸۵). به کوشش رضا آذری، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

مقاله‌ها

- بیات، کاوه (۱۳۷۱). عباس خان سردار رشید و کردستان، گنجینه اسناد، (۵ و ۶)، ۳۴-۲۰.
- حاجی میرزایی، صلاح (۱۳۹۲). جنبش ضداستعماری در کردستان در اواخر دوره قاجار، خردنامه، (۱۱)، ۴۸-۳۹.
- روستایی، محسن (۱۳۸۰). نگاهی گذرا به شورش لرستان (۱۳۴۳ق)، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، (۴۶ و ۴۷)، ۱۱۱-۱۰۸.
- شمس، اسماعیل (۱۴۰۱). تأثیر منازعات روسیه و عثمانی بر وضعیت ساوجبلاغ (مهاباد کنونی) در جنگ جهانی اول، تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، ۱۳(۳۲)، ۷۶-۵۱.
- شمس، اسماعیل (۱۴۰۱). ارزیابی و تحلیل فعالیت انجمن‌ها و تشکیلات اجتماعی کردستان در دوره مشروطه، تحقیقات تاریخ اجتماعی، ۱۲(۱)، ۲۵۶-۲۳۱.
- صالح، علی پاشا (۱۳۵۶). شریف‌الدوله بنی‌آدم، وحید، (۲۱۱ و ۲۱۲)، ۲۸-۲۷.
- علی صوفی، علیرضا؛ فرخی، یزدان و احمدی، حمید (۱۳۹۹). کارنامه سیاسی و نظامی سردار اکرم در کردستان، مطالعات تاریخ و تمدن ایران و اسلام، ۵(۲)، ۶۵-۴۸.
- [نویسنده نامعلوم] (۱۳۵۶). وفیات معاصران، رضاعلی دیوان بیگی، گوهر، (۵۲)، ۳۳۰-۳۲۷.
- هاشمیان، هادی (۱۳۸۸). دو نظامنامه مدارس ایرانیان در قفقاز، پیام بهارستان، ۲(۵)، ۷۷-۱۱۸.

اسناد

- (ساکما، ۲۹۷/۵۷۱۲)، نظامنامه شورای عالی معارف کردستان و اسامی اعانه‌دهندگان.
- استادوخ (آرشیو و مرکز اسناد وزارت خارجه)، کارتن ۴۴، دوسیه ۱۴؛ کارتن ۴۵، دوسیه ۷.
- کمام (کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی)، ۱۷۱۵۰۰: ۱۳۳۳ق؛ ۳۰۰۳۱۷، ۳۱۸۸۰۵: ۱۳۰۰ش.

روزنامه‌ها

- /ایران، س ۳، شماره‌های ۳۸۷، ۴۱۴، ۴۳۶، ۴۲۱، ۴۹۱، ۴۹۹، ۴۵۰، ۵۱۲، ۵۳۳، ۵۴۲، ۵۵۵، ۵۸۹، ۶۹۱، ۷۶۹، ۷۸۱؛ س ۴؛ ش ۳۸۶، ۵۴۶، ۵۷۵، ۶۰۰، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۶۶، ۷۴۵، ۷۵۰، ۷۸۱، ۹۵۲؛ س ۵؛ ش ۵۲۲
- /ایران نو، س ۲، ش ۱۲۱.
- بیستون، س ۳، شماره‌های ۵۶، ۷۰، ۷۶.
- رعد، ش ۲۳۱، س ۷.
- رهنما، س ۱، شماره‌های ۱۱، ۲۲، ۳۳، ۴۶، ۶۹، ۱۲۱؛ س ۲، شماره‌های ۷۰، ۸۰.
- ستاره/ایران، س ۳، شماره‌های ۷۰، ۷۸، ۹۸.
- صدای طهران، ش ۵۶، س ۱.
- عصر جدید، ش ۲۳، س ۲.
- گلشن، ش ۳۱، س ۳؛ ش ۷، س ۴.
- نوبهار، ش ۷۷، س ۶.



University of Tabriz

Iranian Islamic Period History

Online ISSN: 2717-2902

Volum: 15 Issue: 40
Autumn 2024

Pages: 137-161

Article Type: Research Article

DOI: 10.22034/JIIPH.2024.59802.2495

Received: 2023/12/28

Received in revised form: 2024/04/18

Accepted: 2024/05/20

Published: 2024/09/23

Expressive-Social Analysis of Haj Syyyah's Travelogue to Farang

Ahmad Farshbafian¹ | Javid Asgharpoor Ghaffari² | Mohammad Ali Mousazadeh³

Abstract

A travelogue is a narrative work primarily focused on reporting what the author saw and heard during their travels. During the Qajar era, when Persian travel writing experienced a revival, writers like Haj Sayyah began to produce this genre with goals beyond mere narration of travel events. By studying the travelogue of Farang Haj Sayyah, we can understand that his purpose in recounting the developments of the Western world was not just to report, but rather to influence the perspectives and attitudes of Iranians during the Qajar period. His main objective was to promote modernist ideas and introduce the concept of modernization to traditional Iranian society. To achieve this goal, the author of the *Safarnameh* employed a style of simplistic writing characteristic of the Qajar era, complemented by various literary techniques designed to strengthen the text's impact on the Iranian audience. In this manner, Haj Sayyah attempted to bridge the gap between tradition and modernity in Iranian society, blending simplicity with the means of expression required for the task. His writing uses clear and straightforward language, characterized by simple vocabulary, short sentences, and a lack of complexity, while simultaneously incorporating expressive and innovative stylistic elements. From a social perspective, the author, despite expressing admiration for the progress of the West, maintains his religious and patriotic values. He avoids becoming entirely captivated by Western advancements and, at times, offers critique of the thoughts and behaviors of modern nations. This article aims to provide a detailed analysis of Haj Sayyah's expressive and intellectual approach to the manifestations of Western progress during the Qajar era.

Keywords: Travelogue, Haj Sayyah, literary and social analysis, Qajar period.

1. Associate Professor, University of Tabriz, Iran (Corresponding Author) farshbafian@tabrizu.ac.ir

2. PhD Candidate in Persian Language and Literature, University of Tabriz, Iran

javid.a.ghaffari@gmail.com

3. Assistant Professor, University of Tabriz, Iran

mmousazadeh54@gmail.com



Publisher: University of Tabriz

tabrizu.history2011@gmail.com

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۲۹۰۲

دوره: ۱۵، شماره: ۴۰

پاییز ۱۴۰۳

صفحات: ۱۳۷-۱۶۱

تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام



DOI: 10.22034/JIIPH.2024.59802.2495

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲

تحلیل بیانی - اجتماعی سفرنامه حاج سیاح به فرنگ

احمد فرش‌بافیان^۱ | جاوید اصغرپور غفاری^۲ | محمدعلی موسی‌زاده^۳

چکیده

سفرنامه، اثری است با رویکرد روایی که تمرکز اصلی آن بر گزارش دیده‌ها و شنیده‌های نویسنده در طول سفر است. در دوره قاجار که سفرنامه‌نویسی به زبان فارسی رونقی دوباره گرفت، نویسندگانی چون حاج سیاح با اهدافی خارج از تکیه صرف به روایت حوادث سفر، به سراغ نگارش این نوع ادبی رفتند. با مطالعه سفرنامه فرنگ حاج سیاح می‌توان پی برد که هدف او از روایت این حوادث و پیشرفت‌های جهان غرب، صرفاً گزارش نبوده، بلکه خواسته اصلی او ایجاد تأثیر در دیدگاه و نگرش ایرانیان دوره قاجار و ترویج افکار تجددطلبانه و بازکردن درهای نوگرایی به روی جامعه سنتی ایران عصر قاجار بوده است. نویسنده سفرنامه، برای دستیابی به این مهم، با رویکرد ساده‌نویسی حاکم بر آیین نویسندگی دوران قاجار، در کنار بهره‌گیری از شیوه‌های مختلف ادبی که تأثیر متن را بر مخاطب ایرانی عصر خود قوت می‌بخشد، سعی دارد با روایتی آمیخته با سادگی و درعین‌حال برخوردار از شیوه‌های بیانی، پیشرفت‌های فرنگ را در جهت کاستن فاصله و اختلاف سنت و تجدد در جامعه ایرانی بیان کند. وی برای نیل به این منظور، از زبانی ساده که مختصات آن استفاده از مفردات ساده، جملات کوتاه و به دور از تعقید، و درعین‌حال بهره‌مند از صنایع متنوع بیانی و بدیعی است بهره برده است. از بعد اجتماعی نیز نویسنده با وجود اظهار حیرت در برابر پیشرفت‌های غرب، داشته‌های دینی و میهنی خود را فراموش نمی‌کند و دچار شیفتگی کامل در مقابل ترقیات غرب نمی‌شود و حتی گاه در برخی مواضع، به نقد اندیشه‌ها و رفتارهای حاکم بر کشورهای مدرن می‌پردازد. این مقاله درصدد بررسی تفصیلی نحوه مواجهه بیانی و فکری حاج سیاح با مظاهر پیشرفت جهان غرب در عصر قاجار است.

کلیدواژه‌ها: سفرنامه، حاج سیاح، تحلیل ادبی و اجتماعی، دوره قاجار.

farshbafian@tabrizu.ac.ir

javid.a.ghaffari@gmail.com

mmousazadeh54@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز، ایران

۳. استادیار دانشگاه تبریز، ایران



مقدمه

سفرنامه یکی از انواع ادبی مشهور در ادبیات ملل است که از آغاز شکل‌گیری مدون آن در زبان فارسی با *سفرنامه ناصر خسرو* (۴۸۱-۳۹۴)، تا دوران صفویه، به دلایل فقدان اقتضائات پیدایش آن در جامعه پیشاصفوی، نقش پررنگی در حوزه آفرینش‌های ادبی نداشته و به‌عنوان وسیله‌ای که بخشی از اندیشه و جریانات اجتماعی جامعه قدیم ایرانی را بازتاب دهد فاقد نقش مؤثری بوده است. پیش از عصر صفوی، آنچه به‌عنوان سفرنامه‌های مستقل، که بسیار نادرند، و سفرنامه‌های غیرمستقل که در قالب عمدتاً حکایات و تراجم احوال افراد در مطاوی آثار ادبی به‌صورت نظم و نثر باقی مانده است، غالباً روایت‌های گزارش‌گونه بدون پرداختن به نقد دیده‌ها و شنیده‌ها از سوی صاحبان سفرنامه است که نمونه بارز آن را در *سفرنامه ناصر خسرو* می‌بینیم. دوران صفویه، که دوران تولد دوباره سفرنامه‌نویسی در ایران و از حیث برخورداری سفرنامه‌ها از دیدگاه‌های نقدآمیز، دوران جدید سفرنامه‌نویسی در کشور ماست دورانی متفاوت از این حیث است اما دوره قاجار، به لحاظ رشد و رواج سفرنامه‌نویسی به زبان فارسی از یک سو و نقش سفرنامه‌ها در ترغیب جامعه به لزوم تحول و کاستن فاصله از جوامع غربی، اهمیت ویژه‌ای دارد به‌طوری که این سفرنامه‌ها، به جهت ویژگی‌های ذاتی این نوع ادبی در جلب مخاطب علاقه‌مند، تأثیری به‌مراتب بیشتر از انواع ادبی دیگر در ترغیب خوانندگان به پذیرش لزوم ایجاد تحول و تغییر در بنیان‌های فکری و مادی جامعه ایرانی داشته است که از میان این ویژگی‌ها می‌توان به جذابیت حاصل از بیان روایی سفرنامه‌ها و سفر خیالی خواننده همراه با تجربه‌های عینی و عملی نویسنده اشاره کرد. در دوران قاجار، نوشته‌های سیاحان ایرانی از دیده‌های خود از بلاد فرنگ، یکی از عوامل مهم شکل‌گیری ذهنیت و اندیشه‌های تجدّدطلبانه بود که فهم مفهوم «دیگری» را تقویت کرد چراکه «در طول تاریخ، همیشه افرادی بوده‌اند که نقش واسطه‌های این فهم را بازی کرده‌اند، و به لحاظ تاریخی، سیاحان و سفرنامه‌نویسان مهم‌ترین واسطه‌های تجربه‌های بین‌فرهنگی، به‌خصوص در حیطه میان‌تمدنی بوده‌اند» (رحمانی، ۱۳۸۳: ۱۲). در دوران مذکور، اقشار مختلف جامعه ایرانی، از شاهان و رجال سیاسی قاجار گرفته تا محصلان اعزام‌شده به اروپا و حتی مردم عادی، به نگارش سفرنامه پرداختند و با ثبت مشاهدات خود

از پیشرفت‌های جهان مدرن، زمینه‌های تجددخواهی و گذر از سنت را در جامعه ایران فراهم کردند چراکه «یکی از ویژگی‌های تجدّد، درک ضرورت ضبط و حفظ احوال زندگی هرروزه است. تجدّد، حوزه آنچه را که تاریخی و مهم است دگرگون می‌کند. هر آنچه در زندگی اجتماعی می‌گذرد، اهمیتی تاریخی پیدا می‌کند و حفظ و ضبطش ضروری انگاشته می‌شود. رسم کتابت و خاطره‌نویسی، به‌عنوان روایت مکتوب فردگرایانه از زندگی، اهمیتی نو می‌یابد» (میلانی، ۱۳۸۵: ۱۲۸) و براساس همین ضرورت بود که سفرنامه‌های متعدد از آن جمله *سفرنامه حاج سیاح به فرنگ* در دوره شکوفایی سفرنامه‌نویسی در دوره قاجار و در محدوده قرن نوزدهم میلادی، تحریر شد و نقش تاریخی خود را در ترغیب جامعه و حکومت برای بازنگری در اندیشه و رفتار ایفا کرد. با همه اهمیت که این سفرنامه‌ها در رقم‌زدن تحول در اجتماع ایرانی عصر قاجار ایفا کرده‌اند، نقش آن‌ها به‌مثابه یک اثر تاریخی در علم تاریخ مورد توجه پژوهشگران بوده‌است اما در عرصه پژوهش‌های ادبی، سفرنامه و به‌خصوص سفرنامه‌های دوره قاجار، آن‌چنان که باید مورد توجه قرار نگرفته‌اند؛ بنابراین، از آنجاکه هر اثر تاریخی به زبان و شیوه بیانی نوشته می‌شود که آن زبان و شیوه بیان در بالابردن درجه تأثیر غایی متن یا کاستن از آن مؤثر است بررسی سفرنامه‌های دوره قاجار از این منظر امری حائز اهمیت است. لذا می‌توان و باید سفرنامه‌های عصر قاجار را به‌عنوان یکی از چندین نقطه پیوند تاریخ و ادبیات از ابعاد مختلف زبانی، ادبی و اجتماعی بررسی کرد و نتایج آن را در هدف غایی همه سفرنامه‌ها و میزان توفیق آن‌ها در نیل به این غایت آشکار کرد. هرچند نقش زبان و بیان این سفرنامه‌ها صرفاً منحصر به دستاوردهای تاریخی نمی‌شود و تحولاتی که این سفرنامه‌ها در حوزه‌های دیگر از آن جمله خود ادبیات ایجاد کرده‌اند بسیار حائز اهمیت است؛ به‌عنوان مثال «نثر فارسی بدون این قبیل تحولات از نظر شکل، نمی‌توانست آمادگی کامل برای پذیرفتن شکل قصه را داشته باشد» (براهنی، ۱۳۶۸: ۵۱۲).

سفرنامه‌های متعددی در دوره قاجار نوشته شده‌اند که به اعتبار شرایط و موقعیت نویسندگان‌شان می‌توان آن‌ها را در سه دسته تقسیم‌بندی کرد: «دسته اول، شامل سفرنامه‌هایی است که به قلم افرادی نگاشته شده که حکومت، آن‌ها را به کشورهای اروپایی اعزام کرده‌است. این سفرنامه‌نویسان، یا مأموران و سفیران سیاسی، نظیر میرزا

ابوالحسن خان ایلچی، حسین خان آجودان‌باشی، خسرو میرزا عزالدوله، فرخ‌خان امین‌الدوله و ... را شامل می‌شود، یا شامل افرادی است که به قصد تحصیل، روانه آن دیار شدند، نظیر میرزا صالح شیرازی. دسته دوم، سفرنامه‌های ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین‌شاه بود که نخستین بار، پا در بلاد فرنگ نهادند و به وصف دیده‌هایشان پرداختند. دسته سوم، شامل سفرنامه‌هایی است که آن‌ها را افرادی نگاشته‌اند که به قصد سیاحت یا تجارت، عازم آن کشورها شده‌اند، نظیر حاج سیاح، حاجی پیرزاده، صحاف‌باشی و ...» (صفری، ۱۳۸۸: ۱۰). البته ذکر دو نکته درخصوص دسته‌بندی فوق ضروری است؛ نخست اینکه سفرنامه‌نویسان گروه اول نیز همچون گروه دوم (شاهان قاجار) و گروه سوم (سیاحان عادی و تاجران) نخستین بار از بلاد فرنگ دیدار کرده‌اند و دوم اینکه گستره سفرنامه‌نویسی فارسی در دوره قاجار صرفاً محدود به سفرنامه‌های فرنگ نمی‌شود و سفرنامه‌های متعددی نیز در این دوره در حوزه دیدار از مناطق مختلف ایران نگاشته شده‌است همچون سفرنامه‌های ناصرالدین‌شاه و دیگران که به مسائل داخلی مناطق مختلف ایران عصر قاجار پرداخته‌اند.

با توجه به دسته‌بندی مذکور، سفرنامه حاج سیاح در گروه افراد عادی و سیاحان، قرار می‌گیرد که شرح سفر هجده‌ساله نویسنده آن به نقاط مختلف دنیا و به‌ویژه اروپای قرن نوزدهم میلادی است. پژوهش حاضر سعی خواهد داشت سفرنامه حاج سیاح را به‌عنوان مفصل‌ترین و طولانی‌ترین سفرنامه در بین سفرنامه‌های دوره قاجار به‌عنوان نمونه‌ای برجسته از لحاظ زبانی، ادبی و اجتماعی بررسی کند و درصدد یافتن پاسخ این پرسش باشد که سفرنامه‌های فارسی دوره قاجار علاوه بر اهمیت تاریخی و اجتماعی، در حوزه زبانی و ادبی چه اهمیتی دارند و این ویژگی سفرنامه‌ها چه تأثیری در رسیدن به هدف غایی از آفرینش آن‌ها داشته‌است؟

پیشینه پژوهش

درخصوص ارزش‌های زبانی، ادبی و اجتماعی سفرنامه حاج سیاح، تاکنون پژوهشی مستقلی که دربرگیرنده تمام موارد مذکور باشد صورت نگرفته است. جواد عباسی (۱۳۷۶)، در مقاله «حاج سیاح محلاتی، دور دنیا در هجده سال» در کنار معرفی سفرنامه، گریزی کوتاه به اندیشه‌های ملی و مذهبی حاج سیاح زده‌است. منصور ثروت (۱۳۸۳)، در مقاله

«سفرنامه حاج‌سیاح به فرنگ» پس از معرفی این سفرنامه، به تحلیل نوع نگاه و شیوه گزارش او در هر منطقه پرداخته است. عفت نقابی و مهناز اکبری (۱۳۹۹)، در مقاله «تحلیل اجتماعی- فرهنگی سفرنامه حاج سیاح بر پایه نظریه نشانه‌شناسی اجتماعی پیر گیرو» که پژوهشی است در حوزه علوم اجتماعی، نویسندگان، توجهی به مسائل زبانی و ادبی سفرنامه ندارند و در حوزه تحلیل اجتماعی، تنها به صورت گزینشی به تحلیل برخی از مسائل اجتماعی سفرنامه حاج‌سیاح پرداخته‌اند که امکان تحلیل برپایه نظریه نشانه‌شناختی پیر گیرو را داشته‌است؛ حال آنکه سفرنامه حاج سیاح دربردارنده مضامین متنوعی از بعد مسائل فرهنگی و اجتماعی است که از منظر عمومی می‌توان به آن‌ها پرداخت.

۱. مختصری از زندگی و آثار حاج‌سیاح محلاتی

نویسنده این سفرنامه، میرزا محمدعلی محلاتی است که به جهت مسافرت هجده‌ساله‌اش به دور دنیا با لقب حاج‌سیاح شناخته شده‌است. او در سال ۱۲۵۲ قمری متولد شده و در سال ۱۳۴۳ قمری درگذشته است. جورج چرچیل در کتاب فرهنگ رجال قاجار او را چنین معرفی کرده‌است: «وی که جهانگرد بزرگی است تاکنون چندین بار به مکه رفته و به بسیاری از کشورهای قاره اروپا و آسیا و همچنین آمریکا سفر کرده‌است. حاج میرزا محمدعلی به زبان‌های فرانسه و روسی صحبت می‌کند و تا حدودی به زبان انگلیسی و سایر السنه اروپایی آشنایی دارد. وی در سال ۱۸۹۰ به اتهام بابی‌بودن و پیروی از سیدجمال‌الدین، دستگیر شد و حدود دو سال در زندان قزوین به سر برد. در این زندان او با میرزارضا کرمانی که شش سال بعد، یعنی در اول ماه مه ۱۸۹۶ اقدام به ترور ناصرالدین شاه کرد، هم‌بند بود. حاج‌سیاح در سال ۱۹۰۱ با گروه انقلابی و آزادی‌خواه، ارتباط نزدیک داشت. پس از تبعید میرزا محمدعلی خان قوام‌الدوله و حبیب‌اله‌خان موقرالسلطنه و میرزا مهدی‌خان، وزیر همایون و دیگران که منجر به ازهم پاشیده شدن گروه مذکور گردید، حاج سیاح تحت حمایت امین‌السلطان قرار گرفت» (چرچیل، ۱۳۶۹: ۹۹-۱۰۰). از حاج‌سیاح دو اثر به جا مانده‌است؛ یکی با عنوان سفرنامه حاج سیاح به فرنگ و دیگری با نام خاطرات حاج سیاح که کتاب اخیر به کوشش یکی از فرزندان او به نام حمید سیاح به چاپ رسیده‌است. حمید سیاح در مقدمه کتاب خاطرات حاج سیاح، پدر خود را چنین معرفی کرده است: «پدرم حاج

محمدعلی سیاح، فرزند مرحوم حاج محمدرضا، در خانواده‌ای دوستدار علم و ادب به دنیا آمد و در عنفوان جوانی برای تحصیل علوم متداوله آن زمان به تهران و بعد با کمک مالی عموی خود به اعتاب مقدسه مسافرت نمود و از محضر دانشمندان و علمای عصر خویش، بهره‌مند شد. «(حاج سیاح، ۱۳۴۶: ۱).

۲. محدوده زمانی روایت‌شده در سفرنامه حاج سیاح

تاریخ آغاز سفر حاج سیاح در سفرنامه و پایان آن در کتاب خاطرات ثبت شده‌است. این سفر پرماجرا در روز پنجشنبه پنجم صفر ۱۲۷۶ هجری برابر با دوازدهم شهریور ۱۲۳۸ شمسی، آغاز و در چهاردهم رجب ۱۲۹۴ قمری برابر با سوم مرداد ۱۲۵۶ شمسی، به پایان رسیده‌است. سفر پرماجرای حاج سیاح در سن بیست‌وسه‌سالگی آغاز شده‌است. او در ابتدای سفرنامه از آغاز مهاجرت خود از ایران به سبب سیاحت نوشته‌است: «حقیر فقیر محمدعلی سیاح، روز پنجم صفر یک‌هزار و دو بیست و هفتاد و شش؛ مرحوم والد ملامحمدرضا فرمودند که می‌باید بروی به مهاجران که دهی است از دهات کزاز و کزاز از بلوکات عراق است، نزد عموی خود ملامحمدصادق، اطاعت امر را روانه گردیدم» (حاج سیاح، ۱۳۴۶: ۲۵). پس از ورود به مهاجران و ملاقات با عموی خود، معلوم شد که آن‌ها خیال ازدواج میرزا محمدعلی با دختر عمویش را داشته‌اند اما به جهت زمستان سخت آن سال، ازدواج به بعد از زمستان موکول شد. حاج سیاح، هراسان از تبعات و مسئولیت ازدواج که همانا پای‌بست شدن در آن دیار بود، به‌طور ناگهانی و بدون اطلاع دیگران، تصمیم به سفر گرفت. سفری که از همدان به سمت تبریز، بدون مقصد و مکانی مشخص، آغاز شد و سپس از طریق ایروان و استانبول به اروپا و کشورهای اروپایی، ادامه یافت و پس از هجده سال با بازگشت به ایران و ورود به بندر بوشهر در روز چهاردهم رجب ۱۲۹۴ هجری قمری، پایان یافت. «سفرنامه حاج سیاح را باید از بعد مکانی و زمانی، طولانی‌ترین و متنوع‌ترین سفرنامه یک ایرانی به خارج از کشور در زمان خودش دانست؛ خود او را نیز باید از مصادیق بارز تأثیر سیر و سیاحت در تکوین و تکمیل اندیشه و شخصیت انسان محسوب کرد» (عباسی، ۱۳۷۶: ۱۷۸).

۳. انگیزه و هدف حاج‌سیاح از سفر و نوشتن سفرنامه

میرزا محمدعلی محلاتی، هیچ پست و مقام دولتی نداشته و به‌طور مستقل و فقط با هدف سیاحت و ثبت مشاهدات، عزم سفر هجده‌ساله به بلاد فرنگ نموده‌است؛ هرچند به دلیل مکالماتی که در طول سفر با افراد مختلف در کشورهای مختلف دارد، برخی درخصوص انگیزه سفر او که صرفاً سیاحت بوده تردید کرده، او را فرستاده حکومت ایران برای ثبت اتفاقات و دستاوردهای ملل دیگر می‌شمارند. همان‌طور که معلّمی در شهر بروکسل با دیدن شایستگی‌ها و کنجکاوی‌های حاج‌سیاح برای دانستن، او را از بزرگان و رجال دولتی ایران می‌شمارد اما او با قاطعیت، این سخن را رد می‌کند: «رو به من کرد و گفت: من آنچه فهمیدم باید شما از بزرگان آن ملک (ایران) باشید. گفتم خیر، از پست‌ترین مردم آن شهرم و به این ملک آمده‌ام که پاره‌ای شهرها را تماشا کنم و چون به ملک خود می‌روم بگویم من چندین شهر یوروپ را دیدم و جزئی اطلاعاتی به هم رسانم» (حاج‌سیاح، ۱۳۶۳: ۲۲۵). با وجود توافقی که حاج‌سیاح در معرفی خود داشته‌است و اینکه از رجال حکومتی نبوده، اما ارتباط او با سیدجمال‌الدین اسدآبادی و میرزارضای کرمانی و همراه‌شدن با فعالیت‌های آن‌ها، نشان از اهمیت شخصیت او در دوره قاجار دارد. ناظم‌الاسلام کرمانی در کتاب *تاریخ بیداری/ایرانیان* ضمن معرفی اشخاصی که با مقاصد نهضت سیدجمال‌الدین اسدآبادی همراه شدند، حاج‌سیاح را در زمره دوستان سیدجمال، معرفی کرده است: «حاج‌سیاح نیز از دوستان سید بود» (کرمانی، ۱۳۷۶: ۸۲). انگیزه اصلی سفر حاج‌سیاح، آن‌گونه که علی‌دهباشی در مقدمه *سفرنامه حاج‌سیاح* بیان کرده‌است، صرفاً فرار از دامادی اجباری و به تبع آن پرهیز از ماندن و پای‌بست‌شدن در وطن بوده است و هدف او بیشتر فرار از وضعیت موجود آن زمان کشور ایران می‌باشد: «در طول این کتاب (سفرنامه) خواهید دید که مشخص‌ترین مقصد سیاح، فرار است؛ فرار از وضع موجود، از دامادی در یک روستای اراک و تمام عمر را داماد سرخانه عمو ماندن و لایذ پیشکار او شدن» (حاج‌سیاح، ۱۳۶۳: ۱۵) هرچند از نوع جملات آغاز سفرنامه، چنین نیتی برداشت می‌شود اما مطالعه ادامه سفرنامه بازگوکننده این نکته است که انگیزه سفر حاج‌سیاح، فقط محدود به فرار از وضعیت موجود نبوده، بلکه او علاقه به دیدن مظاهر جدید تمدن مدرن غرب و ثبت پیشرفت‌ها و سبک زندگی و دستاوردهای ممالک غرب داشته است. او برای این منظور، مصمم است تا با

زبان رایج هر سرزمین، در حد بضاعتش آشنا شود. هدف حاج سیاح از سفر در کنار فرار از وضعیت موجود، ثبت و ضبط پیشرفت‌ها و دستاوردهای ملل پیشرفته با هدفی متعالی بوده است و آن هدف، ایجاد تأثیر در نگرش و روش زندگی مردم سرزمین مادری و ایجاد تحول در فکر و نگرش مردم ایران است. حمید سیاح در آغاز کتاب *خاطرات حاج سیاح* با اشاره به ایجاد افکار روشنفکرانه در مراکز علمی نجف و کربلا و اینکه طالبان علم از هر گوشه از عالم در آن محفل علمی گرد آمده بودند و در پی کشف علت‌های پیشرفت ممالک اروپایی بودند، پدرش را هم در زمره همان گروه طلاب روشنفکر قرار داده که در فکر ایجاد مسیری برای پیشرفت در سرزمینشان، تحت تأثیر دیدن پیشرفت‌های ممالک غربی بودند. (حاج سیاح، ۱۳۴۶: ۱).

۴. نکات مورد توجه حاج سیاح در نگارش سفرنامه

حاج سیاح، تحت تأثیر دیدگاه‌های روشنفکرانه خود، تلاش کرده است به ذکر تمام مسائل جدید و جالب در کشورهای مختلف با جزئیات کامل بپردازد؛ مواردی از قبیل دانشگاه‌ها و مدارس، کلیساها، کارخانه‌ها، وضعیت بهداشتی شهرها، بیمارستان‌ها و همچنین تا حد امکان از خصوصیت‌های فرهنگی و فکری و رفتاری جوامع مورد بازدید، نوشته است. او در بیشتر مواقع، آشنایی قبلی با محل موردسفر خود نداشته و درباره آن خالی‌الذهن بوده است اما تلاش کرده است تا با بضاعت اندک مالی و علمی که داشته، با مردم مکان‌های مختلف، ارتباط برقرار کند و در حد توان، محیط را بشناسد و برای خواننده سفرنامه‌اش، بشناساند؛ «او غالباً هیچ‌گونه شناختی از مکانی که به آن سفر می‌کرده نداشته، بلکه با پرسش از مردم هر منطقه، درباره آن مکان یا منطقه دیگر، اطلاعات به دست می‌آورده و یا از کتاب‌های راهنما، استفاده می‌کرده است» (ثروت، ۱۳۸۳: ۴۵).

۵. تحلیل زبانی و ادبی سفرنامه

هرچند سفرنامه حاج سیاح، دربرگیرنده مطالبی متنوع در حوزه مسائل اجتماعی و فرهنگی جوامع اروپایی قرن نوزدهم است اما نباید از ارزش ادبی این اثر و نهایتاً تأثیر این مختصات بر مخاطب در برقراری پیوندی استوار با منویات نویسنده چشم پوشید. او که

تربیت‌شده حوزه علمی نجف و کربلاست و تحصیلات حوزوی دارد، تحت تأثیر آگاهی‌هایی که از متون نظم و نثر ادب فارسی داشته به سفرنامه خود صیغه ادبی نیز داده‌است. هرچند هنرنمایی‌های حاج‌سیاح در اثر خود را نمی‌توان چنین در نظر گرفت که او در کنار خلق یک اثر تاریخی، هم‌زمان به خلق اثری ادبی نیز دست زده‌است اما می‌توان گفت وی با بهره‌گیری از بضاعت ادبی خود که به نظر می‌رسد بیشتر مدیون مطالعه گلستان سعدی است، در اثر خود از بعد بلاغی و ادبی نوآوری‌هایی دارد که در مقایسه با سفرنامه‌های هم‌عصر خود و حتی بعضی سفرنامه‌های پیشین، امتیازی به آن بخشیده‌است. روشن است که حاج‌سیاح در روزگاری تربیت یافته بود که نثر برخوردار از شگردهای هنری همچنان مستحسن بود اما گذشته از تأثیر قهری زمان بر نثر نویسنده آنچه در این مورد اهمیت دارد وقوف نویسنده بر ظرفیت این مختصات ادبی در اقناع مخاطب و تشویق بیشتر او برای همنوایی با نویسنده است. به بیان دیگر اگر ادعا کنیم گرایش به برخی آرایه‌های ادبی از سوی این نویسنده عمدی بوده و هدفی در تحریک عاطفه و فکر مخاطب در جهت همنوایی با نویسنده و نهایتاً آستین همت بالا زدن برای تحول و تجدد از سوی او را داشته حرف گزافی نگفته‌ایم. در سفرنامه حاج‌سیاح این مختصات ادبی-هنری که با توجه به نوع ادبی سفرنامه‌ها که اقتضائات خاصی دارند و هرگونه هنرنمایی را برنمی‌تابند بیشتر در قالب استفاده از آرایه‌هایی همچون تشبیه، استعاره، کنایه و سجع بروز یافته‌است هرچند در برخی موارد، از آن جمله در توصیفات، نثر نویسنده به اسلوب نثر فنی فارسی نزدیک شده‌است که نشان می‌دهد حاج‌سیاح توان این را که وجه هنری نثر خود را با شگردهای مختلف ادبی ارتقا بخشد دارد لیکن با آگاهی از انتظار مخاطب از یک متن سفرنامه‌ای و نیز توجه به هدف غایی خود از نوشتن سفرنامه، ترجیح داده‌است متن خود را به گونه‌ای بیاورد که این دو هدف مهم تأمین شود.

۱.۵. ساختار زبانی

نوع ادبی سفرنامه بیشتر اقتضای ساده‌نویسی دارد و شیوه غالب در متون و سفرنامه‌های دوره قاجار نیز ساده‌نویسی و پرهیز از هرگونه مغلق‌گویی است. شیوه‌ای که به اعتقاد آرن‌پور، در عصر قاجار ابتدا «از دربار و به دست منشیان و بزرگ‌شدگان دربار آغاز شده بود،

کم کم در مؤلفان و نویسندگان دیگر هم تأثیر کرد» (آرین پور، ۱۳۷۲: ۱۸۳). آنچه حاج سیاح در نوشتن سفرنامه خود، بدان اهمیت می دهد رساندن پیام به ساده ترین شکل ممکن به مخاطب است. او برای نیل به این منظور عمدتاً از جملات کوتاه فاقد هرگونه تعقید لفظی و معنوی استفاده می کند که یکی از شیوه های اصلی ساده نویسی زبان فارسی امروزی نیز، محسوب می شود؛ هرچند در برخی مواقع، زبان نویسنده سفرنامه، تحت تأثیر تحصیلات حوزوی و طلبگی به سمت کاربرد واژه های عربی سوق پیدا می کند: «به هر طرف در، دو چراغ نصب است و خیابان ها به اطراف باغ از یسار و یمین مقرر، مشجر به درختان بزرگ، سایه بر آن گردشگاه ها انداخته و راهروها مربع و مدور و مثلث ساخته» (حاج سیاح، ۱۳۶۳: ۱۱۷). به نظر می رسد در این گرایش حاج سیاح به عربی مآبی که در سنت نثرنویسی فارسی همواره یکی از مظاهر آرایش کلام بوده است نویسنده قصد داشته با کلماتی از این دست، زیبایی موقعیت مکانی مورد توصیف خود را بیشتر توصیف کند به نحوی که مخاطب به مدد این کلمات، تصویر ذهنی زیبایی از موقعیت مورد نظر نویسنده در ذهن تجسم کند. نکته دیگر در خصوص زبان سفرنامه حاج سیاح، کهنه و کندبودن آن و کاربرد برخی واژه ها بدون توجه به تحول آن ها در زبان معیار آن روزگار است. حمید دهباشی در مقدمه سفرنامه به این نکته اشاره کرده است؛ به اعتقاد او کاربرد واژه هایی نظیر باغچه به جای پارک، پوسته به جای پست خانه، تختگاه به جای پایتخت و مدرسه به جای دانشکده، نمونه هایی از همین دست است (همان: ۲۱). خواننده سفرنامه در برخورد با چنین کلماتی ممکن است دچار نوعی احساس تناقض در رفتار و گفتار مؤلف در ترغیب به تحول و تجدد از سویی، و واپس گرایی او در استعمال الفاظی بشود که به نظر می رسد تاریخ مصرف آن ها گذشته است ولی حاج سیاح همچنان بر نقل آن ها در اثر خود اصرار می ورزد. این ایراد دهباشی به ساختار زبانی سفرنامه وارد است اما خواننده در متن سفرنامه با تسلط حاج سیاح به ساختارهای دستوری و نگارشی زبان فارسی رو به رو می شود. مؤلف در جای جای سفرنامه، خود را به رعایت اصول دستوری زبان فارسی مقید نشان می دهد. یکی از نمودهای مهم این وفاداری به ساختار دستوری، توجه او به شیوه درست استفاده از وجه وصفی افعال در جملات مختلف سفرنامه است، مسئله ای که اغلب نویسندگان در رعایت آن یا اهمال می کنند یا از شیوه درست آن اطلاع کافی ندارند. جمله ای که در ادامه می آید نشان دهنده آگاهی کامل

حاج‌سیاح از شیوه درست به‌کارگیری وجه وصفی فعل و پرهیز از استفاده نابه‌جا از واو ربط در ترکیب جملات است: «باز شب را گذرانیده، روز سه‌شنبه روانه به کشتی‌گاه شده، اخذ تذکره نموده، به ساحل رفته، در زورق نشسته، رو به کشتی نهادم» (همان: ۸۰).

۲.۵. زاویه دید و شیوه روایت

در نوع ادبی سفرنامه، راوی شخص نویسنده است و در سفرنامه حاج‌سیاح نیز، ماجراهای سفر با زاویه دید اول شخص روایت می‌شود و در تمام روایت‌ها، نویسنده به‌عنوان راوی حضور دارد. متن این سفرنامه ترکیبی از تک‌گویی (مونولوگ) و گفتگو با دیگران (دیالوگ) است. این گفتگو با دیگران نمودار روحیه اجتماعی و ارتباطی نویسنده در ایجاد روابط متعدد با اشخاص در شهرها و بلاد مختلف و گفتگو با آنهاست. به لحاظ ساختار، سفرنامه به‌صورت خطی و مکان‌به‌مکان نوشته شده و نویسنده به بیان روز و تاریخ دقیق حوادث پرداخته و فقط به بیان نام مکان و روز یا شب بودن بسنده نموده است.

۳.۵. لحن

سفرنامه‌ها با لحن اخباری و جدی روایت می‌شوند و سفرنامه حاج‌سیاح نیز غالباً همین گونه روایت می‌شود و کم‌تر شاهد طنز و شوخی در متن هستیم؛ هرچند در فرازهای محدودی با تغییر لحن نویسنده به طنز مواجهیم. این بیان طنز، گاه در گفتگوی حاج‌سیاح با خود است: «رفتم از شغل حروف‌چینی خوشم آمد. خوب به‌دقت تماشا کردم. بعد چند روز. علی‌التوالی می‌رفتم تا حروف‌چینی را آموختم ولی سخن‌چینی را به‌کلی فراموش کردم! با خود گفتم خوب عجلتاً حرفه‌ای آموختم، بهتر از عملگی است» (همان: ۵۹) و گاه در برخی گفتگوها، شمه طنز او آشکارتر می‌شود؛ مانند گفتگوی او در باب اعتقادات دین با عالم دینی و صاحب کرامات آرامنه در شهر آچمیازین که به دین اسلام اهانت کرده بود: «گفت بسیار عجب است دین اسلام مانند شب تاریک است ما خوب مطلعیم. گفتم صاحب من، اگر شب است بر ما بهتر معلوم است تا بر سایرین زیرا که از نوشتجات برای شما علم حاصل شده و ما از عقاید باخبریم. بر فرض که دین اسلام شب باشد شما مرحمت فرموده روز روشنی بنمایید تا من از آن شب تار دست بردارم!» (همان: ۴۷).

۴.۵. توصیف

توصیف دقیق جزئیات به شرطی که نویسنده را در ورطه اطناب نکشاند و نهایتاً موجب ملال خواننده نشود، می‌تواند از عوامل توفیق سفرنامه‌نویس در جذب مخاطب و رسیدن به اهداف غایی او از پدیدآوردن اثر باشد. این ویژگی را می‌توان از ویژگی‌های بارز سفرنامه مورد بحثمان دانست. حاج سیاح در جای‌جای سفرنامه خود به توصیف جزئیات در حد زمان محدود سفر و امکان بضاعت علمی و ادبی خود می‌پردازد. این توصیف‌ها گاه، شخصی و روایت نگارنده از وضعیت خود است: «بالجمله عباى خود را با عباى اخوى که کهنه‌تر بود عوض کرده، با گیوه، بدون جوراب و دستمالی که هم سفره و هم شال کمر بود و عمامه و سه قرص نان و هزار دینار وجه نقد» (همان: ۲۶) و گاه توصیف دقیق اتفاقات و استراحت‌گاه‌های سفر است: «وضع ایشان از این قرار مشهود شد: در حجره همان طفل ساعتی به دیوار نصب، دو میز، یکی برای نوشتن و یکی برای صورت‌شستن، کتاب‌خانه‌اش درگاه‌مانندی، صندوقه جلو کشیده و کتاب‌ها در او چیده، یک طرف حجره، تختی جهت خوابگاه خود نهاده، چند دانه میخ به دیوار کوفته جهت آویختن لباس و کلاه‌ها، لامپ به وضع دیوارکوب و دستی، لاله‌ای جهت شمع روی میز خود آن طفل.» (همان: ۱۰۲) و در بیشتر مواقع توصیف شهرهاست با جزئیاتی چون تعداد نفرات ساکن شهر، مدرسه‌ها، موزه‌ها، قصاب‌خانه‌ها و ... : «از جمله دیدنی‌های آن شهر، قصاب‌خانه آنجاست که مربع می‌باشد و از چهار جانب، چهار دروازه دارد از تنگه‌های آهنین، زمینش تمام از سنگ مرمر مفروش، میزها از سنگ مرمر نهاده و بر آن‌ها پارچه سفید کشیده‌اند.» (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

۵.۵. جلوه‌های بیانی و بدیعی سفرنامه

در کنار توصیف‌های دقیق و بهره‌گیری گاه و بیگاه از اسلوب نثر فنی، حاج سیاح در مواقعی در حوزه صنایع بیانی و بدیعی نیز، طبع آزمایی کرده‌است. این موارد، که اغلب تقلید از متون متقدمی همچون *گلستان سعدی* و *مقامات حمیدی* هستند، موجب شده‌است تا فضای اثر او، از خشکی و یک‌نواختی توصیف و شرح صرف دیده‌ها و شنیده‌هایش خارج شود و فضایی متفاوت برای خواننده ایجاد کند. آرایه‌هایی چون تشبیه، استعاره، کنایه سجع، تمثیل، تضاد و ... ازجمله این صنایع هستند که هر کدام البته با بسامد متفاوت و ظرفیت

هنری خاص خود بار این کار را بر دوش می‌کشند. کاربرد برخی از این آرایه‌ها همچون سجع و تشبیه، نسبت به موارد دیگر بیشتر است. در ادامه به تفکیک، نمونه‌هایی از صنایع ادبی مذکور ارائه می‌گردد:

۱.۵.۵. صنایع بیانی

تشبیه در میان صور خیال از عوامل تصویرساز است و در نوع ادبی سفرنامه که بیان دیده‌های نویسنده است کاربرد بالایی دارد. به همین جهت، در سفرنامه حاج‌سیاح نیز تشبیه نسبت به سایر صورت‌های خیالی، بیشتر مورد توجه نویسنده بوده است. مطالعه تشبیهات به‌کاررفته در این متن، با توجه به تنوع شیوه‌های آن، بیانگر این نکته است که نویسنده سفرنامه عمدتاً از تشبیه، در مواقعی که خواسته تصویر حسی و ملموس از دیده‌هایش ارائه کند، بهره گرفته‌است. همچنین همان‌طور که اشاره شد او با این کار درصدد آفریدن تصویر و جذاب‌تر کردن فضای نوشته برای مخاطب و خارج کردن سفرنامه از فضای خشک و بی‌روح گزارش‌های صرف است: «منارهای بخاری کارخانه‌ها بسان سرو از بالای همگی دود به سوی آسمان روان، اگرچه باد اجزایشان را از هم متلاشی می‌نمود» (همان: ۲۰۲). «من هم در کشتی شکسته عمر با خود تجارت می‌کنم... اگر از غرقاب چهل، نجات یافتم به سرمایه علم می‌رسم» (همان: ۶۰).

استعاره که صورتی خیالی مبتنی بر تشبیه است نیز از صنایع مورد استفاده حاج‌سیاح در سفرنامه اوست اما استفاده از آن در این اثر به‌مراتب کم‌تر از تشبیه است. اغلب استعارات این اثر با توجه به توانایی نویسنده و نیز اقتضای نوع ادبی سفرنامه ساده و به دور از پیچیدگی است اما با توجه به استعداد ذاتی استعاره در درگیر کردن ذهن مخاطب و نهایتاً تأثیر بر او، در این سفرنامه کارکردهای آن قابل توجه است. به‌عنوان نمونه حاج‌سیاح از استعاره «رود» در معنای زندگی که اتفاقاً استعاره‌ای پرکاربرد در ادب فارسی است استفاده می‌کند: «گفتم خیر. من سیاح نیستم، حساب عمر خود را می‌کنم که چند روز در این رود به سر برده» (همان: ۸۶). تأثیر عاطفی و ادبی استفاده از ترکیب استعاری «بوی مرگ» در این قول از سفرنامه که «پشت دست را به دندان گرفتم درد آمد. دانستم که هنوز از زحمت زندگانی آسوده نشده‌ام. قدری نفسم، سست‌تر شد چنانچه بوی مرگ به مشام رسید» (همان: ۵۴) هویداست.

با وجود اینکه حاج سیاح مرد جهان دیده‌ای است و انتظار از او این است که از ظرفیت کنایات در اثر خود بیشتر استفاده کند، استفاده او از کنایه در متن سفرنامه زیاد نیست اما در موارد معدودی که به کار گرفته شده است تشخیص دارد و می‌توان از ساختار متن متوجه شد که نویسنده، با قصد و نیت ادبی، از کنایه بهره برده است. او در توصیف طعامخانه شهر بروکسل بلژیک و رفتار مؤدبانۀ خدمۀ آنجا می‌گوید: «طعامخانه خیلی پاکیزه، خدام در کمال ادب، کمر به خدمت عموم مردم بسته» (همان: ۲۲۳).

۲.۵.۵. صنایع بدیعی

انواع سجع، از جمله صنایع بدیعی لفظی است که حاج سیاح، علاقه فراوان به استفاده از آن دارد و می‌توان گفت او تا حدی در این شیوه متبحر است. او تحت تأثیر مطالعۀ متون نثر متقدم از قبیل *گلستان سعدی* از یک سو و تحصیلات مکتبی و حوزوی و به تبع آن آشنایی با واژه‌های عربی از سوی دیگر، آرایۀ سجع را با بیشترین میزان بسامد در سفرنامه خود به کار برده است. برای نمونه: «کوچه‌ها جمله به چراغ گاز روشن و در نهایت وسعت، اطراف فوقانی همه محجر و جوانب کوچه‌ها مشجر» (همان: ۱۵۳). حاج سیاح در برخی از قسمت‌های روایت‌هایش برای انتقال بهتر منظور خود، از تمثیل، استفاده می‌کند. او گاهی نیز از ضرب‌المثل برای رساندن بهتر منظور به طرف مقابل گفتگوهایش و گاهی برای مخاطب سفرنامه بهره می‌برد: «پرسیدم سرور من، شما را درست به جا نمی‌آورم، غریب کور است» (همان: ۳۲) یا «سَرَّ أُسْتُرُ ذَهَبَكَ را آنجا فهمیده، در کمال میل دو قران به او دادم و به راه مراغه روانه شدم» (همان: ۳۳). گاه نیز تمثیلات او نتیجه آگاهی از متون نظم و نثر ادب فارسی است؛ به عنوان نمونه او در این عبارات از مصراعی از مثنوی مولانا سود برده است: «گاهی هم سگی حمله می‌آورد ولی به حکم غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای، از هر جهت آسوده بودم» (همان: ۳۸).

شواهد شعری سفرنامه حاج سیاح عمدتاً از اشعار سعدی است؛ استشهاد به مصراعی از سعدی در خصوص تحصیل و استمرار یادگیری خود در طول سفر: «بر فرض که وقت من هم گذشته باشد، باز هرچه ممکن است غنیمت است، اگر مراد نیابم به قدر وسع بکوشم» (همان: ۷۴) و در بیان تلاش و کار بی‌وقفۀ مردم شهر لندن: «گفت برادر من، در عالم،

دردی از بیکاری بدتر نیست و این مردم از این درد آسوده‌اند و معنی این قطعه شیخ سعدی، علیه‌الرحمه، را نثرأً تقریر کرد:

«ز به چنگ آر در نشیمن خاک چند روزی که در جهان باشی

گر بمیری و دشمنان بخورند به که محتاج دیگران باشی» (همان: ۲۱۵).

از شیوه‌های ادبی دیگر که حاج‌سیاح آگاهانه از آن استفاده کرده‌است صنعت بدیعی تضاد، است. دقت در این امر نشان می‌دهد که او در به‌کارگیری آرایه مذکور از ظرفیت ادبی و عاطفی این صنعت آگاه و به اهمیت کاربرد کلمات و ایجاد فضاهای متضاد برای تأثیرگذاری بیشتر کلام خود واقف است. در سخن او، واژه‌های متضاد به‌درستی و هنرمندانه در مقابل هم قرار گرفته‌اند. او از این صنعت بدیعی گاهی برای القای فضای عاطفی و ادبی در کلام خود بهره می‌گیرد: «با آن گرمی آتش، نسیم صبح که در کمال سردی بود، بسیار متأثرم کرد» (همان: ۳۱) و گاهی با دغدغه‌ای اجتماعی، همچون بیان مسئله برابری حقوق اجتماعی مردمان دیار فرنگ، از تضاد بهره می‌برد: «و وقت عصر، موسیقان در آنجا حاضر شده، به جهت تفریح اهالی می‌نوازند. وضع و شریف، اعلی و ادنی، بزرگ و کوچک، بر آن کرسی‌ها می‌نشینند و می‌گردند» (همان: ۱۳۰). نمونه‌های بالا و مواردی از این دست نشان می‌دهد که هرچند هدف حاج‌سیاح از نوشتن سفرنامه، عمدتاً انتقال جاذبه‌ها و جنبه‌های مختلف پیشرفت جوامع فرنگ بوده است، او نخواست است راوی صرف دیده‌ها و شنیده‌های خود بدون حس و حال ادبی باشد. برای رسیدن به هدف مذکور، او علاوه بر به‌کارگیری روش‌های گوناگونی که ذکرشان گذشت در برخی مواقع، تصاویر شاعرانه و احساسی خوبی را نیز روایت می‌کند: «دریا در نهایت آرام و هوا به‌نهایت صاف و خوب بود. از کنار دریا کوه‌ها نمودار، تا شب رسید. ستارگان آسمان خیلی درخشان می‌نمود. در آب دریا شراره‌ها پدیدار می‌شد» (همان: ۶۸).

۶. تحلیل اجتماعی سفرنامه حاج‌سیاح به فرنگ

هدف برخی از نویسندگان سفرنامه‌های دوره قاجار و مشروطه از ثبت دیده‌ها و شنیده‌ها از بلاد متمدن و پیشرفته فرنگ، بازتاب و انعکاس پیشرفت‌ها و دستاوردهای تمدن‌های

مدرن غرب بوده است؛ از این رو این افراد، صرف نظر از اینکه از رجال سیاسی کشور یا محصلان و دانشجویان و یا مردم عادی باشند، عمدتاً در صدد نگارش جنبه‌های اجتماعی- فرهنگی جدید و مهم تمدن غرب برای ایجاد تحول در فکر و اندیشه ایرانیان بوده‌اند. بنا بر این دیدگاه، سفرنامه‌های دوره قاجار را می‌توان در ردیف مهم‌ترین منابع تاریخی آن مقطع زمانی به شمار آورد. «ایرانیانی که به خارج از کشور رفتند، به تدریج نقش مهمی در تحولات سیاسی اواخر عهد قاجار، ایفا کردند؛ آنان با مشاهده اوضاع جدید جهان و مقایسه آن با وضع ایران، به نقد شرایط موجود در کشور پرداختند و در محافل و نوشته‌های خود، لزوم تجدید نظر در ساختار سیاسی و اقتصادی کشور را یادآور شدند» (عباسی، ۱۳۷۶: ۱۷۱-۱۷۲). سفرنامه حاج سیاح محلاتی نیز با همین هدف انعکاس مسائل و پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی غرب نگاشته شده است؛ از این رو نویسنده سفرنامه، در جای‌جای یادداشت‌ها، خود را ملزم می‌داند تا به بیان پدیده‌های مدرن و جذاب غرب که نمونه‌های آن در ایران نبوده و یا اگر بوده، بسیار کم رنگ بوده است، بپردازد. برای حاج سیاح این امر به قدری اهمیت دارد که از ذکر روز و سال و هفته‌های مسافرت خود چشم پوشیده و همچون یک بیننده تیزبین و کنجکاو، متعهدانه، فقط و فقط به گزارش دیده‌هایش پرداخته است. ذیلاً به تفصیل درباره مهم‌ترین مسائلی که در نتیجه دیدن ممالک اروپایی برای حاج سیاح اهمیت داشته، بحث می‌شود.

۱.۶. نوع نگرش و شیوه برخورد حاج سیاح با مسائل مردم فرنگ

حاج سیاح، در طول سفر و سفرنامه خود یک بیننده و گزارشگر صرف نیست. او هرچند از اظهار حیرت و شگفتی خود در نتیجه دیدن جذابیت‌های فرنگ، دریغ نمی‌کند اما در مواردی که احساس نیاز کند به نقد کاستی‌ها و اشکالات آن‌ها می‌پردازد. به عبارت دیگر او سرسپرده و شیفته چشم و گوش بسته تمدن غرب نیست. او با همه اظهار شگفتی و حیرت از دیدار جاذبه‌های غرب، هیچ‌گاه ممالک دیگر و اعتقادات دینی کشورهای دیگر را بر مملکت و اعتقادات دینی خود، ترجیح نمی‌دهد. یکی از تجلیات همین روحیه، پابندی بی‌قید و شرط او به ارزش‌های ایرانی-اسلامی در جای‌جای سفرنامه است. وی هرچند هیچ‌گاه در صدد تحمیل عقاید دینی خود به دیگران نیست اما در برابر همه‌ها و

غرض‌ورزی‌ها، ساکت نمی‌ماند و تمام قد، از اعتقادات خود دفاع می‌کند. وی «با دیدن مردم، سرزمین‌ها، عقاید و اندیشه‌های گوناگون، از فرهنگ و مبانی ملی-مذهبی خود نبریده است» (همان: ۱۷۸). انعکاس عقاید ایرانی-اسلامی در سفرنامه حاج‌سیاح یا از بعد شخصی است و یا از بعد بحث و مناظره با افرادی است که در مقام عناد و مخالفت با اعتقادات حاج‌سیاح قرار دارند. در آغاز سفر و حضور در شهر نجفوان، مردی به نام «خواجه مالخاسف»، او را در خانه‌اش مهمان می‌کند و اطمینان خاطر می‌دهد که طبّاخ منزلش، مسلمان است و نجس نیست: «گفت می‌باید امشب را با من به سر ببری، فردا من هم روانه ایروان هستم و طبّاخ مسلمان است، نجس نیست» (حاج‌سیاح، ۱۳۶۳: ۴۴). این طرز روایت، نشان‌دهنده اهمیت اعتقادات دینی حاج‌سیاح است. همچنین می‌توان به اقامه نماز جماعت در کشتی، هنگام عزیمت به استامبول، اشاره کرد؛ حاج‌سیاح در مسیر استامبول در کشتی با فردی به نام «فاضل دربندی» همراه می‌شود که عازم سفر بیت‌الله است و هنگام رسیدن وقت نماز، از فاضل دربندی، می‌خواهد تا امامت نماز را در کشتی برعهده گیرد (همان: ۶۷-۶۸). او از ابراز و اعلام دین و مذهب خود حتی در قلب اروپا ابایی ندارد و در پاسخ پیرمردی که در شهر بروکسل معلّم عربی بوده چنین پاسخ می‌دهد: «در نهایت ادب و ملایمت پرسید شما از کدام طایفه اسلام هستید؟ گفتم پدرم شیعه بود و من هم تابع او هستم. ولایت ما هم بدین مذهبند. دولت ما هم مذهبش این است» (همان: ۲۲۴). در کنار انعکاس عقاید دینی و مذهبی، با وجود اینکه حاج‌سیاح، فرد مذهبی افراطی نیست اما در برابر معاندان دین اسلام، سکوت نمی‌کند؛ یکی از جلوه‌های این روحیه، مناظره و بحث او در خصوص حقانیت دین اسلام با یکی از ارامنه در شهر آچمیازین است که ذکر آن در سطور قبل گذشت. او با وجود پایبندی کامل به اعتقادات دینی-اسلامی، در فرازهایی از سفرنامه مخالفت خود را با تعصّب خشک دینی، به‌صورت ضمنی مطرح می‌کند و معتقد است که گرایش دین نباید اجباری باشد.

۲.۶. آزادی و حاکمیت قانون در غرب

وجود آزادی و حاکمیت قانون در تمام شئون زندگی مردم اروپا، نکته مهم و قابل توجه دیگری برای حاج‌سیاح در نگارش سفرنامه است. وزن این امر در سفرنامه حاج‌سیاح به



قدری است که دیگر موارد مطرح در این سفرنامه همگی در پیوند با آن قرار می‌گیرند. او در طول سفرنامه خود با بیان صریح و شفاف به وجود آزادی در ممالک دیگر اعتراف، و با طعنه و حسرت و گاه به‌طور ضمنی، نبود آزادی و حاکمیت کامل قانون در سرزمین خود را نقد می‌کند و آرزومند وجود آن در کشور خود است. «با گسترش جریان نواحی و بهبودجویی از بدنه حکومت و دیوانسالاران به نخبگان اجتماعی عصر قاجار، مدل دیگری شکل گرفت که نقطه کانونی و مشترک آن را می‌توان «قانون» خواهی دانست» (سلماسی‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۷۱). بنابراین سفرنامه حاج سیاح اگرچه روایت دیده‌ها و شنیده‌های اوست اما او این اثر را به‌مثابه اثری انتقادی و بیدارگر در بیان فقدان گوهر آزادی در جامعه عصر خود و وجود آن در ممالک متمدنی غرب تلقی کرده‌است چراکه «در ادبیات فارسی در سفرنامه‌هاست که اولین بار، کلمات آزادی و مساوات و عدالت و قانون به چشم می‌خورد. از این نظر در پیدایش افکار آزادی‌خواهانه، سفرنامه‌های این زمان، سهم قابل‌توجهی داشته‌اند» (محمدخان، ۱۳۸۳: ۳۰). بی‌تردید آنچه باعث برجستگی وجود آزادی، قانون و عدالت در نظر سفرنامه‌نویسان دوران قاجار می‌شود، نبود این مواهب زندگی انسانی در دوران حکومت قاجار و به‌خصوص، دوره طولانی حکومت ناصرالدین‌شاه است. هرچند این استبداد محدود و منحصر به دوره قاجار نمی‌شود و در سلسله‌ها و حکومت‌های قبلی ایران، این طرز نگرش، وجود داشته‌است؛ «قاجارها پس از آن که تاج و تخت را به دست آوردند، به حکام مستبدی تبدیل شدند و برای اینکه بتوانند قدرت متزلزل خود را بر رعایایشان تحمیل کنند، همواره چنین وانمود می‌کردند که قدرتشان مقدس است... رژیم استبدادی حکومت قاجار به مرور زمان، استحکام یافت و در دوران طولانی سلطنت ناصرالدین‌شاه به کمال خود رسید.» (شعبانی و شافعی، ۱۳۹۰: ۵۶) در بیان ستایش حاج سیاح از قانون و لزوم گرایش به آن از سوی حاج سیاح نباید از این نکته مهم غفلت کرد که روایت حاج سیاح از مفهوم آزادی و قانون، روایت یک فرد دارای تحصیلات جدید و آشنا به مفاهیم مدرن نبوده است و او در گرایش به امر، دیدگاه ساده و سنتی دارد و روایت‌هایی که می‌کند شاهی بر این مدعاست. این امر در خصوص اغلب سفرنامه‌نویسان این دوره صدق می‌کند چراکه «سفرنامه‌نویسان ایرانی از ورای شیشه کبود اعتقادات و تعلقات سنتی خود به نظام‌های سیاسی جدید غرب نگریسته و در حد توان توصیفاتی از آن ارائه داده‌اند» (همان: ۵۵). بر این اساس، تعریفی که حاج سیاح از آزادی دارد

نه مبتنی بر تحلیل‌های عمیق و احساس نیاز حاصل از اندیشه‌های دورودراز، که اغلب نتیجه مشهودات اوست و از این جهت بسیار ساده و برای همه اقشار جامعه قابل فهم است. به عنوان مثال او در راه ایتالیا، تحت تأثیر مشاهدات خود آزادی را این چنین ساده و بی‌پیرایه تعریف می‌کند: «ولی تعریف کلی آزادی آنجاست که ابداً کسی را با کسی کاری نیست» (حاج‌سیاح، ۱۳۶۳: ۱۰۳). روشن است که چنین تعریفی از آزادی، قطعاً دربرگیرنده جوانب مختلف این مفهوم که نظریه‌پردازان فلسفی و علوم اجتماعی در تعریف و مصادیق آن اختلاف‌نظرهای اساسی دارند نیست و برداشتی کاملاً شخصی و ابتدایی از مفهوم آزادی است اما نباید از اهمیت آن در زمانه و زمینه‌ای که حاج‌سیاح و امثال او به بیان آن مبادرت ورزیده‌اند غافل بود. ذهنیت دوره قاجار هنوز ذهنیت تکامل‌یافته و پیچیده‌ای نیست و چه‌بسا همین برداشت و شیوه بیانی که حاج‌سیاح و امثال او در روایت مفاهیمی چون تجدد، تحول، آزادی و ... در پیش گرفته بودند بهتر از پرداخته‌های عمیق عصر ما در آن دوران کارگر بود مثال پیش رو تنها نمونه‌ای از اظهارنظرهای حاج‌سیاح در خصوص آزادی و قانون در ممالک غربی زمان اوست: «بالجمله آن شب گذشت و بر عمر سال‌ها افزود که جنس انسان را تا به این درجه، کامل دیدم، سبحان‌الله آن مایه صنعت و این پایه آزادی که ابداً نمی‌تواند کسی با کسی سؤال و جواب کند، هرکس به تکلیف خود عالم، اگر گناهی کند جزا داده می‌شود بلکه خود، جزای خود را می‌داند... زیرا که برای هر گناهی، عدالتخانه معینی دارند» (همان: ۱۶۰).

۳.۶. آزادی زنان در جوامع غربی

از شاخه‌های مربوط به امر کلی آزادی در جوامع انسانی، بحث آزادی زن است که امروز نیز مباحث درازی را دامن می‌زند. در سفرنامه حاج‌سیاح نیز با آزادی زنان و حضور مستمر و آزادانه آن‌ها، دوشادوش مردان جامعه و آموزش عمومی زنان و دختران مواجه هستیم و اهمیت آن برای حاج‌سیاح به قدری است که نظر او را به خود معطوف کرده است. او که از جامعه سنتی ایران دوره قاجار برخاسته و همواره در مملکت خود شاهد دیدگاه تحقیرآمیزی به زنان بوده است، وقتی در اروپا قدر و قیمت زن و مقام او را می‌بیند با علاقه خاصی به شرح آن می‌پردازد و به صورت ضمنی با زیر ذره‌بین بردن اعمال و حرکات زنان در جوامع پیشرفته، به نقد وضعیت زنان جامعه عصر قاجار می‌پردازد؛ دورانی که زنان در طبقات

مختلف جامعه، موقعیت مناسبی نداشتند و سرنوشتشان در دست کسانی غیر از خودشان قرار داشت زیرا «زن در جامعه قاجاری همواره در معرض تهدید خطرات گوناگونی بود که زندگی وی را دچار تغییرات ناخواسته می کرد. برای مثال، مطرود و بی پناه ماندن در اثر بی مهری شوهران، به دلیل ازدواج مجدد یا طلاق و نداشتن آگاهی از حقوق اجتماعی خود که از تبعات ازدواج زودرس بود» (فیاضی و آحمدلاری، ۱۳۸۸: ۱۶۱). هرچند نگاه حاج سیاح به آزادی زنان در اروپا نیز مبتنی بر ظواهر است و ریشه در تفکرات عمیق ندارد که برای نمونه شمه‌ای از آن را در توصیفات حاج سیاح از زنان اروپایی در شهر ونیز ایتالیا می بینیم: «زنان و دختران به لباس‌های بسیار سفید نظیف و بر زمین، خرامان می رفتند و در غرفه‌ها نیز دختران حورمنظر، سرها از غرفه‌ها بیرون کرده، واقعاً صفحه جنت موعود، مشهود می نمود» (حاج سیاح، ۱۳۶۳: ۱۱۱) اما همچنان که پیش تر ذکر شد حاج سیاح در زمانه و زمینه‌ای بدین کار دست زده که در نوع خود سنت شکنی و بدیع و مؤثر بود و زمینه‌های ذهنی لزوم نگرش دیگرگون به زن و مفاهیم مربوط به او، خصوصاً آزادی زنان را تقویت می کرد. از مطالعه توصیفات حاج سیاح در خصوص زنان اروپا، چند نکته فرعی را نیز می توان برداشت نمود که بیان آن‌ها خالی از لطف نیست؛ اولین آن‌ها، تأکید حاج سیاح، به لباس‌های زنان اروپا و به خصوص رنگ و ضخامت آن‌هاست. به نظر می رسد او با این کار درصدد مقایسه لباس‌های زیبا، نازک، سفید و راحت زنان اروپایی با لباس زنان ایرانی عصر قاجار است که عمدتاً به رنگ سیاه بود و از سرتا پا را می پوشاند؛ امری که سیاحان اروپایی در مورد زنان ایرانی دوره قاجار روایت کرده‌اند: «پوشاک زنان دوره قاجار را با توجه به همه سفرنامه‌ها این گونه می توان توصیف کرد... زنان در بیرون از خانه چادر به سر می کنند و از سر تا پایشان را می پوشانند و به روی سر پارچه سفیدی می اندازند که در مقابل چشمان، چندین شبکه دارد و با آن است که جلوی خود را می بینند» (زارعی و طهماسبی زاده، ۱۳۹۷: ۵۸۲). بدیهی است روایت اخیر از وضعیت پوشش زنان در دوره قاجار عمدتاً متوجه زنان طبقات متوسط به بالای ساکن در شهرهاست. در کنار این توصیفات، حضور زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی از قبیل دادو ستد، عرصه‌های هنری و ورزشی و همچنین وجود اعتماد به نفس بالای آن‌ها در کنار مردان، از روایت‌های حاج سیاح قابل برداشت است. آموزش زنان در کشورهای اروپایی و تسلط علمی زنان آن دیار، همواره توجه حاج سیاح را به خود جلب

می‌نماید. او از جامعه‌ای می‌آید که آموزش و تربیت علمی زنان جایگاه مناسبی ندارد و به تبع نبود آموزش مناسب، اعتماد به نفس و آگاهی از حقوق هم در نزد زنان جامعه ایران، بسیار کم‌رنگ است زیرا «نبود آموزشی درست و فراگیر برای همه زنان از تمام اقشار جامعه به این منجر می‌شد که تا قبل از انقلاب مشروطه تقریباً اکثر زنان ایرانی، به جز در مواردی در طبقات اجتماعی بالا، برای خود هیچ حقّی قائل نبودند» (فیاضی و آحمدلاری، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

نتیجه

سفرنامه‌ها روایت دیده‌ها و شنیده‌های سیاحان است و شکل مکتوب تجربه‌هایی که هرکدام از آن‌ها در طول سفر خود آموخته‌اند و می‌خواهند خواننده را در جریان این تجربه‌ها بگذارند. از آنجاکه هر اثر مکتوبی را می‌توان از ازوایای مختلفی نگریست و نتایج جالب توجهی گرفت تحلیل زبانی، ادبی و اجتماعی سفرنامه‌ها نیز می‌تواند در بررسی درجه تأثیر آن‌ها در زمانه و زمینه پدیدآمدنشان سودمند و مهم باشد. بر این اساس تحلیل ابعاد زبانی، ادبی و اجتماعی سفرنامه حاج سیاح وجهه همت این پژوهش قرار گرفت و نتایج پیش رو به دست آمد: از بعد زبانی و ادبی، نویسنده سفرنامه، تابع شیوه ساده‌نویسی است که دوران قاجار به نوعی دوره آغازین آن است. جملات ساده، قابل فهم و کوتاه و بی‌پیرایه هستند و هدف اصلی نویسنده در وهله اول، انتقال مفاهیم و دیده‌های خود به زبان ساده است. نویسنده برای اینکه متن سفرنامه خود را طراوتی ببخشد و بیان احوال سفر او رنگ یکنواخت و گزارشی صرف به خود نگیرد در جای‌جای آن سعی می‌کند با بهره‌گیری از بضاعت ادبی هرچند محدود خود، فضاهای حسی و خیالی را در بیان و گفتار خویش خلق و ایجاد کند. این هنرنمایی‌ها عمدتاً تقلیدی است، نوآوری خاصی ندارد و بیشتر رنگ‌وبویی متأثر از نثر گلستان سعدی را دارد به طوری که تعلق خاطر نویسنده به سعدی، حتی در آوردن شاهد مثال‌های شعری هم به چشم می‌خورد. به نظر ما همین مختصات زبانی و ادبی علاوه بر اینکه بخشی از شیوه‌های نویسندگی نوع ادبی سفرنامه در عصر قاجار را نشان می‌دهد، نهایتاً در جلب مخاطب و هم‌نوا کردن او با نظر نویسنده و در یک کلام تأثیر بر مخاطب بسیار حائز اهمیت است. در بعد مسائل اجتماعی نیز باید گفت که با در نظر گرفتن این نکته

که هدف اصلی حاج سیاح از نگارش سفرنامه به فرنگ، عمدتاً گزارش پیشرفت‌های اجتماعی و فرهنگی آن جوامع و بیان حد و عمق فاصله جامعه ایران با آن جوامع بوده‌است. از بین مسائل اجتماعی آنچه بیشترین حجم از توجه او را به خود جلب کرده‌است آزادی و حکومت عدل و قانون، آزادی زنان، آموزش و کیفیت آن، میزان توجه به دین و وضعیت دینی و اعتقادی ملل مغرب‌زمین و همچنین مسائل فرهنگی و هنری از قبیل انتشار روزنامه‌ها و پدیده‌های هنری و روابط اجتماعی است. با توجه به اینکه حاج سیاح خود یک فرد حوزوی با گرایش غالب به مسائل فرهنگی، دینی و آموزشی است؛ آنچه در سفرنامه او نمود بیشتری دارد توجه به همان مسائل است. البته او درخصوص موارد دیگری هم همواره گزارش داده است؛ مواردی چون کارخانه‌ها و صنایع، راه آهن، تلگراف و زندان‌ها. حاج سیاح در مواجهه با پیشرفت‌های غرب از اظهار حیرت و شگفتی دریغ نمی‌کند اما یک فرد خودباخته و شیفته تمام‌عیار غرب نیست و همواره از ارزش‌های دینی و اسلامی سرزمین خود، با قاطعیت دفاع می‌کند و به آن پایبند است. او در برابر هر هجمه‌ای از طرف بیگانگان پاسخ قاطعی می‌دهد و حتی در برخی مواقع درخصوص بعضی مسائل کشورهای غربی از قبیل کم‌رنگ‌شدن دین و نبود برخی آزادی‌ها و حتی اخلاق و منش آن‌ها انتقاد می‌کند. او گاه صدای مردم شرق در برابر زیاده‌خواهی‌های غربیان است و در چندجا از حس توسعه‌طلبی و استعمارگری غربی‌ها به شدت انتقاد می‌کند، هرچند این انتقادهای بیانی ملایم، متمدانه و نه متعصبانه دارد.

منابع

کتاب‌ها

- آراین‌پور، یحیی (۱۳۷۲). *از صبا تا نیما*، تهران: زوآر.
- براهنی، رضا (۱۳۶۸). *قصه‌نویسی*، تهران: البرز.
- چرچیل، جورج پ (۱۳۶۹). *فرهنگ رجال قاجار*، ترجمه و تألیف غلامحسین میرزاصالح، تهران: زرین.
- سیاح، محمدعلی محلاتی (۱۳۶۳). *سفرنامه حاج سیاح به فرنگ*، به کوشش علی دهباشی، تهران: ناشر.
- سیاح، محمدعلی محلاتی (۱۳۴۶). *خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت*، به کوشش حمید سیاح، تهران: امیرکبیر.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۷۶). *تاریخ بیداری ایرانیان*، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: پیکان.
- محمدخان، مهرنور (۱۳۸۳). *فکر آزادی در ادبیات مشروطیت ایران*، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- میلانی، عباس (۱۳۸۵). *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، تهران: اختران.

مقاله‌ها

- ثروت، منصور (۱۳۸۳). *سفرنامه حاج سیاح به فرنگ*، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ۸ (۸۸-۸۹)، ۲۱-۱۲.
- زارعی، محمدابراهیم و طهماسبی‌زاده، ساره (۱۳۹۷). *شمایل‌شناسی تصویر زن در دوره قاجار با تأکید بر سفرنامه‌ها، نگارگری‌ها و عکس‌های برجای‌مانده از این دوره، زن در فرهنگ و هنر*، ۱۰ (۴)، ۵۷۷-۵۹۴.
- سلماسی‌زاده، محمد، (۱۳۹۵). *الگوی ژاپنی پیشرفت در آثار تاریخی پیشامشروطه ایران*، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۶ (۱۲)، ۱۶۹-۱۹۳.

- شعبانی، رضا و شافعی، کیوان (۱۳۹۰). بررسی نظام‌های حکومتی غرب از دیدگاه سفرنامه‌نویسان ایرانی عصر قاجار، *مسکویه*، ۵(۱۵)، ۷۲-۵۳.
- صفری، سهیلا (۱۳۸۸). آرشیو در سفرنامه‌های ایرانی دوره قاجار (از ابتدای قاجار تا مشروطه)، *گنجینه اسناد*، ۱۹(۷۳)، ۷-۱۴.
- عباسی، جواد (۱۳۷۶). حاج سیاح محلاتی دور دنیا در هجده سال، راه دانش، *تحقیقات فرهنگی- هنری*، ۳(۶)، ۱۷۱-۱۸۰.
- فیاضی، عمادالدین و آحمدلاری، مژگان (۱۳۸۸). بهداشت روانی و جسمانی زن قاجار به روایت سفرنامه‌نویسان، *مسکویه*، ۴(۱۱)، ۱۶۱-۱۷۲.
- نقابی، عفت و اکبری، مهناز (۱۳۹۹). تحلیل اجتماعی- فرهنگی سفرنامه حاج سیاح بر پایه نظریه نشانه‌شناسی اجتماعی پیر گیرو، *زبان و ادبیات فارسی*، ۲۸(۸۸)، ۳۰۳-۳۲۳.



University of Tabriz

Iranian Islamic Period History

Online ISSN: 2717-2902

Volum: 15 Issue: 40
Autumn 2024

Pages: 163-192

Article Type: Research Article

DOI: 10.22034/JIIPH.2024.59012.2478

Received: 2023/10/28

Received in revised form: 2024/04/29

Accepted: 2024/05/20

Published: 2024/09/23

The Scourge of the Lord and the Anxiety of History: The Historiography of the Literature of Silence in the Mongol Empire

Arash Yousefi¹ | Ahmad Fazlinejad² | Abduroul Kheirandish³

Abstract

The Mongol invasion of the Islamic world had profound structural and intellectual impacts. What set the Mongol conquests apart was that they forced Muslims to confront the issue of living under Kafir rule and the implications of being governed by a non-Muslim political authority. The unprecedented nature of this new reality left Islamic historiography and intellectual traditions without effective theoretical frameworks to interpret the invasion by Kufr. During the first few decades following the invasion, Muslim historians and thinkers struggled to provide a coherent explanation for this phenomenon. The central question of this study arises here: how did Muslim historians and thinkers react theoretically and historically, particularly in early historiographical works? The findings suggest that the shock of Mongol dominance led to a state of silence in early Islamic literature, wherein the analysis of the causes behind the defeat was delayed. This silence was created by framing the events within a divine scheme that removed human agency and responsibility from the equation. By doing so, it provided a sense of inner peace and alleviated the anxiety generated by the defeat. This paper seeks to define what can be termed "The Rhetoric of Silence."

Keywords: The Scourge of God, The Rhetoric of Silence, Dār al-Islām, Mongol Empire, Apocalypse.

1. PhD Candidate in History of Islamic Iran, Shiraz University, Iran arashyousefi623@gmail.com

2. Associate Professor, Shiraz University, Iran (Corresponding Author) fazlinejad@shirazu.ac.ir

3. Professor, Shiraz University, Iran kheirandish.ar@gmail.com



Publisher: University of Tabriz

tabrizu.history2011@gmail.com

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۲۹۰۲

دوره: ۱۵، شماره: ۴۰

پاییز ۱۴۰۳

صفحات: ۱۶۳-۱۹۲

تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام



DOI: 10.22034/JIIPH.2024.59012.2478

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲

تازیانه خداوند و اضطراب تاریخ:

تاریخ‌نگاری ادبیات سکوت در امپراتوری مغول

آرش یوسفی^۱ | احمد فضلی‌نژاد^۲ | عبدالرسول خیراندیش^۳

چکیده

حملات مغولان به جهان اسلام در ۶۱۹ ه.ق، تأثیرات ساختاری و فکری درازدامنه‌ای را بر جای گذاشت، و در نوع خود، نخستین حملاتی بود که مسلمانان را به طور مستقیم به اندیشیدن پیرامون مسئله سلطه کفر و وضعیت زیستن تحت یک حاکمیت سیاسی کافر واداشت. همین نکته، یعنی بی‌سابقه بودن رخداد حمله کفر، سنت تاریخ‌نگارانه و اندیشمندانه مسلمان‌ها را تهی از تبیین‌های نظری مناسبی ساخته بود که می‌توانست در هنگام حمله مغولان به کمک آنان برآید. در نبود چنین سنت پیشینی، اندیشمندان تاریخ‌نگار مسلمان دست کم در چهار دهه نخست، نتوانستند فهم روشن‌شده دقیقی از وضعیت شکست ارائه دهند. مسئله‌ای که مقاله حاضر به دنبال بررسی آن است، واکاوی واکنش‌های فکری و تاریخی طرح‌شده با تأکید بر آثار تاریخ‌نگاری اولیه در چهار دهه نخست است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که پدیداری هیمنه اضطراب سلطه کفر مغولان، ادبیات اولیه مسلمانان را در تمایلی از «سکوت» نسبت به واکاوی عقلانی واقعیت فرو برده بود. این سکوت بدان معناست که پرسشگری آگاهانه و عقلانی از علل شکست با ارجاع به طرحی الهی که در آن عاملیت انسانی از مسلمانان زدوده شده بود، به تعویق انداخته می‌شد، و از این طریق، با برجسته کردن قدرت خداوند در تعذیب مردم گناه‌کار مسلمان، به تولید نوعی آرامش ساختگی می‌پرداخت که می‌توانست در برابر اضطراب مهلک شکست به کار آید. مقاله حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش تاریخی در پی صورت‌بندی کردن چیزی است که آن را ادبیات سکوت می‌خواند.

کلیدواژه‌ها: تازیانه خداوند، ادبیات سکوت، دارالاسلام، امپراتوری مغول، آخرالزمان.

arashyousefi623@gmail.com

fazlinejad@shirazu.ac.ir

kheirandish.ar@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز، ایران

۲. دانشیار دانشگاه شیراز، ایران (نویسنده مسئول)

۳. استاد دانشگاه شیراز، ایران



مقدمه

به هنگامی که وحشت مغولی، صاحبان سوئدی کشتی‌های تجاری ماهی‌گیری را در سال ۱۲۳۸م به خود واداشته بود^۱، حدود دو دهه می‌گذشت که «رژیم مغولی»^۲ مستقر در ایران بر جای بود. گرماگر می‌ترس جهان‌گیری که مغولان ایجاد کرده بودند، نویسنده‌ای را چنان شطحیه‌نویسی کشانده بود که عقل را سر اندر سر در مانده می‌دید: «عقل؟ کدام عقل؟ که او نیز از سرکوب حوادث حیران مانده است، و از دوایر دور شداید، به دوارالرأس مبتلی شده» (نسوی، ۱۳۷۰: ۵). چطور می‌توان به معناپذیر کردن منظور نهانی زبان نسوی درباره ناتوانی عقل در فهم شرایط جدید سلطه کفر پرداخت؟ اگر در نظر او، عقل معاصر ناتوان است، پس نوعی امتناع شناختی برقرار است؛ این بدان معنا است که تاریخ‌نگاری اولیه اسلامی^۳ در ارزیابی عقلانی علل استراتژیک سیاسی و اقتصادی و نظامی شکست در برابر مغولان نمی‌توانست به ارائه شرحی واقع‌گرا از توصیف وضعیت واقعی به شکلی ملموس دست یابد. سورنالیسم زبانی تنیده در کلمات نفثه‌المصدور^۴ به عنوان نخستین اثر تاریخ‌نگاری مهم دوره مغول، خود به تعبیری بیان‌گر ناکارایی زبانی از منطق عقل است که با تشریح روابط علی مشخص به نگارش تاریخ شکست برآید. این تصویر از ناتوانی عقل، تاریخ‌نگاری اولیه را به‌سوی ادبیات مبهمی از تمایلات درونی فروبرد که زبان واقعی برای بیان پیدا نمی‌کرد؛ در نتیجه، در برابر این ناتوانی زبان «برونی» عقل، نوعی «سکوت» زبان پدیدار شد که در مقاله حاضر برای استخراج و صورت‌بندی معانی «درونی» پنهان در تاریخ‌نگاری اولیه

۱. رجوع کنید به وقایع‌نامه بزرگ اثر ماتیو پاری، ج ۱، ص ۱۳۱:

Paris, Matthew, (1889), *English History from the Year 1235 to 1273*, Trans By J. A. Gilles, H.G. Bohn: London.

۲. رژیم مغولی را گروسه در *امپراتوری صحرانوردان* برای توصیف وضعیت سیاسی فرماندهی مغولی بر ایران تا پیش از تأسیس حاکمیت ایلخانان به کار می‌برد. بنگرید به ص ۶۴۲-۵۲۸.

۳. از موج نخست حمله مغولان تا سال اتمام نگارش تاریخ جهان‌گشای ۶۵۸هـ.ق.

۴. مقالات و پژوهش‌های بسیار مهمی در ادبیات و نظریه‌های ادبی برای واکاوی سورنالیسم زبانی نسوی نوشته شده است؛ برای مثال به اثر زیر رجوع کنید:

محمدی، محمد؛ خجسته، فرامرز و دهقانیان، جواد (۱۴۰۱). «تصویرهای سورنالیستی در نفثه‌المصدور»، *زبان و ادبیات فارسی*، (۳۱)، ۱۸۱-۲۰۰.

اسلامی به کار رفته که به اندیشیدن در باب حمله مغولان و شکست مسلمانان پرداخته‌اند. به بیان دیگری، معنی ادبیات یا رتوریک^۱ سکوت در بافتار^۲ مقاله حاضر، ارجاع به فقدان طرح شناختی نظریه‌پرداختی دقیقی قرار دارد که وضعیت جامعه اسلامی را چنان که گفته شد، با تبیین علل واقع‌گرایانه توضیح بدهد. نیز از سوی دیگر، باید توجه کرد که حمله مغولان در نوع تاریخی خود، نخستین حمله‌ای بود که مسلمانان را به‌طور گسترده در برابر مسئله سلطه کفر قرار می‌داد؛ و این موقعیت تاریخی بی‌سابقه در شرایط فقدان سنت فکری دقیقی که به آشکار ساختن معنای پس پشت سلطه سیاسی کفر بپردازد رخ می‌داد؛ از این‌رو، نظریه‌پردازی در باب وضعیت مسلمان در چنین وضعیتی، وارد فازی از سکوت و نوعی امتناع شناختی دقیق درباره تکلیف جمعی مسلمانان، دست‌کم تا سال اتمام نوشته شدن تاریخ جهان‌گشای جوینی (۶۵۸هـ.ق) شد. مسئله‌ای که مقاله حاضر بدان می‌پردازد، بازتفسیر کردن متن‌های اولیه، و واکاوی مفهوم سکوتی است که در واکنش در برابر مغولان پرداخته شده است؛ و این کار از طریق قرار دادن آن‌ها در بافتار انتظارات تاریخی مسلمان‌ها انجام می‌شود.

پیشینه پژوهش

تابه حال مقاله مستقلی در این خصوص نوشته نشده است. تنها عبدالرسول خیراندیش در «بحران تمدن اسلامی در عصر مغول» به رویارویی دو عنصر مغولی و اسلامی پرداخته است. عبدالهادی حائری نیز در «نقش مغولان در همسازگری و ناهم‌سازگری در جهان اسلام» به بررسی آرائی پرداخته که پژوهش‌گران مختلف درباره اهمیت سقوط بغداد نوشته‌اند. به جز این دو، پیتر جکسون در *مغولان و دنیای اسلامی: از جنگ تا استحاله* (۲۰۱۷) در فصلی به بررسی پراکنده‌ای از واکنش اولیه به حمله مغولان پرداخته است.

1. Rhetoric:

مفهوم رتوریک در فرهنگ علوم انسانی به معنای دانش سخنوری، دانش بلاغت، فن سخنوری و فن زبان‌آوری آمده (ص ۳۸۷). همین مفهوم در فرهنگ اصطلاحات ادبی راتلج (ویرایش ۲۰۰۶) به عنوان هنر تحمیل یک ایده یا فکر به روشی خاص و تسلط بر شیوه‌های مختلف بیان و متقاعدسازی در نظر گرفته شده. (p. 204) بالین‌حال، در مقاله حاضر، رتوریک سکوت، به شکل ساده‌تری، به معنای مجموعه‌ای از شیوه‌ها، نشانه‌ها و بیان‌های زبانی اندیشه‌های نویسندگان مسلمانی به کار رفته که به واکنش در باره کشتار مغولان پرداخته‌اند.

2. Context.

عباس عدالت در مقاله «فرضیه فاجعه‌زدگی: تأثیر پایدار فاجعه مغول در تاریخ سیاسی، اجتماعی و علمی ایران» انحطاط آنچه را که «عصر طلایی تمدن ایرانی-اسلامی» می‌خواند، معلول «حملة مغول، حکومت ایلخانان و فتوحات تیموری» می‌داند؛ و معتقد است «پیامدهای فاجعه‌زدگی مغول در زمینه مشکلات ذهنی و رفتاری جامعه کماکان مانع اساسی بزرگی در پیشرفت ایران و سایر کشورهای اسلامی خاورمیانه» است (عدالت، ۱۳۸۹: ۲۲۷). در دنیای مسیحی نیز دوین دوئیس در مقاله «تأثیر مغولان بر خودآگاهی مذهبی اروپای سده سیزدهم» از دریچه نگاه قرون وسطایی مسیحی به جهان، به بررسی نقش مغولان، به عنوان نیروی سوم، در جریان منازعات مسیحی-اسلامی می‌پردازد. کریمی و جعفرزاده نیز در مقاله «بررسی پدیده روبه‌رشد انتظار و منجی‌گرایی (مهدویت) در عصر ایلخانان» به بررسی مسئله منجی‌گرایی در این دوره پرداخته‌اند.

بافتار: معنادار کردن سکوت

حملة مغول وضعیتی عمیقاً غیر تاریخی بود؛ چراکه در زمینه انتظارات مسلمانان از آینده تاریخ، گسترش تدریجی حیطه ارضی دارالاسلام تنها تصویری بود که می‌توانست در افق یک تاریخ‌نگاری دقیق با مشخصات اندیشه‌ورزانه اسلامی پرداخته گردد؛ مسلمان‌ها انتظار داشتند از طریق جهاد همه جهان به بخشی از دارالاسلام تبدیل گردد؛ اما در نظریه اسلامی برای عکس این فرایند جایی نبود (مورگان، ۱۳۹۰: ۲۱). تاریخ به گونه دیگری رقم خورد؛ کفار بر حیطه ارضی دارالاسلام پیروز شدند و مسلمان‌ها در چهار دهه نخست قادر به درک تاریخی وضعیت پیش‌آمده نبودند. چنین رخداد بی‌سابقه‌ای در وهله نخست نوعی امتناع تاریخ‌نگاری-شناختی است. در همین باره، ابن اثیر (۱۲۳۱/م ۶۲۸ه.ق) می‌نویسد: «شاید تا انقراض عالم و پایان جهان، مردم همانند چنین حادثه و چنین قوم خون‌خواری را نبینند» (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ه.ق: ۱۲/۳۵۸)؛ جوزجانی هیمنه وحشت مغولی را با این خیال موحش نشان می‌داد که آن‌ها همه آدمیان را خواهند کشت و نامی از آدمی بر جای نخواهد ماند (جوزجانی، ۱۳۹۱: ۲-۵۶۰). عبداللطیف بغدادی درباره حملة مغولان می‌نویسد: «حدیثی است که تمامی احادیث در کنار آن بی‌اهمیت جلوه می‌کنند. خبری که تمامی اخبار را زایل می‌کند. تاریخی که باعث فراموشی همه رویدادها می‌شود ... مقصود [مغولان از

خسونت‌هایشان] نه ملک و نه مال است، که تباه کردن جهان است تا جایی که از آن خراب‌آبادی بر جای نماند» (Cahen, 1970: 125).^۱

شطحیات کشتار، جنون‌گریه‌های مرگ و شمایل‌نگاره‌های اضطراب را در مآخذ امپراتوری مغول، به چه گونه‌ای می‌توان به زبان آرامش‌آفرین عقل کشاند؟ باید اضطراب پس پشت ادبیات کشتارهای مغولان را در زمینه‌های امتناع گفتاری‌ای که مسلمانان با آن روبه‌رو بودند، برجسته کرد؛ امتناعی که به یک سکوت چهل‌ساله منتهی می‌شود. نسوی نوشته عقل سرزنش کرده که: «اگرچه خون چون غصه به حلق آمده است، دم فروخور و لب مگشای» (نسوی، ۱۳۷۰: ۵). در انتهای سه دهه بعد، متن دیگری از تصویرسازی مواجهه تراژیک امام رکن‌الدین با صحنه لگدکوب کردن مصاحیف مقدس در مسجد بخارا برای تمدید همان سکوت تاریخی بهره می‌برد؛ امام می‌گوید: «خاموش باش. باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد. سامان سخن گفتن نیست» (جوینی، ۱۳۸۵: ۸۱). میل سکوت از کجا برخاسته؟ تاریخ شکل دیگری از این سکوت را باید نوشت؛ تاریخی که در آن هیمنه کشتار مغولی به گریبان ادبیاتی از یک الهیات سکوت می‌آویزد که کارکرد آرامش‌طلبانه‌ای را برای گریز از ارائه تصویر دقیقی که واقعیت را توضیح بدهد، نشان می‌دهد، و در همان تصویر بازپرداخته نیز، چنان‌که نسوی می‌گوید، به هذیان ناتوانی عقل منتهی می‌شود.

بی‌سابقه بودن تاریخی هجمه کفر به قلب دارالاسلام، واکنش‌های نخستین را در نوعی امتناع زبانی فرو برده؛ بسیاری از مآخذ نخستین به بی‌تاریخ بودن چنین رخدادی اشاره کرده‌اند. مسلمان دیگری در اندیشیدن به بحران تاریخ می‌گوید: «از آن زمان که خدای تعالی، محمد (ص) را مبعوث فرمود و به دست او این دین حنیف را آشکار کرد و وی را بر مشرکان پیروزی داد، مسلمانان به فاجعه‌ای بزرگ‌تر از فاجعه مغول دچار نیامده بودند» (ابن واصل، ۱۳۶۹: ۲۹-۳۰).

۱. برای یافتن بخش‌هایی از گزارش‌های عبداللطیف بغدادی از توصیف خسونت مغولان بنگرید به:

CAHEN, C. (1970). ABDALLATĪF AL-BAGHDĀDĪ, PORTRAITISTE ET HISTORIEN DE SON TEMPS: Extraits Inédits de Ses Mémoires, *Bulletin D'études Orientales*, (23) 101-128. <http://www.jstor.org/stable/41603307>



شمس قیس رازی در *المعجم فی معاییر اشعار العجم* که پس از سال ۵۶۳۰ ه.ق، یعنی در زمانی که ضرب تپنده وحشت مغولی جهان اسلام را فراگرفته بود، نوشته شده است، در اندیشیدن به همین بی سابقه بودن فاجعه حمله مغول می نویسد:

«[از] آواز هجوم کفار و نجوم فتنه تترار ... دل های خواص و عوام حشم شکسته شد، و رعب و خوف ... مستولی گشت ... از صواعق رعدوبرقشان اقطار و آفاق جهان در تشویش افتاد، و علی الجملة آنچه در این فترت بر روی اهل اسلام آمد و بر سر امت گذشت، در هیچ دولت بر اهل هیچ ملت نشان نداده اند، و مثل این واقعه شنیع و [باقیه] فظیع در هیچ تاریخ نیاورده» (قیس رازی، ۱۳۱۴: ۷-۴).

بر این اساس، هیچ تجربه واقعی و انتزاعی پیشینی از حاکمیت کفر بر مسلمانان وجود نداشت؛ به همین دلیل، ادبیات مناسبی نیز در سنت شناختی اسلامی برای معنادار کردن آن در دسترس مسلمانان نبود. این باعث می شد تا آنان در مواجهه با مغولان، دست به آزمودن راه هایی برای هضم چنین تجربه جدیدی بزنند. در چنین شرایط استثنائی، رتوریک سکوت بازنمای تلاش های نه چندان موفق بود که مسلمان ها تا سال ۵۶۵۸ ه.ق برای نوشتن درباره هجوم مغول داشتند.

رتوریک سکوت

به نظر می رسد ایده سکوت برابر کشتارهای مغولان، به بخش مؤثر اما پنهان مانده ادبیاتی بدل شده که مسلمان ها در مواجهه با مغولان نوشته اند. در این سکوت، اندیشه هایی از تاریخ و سرنوشت دنیای اسلامی وجود داشت که می توان آن را در پاسخ به سه مسئله اصلی بازنویسی کرد.

نخست، عاملیتی است که به مثابه بافتار شناختی مسلمان ها عمل می کرد: تعارض تاریخ مندانه هجوم کفر با انتظارات مسلمان ها در گسترش دارالاسلام، به بحرانی از انقطاع تسلسل تاریخ منتهی می شد؛ به معنی دیگری، نوشتن درباره بحران پدیدآمده در افق یک تاریخ اسلامی، چیزی نبود که تاریخ نگاری مسلمانان ایده های معنابخش دقیقی برای آن داشته باشد. از سوی دیگر، روایت های مخدوشی از احتمال توطئه امیرالمؤمنین دارالاسلام، علیه خوارزمشاهیان و در کشاندن مغولان به جامعه اسلامی وجود داشت که عمده

تاریخ‌نگاری از صحبت کردن درباره آن سر باز زده است. درنهایت، گستره وحشت کشتار مغولی، در دنیایی که خداوند مردمانش را رها کرده، عاملیت سومی را در تولید چنان ادبیاتی از سکوت می‌سازد. سه عاملیت پیش گفته در ادامه متن تشریح شده‌اند.

مواجهه با شدت تخریبی که مغولان مسئول آن بودند، هیمنه وحشتی را می‌ساخت که پاسخ مستقیم بدان را در اضطراب فرومی‌برد؛ اضطرابی از تاریخ در ناگفتن و نانوشتن آنچه مشاهده می‌شد. ابن اثیر ذیل وقایع سال ۶۱۷ه.ق می‌نویسد: «برای چندین سال از نوشتن چنان واقعه‌ای بس خوفناک خودداری می‌کردم و از اشاره بدان نفرت و کراهت داشتم» (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ه.ق: ۱۲/۳۵۸). مسلمانان حتی در سال‌های نخست مغولان را با تاتار یا تاتار یکی می‌انگاشتند؛ ابن اثیر و نسوی همه‌جا به تاتار/تتر ارجاع می‌دهند. علاوه بر این، با وجود اینکه چنگیزخان تا سال ۶۱۹ه.ق شخصاً در ایران حضور داشت، اما تا سال‌ها نامی از او در مآخذ دور نخست حملات دیده نمی‌شود؛ به‌عنوان مثال، در آثاری مانند *مرصادالعباد* نوشته نجم‌الدین رازی یا کتاب *المعجم فی معاییر اشعار العجم* نوشته شمس قیس رازی، هیچ اشاره‌ای به نام چنگیزخان یا تموچین وجود ندارد (خیراندیش، ۱۳۹۰: ۷۵)؛ چنین مسئله‌ای به‌خودی‌خود نشان‌دهنده عدم وجود فهم تاریخ‌نگاری مطابق با واقع از حاکمیت مغولان است. به معنی دیگری، بحران کشتار عامل تروماتیکی است که توانایی‌های شناختی را زایل می‌کرد. در این مآخذ، نشانه‌های زبانی و معنایی بسیاری از نوعی بی‌عملی یا سکوت در آحاد اجتماعی به چشم می‌خورد. ابن اثیر می‌گوید:

«هول و هراسی برخاسته که خداوند سبحان از تترها در دل‌های مردمان نهاده ... مرا گفته‌اند مردی از میان تترها، [مسلمانی] را گرفت، اما سلاحی برای کشتن او نداشت. به همین دلیل به او گفت سرت را بر زمین بگذار و تکان نخور. تتر برفت و با شمشیری آمد، و او را به قتل رساند» (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ه.ق: ۵۰۰).

جوزجانی در ذکر حمله مغولان به هرات می‌نویسد: «بیست و چهار لک^۱ در چهار طرف شهر از مسلمانان شهید شدند» (جوزجانی، ۱۳۹۲: ۵۶۰). جوینی نیز در ذکر کشتار مرو، رقم یک میلیون و سی صد هزار و اندی را ذکر می‌کند (جوینی، ۱۳۸۵: ۲۱۹). ارقام شگفت‌انگیز

۱. هر لک برابر با صد هزار نفر، دو میلیون و چهارصد هزار نفر.

کشتارها در مآخذ نخستین نشان‌دهنده تصویری از وسعت وحشت مغولی است. ما قصد نقد اغراق‌آمیز بودن ارقام در این باره نداریم؛ چه آنچه در این مقاله مهم است، نفس اغراق‌شده آمار کشته‌شدگان است؛ چنان نیز که مورگان می‌نویسد این ارقام را باید بیش‌تر گواهی بر شرایط ذهنی ایجادشده در نتیجه ویژگی‌های هجوم مغولان به شمار آوریم تا اطلاعات آماری. (مورگان، ۱۳۹۰: ۹۵). با این حال، باید اذعان کرد که ارقام میلیونی کشت‌شدگان حملات مغولان، مسلماً اغراق‌آمیز است.^۱ اما در عین حال، نمی‌توان باور داشت که ویرانی به بار آمده از چشم‌انداز ذهنیت تاریخی مسلمانان قرون وسطایی که شاهد اعدام امیرالمؤمنین دارالاسلام بوده‌اند، مسئله ساده‌ای تلقی می‌شده است؛ چیزی که از نظرگاه مقاله حاضر، اغراق مستتر در شدت کشتار تهاجمات مغولان را مهم تلقی می‌کند، قرار دادن آن در بافتار انتظارات تاریخی مسلمان‌ها از آینده تاریخ در توسعه ارضی حیطه قدرت دارالاسلام است: کشته شدن خلیفه، و میزان ویرانی تصویرشده در مآخذ معاصر، خود به تعبیری بیان‌گر شکست نظریه اسلامی تاریخ جهان بود.

در این بافتاری از کشتار و ویرانی، تاریخ سکوت معنایش را بازمی‌یابد. در نسبت با بحران انقطاع تاریخی که انتظارات مسلمانان را از آینده محتوم گسترش حیطه ارضی دارالاسلام در هم می‌شکست، ادبیات سکوت را می‌توان بازنویسی کرد. در شرایط ناباور مضطربی از شکست، تمایل سکوت کارکرد ویژه‌ای را در تولید نوعی آرامش ساختگی بر عهده خود داشت که مسلمانان سخت‌بدان نیاز داشتند.

تصویر مسلمانان از وحشت کفر

مواجهه با وحشت مغول، بدون درک پیشینی از «هجوم کفر» و به‌مثابه ضربه‌ای فلج‌کننده بر توان شناختی مسلمانان، در تعارض با ایده دارالاسلام معنا پیدا می‌کرد. بنابراین

۱. در این باره، مورگان در آخرین اثر مهم خود، *مغول‌ها می‌آیند* (۲۰۱۸)، می‌نویسد این نکته که به ما گفته شده است که شهرها با خاک یکسان شدند، آن هم در زمانی که تنها اسلحه پیشامدرن در دسترس بود، چندان کار آسانی به نظر نمی‌رسد. با این حال، اگر مغولان همه شهرها را با خاک یکسان کرده باشند، آنان می‌بایست در تعقیب اهدافشان بسیار بی‌ملاحظه بوده باشند، چنان‌که به نظر می‌رسد مناره بسیار بلند شهر بخارا و مقبره امیر اسماعیل سامانی را ندیده‌اند (Morgan, 2018: 50). همچنین برای آشنایی با نظر برنارد لوئیس از ظرفیت ویران‌گری مغولان چنان‌که مآخذ معاصر بازتاب داده‌اند، و نقد مورگان بر او، به کتاب *مغول‌ها رجوع کنید*؛ ص ۹۹-۹۶.

زبانی که از این مواجهه ناگهانی تولید می‌شد، نمی‌توانست به توضیحی شفاف‌کننده هرچند مطابق با الگوهای شناختی معاصر از فاجعه کفر برسد. این زبان، تحت تأثیر تصور جامعه مسلمانان از آشوب کفر قرار داشت؛ چه در احساس اسلامی نسبت به دارالکفر نوعی اضطراب پنهان بود. علاءالدین الکاسانی، از فقهای حنفی سده ششم، در ارجاع به ابوحنیفه می‌گوید: «مقصود اضافه کردن دار به الاسلام و الکفر، خود اسلام و کفر نیست (هدف جعل تقابلی میان آن دو نیست)؛ ... بلکه احکام مبین تمایز میان امان و خوف/ترس‌اند» (الکاسانی، ۱۳۹۴ ه.ق: ۷/۱۳۱). در این شکل، دارالکفر دنیایی تصور می‌شد که عقل اسلامی را از خود می‌راند. در دارالکفر، هیچ نظم قانونی‌ای که مسلمانی بتواند بر اساس آن زندگی کند، وجود نداشت؛ و رابطه با آن، نوعی خصومت پنهان اما فعال بود. کافر کسی بود که در برابر خدا عصیان کرده و در جامعه‌ای می‌زیست که به تعبیری که سنت آگوستین برای توصیف جوامع فاقد عدالت به کار برده، «لانه اشرار و راهزنان» بود (Crone, 2005: 358-9). این احساس اضطراب، خود را بعدتر در نحوه آراء و افکاری که مسلمانان در مواجهه با حملات مغولان تولید کردند، نشان داد.

لمبتون اشاره می‌کند که سیر تاریخ فرضیه‌های نهفته در نظریه‌های اسلامی را تأیید نمی‌کند؛ چراکه رشد دارالاسلام در مقایسه با دارالحرب میسر نشد (لمبتون، ۱۳۷۹: ۲۳۹). این بدان معناست که با آمدن مغولان همه انتظارات تاریخی مسلمانان در هم شکست؛ چه اکنون واقعیت انکارناپذیری از کفر وجود داشت که می‌بایست تصمیمی درباره آن گرفته می‌شد. در شرایط جدید، هر پاسخ مبتنی بر سنت‌های شناختی تمدن اسلامی درباره فرایند تحول جهان با مشکل مواجه می‌شد. چراکه در اساس حامل تناقضی میان شکست دارالاسلام و انتظار تاریخمندانه گسترش آن بود؛ پس چه می‌بایست کرد؟ در غیاب چنان آمادگی فکری‌ای، اضطراب ناشناختی کفر که حامل رتوریک زبانی سکوت است جایگزین می‌شد؛ این قسمت می‌کوشد تا رشته‌های در هم بافته سکوت پیش گفته را تا سال ۶۵۸ ه.ق. واسازی کند.

وحشت پایان جهان در اندیشه مسلمانان

احتمالاً نجم‌الدین رازی را می‌توان نخستین متفکر دقیقی دانست که به اشاراتی درباره

وحشت مغولی پرداخته. دوره کودکی او پس از تولد در سال ۵۷۳ه.ق (وفات در ۶۵۴ه.ق) در زمانی سپری می‌شد که جهان اسلام در انتظار آخرالزمان سال ۵۸۲ه.ق بود.^۱ از این رو، حدود سه ربع قرن پیش از هجوم مغولان، می‌توان زمینه‌یابی انتظار برای آخرالزمان را از طریق طوفانی که بنا بود در سال ۵۸۲ه.ق بوزد، آغاز کرد. اشاره به آخرالزمان سال ۵۸۲ه.ق در مقاله حاضر، نشان‌دهنده شرایط ذهنی جامعه اسلامی در آستانه ورود به دوره مغولان است. از این رو می‌توان پذیرفت که اضطراب سال افزون وقوع آخرالزمان تا ۵۸۲ه.ق، گستره مآخذ شناختی جامعه اسلامی، و تکانه‌های ذهنی نویسندگان دور نخست حملات مغولان را به طرزی شکل می‌داد که آمدن لشکر مغول در ۶۱۹ه.ق، خواه‌ناخواه، به عنوان نشانه رخ دادن قیامت مطرح می‌شد. این طرح قیامت‌شناسانه به‌خصوص در *مرصادالعباد* و شرح ابن ابی‌الحدید نهج‌البلاغه دیده می‌شود.

حملة مغول پس از ادراک آخرالزمانی‌ای که مسلمانان از سرنوشتشان در قرن ششم داشتند، از بافتار شناختی‌ای تغذیه می‌شد که معنای شکست دارالاسلام را می‌ساخت. در این بافتار ساخته، *مرصادالعباد* را می‌توان اولین کتاب مهمی دانست، که نه‌چندان اثرگذار، تلاش می‌کرد معنایی از شکست جامعه اسلامی به دست دهد. آیه شانزدهم سوره اسرا به مثابه مآخذ شناختی مواجهه با کفر، در اراده خداوند برای ویران کردن شهری که مردمش دست به فساد می‌زنند، مبنای نگاه نجم‌الدین رازی را برای معنادار کردن حملة مغول تشکیل می‌دهد (رازی، ۱۳۱۲: ۸). یک راه مناسب برای صورت‌بندی کردن مرحله ابتدایی مواجهه جامعه اسلامی با مسئله کفر، قرار دادن آن در بافتار روایت‌ها، آیات و احادیث آخرالزمانی است؛ بدین معنی که روبه‌رویی مسلمانان با مغولان در شرایطی به وقوع پیوست که جامعه اسلامی در انتظار آخرالزمان بود؛ بر عهده قرائت آخرالزمانی از هجمه کفر، کارکردی از نوعی به تعویق انداختن پاسخ به مسائلی قرار داشت که عقل معاصر اسلامی در مواجهه با آن نمی‌توانست به تبیین‌های دقیقی دست یابد. این رابطه‌ای بود که اضطراب پاسخ به شکست را موقتاً و با طرح اندیشه‌هایی درباره یک آینده آخرالزمانی به عقب می‌انداخت: رتوریکی از سکوتی جهانی. رازی به نقل از پیامبر اسلام می‌نویسد:

۱. برای جلوگیری از اطناب مسئله در اینجا، و توضیح بیش‌تر آخرالزمان سال ۵۸۲ه.ق، بنگرید به (مینوی، ۱۳۶۹: ۲۷۵-۲۷۶).

«قیامت برنخیزد تا آنگاه که شما با ترکان قتال نکنید؛ قومی که چشم‌های ایشان خرد باشد و بینی‌های ایشان پهن بود و روی‌های ایشان سرخ بود و فراخ همچون سپر پوست درکشیده ... هرج و مرج بسیار شود، و قتل بسیار کنند» (همان: ۹).

بعدتر، شروح ابن ابی‌الحدید بر نهج‌البلاغه و انتساب همان حدیث به علی بن ابی‌طالب، در پیش‌بینی هجوم صحراگردانی «با چهره‌هایی گرد و خشن، چون سپرهای درپوست‌گرفته ... بسیار کشتار کنند. آن‌سان که مجروحان بر روی مقتولان روند و آنان که می‌گریزند، کم‌تر از کسانی باشند که به اسارت درمی‌آیند» (شریف الرضی، ۱۳۶۹: ۵۰-۵۱/۲) احتمالاً حاوی حقیقتی درباره امام اول شیعیان یا پیام‌بر اسلام نیست، اما ضرورتاً نشان‌دهنده نوعی اضطراب شناختی است که ماهیت ارتباط مسلمانان را با کفار دست‌کم در سال‌های ابتدایی می‌سازد.

در این مرحله ناتوانی عقل از تفسیر حمله مغول، و نیازمندی جامعه اسلامی به ارائه توضیحی از چرایی شکست، پیروزی مغولان را به منزله بخشی از طرحی الوهی درباره سلسله حوادثی قرار می‌دهد که به آخرالزمان و خروج یاجوج و ماجوج منتهی می‌شود. این نکته که در روایت‌های دینی، از سلسله‌ای از وقایع به عنوان پیش‌نیاز و مقدمه آخرالزمان، پیش از خروج یاجوج و ماجوج یاد شده (سعیدی، جرفی، ۱۳۹۶: ۹۰)، زمینه‌ای را برای کارگذاری حمله مغول در طرحی تاریخی ایجاد می‌کند که مغولان در آن با تشبیه به «خروج ترک» در روایات آخرالزمانی، نقشی را در تغذیه طرح تاریخی اسلامی بر عهده می‌گیرند. در همین مورد، جوزجانی با نقل حدیثی با دو واسطه از پیام‌بر اسلام بر چنین نقشی از مغولان صحنه می‌گذارد: «قیامت بر پا نمی‌شود، تا آنکه مسلمین با قوم ترک بجنگند». در روایتی دیگر، خروج ترک که مغولان به آن‌ها تشبیه شده‌اند، مقدمه خروج یاجوج و ماجوج تصویر شده (جوزجانی، ۱۳۹۱: ۵۴۲).

به همین نحو، ادبیات نخستین تمایل دارد تا با خارج کردن حمله مغول، از اراده انسانی و داخل کردن طرح خداوند، عاملیت انسانی را از مسلمان‌ها بزداید، و به این راه، به تولید نوعی آرامش ساختگی بپردازد که می‌توانست اضطراب شکست را جبران کند. از این رو، تنها

۱. خطبه ۱۲۸، بخش دوم: فصل فی ذکر جنکرخان و فتنه التتر.



کاری که از مسلمان‌ها برمی‌آمد، دعا به جانب خداوند می‌بود تا مگر آنان را در برابر نیروهای کفر تنها نگذارد؛ طراحی نوعی نقشه الهی برای فکر کردن به حمله مغولان، در نگاه رازی، همراه نقدهایی به جامعه اسلامی است. در نگاه او، گستره فساد که دنیای اسلامی را از ارزش‌های حقیقی آن دور کرده بود، خداوند را واداشت تا با فرستادن لشکر مغول آنان را مجازات کند:

«کفران نعمت مسلمانی کردیم تا لاجرم ناگاه صدمات سطوات «ولئن کفرتم ان غدا بی لشدید» در آن دیار و اهل آن دیار رسید و به شومی فسق فساق و ظلم ظلمه بر مقتضای سنت «وإذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفیهها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا» دمار از آن ولایت و اهل آن ولایت برآورد» (همان: ۸).

اما از این رو که در «عاقبت چون بلا به غایت رسید» تنها کاری که می‌توان در برابر کفر مغولی انجام داد «متعلقان را جمله بترک گفتن ... رفتن و عزیزان را به بلا سپردن» است (همانجا)، حتی از سوی رازی، هیچ چهارچوب گفتمانی کلانی برای شناخت کفر صورت نمی‌گیرد. در مراحل اولیه، چیزی نگفتن و خانه را ترک گفتن، تنها کاری است که نخبگان جامعه اسلامی از عهده انجام آن برمی‌آیند؛ چه حتی سلطان محمد خوارزمشاه فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد.

رتوریک سکوت در نفثه‌المصدور

مأخذی که در دور نخست نوشته شدند، تحت تأثیر ناگهانی بودن هجمه کفر در یک ناتوانی زبانی فرو رفته‌اند؛ چه در این نخستین ارجوزه بلند کفر که عقل اسلامی را پس به پستو می‌زند، زبانی از عقل تفسیری تولید نمی‌شود تا بتواند به توضیحی از شکست برسد. زبان و قلم توانایی شرح آنچه را که رخ داده ندارد؛ که آنچه هست همه باژگونه‌گویی‌های ذهنی بحران دیده است. نسوی در تلاش برای تصویرپردازی آنچه از وحشت مغولی دیده، نه نمی‌تواند هیچ زبان گویایی برگزیند، که متن خود را با ضرب تپنده وحشتی از بر هم خوردن کار جهان آغاز می‌دهد که بر خلاف سنت زبانی تاریخ‌نگاری اسلامی در نوشتن مقدمه،

۱. «اللهم نهنا من نومه الغافلین ربنا لا تواخذنا بسوء اعمالنا و لا تسلط علینا من لایرحمنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقه لنا به واعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولینا فانصرنا علی القوم الکافرین» (رازی، ۱۳۱۲: ۱۰).

۲. ابراهیم: ۷.

۳. اسراء: ۱۶.

هرگونه سخن‌پردازی شناختی را بی‌معنا می‌کند. هم‌چون تهاجم مغول، متن *نقش‌المصنوع* نیز به ناگهان، و بی مقدمه آغاز می‌شود:

«در این مدت که تلاطم امواج فتنه کار جهان را بر هم شورانیده است و سیلاب جفای ایام، سرهای سروران را جفای خود گردانیده، طوفان بلا چنان بالا گرفته که کشتی حیات را گذر بر جداول ممات متعین گشته» (نسوی، ۱۳۴۳: ۱).

او حتی با یاد و نام خداوند نیز، اثری را که می‌بایست درباره سرنوشت جامعه اسلامی باشد، شروع نمی‌کند. چون *سوره توبه* در قرآن درباره کفار، که بی بسم‌الله آغاز می‌شود، نبود نامی از خداوند نیز در نخستین سطرهای کتاب، در شرایط مضطرب ناشی از شکستن محیط دارالاسلام، در کلمات نسوی برای نشان دادن کافران هویدا است؛^۱ و در غیاب نام و یاد خداوند بر دهان شهاب‌الدین، زبان واجد توانایی‌ای در ارائه معنای روشنی در پس پشت بحران کفر نیست. نسوی درباره چرایی نوشتن کتاب توضیح می‌دهد:

«تیزتاز قلم که هنگام مهاجرت خفیر ضمایر و ترجمان سرایر است، به دست گرفته، و قصد آن کرده که شطری از آتش حرقت، که ضمیر بر آن انطوا یافته، در سطری چند درج کنم ... بازگفته‌ام که از قلم که چون بر سیاه نشیند، سپید عمل کند، و بر سپید سیاه، جز نفاق چه کار آید؟ دو زبان ست، سفارت ارباب وفاق را نشاید» (همان: ۳).

اما قلم در این مواجهه کفر و عقل چیزی ست منافق نسبت به آنچه رخ داده، و نمی‌تواند به ابراز مکنونات قلبی مشاهده‌گری بپردازد که حمله کفر را می‌بیند؛ چه از نفاق قلم که با کشیده شدن بر سپیدی کاغذ، سیاهی به بار می‌آورد، چگونه می‌توان انتظار داشت که بر موافقت آنچه در دل می‌گذرد، به رسالت بپردازد؟ که «هرچند به سر قیام می‌نماید، سیاه‌کار است» (همانجا)؛ اگرچه قلم بر صفحه کاغذ کشیده می‌شود، جز نانوشتن بحران نیست. زبان در امتناعی فرو می‌رود، و از همان لحظه تمایلی از سکوت تمامی ذهن مشاهده‌گر حوادث غیرقابل‌باور هجمه مغولان را دربر می‌گیرد. در این نا-گفت‌وگوی نسوی با جامعه خود، نوعی ناتوانی عقل زبان وجود دارد:

«خواسته‌ام که از شکایت بخت افتان و خیزان، که هرگز کام مراد شیرین نکرد ... فصلی چند بنویسم ... و از سرگذشت‌های خویش که کوه پای مقاسات آن ندارد و دود آن چهره خرسید را تاریک کند ... در قلم آرم. باز عقل، کدام عقل؟ که او نیز از سرکوب حوادث

۱. بنگرید به: بخشی و دیگران، ۱۳۹۵: صص ۴۲-۱۵.

حیران مانده است و از دوائر دور شداید، به دوارالرأس مبتلی شده» (همان: ۴).

عقل ناتوان است؛ و آنجا که تاتار باشد، عقل نیست: «که با وجود [تاتار] تمنی آسایش آنجا که عقل است، عقل نیست» (همان: ۱۲). رتوریک زبانی سکوت در مآخذ اولیه، حاوی کارکردی در پاسخ ندادن یا نداشتن، به پرسش از معنا و فلسفه شکست جامعه اسلامی می‌شود؛ نفثه/المصدر اولین و مهم‌ترین مأخذی است که به تولید رتوریک زبانی سکوت می‌پردازد؛ و آن، از نخستین صفحه کتاب، با غیاب خداوند (نانوشتن بسم‌الله...) آغاز می‌گردد، با هذیان عقل ادامه می‌یابد، و به بیهودگی نوشتن از حوادث هجمه کفر منتهی می‌شود:

«عقل ... بر سلامت صدر ملامت واجب داشته است، و بی‌کتابی و ساده‌دلی سرزنش کرده که بکدام مشتاق شداید فراق می‌نویسی؟ بکدام مشفق قصه اشتیاق می‌گویی؟ اگرچه خون چون غصه به حلق آمده است، دم فرو خور و لب مگشای، چه مهربانی نیست که دل‌پردازی را شاید» (همان: ۵).

عقل اسلامی در مواجهه نخستین نه فقط نمی‌تواند به تفهیم رخ داده تاریخی بپردازد، که زبانی نیز که در آن مواجهه به کار می‌برد، حاوی کارکردی غیرتاریخ‌نگارانه است؛ معنای «نفثه/المصدر» در «آنچه مبتلا به بیماری ربوی، بیرون افکند از خلط و خون تا بدان خود را اندک آرامشی بخشد. اظهار شکوی و گلایه کردن از امری یا چیزی ناخوشایند تا بدان آلام درونی تخفیف یابد» (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل واژه نفثه/المصدر) (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴/۲۲۶۲۵)، نشان دهنده دیواری از نوعی حس امتناع شناختی است میان کفر و عقل اسلامی که اضطراب پاسخ به شکست را در آرامشی برآمده از احساس نبودن چیزی برای شناختن فرومی‌برد. چنین بی‌زبانی چاره‌ناپذیر عقل زمینه را برای نوعی انکار یا بی‌عملی فراهم می‌کند. این می‌تواند به پرسشی مهم در مطالعات امپراتوری مغول پاسخ بدهد: چه فرار مداوم سلطان محمد را نیز از بر لشکریان مغول به همین شکل می‌توان فهمید.

در این چنین گریز عمومی از بر بحران کفر، توصیف تاتار در نفثه/المصدر که در همه لحظات با عقل به ستیز برخاسته، با تصاویری از وحشت و اضطراب بر هم خوردن کار جهان آمیخته. نخست تاتار به همه جای جهان رخنه کرده. شهاب‌الدین در حدیث نفس خویش همه‌جا از بر تاتار می‌گریزد: «نواحی ارانات به تاتار پراکنده آکنده، و حوالی گنجه به افواج

کفار موج، سفری که عقل از آن به هزار فرسنگ بود، ارتکاب کردم ... صحرا از نیران تاتار در شب تار چون عکس دریا می‌دید، و از چهار سوی، گفت‌وگوی و های‌وهوی ایشان می‌شنید» (همان: ۲۴)؛ «و در آن وقت که دیگران عشق می‌باختند، اسب تاخته، تا به هر جانب که دوانیدم، بلا را گرد خویش در آمده دیدم ... از تاتار در تاتار می‌گریختم» (همان: ۵۳)؛^۱ در چنین اضطرابی که بر جهان سایه انداخته، عقل اسلامی در مواجهه نخست نمی‌تواند به فهم دقیقی از هجمه کفر پردازد. زبانی برای پرداختن نیست، و اگر هم باشد، مخاطبی برای انتقال نیست:

«شه‌مات بساط اعانت و اغاثت در نوشته، منافقتی که در پرده موافقت مستور بود، حجاب برانداخت، مذاق تجربه طعم وفاق و نفاق از هم باز شناخت ... جان به جان آمده را که اعباء محنت گران‌بار کرده است، کدام رفیق سبک‌بار خواهد کرد، قصه غصه‌آمیز که می‌نویسی گوشه جگر کدام رفیق خواهد پیچید؟» (همان: ۵).

به سخن در آوردن بحرانی که بر جامعه رفته بی‌فایده است؛ چه زبان اندامی نفاق‌کار است و خصلت سالوسی آن در ناتوانی بازتاب کفر بر ملا شده؛ و بر علاوه چنان نفاقی از زبان، نبودن «رفیق»ی برای سبک‌بار کردن سنگینی محنت بارآمده، روحیه گریزطلبانه‌ای از اجتماع را نشان می‌دهد که در پی اندیشیدن به وضع موجود نمی‌رود.

آیات الهیات سکوت: ادبیات قرآنی

نبودن چیزی برای شناختن، تنها نظرگاهی نیست که نسوی از آن به دارالاسلام شکست‌یافته نگاه می‌کند. احساس نیاز پنهان در ضرورت معناپذیرکردن ناشناختگی کفر مغولی برای مسلمان‌ها باعث قرار دادن مغولان در زمینه مفاهیم الهی قابل‌فهم می‌شد. از همین رو است که در *نفته‌المصور* نوشتن درباره وحشت تاتار در لحظات رویارویی اسلام و کفر، با آیاتی از قرآن درباره رخ‌دادن قیامت و خروج کفر تلفیق شده. آنچه در فاز شناختی نخست، گفت‌وگوی میان دو محیط ذهنی دارالاسلام و دارالکفر را ناممکن می‌کرد، تصویری از ناعقلانی بودن کفر در امکان فهمیدن آن، و به مثابه پدیده‌ای واجد کارکرد آخرالزمانی اسلامی بود. درعین‌حال، در غیاب هر توضیح شفاف از چرایی شکست محیط دارالاسلام که

۱. همچنین در صص ۳۲، ۳۶، ۵۲، ۷۲، ۱۰۰.



بر اساس فلسفه تاریخ آن می‌بایست تمام جهان را به زیر سلطه خود در آورد، توضیح حمله مغول بر بستر روایت‌ها و آیات آخرالزمانی قرآن، می‌توانست به تغذیه طرحی تاریخی کمک کند که در انتهای تاریخ، منطبق بر انتظارات نهایی مسلمانان، پیروزی را از آن آنان کند. به همین دلیل است که توصیف تاتارها در بخش‌هایی از *نفته المصور* عمدتاً با ادبیاتی به عاریه آیات آخرالزمانی قرآن در خصوص چیزی نیامده در آینده‌ای نامشخص همراه می‌شود. چنین تلاشی، سکوت زبانی‌ای را نسبت به اندیشیدن به چرائی‌های طبیعی شکستی پدید می‌آورد که مسلمان‌ها در لحظه تاریخی‌شان فاقد توانایی‌های شناختی مناسبی برای هضم آن بودند.

در چنین بافتاری از سکوت نسبت به اندیشیدن است که شهاب‌الدین برای نوشتن صحنه‌ای از هجمه تاتار بر خیمه و خرگاه پادشاه، آمدن تاتار را با ادبیات آخرالزمانی توصیف می‌کند. یکی از امرای مغول که به سلطان جلال‌الدین پیوسته بود، به مسلمانان هشدار می‌دهد که «تاتارها» اینک روان شده‌اند و روز روشن را از غبار، شب تاریک کرده، و شب تاریک را از شعله آتش، روز روشن گردانیده». (همان: ۳۶). نامشخص بودن سرنوشت آینده جامعه اسلامی در مواجهه با چنین خبری، «پادشاه» را در شرایط ناشی از وحشت فراگیری درباره آینده نشان می‌دهد: «پادشاه سران لشکر را جمع کرده بود و قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ^۱ به گوش همگان فرو خوانده» (همان: ۳۷). خواندن آیه‌ای از قرآن درباره چاره‌ناپذیری مرگ بر لشکریانی که می‌بایست حافظ دارالاسلام باشند، آن هم توسط فرمانده لشکریان اسلام، به شکلی ضمنی حاوی نظرگاهی است که شهاب‌الدین به آینده جامعه اسلامی دارد: قرار دادن پیروزی کفر بر اسلام، در بافتار انتظارات نهایی پنهان مسلمان‌ها از آنچه در قیامت پیش خواهد آمد. از همین رو ست که مقاومت در برابر لشکریان تاتار بی‌فایده به نظر می‌رسد:

«لكن چه سود که مدت دولت به انقضا رسیده بود، و نوبت ملک و سلطنت به انتها آمده، داعی اضطراب آیت تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ^۲ بر سر کار خوانده، و ناعی انقلاب هَذِهِ ذَوَّلَةٌ قَدْ تَوَلَّتْ، ندا در داده. اتفاقات موافق که نتیجه سعادات تواند بود والدوله اتفاقات حسنه، بر عکس معهود مخالف» (همان: ۸-۳۷).

۱. الجمعة: ۸.

۲. البقره: ۱۴۱.

ارجاع به عبارتی از کلیله و دمنه^۱ (ابوالمعالی، ۱۳۴۵: ۲۳۶) درباره رابطه میان دولتمند بودن و مساعدت بخت خوش در متن نسوی، اگر در زمینه تاریخ قرن هفتم قرار داده شود به معنای ادراکی است که در ذهنیت روشن‌فکرانه جامعه اسلامی در نحوه فهم حمله مغول وجود داشت: سکوتی برابر بحران انقطاع تاریخ در نگاه مسلمانان: نوعی وانهادن سرنوشت به تقدیر کلانی که در نظریه اسلامی تاریخ جهان درباره فرایند رسیدن به قیامت وجود داشت. تعدد روایاتی پیرامون بی‌عملی مسلمانان در برابر تهدید سربازان مغول برای کشتن آنان، و در یک مورد به خصوص حتی به انتظار کشته‌شدن نشستن^۲، رشته‌های در هم بافته مرحله شناختی نخست را در مواجهه با کافران مغول نشان می‌دهد.

روایت‌های درونی‌شده نفقه‌المصدور به جامعه‌ای که به واسطه بحران شناختی کفر دچار فلجی شده، میلی را برای انجام ندادن هیچ کاری نشان می‌دهد. در واقع، تصویرپردازی‌های شهاب‌الدین جامعه‌ای را نشان می‌دهد که از مواجهه با انقطاع تاریخ سر باز می‌زند. این را می‌توان در تو در توی خطوطی یافت که به تولید رتوریک زبانی سکوت پرداخته‌اند. او در جایی به توصیفی از نحوه رفتار تسلیم‌پذیرانه لشکریان دارالاسلام در مقابل دارالکفر می‌پردازد. در واکنش به خبری احتمالاً جعلی از عقب‌نشینی مغولان، فرمانده قسمتی از مسلمانان که مأمور مقابله با آنها بود، دستور به بازگشت سپاه می‌دهد:

«و لشکری که در صدد مقدمی ایشان بود، بازآورده، که تاتار از حدود شهریار ری مراجعت کرده است. و من بنده به زبان فصیح: یا ایها الذین آمنوا خذوا جذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعاً^۳ به گوش آن گوش‌آگندگان فرومی‌خواندم که بیدار باشید که وقت احتیاط و حذر است، در اختلاف روایات تأملی فرمایید که محل نظر است» (همان: ۹-۳۸).

در چنین مرحله‌ای، به کاری دست نینداختن (هم‌چون تصمیم نجم‌الدین رازی به مهاجرت)، ایده‌ای است نشان‌دهنده پذیرش ضمنی سرنوشتی که در توضیحات جایگزین کفر، در رسیدن به قیامت برای پیروزی دارالاسلام وجود داشت. علی‌رغم روح تسلی‌طلبانه‌ای که در عمده خطوط مشوش متن پنهان است، پرخاش نسوی در اینجا و در

۱. والدوله اتفاقات حسنه. به معنای بهره‌مندی از «اقبال خوش».

۲. به ابن اثیر رجوع کنید: ج ۱۲، ص ۵۰۰.

۳. النساء: ۷۱.



برابر سکوت ابژه‌های اعمال سلطه کفر به واسطه ارجاع به آیه‌ای از قرآن درباره ضرورت کشتار کافران نیز نمی‌توانست «بخت خفته خواب خرگوش بر آن غافلان» (همانجا) را بیدار کند؛ چراکه در فاز سکوت، هیمنه انفجار کفر توان شناختی مسلمانان را به گونه‌ای زایل کرده بود که: «بعضی به خواب غفلت، پهلوی بر بستر تن‌آسانی نهاده، و طایفه‌ای در شراب ارغوانی دور دوستکانی در داده» (همان: ۴۰).

در متن نسوی، هم‌گام با جدی‌تر شدن مسئله رویارویی مستقیم با لشکر کفر، انتخاب آیات نیز دقیق‌تر می‌شود. صحنه رسیدن لشکر تاتار به خیمه پادشاه عیناً سینمایی از آخرالزمان است:

«شب واقعه کوری بخت و نا آمد کار، کتابت که کنایت از آن در آن سر وقت آهن سرد
کوفتن بود تا سحر سرمه سهر کشیده بودم ... ترهات و خرافات در هم نوشته، در آن
سودای بی‌حاصل، همه شب عطارد را آزرده بودم، و در آخر شب موافقت بخت نموده، تا
بامداد که ندای برخیز که از جهان قیامت برخاست دادند. سر از بالین برداشتم ملاعین
دوزخی را و وُجُوهُ یَوْمَئِذٍ عَلَیْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ^۱ به حوالی خرگاه
پادشاه محیط یافتیم» (همان: ۲-۵۱).

آیات ۴۰ تا ۴۲ سوره عبس: «در آن روز [قیامت] چهره‌هایی است بر آنان غبار نشسته، به سیاهه دود پوشانده، اینان‌اند کافران بدکردار» در رتوریک بی‌کار رفته که برای کارگذاری هجمه کفر در طرحی کلان ساخته شده؛ طرحی الهی که به مسلمانان اجازه می‌دهد موقتاً از اضطراب اندیشیدن به شکست پرهیز کنند. چنین نحوه‌ای در استفاده از آیات آخرالزمانی قرآن، آن هم در موقعیت توصیف زبانی برخورد دو محیط فکری دارالاسلام و دارالکفر، هم‌زمان به کار تغذیه هر دو رتوریک فاز نخست آمده: با برکشیدن مسئله آخرالزمان از طریق آیات قرآنی، انتظارات تاریخ‌مندان اسلامی را در به تعویق انداختن پرسش‌گری باز می‌سازد، و از سوی دیگر به همین راه، با ارجاع گذاشتن بر انتظار چیزی در آینده، فازی از سکوت و تمایلی به نادیدن شرایط معاصر را ایجاد می‌کند. از طریق نقل آیه «يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأُقْدَامِ»^۲ (همان: ۵۲) در بافتاری از تبدیل وضعیت

۱. عبس: ۲-۴۰.

۲. الرحمن: ۴۱.

کنونی به احتمال آینده، از هجمه کافران که در این مورد با سیمای تاتاری‌شان شناخته می‌شوند، نظرگاهی برای نگرستن به آخرالزمان بر ساخته می‌شود.

پس از نفثه‌المصدور: انتهای رتوریک سکوت

رگه‌هایی از رتوریک سکوت را این بار در ترکیب با قدرت قاهره خداوند تا سال ۶۵۸ ه.ق، همچنان می‌توان در تاریخ جهان‌گشای دنبال کرد. از زبان جویی، چنگیزخان در بخارا مردم را انداز می‌داد که:

«ای قوم بدانید که شما گناه‌های بزرگ کرده‌اید و این گناه‌های بزرگ، بزرگان شما کرده‌اند. از من بپرسید که این سخن به چه دلیل می‌گویم سبب آن که من عذاب خدایم، اگر شما گناه‌های بزرگ نکردتی، خدای چون من عذاب را به سر شما نفرستادی» (جویی، ۱۳۸۵: ۸۱).

در مرکز جهان اسلام، خطیب بغداد در جمعه نخستین پس از قتل خلیفه، به جای مقدمه‌ای که می‌بایست با سلام بر خداوند و خلیفه آغاز می‌شد، با کلمات تکان‌دهنده‌ای آغاز کرد که بحران‌اندیشی جامعه اسلامی را نشان می‌دهد:

«ستایش را خداوندی است که به دست‌یاری مرگ و نیستی، هستی مردمانی بزرگ را پایان داد و ساکنین این شهر را به دست فنا و هلاکت سپرد. آه آفریدگارا، ما را در مصیبت‌ها و در بلاهایی که بر سرمان آوار می‌شود و چونان آن‌ها را اسلام و فرزندان اسلام ندیده‌اند، یاری رسان. [الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا] إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (d'Ohsson, 1834-5: III/251-4).

جملات خطیب بغداد در تصویرپردازی شهادت خلیفه، کیفیت رازآلوده‌ای را نشان می‌دهد که در آن نوعی سردرگمی نسبت به ارائه تفسیری روشن‌کننده از رخداد هجوم کفر به دارالایمان وجود داشت؛ آیه ۱۵۶ سوره بقره، در فرهنگ عمومی مردم مسلمان برای ایجاد حس آرامش و تسلی در هنگام مصیبت مرگ انسانی به کار می‌رود؛ در حقیقت، ضربه کفر به قلب تپنده اسلام که امیرالمؤمنین آن را به قتل رساند، با گریزی آرامش‌طلبانه به اراده خداوند فهم می‌شود که بر پایان دادن به هستی «مردمانی بزرگ» قرار یافته بود. در



ادامه، بحران‌نگاری مسلمانان شامل اندیشه‌هایی درباره تاریخ می‌شود. ابن اثیر در هیئت نویسندۀ مهمی ظاهر می‌شود که حامل بخشی از اندیشه سکوت درباره بحران تاریخ است. او در تأملات خویش راجع به سال‌نگاری تهاجم مغول با اشاره به نوعی بی‌میلی نسبت به نوشتن درباره حمله کفر، تاریخ را درباره «مصیبت»‌هایی قرار می‌دهد که بر آدمیان، و به طور خاص بر مسلمانان نازل می‌شوند (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ ه.ق: ۱۲/۳۵۸).

اندیشه سکوت در *الکامل* جنبۀ دیگری نیز به خود می‌گیرد. استنکافی از نوشتن درباره نقش احتمالی الناصر در کشاندن مغولان به غرب وجود داشت که می‌توان آن را در بافتار ادبیات سکوت چهار دهه نخست قرار داد. ابن واصل در اواخر قرن هفتم درباره آگاهی ابن اثیر از نامه الناصر به مغولان می‌نویسد: «ابن اثیر از بیم خلیفه این قضیه را آشکارا نگفته است» (ابن واصل، ۱۳۶۹: ۳۵). این در حالی است که نحوه بیان ابن اثیر نشان‌دهندۀ وجود واقعیتی است که میلی به مسکوت گذاشتن آن وجود داشته است: «و در سبب هجمۀ [مغولان] به شهرهای مسلمانان، غیر از آنچه گفته شده که بتوان در دفاتر نوشت: پس شد آنچه من به یاد ندارم (ذکر نکردم. نمی‌خواهم بنویسم). تو نیز نیک بیانیش و از این باره چیزی نپرس» (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ ه.ق: ۱۲/۳۶۲). احساسی که مخاطب از خواندن پیرامون بی‌میلی تاریخ‌نگاری اسلامی درباره نقش خلیفه به دست می‌گیرد، نه یک امتناع انکاری، که نوعی امتناع تأییدی است؛ به معنایی که گویی این تصور وجود داشت که خلیفۀ مسلمان‌ها، واقعاً، با مغولان توطئه کرده است، اما درعین حال، روح جمعی مسلمانان، فاقد تمایلی برای به سخن در آوردن چنین موضوعی به بخشی از مجموعه زبانی اندیشه تاریخ‌نگاری بود. ابن اثیر در جای دیگری اما، به نقش خلیفه اشاره می‌کند: «آنچه عجم‌ها [به خلیفه] نسبت می‌دهند، صحیح است؛ چه همو بود که تتر را به طمع شهرهای مسلمانان انداخت؛ و هر گناه بزرگی در برابر آن کوچک می‌نماید» (همان: ۱۲/۴۴۰).

بازبار، رجوع به جوینی روشن‌کنندۀ دیدگاه مقاله حاضر در رتوریک زبانی سکوت است؛ او درباره کارهای مغولان در بخارا می‌نویسد:

«[مغول] صنادیق مصاحف به میان صحن مسجد می‌آوردند و مصاحف را در دست و پای می‌انداخت و صندوق‌ها را آخور اسبان می‌ساخت ... اوراق قرآن در میان قاذورات

لگدکوب اقدام و قوایم گشته، در این حالت، امیر امام جلال‌الدین علی بن الحسن الرندی ... روی به امام رکن‌الدین امامزاده ... آورد و گفت: «مولانا، چه حالت است، اینکه می‌بینم، به بیداری است یارب یا به خواب؟» مولانا امام زاده گفت: «خاموش باش، باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد. سامان سخن گفتن نیست!» (جوینی، ۱۳۸۵: ۱/۱-۸۰).

دیدگاه‌های امام رکن‌الدین حائز اهمیت بسیار زیادی است؛ پیش‌تر بیان شد که انتظارات مسلمانان بر این شکل صورت‌بندی شده بود که به تدریج همه جهان از طریق جهاد اصغر، به بخشی از دارالاسلام تبدیل شود. در حالی که آنچه واقعاً اتفاق افتاد، تبدیل شدن دارالاسلام به بخشی از دارالکفر بود که به لحاظ شناختی، توضیحی برای آن در سنت اسلامی وجود نداشت. از سوی دیگر، از چشم‌انداز فکری یک مسلمان دوره میانه، «کفر» پدیده‌ای غیرعقلانی به شمار می‌رفت که شناختی بر آن ایجاد نمی‌شد. یک شاعر و فرمانده شناخته‌شده جنگ‌های صلیبی، اُسامة بن مُنْقِذ، وقتی درباره فرنگیان می‌اندیشد، چیز قابل‌شناختی پیدا نمی‌کند؛ چراکه آن‌ها «عقل» ندارند. او در قسمتی به نام «ارزیابی خصوصیات فرنگیان» درباره «فقدان عقل در آنان» می‌نویسد:

«سرآمیز و غریب است کارهای خداوند؛ او آفریدگار همه چیز. هنگامی که انسان به مطالعه موارد مربوط به فرنگیان مشغول می‌شود، نمی‌تواند از تجلیل و تقدیس خداوند خودداری کند (چه قدر قابل ستایش است پروردگار!) زیرا مشاهده می‌کند که آن‌ها حیواناتی هستند که از فضیلت شجاعت و جنگندگی برخوردارند، اما هیچ چیز دیگری ندارند؛ درست مانند حیوانات که فقط نیرومندند و می‌توانند بار حمل کنند» (مورگان به نقل از هیتی، ۱۳۹۰: ۲۳۲).

چند سده بعدتر، محمد سیاه‌قلم، نقاش دربار تیموری که تابلوهای نقاشی او از آیین‌های

۱. نقل با واسطه از مورگان، از ترجمه فیلیپ هیتی از کتاب *خاطرات/اسامه بن منقذ*، چاپ ۱۹۸۷، ص ۱۶۱. همچنین در ترجمه پاراگراف مذکور، ترجیح داده شد به ترجمه عباس مخبر در کتاب *مغول‌ها نوشته مورگان وفادار بمانیم*؛ اما در عین حال، برای سهولت دسترسی مستقیم مخاطب به ترجمه متن اصلی، کتاب‌شناسی زیر را ببینید:

Hitti, P. K. (2000). *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh (Kitāb Al-I'tibār)*; Translated from the Original Manuscript by Philip K. Hitti; with a New Foreword by Richard W. Bulliet, United Kingdom, Columbia University Press.

همچنین متن اصلی در لینک زیر قابل دسترسی است:

<https://archive.org/details/arabsyriangentle0000usma/page/2/mode/2up>



کفرآمیز شرقی، سرشار از تصویرسازی‌های گروتسک^۱ از کافران و نشان‌دهنده اضطراب اسلامی از ماهیت کفر است، درباره آیین‌های نمایش مردم خارج از دارالاسلام می‌گوید که عقل در آن حیران و مدهوش می‌شود (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۴/۸۲۶). آنچه هم اسامه بن منقذ و هم محمد سیاه‌قلم، به عنوان مسلمانان اندیشمندی که قبل و بعد از رکن‌الدین امامزاده قرار داشتند، در آن مشترک بودند، توافق آن‌ها بر غیرعقلانی بودن و به تبع آن، غیرقابل شناخت بودن کافران است. در تابلوهای محمد، بیش از هر چیز کفراندیشی اسلامی به چشم می‌خورد، و این به‌هیچ‌وجه از نظریه‌های بحران در جامعه اسلامی جدا نیست؛ که در این تابلوها، نوعی وحشت و اضطراب نسبت به کفر وجود دارد. دنیای کفر در آینه عقل اسلامی شرارت غیرقابل شناختی است که چنان که محمد سیاه‌قلم تصویر کرده با خشونت و وحشت همراه است: عفریته‌های مرگ که شرورانه پیکره اسبی را پاره‌پاره می‌کنند، انسان-دیونماهای مجنونی که به جای خدای آرامش‌آفرین اسلام، شیطان در روح‌شان دمیده، دیوی کریه‌المنظر که انسانی را می‌دزد و ...^۲ در سوی دیگر، اسامه ضد صلیبی قرار دارد که او نیز کافران فرنگی را به شکل موجودات بارکشی تصویر کرده که عقل انسانی در آن‌ها وجود ندارد؛ اشارات اسامه و محمد در فاصله چند قرنی از یک دیگر فضای گفتمانی کفراندیشی اسلامی را تولید می‌کند که وقتی رکن‌الدین امامزاده از درون آن به مغولان و حمله آنان به

۱. گروتسک در فرهنگ علوم انسانی داریوش آشوری به معانی زیر آمده:

ناساز؛ ناموزون؛ ناجور؛ زشت؛ ناهنجار؛ کریه؛ چندان‌آور، خنده‌آور؛ مسخره؛ زهرخندانگی. بالین حال، گروتسک را به‌خصوص در هنرهای بصری، می‌توان فرمی از بازنمایی دانست که جریان‌های روانی انسان را در لایه‌های زیرین زندگی به نمایش می‌گذارد؛ چیزهایی مانند ترس‌های ناآشنا و غریب، عقده‌های روانی، کابوس‌ها و اضطراب‌ها. فرمی از بیان احساسات شدید و سخت. برای بسط همین تعریف بنگرید به:

Fingesten, P. "Delimitating the Concept of the Grotesque". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42(4), 419-426, 1984. <https://doi.org/10.2307/430215>.

۲. هیچ پژوهش مناسبی از منظر فکری مقاله حاضر به بررسی تابلوهای محمد سیاه‌قلم نپرداخته. بالین حال، آثار زیر برای آشنایی مقدماتی و دیدن تابلوهای او و مفیدند:

آژند، یعقوب، (۱۴۰۰)، *استاد محمد سیاه‌قلم*، انتشارات بایگانی: تهران.

آژند، یعقوب، (۱۳۸۷)، *مکتب نگارگری هرات*، مؤسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن (فرهنگستان هنر): تهران.

مقاله وایت اثری تخصصی‌تر است که به مفهوم شیطانی مستتر در تابلوهای سیاه‌قلم می‌پردازد و همچنین از نسخه‌های تصویربرداری‌شده باکیفیت‌تری استفاده می‌کند:

White, James, "Satire in the Paintings of 'Mohammad-e Siāh Qalam'". *Iranian Studies* 52/2 (Jan. 2018), Routledge Publishing, pp. 213-243, 2017.

ترجمه مقاله بالا توسط ستاره نصری در وب‌سایت حرفه-هنرمند فراهم شده: سائیر در نقاشی‌های محمد سیاه‌قلم

بخارا می‌اندیشد، رخ داده عقل‌ناسازگاره‌ای می‌بیند که شناختی بر آن حمل نمی‌شود.

در متن جوینی، دیدگاه‌های رکن‌الدین امام‌زاده، به عنوان انسان متمدن مسلمان دوره میانه، نسبت به معنای هتک حرمت کفار به مسجد بخارا و «صنادیق مصاحف»، در زمینه سنت شناختی تمدن اسلامی و گفتمان مذکور فهم می‌شود؛ در این چهارچوب، «سامان سخن گفتن نیست»: -اگر نمی‌توان سخن گفت، پس نوعی امتناع شناختی برقرار است- بر زبان او و در حقیقت خود، «باد بی‌نیازی خداوند» را به معنای چاره‌ناپذیری و ضرورت تسلیم برابر خواست خداوند در فهم‌ناپذیری «عقل»انی رخداد غیرقابل توضیحی نشان می‌دهد که جایی برای آن در نگاه مسلمانان به گسترش جهان به زیر نگین جهاد جیوش دارالاسلام وجود نداشت؛ از این رو، تصویری تاریخ‌مندانه از یک سکوت بزرگ، در ارجاع به اراده غیرقابل مقاومت خداوند، کارکرد رخوت‌جویانه‌ای را بر خود می‌گیرد که جامعه اسلامی با ارزیابی عقلانی علل استراتژیک، نظامی، سیاسی و اقتصادی شکست نمی‌توانست به آن برسد؛ فرایندی که تنها به نحوی با نظریات ابن خلدون پاسخ‌هایی برای آن فراهم شد.

برای چهار دهه، رتوریک سکوت نوعی به تعویق انداختن پرسش‌گری درباره بحران شرایط معاصر خویش بود و اضطرابی از نادیده‌انگاشتن را نشان می‌داد: نادیدن انقطاعی که حرکت تاریخ را متوقف کرده؛ روی گرداندن از واقعیت‌های انکارناپذیری که پرداختن به آن‌ها، موقتاً در ذخیره فکری و عملیاتی ذهنیت روشن‌فکری اسلامی وجود نداشت. نمونه دقیقی از وضعیت «بحران» که با انقطاع انتظار تاریخ، شرایط جدیدی را پدید می‌آورد که عبور از آن مستلزم تولید تکنولوژی‌های شناختی جدیدی بود که بر معنادار کردن بحران برآمده توانا باشد. با این حال، به موازات مسائل جدید، رتوریک سکوت نمی‌توانست کارآیی خود را حفظ کند.

در شرایطی که آخرالزمان رخ نداد، و از سوی دیگر، حاکمیت کفر بر دارالاسلام تبدیل به یک واقعیت تثبیت‌شده در قالب حکومت ایلخانی شد، مواجهه مسلمانان با کفر، معطوف به مسائل عینی‌ای شد که نیازمندی‌های جامعه اسلامی را نشان می‌داد. در این ضرورت جدید، چهار دهه ناامنی ناشی از نبود اقتدار مرکزی، ادبیات اسلامی را هم‌زمان با تثبیت حاکمیت کفر، به سوی زبانی از عقلانی‌سازی کفر کشاند. این عقلانی‌سازی در دو سطح

عین و ذهن به کار می‌رفت؛ نخست اجبار واقعیت یافته به زندگی تحت سلطه کفر، لاجرم، مستلزم تولید رتوریک زبانی جدیدی بود تا به چنین نیازهایی پاسخ بدهد. آنچه بیران از آن تحت عنوان آیین «حنیف‌سازی» چنگیزخان صحبت کرده (Biran, 2007: 114-121)، در حقیقت ایجاد زبان جدیدی بود که مسئله سلطه کفر را با الگوهای شناختی آشنا برای مسلمان توضیح بدهد. دوم، مشروع‌سازی حاکمیت کفر، با توسل به ادبیات نظری سیاسی‌ای انجام می‌شد که در سیاست‌نامه‌ها و منظومه‌های چنگیزی پس از استقرار حکومت ایلخانی خود را نشان می‌داد.

فرایند پذیرش کفر تنها زمانی به کار انداخته شد که تاریخ‌نگاری اسلامی تلاش کرد تا ادبیاتش را درباره مغولان از سه زاویه بنویسد: نخست، نوشتن درباره حاکمیت ایلخانی از منظر امنیت، رتوریکی از مشروعیت‌دهی به ایلخانان را ایجاد کرد. این زبان جدید با خواجه نصیرالدین طوسی در کیفیت *واقعۀ بغداد* درباره فتح شهر به دست هلاکوخان که در آنجا «ماده امن و امان» و مجموعاً ۲۹ بار بار «پادشاه» خوانده شده، با مضمونی اقتدارگرایانه آغاز می‌شود (جوینی، ۱۳۸۵: ۲۹۳-۳/۲۸۰). در مرحله دوم، تاریخ‌نگاری اسلامی تلاش کرد با جعل نسب‌نامه‌هایی کافران مغول را وارد تبار شناختی دنیای اسلامی بکند؛ رشیدالدین شجره‌ای برای مغولان ارائه کرده که از یافث بن نوح آغاز می‌شود و بدین ترتیب مغولان را در یک چهارچوب تبارشناختی یکتاپرستانه قرار می‌دهد که در بسیاری از منابع اسلامی بعدی حفظ می‌شود (Biran, 2007: 114). این چهارچوب تبارشناختی، الگویی آشنا از تاریخ برای مسلمانان ایجاد می‌کند که حاکمیت کفر را در روابط نسبی قابل فهم قرار می‌دهد. در ادامه اما، اوج عقلانی‌سازی کفر را می‌توان در تفسیر ایران‌شهری از حاکمیت سیاسی خاندان هلاکوخان برای حفاظت از مرزهای ایده‌آل/ذهنی آنچه در مآخذ معاصر «ایران‌زمین» نوشته شده، در فرایندی از بازخوانی دوره باستان و سنت مشروعیت سیاسی ایرانی، از سر تصادف خوشایندی دید که ایلخانان به مرزهای سیاسی امپراتوری ساسانی داشتند: گستره حاکمیت ایران‌شهر از جیحون تا فرات. در این باره، مهم‌ترین نویسنده عصر متأخر امپراتوری مغول، حمدالله مستوفی است که در آثار خود به دریافتی ایران‌گرایانه از ایلخانان می‌رسد.

نتیجه

راهی که این نوشته در پیش گرفت، بازتفسیر کردن متن‌های مهم مواجهه با مغولان از طریق قرار دادن آن‌ها در بافتار انتظارات تاریخی مسلمانان بود. در منحنی تحولی که مسلمانان از مسیر تاریخ تولید می‌کردند، پیروزی کفر پدیده ناتاریخی‌ای به حساب می‌آمد که سنت تاریخی و شناختی مسلمانان، توانایی مناسبی برای هضم آن نداشت. از این‌رو، در نبود چنین سنت نظریه‌پردازانه دقیقی، توانایی‌های زبانی معاصر، به ادبیاتی از سکوت آویخت، که تنها می‌توانست توضیحی آرام‌بخش از افسوس شکست به دست بدهد. در فضایی از ساختن چهارچوب گفتمانی اسلامی در مواجهه با کفر مغولی، مقاله حاضر به صورت‌بندی آنچه در متن‌های چهار دهه نخست، ادبیات سکوت خوانده، پرداخت: چنین ادبیاتی از سکوت، نخست، هجمه مغول به سرزمین‌های اسلامی را در بطن قیامت فهمید؛ ساختن طرحی الهی تا با زدودن عاملیت انسانی از مسلمان‌ها در دفاع از قلمروشان، پیروزی کفر را در سلسله‌مراتبی از مراحل تحول تاریخ قرار دهد. غیرقابل مقاومت بودن اراده خداوند در حتمی کردن سلطه کفر بر اسلام، آرامشی ساختگی تولید می‌کرد، و نیز از سوی دیگر، به تغذیه طرح اسلامی درباره جهان و آینده آن می‌انجامید. در ادامه اما، ادبیات سکوت معانی ویژه‌تری تولید کرد که در *نفثه المصدور* نمایندگی شد: نوعی ناتوانی زبان عقل‌اندیش که با غیاب خداوند در نخستین کلمات کتاب آغاز می‌شود، و بارزترین ویژگی آن، ناکارآمدی عقل در فهم وضعیتی است که بحرانی از انقطاع تسلسل تاریخ پدید آورده. نسوی به دفعاتی از ناتوانی عقل سخن می‌گوید. در این رتوریک، نفاقی در قلم وجود داشت که نمی‌توانست به عقلانی ساختن آنچه رخ داده، بپردازد. ادبیاتی از به تعویق انداختن اندیشیدن درباره شرایط معاصر و موکول کردن آن به احتمال آینده.



منابع

کتاب‌ها

- آژند، یعقوب (۱۳۸۷). *مکتب نگارگری هرات*، تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن (فرهنگستان هنر).
- آژند، یعقوب (۱۴۰۰)، *استاد محمد سیاه‌قلم*، تهران: بایگانی.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲). *فرهنگ علوم انسانی*، تهران: مرکز.
- ابن واصل، جمال‌الدین محمد بن سالم (۱۳۶۹). *تاریخ ایوبیان (مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب)*، تصحیح حسین محمد ربیع، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن‌الأتیر (۱۳۸۵ هـ.ق). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالصادر.
- جوزجانی، منهاج سراج (۱۳۹۱). *طبقات ناصری*، کابل: بنیاد فرهنگی جهان‌داران غوری.
- جوینی، عطاملک (۱۳۸۵). *تاریخ جهان‌گشای*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۸۰). *زبد‌التواریخ*، تصحیح کمال حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸). *ایران و جهان اسلام (پژوهش‌های تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها)*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۱۲). *مرصاد‌العباد من المبدء الی المعاد*، به اهتمام حسین الحسینی النعمه‌اللهی، تهران: مطبعة مجلس.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین، علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، ابراهیم، محمد ابوالفضل، و ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله. (۱۴۰۴). *شرح نهج‌البلاغه*، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- علاء‌الدین الکاسانی، ابوبکر بن مسعود (۱۳۹۴ هـ.ق). *بدائع‌الصنائع فی ترتیب‌الشرائع*، بیروت: دار الکتاب العربی.
- قیس رازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۱۴). *المعجم فی معاییر اشعار‌العجم*، تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: مطبعة مجلس.

- گروسه، رنه (۱۳۶۵). *امپراتوری صحرائوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی.
- لمبتون، آن (۱۳۷۹). *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- مورگان، دیوید (۱۳۹۰). *مغول‌ها*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- مینوی، مجتبی (۱۳۶۹). *تاریخ و فرهنگ*، تهران: خوارزمی.
- نسوی، شهاب‌الدین (۱۳۷۰). *نقشه‌المصدر*، تصحیح امیرحسین یزدگردی، تهران: ویراستار.
- نسوی، شهاب‌الدین (۱۳۸۴). *سیرت جلال‌الدین منکبرنی*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نصرالله منشی، ابوالمعالی (۱۳۴۵). *کلیله و دمنه*، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی، تهران: دانشگاه تهران.

مقاله‌ها

- بخشی، اختیار؛ نورمند، احمد و خزانه‌دارلو، محمدعلی (۱۳۹۵). جلوه‌های آیات قرآن در *نقشه‌المصدر*، *پژوهش‌های قرآنی در ادبیات*، ۳(۵)، ۴۲-۱۵.
- کریمی، علیرضا و جعفرزاده، کبری (۱۳۹۹). بررسی پدیده روبه‌رشد انتظار و منجی‌گرایی (مهدویت) در عصر ایلخانان، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۱۱(۲۵)، ۱۲۳-۱۴۷.
- خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۷۶). بحران تمدن اسلامی در عصر مغول، *نامه پژوهش*، ۴(۴)، ۴۷-۲۹.
- خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۹۰). تمرچی یا تمورچی؛ نامی برای مغولان (در نخستین منابع ایرانی عصر تهاجم مغول)، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، ۳(۳)، ۸۲-۷۳.
- سعیدی، مدرس و جرفی، مصطفی (۱۳۹۶). یاجوج و ماجوج: تحولات شناختی مسلمانان درباره زیستگاه آنان تا دوره مغول، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ۱۳(۲۵)، ۱۰۰-۷۵.
- عدالت، عباس (۱۳۸۹). فرضیه فاجعه‌زدگی: تأثیر پایدار فاجعه مغول در تاریخ سیاسی، اجتماعی و علمی ایران، *بخارا*، ۱۳(۷۷ و ۷۸)، ۲۶۲-۲۲۷.
- محمدی، محمد؛ خجسته، فرامرز و دهقانیان، جواد (۱۴۰۱). تصویرهای سوررئالیستی در *نقشه‌المصدر*، *زبان و ادبیات فارسی*، ۱۳(۳۱)، ۲۰۰-۱۸۱.

منابع انگلیسی

Books

- Biran, Michal, (2007). *Chinggis Khan (Makers of the Muslim World)*, Oxford, One World Publications.
- Childs, Peter, Fowler, Roger, (2006). *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, London and New York, Routledge.
- Crone, Patricia, (2005). *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, University Press.
- D’Ohsson, B. Abraham, (1834-5). *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu’à Timour Bey, ou Tamerlan*, La Hay et Amsterdam Les frères Van Cleef
- Giovanna Calasso, Giuliano Lanci, Medievaloni, (2017). *Dār al-islām / Dār Al-Harb: Territories, People, Identities*, Volume 40 de Studies in Islamic Law and Society, Brill.
- Hitti, P. K. (2000). *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh* (Kitāb Al-I’tibār); Translated from the Original Manuscript by Philip K. Hitti; with a New Foreword by Richard W. Bulliet, United Kingdom, Columbia University Press.
- Jackson, Peter, (2017). *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, New Haven and London, Yale University Press.
- Morgan, David, Stewart, Sarah, (2018). *The Coming of the Mongols*, Series of the Idea of Iran, Vol. 7, in Association with the London Middle East Institute at SOAS, New York and London: I.B. Taurus.
- Paris, Matthew, (1889), *English History from the Year 1235 to 1273*, Trans by J. A. Gilles, London, H.G. Bohn.

Articles

- Cahen, C. ‘Abdallaṭīf Al-Baghdādī, Portraitiste et Historien De Son Temps: Extraits Inédits de Ses Mémoires. Bulletin D’études Orientales, 23, 1970. <http://www.jstor.org/stable/41603307>
- DeWeese, D, “The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe, *Mongolian Studies*, 5,

41–78, 1987. <http://www.jstor.org/stable/43193054>

- Fingesten, P. “Delimitating the Concept of the Grotesque”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42(4), 1984. Doi.org/10.2307/430215
- White, James, “Satire in the Paintings of ‘Mohammad-e Siāh Qalam’”. *Iranian Studies*, 52/2, 2017.

Table of Contents

1. <i>Survey of the Social and Economic Position of Women Workers in Rastakhiz-I Kargaran Magazine (1976-1975)</i>	
Shokat Afshari; MirHadi Hosseini	1-28
2. <i>An Analysis on the Transformation of Women's Discourse Signs in Post-Constitutional Iran</i>	
Faramarz Taghilou; Fatemeh Heidari	29-55
3. <i>Influential Factors on the Convergence of Anatolian Sufi Turkmens with the Safavids</i>	
Mehdi Jamalifar; Mehdi Ebadi.....	57-84
4. <i>A Reflection on the Narrative of Travelogues on Women's Leisure and its Connection with the Gender Order in Iran During the Qajar Era</i>	
Nizam Ali Dehnavi; Leila Beiranvand	85-108
5. <i>Analyzing the Actions of the Governor of Kurdistan, Sharif al-Dawlah, as a Precursor to the Project of Building an Authoritarian Government during Reza Shah's Reign</i>	
Esmail Shams	109-135
6. <i>Expressive-Social Analysis of Haj Syyah's Travelogue to Farang</i>	
Ahmad Farshbafian; Javid Asghar Ghaffari; Mohammad Ali Mousazadeh	137-161
7. <i>The Scourge of the Lord and the Anxiety of History: The Historiography of the Literature of Silence in the Mongol Empire</i>	
Arash Yousefi; Ahmad Fazlinejad; Abdulrasoul Kheirandish..	163-192

Journal of Iranian Islamic Period History

Proprietor: University of Tabriz

Director in charge: Abbas Ghadimi Gheidari

Professor

Editor in Chief: Gholam Ali. Pashazadeh

Associate Professor

Editorial Board:

F. Orouji	Associate Prof. University of Tabriz
M. Bahramnejad	Associate Prof. Imam Khomeini International University
M. Bayat	Associate Prof. University of Zanjan
Gh. Pashazadeh	Associate Prof. University of Tabriz
N.A Pourmohammadi	Professor. Imam Khomeini International University of Qazvin
H. Hajian pour	Assistant Prof. Shiraz University
A. Hasanzadeh	Assistant Prof. AlZahra University
H. Hazrati	Assistant Prof. University of Tehran
R. Dehghni	Associate Prof. University of Tehran
V. Dinparast	Associate Prof. University of Tabriz
M. Salmasizadeh	Associate Prof. University of Tabriz
M.A. Sadeghi	Associate Prof. Tarbiat Modares University
N. Sedghi	Professor University of Tabriz
A. Ghadimi Gheidari	Professor University of Tabriz
A. Karimi	Associate Prof. University of Tabriz
A.R. Molai Tavani	Professor of Humanities Research Institute
J. Afary	Professor at the University of California at Santa Barbara
W. Floor	Historian
A. Cantera Glara	Professor at the University of Berlin
R. Matthee	Professor at Delaware University
C.U. Werner	Professor at the University of Bamberg in Germany
J. E. Woods	Professor at the University of Chicago
J. M. Gustafson	Associate Professor at Indiana State University
A.R. molaei tavani	Professor of Humanities Research Institute

English Editor: M.A. Pour Namin

Executive Manager: A. Yeganeh

Typist: Sh. Zamani

Address:

Faculty of Law and Social Sciences,
University of Tabriz, 29 Bahman Blvd., Tabriz.
Postcode: 5166616471 Tel: 041-33392262 Fax: 041-33356013
Email: tabrizu.history2011@gmail.com
<http://tuhistory@tabrizu.ac.ir>



**Journal of
Iranian Islamic Period History**

University of Tabriz

Autumn 2024

Y. 15 – No. 40

Tabriz – Iran



Journal of Iranian Islamic Period History

Year. 15, No. 40, Autumn 2024

- *Survey of the Social and Economic Position of Women Workers in Rastakhiz-I Kargaran Magazine (1976-1975)*

Shokat Afshari; MirHadi Hosseini

- *An Analysis on the Transformation of Women's Discourse Signs in Post-Constitutional Iran*

Faramarz Taghilou; Fatemeh Heidari

- *Influential Factors on the Convergence of Anatolian Sufi Turkmens with the Safavids*

Mehdi Jamalifar; Mehdi Ebadi

- *A Reflection on the Narrative of Travelogues on Women's Leisure and its Connection with the Gender Order in Iran During the Qajar Era*

Nizam Ali Dehnavi; Leila Beiranvand

- *Analyzing the Actions of the Governor of Kurdistan, Sharif al-Dawlah, as a Precursor to the Project of Building an Authoritarian Government during Reza Shah's Reign*

Esmail Shams

- *Expressive-Social Analysis of Haj Syiah's Travelogue to Farang*

Ahmad Farshbafian; Javid Asghar Ghaffari; Mohammad Ali Mousazadeh

- *The Scourge of the Lord and the Anxiety of History: The Historiography of the Literature of Silence in the Mongol Empire*

Arash Yousefi; Ahmad Fazlinejad; Abdulrasoul Kheirandish

