

# تاریخ اجتماعی زنان در عصر قاجار



تاریخ اجتماعی زنان در عصر قاجار  
سمیه سادات شفیعی



سعيى، سمنه‌ساداب. ۱۳۰۸ - . کرداوریده	:	سرسياسه
تاریخ اجتماعی زنان در عصر قاجار/کردادری سمنه‌ساداب سعيى.	:	عنوان و نام ندیدار
نهران : سمر بال، ۱۳۰۰.	:	مسحاصاب سر
۳۰۰ ص: مصور: ۱۲×۵/۲۱ س.م.	:	مسحاصاب طاهری
مجموعه فلسفه و علوم اجتماعی.	:	فروسيت
978-600-405-664-9	:	سايک
فاما( حاب دوم)	:	وصعب فهرسيت يوسي
حاب دوم،	:	نادداسپ
حاب سوم: ۱۴۰۰.	:	نادداسپ
سماهه.	:	نادداسپ
كتاسمه.	:	نادداسپ
ريان -- ايران -- وضع اجتماعی-- قرن ۱۹.	:	موضوع
Women -- Iran -- Social conditions-- 19th century	:	
ايران -- تاریخ-- قاجاريان، ۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ - ۱۳۷۹. -- ريان	:	موضوع
Iran -- History -- Qajars, 1779 - 1925 -- Women	:	
HQ1VT5/۲	:	رده سدى كنگره
۲۰۵/۴۲۰۹۵۵	:	رده سدى ديوبي
۷۵۹.۳۱۲	:	سعاره کناسيسايسى ملى
فاما	:	اطلاعات رکورد کناسيسايسى

با ادای احترام به زنان پژوهشگر هموطنم  
این اثر تقدیم می‌شود به  
روح پرسشگر رفیقِ جان  
سولماز صدقی‌الهرد  
به خاطرِ مودت بی‌شائیه‌اش

## مقدمه

زنان به عنوان یکی از گروههای انسانی در ایران شناخته شده‌اند که اهمیت جایگاه نقشی‌شان غالباً در عهده‌داری پایگاه‌های اجتماعی عرصه خصوصی در نظر گرفته شده است. با این حال نقش‌آفرینی آنان در غالب حرکت‌های اجتماعی در بزنگاه‌های تاریخی چون حادثه گریب‌ایدوف، جنبش تنباکو، شورش زنان و نیز حمایت از مشروطه‌خواهان در اشکال متفاوت، پرده از بُعد دیگری از حیات اجتماعی کمتر مطرح شده آنان در تاریخ معاصر برمی‌دارد. کم‌اهمیت دانستن زنان، نادیده انگاشتن آنان و برچسب‌زنی بر ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایشان هرگز نتوانسته به فروکاستن نقش اجتماعی زنان منجر شود. این چالش‌های گاه سامانمند، مداوم و متتمرکز و گاه قطعه‌قطعه، گستته و مقطوعی که برخاسته از سنت‌ها و عرف اجتماعات محلی است، محدودیت‌های متنوع و متعددی را بر زنان تحمیل کرده و آنان را برای زمان‌های متتمادی پرده‌نشین ساخته است.

مطالعه دوران قاجار به جهت برخورداری از منابع متنوع و دسترسی آسان‌تر نسبت به دوره‌های پیشین، جذابیت‌های پژوهشی بسیاری دارد. همچنین با توجه به ورود اولین جریان‌های مدرنیته در ابعاد ذهنی و عینی، این دوران محمول شکل‌گیری آرمان‌های مشروطه‌خواهی چون برابری، استبدادستیزی و قانون‌گرایی بوده است و در نتیجه تحولات اجتماعی بی‌سابقه‌ای را در خود جای داده و از ظرفیت‌های بالایی جهت بررسی و پژوهش‌های روشمند برخوردار است.

چنان‌که از این کتاب برمی‌آید، جنسیت در تعیین صورت‌بندی اجتماعی جامعه ایران نقش مهمی داشته و بیش از پیش به تدقیق نظام قشربندی اجتماعی و پیدایش رده‌بندی‌های اقشار و گروه‌ها بر حسب پایگاه طبقاتی، منزلتی و به تبع خرده‌فرهنگ‌های مرتبط انجامیده است. چنان‌که مطالعه متتمرکز بر وضعیت زنان در این دوره گویایی برخی ویژگی‌های ساخت اجتماعی جامعه و موقعیت زنان به خودی خود است. به عبارت دیگر در این دوره نقش اجتماعی زن موکداً در ادامه خصیصه‌های زیستی او یعنی فرزندآوری و فرزندپروری تعریف شده است. لذا مادری تجربه‌ای زودهنگام و اجتناب‌ناپذیر پس از ازدواج بوده و بیش و پیش از احراز هر پایگاه نقشی دیگری برای زنان پسندیده و لازم به شمار می‌رفته است. مادری جزئی از شاکله نظام اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی پدرسالار بوده و با فرزندآوری، به ویژه فرزند پسر،

به تأمین و تحکیم اقتدار پدر و نیز واحد خانوادگی تابع او که خود غالباً ذیل ساختار قبیله‌ای عشیره‌ای تعریف می‌شد، می‌انجامید. تولید مثل به سادگی با منافع خانوادگی و گروه خویشاوندی گره خورده بود و لذا ازدواج همخون ارجحیتی تمام و تمام داشت. در این روند دوران نوجوانی کوتاه و جوانی زیر سقف مشترک سپری می‌شد و در نتیجه «مهترسوروی» زنان و مردان میانسال و مسن بر زوجین جوان مشروعيت اجتماعی داشت. شکل‌گیری خانواده امری فردی دانسته نمی‌شد و اساساً منطقی جمعی داشت. یعنی به عنوان یک امر خانوادگی نگریسته می‌شد که چه در مرحلهٔ زوج‌بابی، چه در مرحلهٔ تأسیس و تثبیت، باید موجب تحکیم خانواده گسترده شود. سن پایین و بی‌تجربگی، سلطهٔ همیشگی الگوی ازدواج ترتیب‌یافته و لذا ناآشنایی و غالباً عدم دیدار قبل از ازدواج، بدیهی انگاشتن وجود فاصله سنی زیاد میان زوجین و بزرگسالی مردان و شکاف جنسیتی میان حوزهٔ خصوصی و عمومی، در نهایت تفاوت نظر و اختلافات خانوادگی را بدیهی و رایج می‌ساخت. خشونت جسمی و روانی (القای نادانی و کم خردی به زن) راهکاری موجز دانسته می‌شد و در پاسخ، طیف گسترده‌ای از زنان سرگشته، بازار رمالان و دعانویسان را رونق می‌بخشیدند. ناتوانی در فرزندآوری به زنان نسبت داده می‌شد و لذا تلاش برای ازدواج مجدد و آزمودن رابطهٔ زناشویی جدید، اولین و عمومی‌ترین تجویز بود. برخورداری از حق طلاق یکسویه به مردان اجازهٔ ترک زنان را در زمان کوتاه و فارغ از مراتب دادرسی می‌داد. همچنین اولویت رویهٔ مذهبی-عرفی موجب می‌شد عقد شرعی حتی در سن بسیار پایین مجاز و رایج باشد. ازدواج مجدد و ازدواج موقت نیز در چارچوب این نوع قرارداد شرعی و عرفی انجام می‌شد، لذا بر خلاف اخلاقیات، عقد قرارداد ازدواج با ظرفیت‌های سهل‌انگارانهٔ خود، می‌توانست هزینه‌های اجتماعی سنگینی بر زنان برای همهٔ عمر و نیز بر خانواده‌هایشان وارد سازد. اهمیت تبار به ویژه در خانواده‌های شهرنشین رأس هرم قدرت محدودیتزا بود. لذا آنان همچون همتایان روستایی خود از صبح تا شب به عنوان نیروی کار رایگان در مزارع، باغ‌ها و نیز تهیه و فراوری غذا و تولید پوشاك و زیرانداز و همچنین امور دامداری در حال فعالیت نبودند، اما بنا به ضوابط حرم‌سرها و شبستان‌ها رنج‌های دیگری را تجربه می‌کردند.

این ساختار اجتماعی متصلب و پدرسالار که شالوده و درونمایه نظم جنسیتی ایران در آغاز قرن حاضر را تشکیل داده است، بر زنان عامی که اکثریت مطلق جامعه ایران را تشکیل می‌دادند گران بود، چه رسد به زنان صاحب اندیشه و پیشرو! به طور مثال آنچه در این مجموعه به

قلم سردار بی‌بی مریم بختیاری آمده و آکنده از روش‌بینی و عمق نگاه زنان پیشرو عصر قاجار به مسائل مبتلا به زنان و جامعه است، نشانگر روحیه پرسشگر زن ایرانی در آغاز عصر مدرن شدن ایران است. در حلقه‌ای پرشمارتر از زنان روش‌اندیش، باید به نقش روزنامه‌نگاران زن و مؤسسان مدارس زنان توجه داشت. اولین مطبوعات زنان مشحون از ناگواری شرایط و وحامت اوضاع کلی زنان است. نسخهٔ صریح و روش آنان برای بهبود شرایط، بازتعریف زن از مسیر احراق حقوق و ضرورت آموزش آنان بوده است. موضوعی که در دورهٔ پهلوی اول و ذیل پروژهٔ مدرن‌سازی آمرانه تا اندازه‌ای دستمایهٔ تدوین، برنامه‌ریزی و اجرای سیاست‌هایی شد، اما با غفلت از صدای زنان و دخالت ندادن آنان در سیاستگذاری‌ها و اجراء، آن‌گونه که انتظار می‌رفت به تخفیف دشواری‌های زندگی زنان، حل مسائل اجتماعی آنان و تأمین کرامت و شأن انسانی آنان نینجامید، بلکه در مواردی بر آلامشان افزود.

با آن‌که پویش‌های سیاستگذارانه بر این تصور عمومی از زنان به عنوان منفعلانی پذیرا صحه گذاشت، اتخاذ نگاه جامعه‌شناسانه و تمرکز بر زوایای قابل‌دسترس از زندگی زنان، ما را با عاملانی در سطوح خرد، میانه و کلان روبرو می‌سازد که کنش آنان برخاسته از میان ذهنیت اجتماعی است که به فراخور مناسبات جنسیتی شکل گرفته و ناشی از روابط میان‌فردی، روابط میان فرد و گروه‌ها و نیز فرد با ساختارهای اجتماعی است. این‌گونه است که مصرف، باورهای عامیانه و فراغت در پرتوی پذیرش عاملیت زنان عرصهٔ مطالعاتی قابل‌تأملی است که از رهگذر آن نمایی از آمال، آرزوها، خلاقیت‌ها و فرصت‌سازی‌های زن ایرانی با وجود حداقل دسترسی‌ها و انواع محدودیت‌ها به چشم می‌آید. تحول فضای عمومی نسبت به امر تحصیل زنان که از نقطهٔ بیهوده دانستن آن به لازم شمردنش در برخی مناطق، دفعتاً و در بیش‌تر مناطق دیگر در فاصلهٔ زمانی طولانی‌تر محقق شده است، دال دیگری بر کارگزاری زنان در جریان مدرن شدن جامعه ایران است. از جمله، تلاش زنان در پیوستن (یا پیوند دادن فرزندان دختر) به نهاد آموزش مدرن، ابعاد اکتشافی جدیدی برای مطالعهٔ تاریخ اجتماعی زنان بر ما می‌گشاید.

این کشاکش تا عمق فضای خصوصی خانه‌های برخورداران و متمولان رخنه کرده و به آرایش فضای بیرونی، اندرونی (مردانه، زنانه) و به کارگیری هنرهای تزیینی، شبشه‌کاری و معماری ملهم از آن منجر شده است. اما در همین حال و هوا هم کارگزاری زنان جای خود را یافته است. چنان که مطبخ عموماً جولانگاه آنان شناخته می‌شد و بجز خانه‌های اعیان و اشراف که آشپزی بر عهده آشپز مزدبگیر زن یا

مرد بود، تبحر زنان و نیاز مردان و خانواده به غذا آنان را به عاملان خلاق و ذی قدرت بدل ساخته است. چنان که طبخ ایرانی در دوران قاجار به مدد کنشگری زنان و بهره‌گیری آنان از خوراکی‌های جدید، مانند گوجه‌فرنگی و سبزه‌زمینی، برخی دستورهای غذاهای خارجی از شکل رایج آش تحول یافت. در خصوص سامان کتاب ذکر توضیحاتی لازم به نظر می‌رسد. فصل اول شرحی است بر ساختار نظام جنسیتی پدرسالار در این دوره که بر زندگی و مناسبات دو جنس سلطه‌های تمام و کمال داشته است. فاطمه موسوی ویايه، دانشآموخته دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه کاشان و پژوهشگر باسابقه خانواده و تاریخ اجتماعی زنان، در طول سال‌های گذشته با تمرکز بر موضوع، به جمع‌آوری اسناد مربوط پرداخته است و با تحلیل داده‌های موجود ابعاد و حدود و ثغور استیلای فرهنگی اجتماعی نظام پدرسالار را نشان می‌دهد.

در کنار آنچه بر زنان طبقات متوسط و فردست شهری و روستایی گذشته، شناخت کارویزه‌های شبستان مجری در فصل دوم، ورای تحلیل‌های غربی که غالباً با برچسب‌زنی اشتیاق بی‌حد جنسی به شاهان و منفعل‌پنداری زنان در حد ابیه‌های جنسی همراه بوده است، مجالی مهیا می‌سازد تا با چهره متفاوت و کارکردگرایانه این نهاد اجتماعی آشنا شویم. آتنا غلام نیارمی، دانشآموخته دکتری جامعه‌شناسی، در این فصل ما را با شبستان به عنوان نهادی آشنا می‌سازد که با ساخت اجتماعی نسبتاً بادوام خود متشكل از الگوهای رفتاری، نقش‌ها و روابط در طول سلسله قاجار قبض و بسطهایی یافته، اما مبتنی بر سلسله مراتب قدرت درونی اش حیات پویایی داشته است. شبستان به عنوان یک کارگزار سیاسی و به مدد درایت کنشگرانش توانسته است فراتر از تولید نسل شاهان آتی، به ساماندهی روابط دربار با اجتماعات قومی- قبیله‌ای بپردازد و در نتیجه به زنان درباری مرتبط با این اجتماعات فرصت ورود به بازی قدرت را از جمله در عزل و نصب صاحب‌منصبان دهد. این امر با توجه به گستره حضور اقوام و اقلیت‌های قومی، قدرت سران محلی و موضوع امنیت و نامنی کارویزه‌ای منحصر به فرد برای شبستان محسوب می‌شود. برخورداری از سرمایه فرهنگی زنان درباری که در کسب مهارت‌هایی چون سواد، قرآن‌خوانی، هنرهای دستی، موسیقی، نقاشی و مهارت‌های رزمی چون سوارکاری و تیراندازی عیان بوده است، از کارکردهای فرهنگی این نهاد در آموزش و تربیت محدودی از زنان تحصیلکرده، هنرمند و شاعر در این برهه است. بجز فعالیت‌های اقتصادی و خیریه، کارکرد اجتماعی شبستان با

فعالیت‌های اجتماعی زنان در مقاطعی چون تحریم تنباکو و تعامل با عوام در فرصت‌های حضور در حوزهٔ عمومی چون زیارتگاه‌ها و انتقال عریضه‌های مردمی به دربار نیز قابل توجه است. در عین حال نگاهی به کنش‌های شبستان نشان می‌دهد قدرت چانه‌زنی سیاسی و نقش‌آفرینی اجتماعی زنان، صرفاً در گروی ویژگی‌های انتسابی چون تبار و زیبایی یا مکنت ایشان نبوده، و خصیصه‌های ذاتی و ویژگی‌های اکتسابی آنان تعیین‌کننده بوده است.

فصل سوم ما را با کردوکارهای زنان در حوزهٔ عمومی آشنا می‌سازد و با تمرکز بر فراغت زنان در حوزهٔ عمومی به طور تلویحی کار روزمره و پایگاه شغلی آنان در حوزهٔ خصوصی را رسمیت می‌بخشد. این فصل نمایی از پیشینهٔ تاریخی برنامه‌های فراغتی زنان ایرانی در اختیارمان می‌گذارد که در تنویر چگونگی گذران اوقات فراغت زنان پس از آن و چگونگی تغییراتش سودمند است.

فصل چهارم به قلم معصومه بحیرایی، کارشناس ارشد جامعه‌شناسی و همکار پژوهشگرشن، مروری است بر وضعیت بهداشت عمومی، تشخیص و درمان پزشکی بیماری‌های زنان و به مدد داده‌های موجود ما را با پنداشت از زن در بیماری و عوارض جسمی، چگونگی برخورداری از درمان، بازگشت سلامت و دسترسی به خدمات پزشکی آشنا می‌سازد.

فصل پنجم به مطالعهٔ تطبیقی باورهای عامیانه زنان و مردان در زندگی روزمره می‌پردازد و به مدد داده‌های تاریخی، تمایزات جنسیتی را آشکار می‌سازد؛ به گونه‌ای که زنان در امتداد کردوکارهای مرتبط با جایگاه نقشی خود در اموری چون نازابی، زایمان، مراقبت از نوزاد، جلب مهر و محبت و حفاظت در برابر موجودات خیالی، و مردان در اموری چون رونق کسب‌وکار، افزایش محصول، فراوانی آب چاه و حفاظت، گرایش‌های خود را به باورهای عامیانه در قالب کنش بروز می‌دادند. تمایز جنسیتی میان کارگزاران باورهای عامیانه و چگونگی کاربرد و استعمال این باورها نیز از دیگر موضوعات این فصل است. چه بسا یافته‌های فصل‌های چهارم و پنجم، حاوی سرنخ‌هایی از رنج‌ها و امراض روحی و روانی زنان باشد که بی‌گمان در بروز بیماری‌های روان‌تنی آنان تأثیرگذار بوده است. به هر حال این تأملات پیشنهادهای پژوهشی شایانی را متبدار می‌سازد.

فصل ششم با ترسیم وضعیت جرم زنانه و مجازات پیش‌بینی‌شده برای آن به اهمیت این جرایم و آستانه تحمل جمعی آن‌ها اشاره داشته و

گویای آن است که همین محدود جرایم نیز آنقدر وجدان جمعی را به هراس می‌انداخته‌اند یا چنان احتمال به هراس افکندنش می‌رفته است که با مجازات‌های تنبیه‌ی و زاجره از جمله مرگ شنیع پاسخ داده شده‌اند. با این حال در ضمیر تاریخی باقی مانده و در خلال وقایع عینی محو نشده است. این امر، ما را در میان نقش تعیین‌کننده دو متغیر مستقل کمبود فرصت ارتکاب جرم زنان و جامعه‌پذیری همنوایانه آنان در میزان ارتکاب به جرم در این مقطع تاریخی مخیر می‌گذارد.

در فصل هفتم محمد بیطرفان، دانش‌آموخته دکتری تاریخ در دانشگاه خوارزمی، با ارائه گزارشی مبسوط از اولین تلاش‌ها برای تأسیس مدارس دختران و برگزاری برنامه‌های آموزشی برایشان، اطلاعات مفیدی درباره سهم و نوع فعالیت نیروهای اجتماعی سازمان‌یافته خارجی یا کوشندگان بومی مرد و زن در این مسیر در اختیارمان قرار می‌دهد؛ مسیری دشوار از شکل‌گیری گفتمان تجدد در حوزه آموزش زنان و اتکا به آرمان برابری حقوق انسانی دو جنس که بنا به استدلال این فصل به مدد مدارس میسیونری، فعالیت‌های دانش‌آموختگان نوادریش و روشنفکران ایرانی، بسط یافت.

فصل هشتم با مروری بر اولین مطبوعات زنان، منتشرشده از ۱۲۸۹ (سال آغاز انتشار نخستین جریده زنان با نام دانش) تا ۱۳۰۴ شمسی (انقراض قاجار و روی کار آمدن رضاشاه)، از جمله، زن‌نگاره‌های به‌جامانده، پنداشت رایج از زن در آن مقطع را به عنوان باوری مردمدارانه معرفی و تحلیل می‌کند و به واکاوی ابعاد آن می‌پردازد. این فصل نشان می‌دهد پنداشت از زن آمیخته با مضامینی به شدت فرودستانه بود که بر ضعف، بیچارگی، محنت و رنج کنشگران دلالت داشت و جایگاه نازل منزلت آنان را انعکاس می‌داد؛ چنان‌که اولین نشریات زنان تلاش خود را بیش‌تر مصروف مشروعيت‌بخشی به هویت زنانه، گنجاندن جایگاه زن در «هیئت اجتماع بشر»، ارتقای جایگاه اجتماعی زنان از طریق توجه به حقوق آنان و موضوع «جنس زن» کرده‌اند. علی باحدار دلگشا، دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه فردوسی، در این فصل با نگارش مقاله‌ای مروری به بررسی و نقش ساختاری مطبوعات زن‌نگار منتشرشده در دوره قاجار پرداخته است. توجه به موضوع «هویت زنانه» و تلاش برای طرح نخستین مطالبات اجتماعی زنان ایرانی در مطبوعات زن‌نگار، از جمله دستاوردهای این نوشتار است.

سیده‌زهرا حسینی‌فر، کارشناس ارشد ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی و نگارنده مقالات علمی- پژوهشی در حوزه مطالعات زنان، به

اتفاق همکار پژوهشگرشن، در فصل نهم از منظر مطالعات فرهنگی ارتباطات، عناوین اولین مدارس دختران را گرد آورده و ضمن توجه به مضامین، به تحلیل نشانه‌شناختی عناوین پرداخته است. عناوین مدارس تابعی از آرمان‌های مؤسسان زن برای زن ایرانی و در عین حال عرصه‌ای برای کشاکش قدرت‌های عرفی و بومی جامعه ایران بر سر امر زنانه است؛ امری که خود محملی از ارزش‌ها و انگاره‌های کنشگران ایرانی ترقی‌خواه را فراهم آورده و بیداری و ترقی وطن را در گروی بهبود وضعیت زنان از طریق آموزش آنان می‌دانسته است.

فصل دهم با دستمایه قرار دادن خاطرات زنان از محدود خاطرات به‌جامانده در این دوره، با واکاوی آن‌ها به فرازهایی با محوریت موضوعات سیاسی و اقتصادی و جایگاه زنان پرداخته است و در خلال آن خوانندگان را بیش از پیش با بینش چهره‌هایی چون بی‌بی مریم بختیاری آشنا می‌سازد؛ زنی که همچون برخی همنوعان خود (از جمله به طور خاص در اینجا مهین‌بانو) از تجربه سال‌ها تحصیل در اروپا بی‌بهره بود، اما از صراحة لهجه و بینشی راهبردی نسبت به حل نابسامانی‌ها برخوردار بود. در حقیقت با رایزنی و تبادل نظر با سیده‌فاطمه سهیلی، دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه خوارزمی، جهت تألیف اثری درخور با توجه به شناخت اندک جامعه امروز از اندیشه‌های زنان در آستانه سده حاضر، تألیف این فصل میسر شد. لذا این فصل مجالی برای شناخت بهتر اندیشه‌های بی‌بی مریم بختیاری است؛ فراتر از شخصیت محوری و شجاعی که مشوق مبارزه علیه استبداد صغیر بود و خانه‌اش را برای مدت‌ها مأمن ایرانیان وطن‌خواه ساخت.

فصل یازدهم بر موضوع جذاب زنان به عنوان سوژه و اُبژه عکاسی تمرکز دارد و ضمن بیان تاریخی از این موضوع به معرفی نگاه اروپامحور جهانگردان اروپایی از زن ایرانی در خلال عکس‌های به‌جامانده از آنان در این دوره می‌پردازد. محققان در این نوشته به فاصله زن معمولی ایرانی و زنان خاص به عنوان سوژه عکس‌ها اشاره می‌کنند و با نگاه ظریف خود دلالت‌های حضور زن در عکس‌های به‌جامانده را برمی‌شمرند؛ دلالت‌هایی که برای جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان علاقه‌مند به بررسی این دوره، اهمیت بسیاری دارد. سولماز صدقی الهد دانش‌آموخته کارشناسی ارتباطات دانشگاه تهران، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی و از پژوهشگران پرکار تاریخ اجتماعی معاصر ایران است. ایده اولیه شکل‌گیری کتاب در تعامل با این محقق روش‌ضمیر شکل گرفت و از این رو در نهایت شایسته آن بود تا ضمن گرامیداشت یادش، این کتاب به روح پرسشگر او تقدیم شود.

این مجموعه با رویکرد تاریخ اجتماعی گرد آمده است تا با تمرکز بر بافت سرشار از معنای زندگی روزمره، به تدقیق زوایایی کمتر مطرح شده از زندگی زنان بپردازد. توجه دادن به موضوع مالکیت زنان و مایملک آنان، همچون مواردی بدیهی چون جهیزیه و مفاد آن، از جمله این زوایاست. موضوع امنیت و وابسته‌های آن به ویژه در اجتماعات محلی که دستخوش کشمکش‌های درازمدت و خونین بوده‌اند، از دیگر ظرایفی است که در مطالعه وضعیت زنان در ایران معاصر باید توجهی ویژه به آن کرد. همچنین مشارکت اجتماعی زنان در قالب فعالیت‌های خیریه و عام‌المنفعه از جمله موضوعاتی است که هم‌ما را با انگیزه‌ها، سطوح و میزان کنشگری داوطلبانه آنان آشنا می‌کند و هم ابعاد و حدود و تغور برخورداری‌های اقتصادی آنان را آشکار می‌سازد.

در بستر تعاملات زندگی روزمره است که می‌توان روند تغییرات اجتماعی جامعه ایران در رابطه با زنان و مناسبات دو جنس را دریافت، به گونه‌ای که از مسیر تعابیر روایتگرانه و گزارش مشاهدات سفرنامه‌نویسان، خاطره‌نویسان و سرگذشت‌نویسان و به مدد تحلیل‌های تا کنون ارائه شده در این حوزه تخصصی، سهمی در شناخت چگونگی مدرن شدن جامعه ایران داشته باشد. بر این باورم که ریشه بسیاری از پدیده‌های اجتماعی امروزین در گذشته نه چندان دور ما و به عادتواره‌های مشترک ما در چگونگی مواجهه با یکدیگر و با واقعیت‌ها بازمی‌گردد. بهبود شرایط و ایجاد و نهادینه‌سازی مناسبات عقلانی و قواعد اخلاقی در پرتوی سپهر عمومی به شدت با شناخت گذشته و سیر تحولات و تغییرات واردہ مرتبط است و لذا تأمل، مطالعه انتقادی و تعامل پرسشگرانه را می‌طلبد.

در عین حال باید گفت شناخت اندک از زنان و زنانگی در عصر قاجار دغدغه اصلی تأثیر این مجموعه بوده است. به عبارت دیگر نظم دادن به بحث تاریخ اجتماعی زنان در ایران معاصر و پرهیز از هیاهو بر سر گزاره‌های نامستند که از گوشه و کنار شنیده می‌شود و القائات برخی متخصصان همه‌جارو و همه‌چیزدان که قایل به حوزه تخصصی زنان نیستند یا برخی که زن بودن را دلیل تسلط بر علم مطالعات زنان می‌دانند، انگیزه‌ای برای طرح مباحثت در شکل حاضر بوده است.

تحلیل وضعیت زنان در تاریخ اجتماعی معاصر ایران همواره از علاقمندی‌های حرفه‌ای ام بوده است، چنان‌که این موضوع را در مقالات علمی مختلف پی گرفته‌ام و از جمله در کتابی با عنوان بیستون عشق: مشارکت زنان در کمکرسانی به جبهه‌ها در جنگ عراق- ایران که

به تازگی منتشر شده است، به تحلیل جامعه‌شناختی کنشگری زنان در این مقطع حساس تاریخی پرداخته‌ام. در حقیقت احصای روایت زنان از طریق مصاحبه‌های میدانی و نیز گردآوری اسناد مرتبط، علاوه بر معرفی ابعاد و ماهیت و نوع فعالیت جاری در سازمان کار کمکرسانی، شناخت ساحت‌هایی از حیات فرهنگی- اجتماعی گروه بزرگی از زنان را در این اثر پژوهشی میسر ساخته است.

در اینجا لازم می‌بینم از همهٔ محققانی که در مجموعهٔ حاضر همکاری داشته‌اند سپاسگزاری کنم. چه بسا با پیگیری‌های گاه و بی‌گاه و حساسیت‌های خاص خود که طالب اثری روشمند بودم، آنان را در این دو سال ناخواسته رنجانده باشم. اما به گمانم در این تعامل تجربه‌ای شیرین را در خاطره‌مان حک کردیم. امیدوارم شیرینی این تجربه در کام مخاطبان نیز بنشینند. گردآوری و ویراستاری علمی این اثر با توجه به سرشت پژوهشی، تألیفی و نیز محتوی استنادی- تاریخی آن بسیار وقتگیر و دشوار بود. در این زمینه، همفکری با دوست ارجمندم، سرکار خانم دکتر فاطمه موسوی، برای رفع تعدادی از ابهامات و تلخیص یا جرح و تعديل مطالب مجموعهٔ حاضر بسیار سودمند افتاد. حاصل اما به شدت نیازمند خوانش انتقادی اصحاب علم است. مشتاقانه چشم‌انتظار پژوهک‌هاییم. امید است این مجموعه در راه شناخت واقعیت اجتماعی زندگی زنان و مردان ایرانی سودمند بیفتند و مشوقی برای مطالعات مشارکتی آتی با هدف تولید دانش بومی باشد.

سمیه سادات شفیعی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

زمستان ۱۳۹۸

## ۱. زن، خانواده و نظم جنسیتی در عصر قاجار

### فاطمه موسوی ویایه [۱]

جنسیت تقریباً در همه جوامع یکی از شکل‌های مهم فشربندی اجتماعی است. جنسیت عامل مهم و حساسی در ساخت دادن به انواع فرصت‌ها و بخت‌های زندگی و نقش‌هایی است که افراد در نهادهای اجتماعی، از خانواده تا دولت، ایفا می‌کنند. نقش‌های مردان و زنان در فرهنگ‌های مختلف تنوع و گوناگونی زیادی دارد، اما در هیچ جامعه‌شناخته‌شده‌ای قدرت زنان بیشتر از مردان نیست. نقش‌های مردان عموماً ارزشمندتر از نقش‌های زنان تلقی می‌شود و پاداش‌های بیشتری دریافت می‌کنند: تقریباً در همه فرهنگ‌ها، مسئولیت اصلی زنان مراقبت از کودکان و کارهای خانگی است، در حالی که مسئولیت مردان به طور سنتی، تأمین معاش خانواده است. مردак بر مبنای مطالعه چندفرهنگی بیش از دویست جامعه، به این نتیجه رسید که تقسیم جنسی کار در همه فرهنگ‌ها وجود دارد. [۲]

تفاوت در منزلت، قدرت و وجهه زنان و مردان در گروه‌ها، جماعت‌ها و جوامع را به عنوان نابرابری جنسیتی تعریف می‌کنند. کانل در بررسی نظم جنسیتی (الگوهای روابط قدرت بین مردانگی و زنانگی در سراسر جامعه)، سه جنبه از جامعه را معرفی می‌کند که در تعامل با یکدیگر نظم جنسیتی یک جامعه را به وجود می‌آورند: کار (تقسیم جنسی کار در خانه و بازار کار)، قدرت (اقتدار، خشونت، ایدئولوژی در نهادها) و تعلق روانی (مناسبات شخصی، خانوادگی/جنسی). کانل می‌گوید در کل تاریخ، نظم جنسیتی همواره به شکل فرودستی زنان بوده است. [۳] دیدگاه‌های نظری متعددی طرح شدند تا نابرابری جنسیتی و سلطه پایدار مردان بر زنان را تبیین کنند. دو دیدگاه کلی در این زمینه وجود دارد. در دیدگاه اول، تفاوت میان زن و مرد امری برخاسته از جهان «طبیعی» است. در دیدگاه دوم جنسیت بر ساختی اجتماعی است. نویسنده‌گانی مانند مردак و پارسونز که به مکتب فکری «تفاوت‌های طبیعی» تعلق دارند، معتقدند عوامل بیولوژیک در شکل دادن به نقش‌های جنسیتی زن و مرد در جامعه بسیار مؤثرند. زنان و مردان قابلیت‌ها و ادراک‌های متفاوتی دارند و مکمل یکدیگرند. قدرت جسمانی بیشتر مردان یعنی آن‌ها باید انجام کارهای سخت مانند شکار و کارگری را بر عهده بگیرند و در مقابل، زنان کودکان را به دنیا

می‌آورند و پراحساس‌تر از مردانند، پس به پرورش و تربیت کودکان علاقهٔ ذاتی دارند و همه زنان باید همسر و مادر شوند.

یکی از محورهای عمدهٔ فمینیسم، مبارزه با ایدهٔ جایگاه «طبیعی» زنان است. طبق رویکرد فمینیستی، «زنانگی» و «مردانگی» نه ویژگی ذاتی، مطلق و فراسوی زمان و مکان، بلکه مقولاتی اجتماعی و فرهنگی و ساختهٔ شرایط تاریخی معین به شمار می‌آیند. نظریهٔ پردازان فمینیسم به شرح و بسط مفهوم مردسالاری، به عنوان روشی برای فهم مناسبات جنسیتی، دست زده‌اند. مردسالاری واژه‌ای قدیمی است که در یونانی «حاکمیت پدر» معنا می‌دهد. معنای فمینیستی آن نسبتاً جدید و مربوط به زمانی است که کیت میلت در کتاب خود با عنوان سیاست جنسی (۱۹۷۰) آن را برای توصیف سلطهٔ مردان به کار برد. مردسالاری بیش از آن که دربارهٔ تک‌تک مردان و زنان و روابط شخصی آن‌ها باشد، دربارهٔ نهادها و ارزش‌ها، سیاست و فرهنگ، مفاهیم قدرت و نظم اجتماعی است.<sup>[۴]</sup> به نظر میلت، ایدئولوژی مردسالاری تفاوت‌های طبیعی میان مردان و زنان را بزرگ‌نمایی می‌کند تا مردان همواره نقش‌های مسلط یا «مردانه» و زنان همواره نقش‌های فرودست یا «زنانه» داشته باشند. این ایدئولوژی قدرت انحصاری خود را از آن‌جا کسب می‌کند که مردان معمولاً از راه تربیت، رضایت ظاهری زنانی را که سرکوب می‌کنند، به دست می‌آورند. این تربیت به مدد نهادهایی مانند خانواده، مدرسه، دانشگاه و کلیسا صورت می‌پذیرد که یکایک آن‌ها فروdstی زنان نسبت به مردان را ساخته‌اند و تقویت می‌کنند و هر گاه زنی از پذیرفتن ایدئولوژی مردسالاری خودداری کند و هنجارهای زنانگی (یعنی تسلیم و فرودستی) را پس بزند، مردان برای به انجام رساندن کاری که تربیت در انجام آن ناکام مانده است، به زور متولّ می‌شوند. به نظر میلت، ارتعاب در تمامی جنبه‌های مردسالاری حضور دارد.<sup>[۵]</sup> به باور او، سلطهٔ مردان و انقیاد زنان از طریق جامعه‌پذیری حاصل می‌شود، از طریق ابزار ایدئولوژیک تداوم می‌یابد و با روش‌های نمادین حفظ می‌شود.

در مطالعهٔ تاریخ اروپا و آمریکا آشکار می‌شود که بیش‌تر زنان در زندگی خود چهار نوع فشار را تجربه کرده‌اند: طرد از قدرت سیاسی و محرومیت از منافع اقتدار، طرد از قدرت فرهنگی و آموزش رسمی، بهره‌کشی اقتصادی و آسیب‌پذیری در برابر بهره‌کشی جنسی.<sup>[۶]</sup> از نظر هارتمن، شالودهٔ اصلی مردسالاری کنترل مردان بر نیروی کار زنان است و ابزار آن محدود کردن زنان از دسترسی به منابع مهم اقتصادی و بازداشت آنان از هر گونه کنترل بر میل جنسی و به ویژه بر قابلیت باروری است. کنترل مردان بر نیروی کار زنان در هر جامعه و هر

زمان فرق می‌کند. در میان سفیدپوستان کشورهای سرمایه‌داری غربی این کنترل عمدتاً از راه نهاد ازدواج و تک‌همسری، زایش و پرورش فرزند توسط زنان، کار خانگی زنانه، وابستگی اقتصادی زنان به مردان، دولت و نهادهای بی‌شماری که بر پیوند مردانه استوارند، اعمال می‌شود.<sup>[۷]</sup>

نظم جنسیتی در جامعهٔ سنتی ایرانی چگونه بوده است؟ آیا در جامعهٔ ایران نیز مانند سایر جوامع کشاورزی شاهد فروdstی زنان در حوزه‌های کار، قدرت، نظام حقوقی و نهاد خانواده بوده‌ایم؟ برای پاسخ به این سؤال نیازمند مراجعه به تاریخ اجتماعی ایرانیم که کمتر به آن پرداخته شده است. اطلاع ما از نهادهایی اجتماعی چون خانواده و پزشکی در جامعهٔ سنتی پیشامشروعه اندک است و مواردی چون خورد و خوراک، زندگی روزمره، نحوه گذران اوقات فراغت، شبوهای عزاداری و... به تازگی مورد توجه مورخان قرار گرفته‌اند. در این میان مطالب مربوط به تاریخ اجتماعی زنان بسیار کمتر و انگشت‌شمار است. با وجود اهمیت تاریخ اجتماعی در درک وضعیت اجتماعی امروز، مرزهای میان دانش اجتماعی و تاریخ روشن است. کار جامعه‌شناسی نه جمع‌آوری داده‌های تاریخی، بلکه استفاده از داده‌های تاریخی موجود برای درک ساخت نهادهای اجتماعی و تعامل بین این نهادها در دورهٔ تاریخی خاصی است. در این مقاله می‌کوشیم درکی جامعه‌شناختی از نظم جنسیتی عصر قاجار به دست آوریم و داده‌های تاریخی را با ارجاع به صورت‌بندی اجتماعی درک کنیم.

## صورتیبندی اجتماعی عصر قاجار

مهمترین معیارهای قشریبندی اجتماعی اقتصادی- اجتماعی فرد است که با ارجاع به محل زندگی و شیوه معاش او مشخص می‌شود. جامعه ایران عصر قاجار از سه شیوه تولید متمایز (سه بخش اقتصادی عمد) تشکیل می‌شد که عبارت بودند از: شیوه تولید شبانکارگی چادرنشینی که مبتنی بر نگهداری و چرای دام (عمدتاً گوسفند و شتر) در طوایف چادرنشین بود. «قبایل و ایلات که در مجموع بیش از بیست و پنج تا سی درصد از جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند، شامل پانزده ایل عمد - قاجار، کرد، ترکمن، بلوج، عرب، بختیاری، قشقایی، لر، ممسنی، بویراحمدی، هزاره، شاهسون، افشار، تیموری و خمسه - بود.»<sup>[۸]</sup> شیوه تولید سهمبری دهقانی در اقتصاد زراعی که مبتنی بر تقسیم محصول بین زارع و مالک زمین‌های قابل کشاورزی (املاک خاصه، زمین‌های دولتی، زمین‌های موقوفه و زمین‌های متعلق به افراد) بود. کشور در مجموع ده هزار روستا داشت که نیمی از جمعیت را در بر می‌گرفت.<sup>[۹]</sup> و در نهایت شیوه تولید خرده‌کالایی در مناطق شهری که بر محور تولید صنعتگران و پیشه‌وران و بازار دور می‌زد. شهروندان ایران که کمتر از بیست درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند، در سی و شش شهر مختلف زندگی می‌کردند. وسعت شهرها کاملاً متفاوت بود و فقط تهران و تبریز با جمعیت به ترتیب دویست و صدوده هزار نفر شهرهای بزرگ محسوب می‌شدند.<sup>[۱۰]</sup>

شبانکارگی مبنای اقتصادی زندگی قبیله‌ای چادرنشینی را تشکیل می‌داد. ابزارهای اساسی تولید جماعت چادرنشین را انواع و اقسام دام و مراتعی تشکیل می‌داد که دام‌ها روی آن چرا می‌کردند. دام مهمترین اقلام مورد نیاز جامعه را فراهم می‌آورد؛ از غذا (گوشت، پنیر، ماست)، نوشیدنی (شیر)، پوشش (پشم، پوست) و سوخت (تاباچه) تا وسایل حمل و نقل (اسب، شتر، گاو نر، الاغ). چراگاههایی که طوایف مختلف مشترکاً جهت تغذیه دام‌ها از آن استفاده می‌کردند، با مرزیبندی‌های معینی در بین آن‌ها مشخص می‌گردید. این چراگاه‌ها در «تملک» حقوقی آن‌ها نبود، بلکه ایلخان‌ها هر سال حق استفاده از بخشی از مراتع را به تیره‌ای از ایل واگذار می‌کردند. رمه‌ها جزو اموال خصوصی خانواده‌های گسترده بودند و فرآورده‌های دامی، ابزارها، وسایل، چادر و اشیای قیمتی مثل جواهرات نیز اموال خصوصی محسوب می‌شدند. تولید با هدف مبادله با روستاییان و شهروندان مسیر ییلاق و قشلاق، مکمل تولید برای مصرف در درون قبیله بود. در

این قبیل دادوستدهای پایاپایی، دام و فرآورده‌های آن با فرآورده‌های کشاورزی و صنایع دستی مبادله می‌شد. قبایل در رابطه با قشربندی داخلی و تخصیص مازاد، به یک ساختار سلسله‌مراتبی متکی بودند. رؤسای قزلباش (یا امرا) در رأس نظام قبیله‌ای با تعداد بسیار اندکشان جزو بزرگ‌ترین حشمداران (محتشمان) بودند و بخش عمدهٔ کارگران وابسته در قاعدهٔ هرم جامعه را اجیر می‌کردند. اینان به عنوان شبان یا دهقان انواع فرآورده‌های غذایی، پوشاسکی و محل سکونت را برای ارباب فراهم می‌کردند.<sup>[۱۱]</sup>

واحد اساسی کشاورزی و بخش دهقانی ده بود و در سرتاسر کشور هزاران ده دور و نزدیک وجود داشت. شیوهٔ تولید «دهقانی سهمبری» بود؛ به این معنا که مازاد بخش زراعی به شکل سهمی از محصول تولیدشده به دست دهقانان (به مالک) تخصیص می‌یافتد. در عوض این تضمین برای دهقانان وجود داشت که زمین در دست آن‌ها باقی خواهد ماند.<sup>[۱۲]</sup> ساختار روستایی ایران به پنج طبقهٔ متمایز قابل تقسیم بود: طبقهٔ نخست متشکل از زمیندارانی بود که در روستاهای زندگی نمی‌کردند (اربابان) و عبارت بودند از مالکان زمین‌های سلطنتی، خالصه، وقف و نیز عمدۀ مالکان (مانند اشرف محلی، رؤسای قبایل، کارگزاران بلندمرتبهٔ دربار که روستاهای بی‌شماری را مالک بودند) و خردۀ مالکان (تجار، مستخدمان شهری و صاحب‌منصبان ارتش که مالک قسمت‌های پراکنده ولی غالباً اصلی روستاهای مختلف بودند). دومین طبقه از دهقانان ثروتمندی تشکیل می‌شد که با اربابان مرتبط بودند و شامل مباشران، گاویندها و کددایان می‌شد که اغلب کارگران بی‌زمین را برای کار در املاکشان اجیر می‌کردند. طبقهٔ سوم شامل دهقانان متوسطی بود که فقط به اندازهٔ استقلال از مالکان بزرگ دارایی داشتند، اما این دارایی در حد اجیر کردن دهقانان فقیر برای کار نبود. چهارمین طبقه شامل زارعان سهمبر یا بزرگان بی‌زمین بود که از حق کشت (نسق) روی زمین‌های مالکان بپروردار بودند. به طور کلی به هر یک از متصدیان عوامل پنج‌گانهٔ تولید (زمین، آب، کار، بذر و حیوان شخمزن) یک‌پنجم از محصول سالانه تعلق می‌گرفت. در نتیجهٔ زارع سهمبر که فقط در کار مشارکت داشت در پایان بسیار کمتر از یک‌پنجم محصول سالانه دریافت می‌کرد. طبقهٔ پنجم، شامل دهقانان بی‌زمین و بدون حق کشت (خوش‌نشین) بود که با کار برای دهقانان ثروتمند و اربابان و به عنوان کارگران فصلی روزگار می‌گذراندند، مغازه‌داران محلی، صاحبان حمام، قالبیاف‌ها، آسیابان‌ها و آهنگران نیز در این گروه رده‌بندی می‌شدند.<sup>[۱۳]</sup> خانوادهٔ روستایی یک واحد تولیدی بود و محصولات تولیدی مازاد بر مصرف خانواده را

به فروش می‌رساند. فروش محصول، گاه از طریق عرضه به بازار صورت می‌گرفت و گاه در همان سطح ده از طریق مبادله جنس با جنس با دیگر خانواده‌های روستایی، پیله‌وران، فروشنده‌گان دوره‌گرد، دکانداران یا سوداگران روستایی انجام می‌شد.<sup>[۱۴]</sup>

در شهرها، ارک، بازار و مسجد جامع، ارکان اصلی و جایگاه مراتب عمده اجتماعی بودند. عمال دیوانی در ارک، دارالحکومه و دیوانخانه، علماء در مساجد و مدارس، و تجار و اصناف در بازار فعالیت می‌کردند. بازرگانان نقش مهمی در اقتصاد کشور داشتند. آن‌ها از سازمان‌های دائمی شبیه تشکیلات اصناف برخوردار نبودند، بلکه در گروه‌های کوچک‌تر و بر اساس منشأ شهری، ملیتی، مذهبی یا سلک بازرگانی در نوعی گروه‌بندی سنت، فعالیت می‌کردند و برخلاف اصناف، مالیات کارگاه و مغازه نمی‌پرداختند، اما بر کالاهایی که وارد می‌کردند، مالیاتی به صورت عوارض گمرکی تعلق می‌گرفت. در اقتصاد شهری، فرایند کار بر محور تولید خرده‌کالایی صنایع دستی پیشه‌وران و صنعتگرانی می‌چرخید که در کارگاه یا دکان خویش با ابزار و وسائل شخصی کار می‌کردند. پیشه‌وران شهری به فلزکاری، بافندگی، ساختن ظروف فلزی و مانند این‌ها و نیز کارهایی نظیر خانه‌سازی، نانوایی، حمل و نقل و سرگرمی‌های گوناگون اشتغال داشتند. از نظر تعداد، منزلت اجتماعی و ثروت، تفاوت‌های زیادی میان هر صنف وجود داشت اما در چارچوب کنترل شدید حکومت شهرها، اصناف از نوعی خودسامانی برخوردار بودند. درون هر صنف سه درجه کاری وجود داشت: شاگرد (پادو)، خلیفه (وردست) و استاد. معمولاً هر صناعتی به صورت حرفة خانوادگی باقی می‌ماند.<sup>[۱۵]</sup> اعضای اصناف شاگردان خود را از افراد فامیل و آشنايان خودشان استخدام می‌کردند. اصناف کدخدايان مخصوص داشتند که غالباً از سوی ریش‌سفیدان انتخاب می‌شدند و می‌کوشیدند اختلاف‌های میان اعضا را کاهش دهند، موازین و مقررات شغلی را اجرا می‌کردند، قهوه‌خانه، گرمابه، بازار، مسجد، زورخانه و حتی گورستان ویژه‌ای داشتند و مواردی از این دست. کوتاه سخن این‌که این اصناف جوامع بسته‌ای بودند.<sup>[۱۶]</sup> این سیستم پیچیده شامل مردان می‌شد و برای کارآموزی و اشتغال زنان جایی وجود نداشت.

همه تمدن‌های کشاورزی برای ویژگی‌های غیراکتسابی اهمیتی خاص قائل بودند. گذشته از جنسیت، «چشمگیرترین ویژگی غیراکتسابی که نقش خارق‌العاده‌ای در تعیین جایگاه اجتماعی هر شخص ایفا می‌کرد، خون و وراثت بود. هر شخصی به قشر اجتماعی معینی تعلق داشت که در آن متولد شده بود».<sup>[۱۷]</sup> در اوایل سده نوزدهم در ایران، طبقات به معنای افرادی با منابع درآمد مشابه، میزان درآمد همسان و شیوه

زندگی همگون وجود داشتند. در کل، مردم به چهار طبقهٔ عمدۀ تقسیم می‌شدند. اول، طبقهٔ ملوک الطوایف که شامل نخبگان مرکزی و محلی بود. دومین طبقهٔ عمدۀ، طبقهٔ متوسط مرفه که متشکل از تجار و پیشه‌وران بود. سومین طبقهٔ مزدگیران شهری را در بر می‌گرفت و چهارمین طبقهٔ عمدۀ از رعایا و ایلات تشکیل می‌شد. توزیع قدرت و ثروت میان طبقات، نابرابر بود و اکثر افراد از گهوارهٔ تا گور به یک طبقهٔ تعلق داشتند.<sup>[۱۸]</sup>

## زنان در بازار کار

در اقتصاد جهان پیشاصنعتی بازار به کندی رشد پیدا می‌کرد و تنوع شغلی نیز محدود بود. شغل‌ها از طریق قشر یا طبقه اجتماعی معینی که شخص در آن متولد می‌شد، پیشایش تعیین شده بودند. مزیت این نظام اجتماعی در جهان پیشاصنعتی آن بود که همه مردم به گونه‌ای خودکار برای شغل خود انتخاب می‌شند و آموزش می‌دیدند. به نظام‌های آموزشی عریض و طویل نیازی نبود، زیرا کودکان آموزش‌های لازم را از والدین خود دریافت می‌کردند؛ همچنان که نیازی به مراکز کارآموزی و کاریابی یا نهادهایی نبود که وجود فرصت‌های شغلی را (بجز از راه ارتباط فرد با فرد) به دیگران اطلاع دهند.<sup>[۱۹]</sup> در چنین شرایطی، اشتغال زنان بر حسب مقام اجتماعی آن‌ها و شیوه معيشت (سکونتشان در شهر، روستا و ایل) فرق می‌کرد.

در جامعه سنتی، خانواده گسترده در روستا خانواده‌ای تولیدگر بود که بیشتر مایحتاج خود را تولید می‌کرد. در خانواده روستایی اعضای خانواده از نظر اقتصادی متکی به خانواده بودند و همگی زیر نظر رئیس خانواده به منظور حفظ و توسعه بهره‌برداری خانوادگی به طور مشترک فعالیت داشتند. زمین، مهم‌ترین عامل تولید، متعلق به پدر بود که به عنوان رئیس خانواده و صاحب اصلی قدرت کاری بر خلاف میل و اراده‌اش انجام نمی‌شد. او تمام درآمدهای خانواده را در اختیار داشت و تمام هزینه‌های زندگی خانوادگی را تأمین می‌کرد. زیر نظر او هرکس به قدر توانایی‌اش کار می‌کرد و به اندازه احتیاجش و در حد توان مالی خانواده به او داده می‌شد. اعضای خانواده اغلب کارکنان خانوادگی بدون مزد به شمار می‌رفتند و همه زنان کارکنان خانوادگی بدون مزد بودند.<sup>[۲۰]</sup>

زنان روستایی به عنوان نیروی کمکی مردان در برداشت محصول مزرعه و باغ کار می‌کردند. در عین حال، زنان وظایفی چون تهیه مواد غذایی (پخت نان، تهیه ماست، پنیر و کره از شیر گاو و گوسفند)، پوشانک (خیاطی، نخریسی، بافندگی و...) زیرانداز (قالی، گلیم) و تبدیل تاپاله به سوخت و... را به عهده داشتند. تعدادی از زنان به شکل مهریه، جهیزیه یا ارث دارای حق آب، زمین، باغ، احشام و... بودند. بنا بر فقه اسلامی، اموال زنان متأهل به خود آن‌ها تعلق داشت و به زنان امکان تأثیرگذاری در حیات اجتماعی و اقتصادی خود و دیگران را می‌بخشید، با این حال دارایی زنان بخشی از دارایی‌های خانواده محسوب می‌شد و تحت نظارت و توجه مردان از آن‌ها بهره‌برداری

می‌شد و بعدتر به فرزندان ارث می‌رسید.

اجتماعی ایل مشارکت و نقشی ندارند.<sup>[۲۳]</sup>

وضعیت زنان شهری با زنان روستایی و ایل متفاوت بود از آن‌جا که محل کار مردان جدا از خانه بود، زنان شهری (به استثنای طبقه بالا) بیش‌تر به مشاغل خانگی و تولید صنایع دستی (نظیر قالب‌بافی، پارچه‌بافی و قلاب‌دوزی) اشتغال داشتند. «در طبقات فقیر زنان همه کارهای منزل را انجام می‌دهند و بقیه اوقات را به پشم‌ریسی می‌پردازند. از این پشم که رشته‌اند، جوراب، فرش و جل اسب

در شبیه معيشت شبانکارگی، هر خانواده کوچنده با خانواده‌هایی در واحد بزرگ‌تر از رده پدرنسبی برای مشارکت و همکاری در پیشبرد امر تولید و مناسبات اجتماعی در جاهایی معین تجمع می‌کنند و تعداد خانواده‌های آن بنا بر شمار دام و فصل سال متغیر است.<sup>[۲۱]</sup> زنان ایلات و عشاير بیش از سایر زنان ایران در فعالیت‌های اقتصادی مداخله داشتند. در خانواده‌ایلی، قلمرو فعالیت‌ها و وظایف افراد بر اساس جنس و سن تعیین و نهادینه شده است و نوع کار زنانه و مردانه با هم تفاوت دارد و زنان و مردان در قلمرو کار یکدیگر مداخله نمی‌کنند.<sup>[۲۲]</sup> کارهای خانگی، ریسندگی و بافندگی و مراقبت و مواظبت از کودکان از وظایف زنان و دختران، و کارهای بیرون از محیط خانه و مربوط به کوچ و زراعت، دامداری و گله‌چرانی، پشم‌چینی و کارهای سنگین دیگر از وظایف مردان شمرده می‌شود. دوشیدن شیر از دام و پاره‌ای امور جنبی مربوط به کشاورزی و دامداری نیز در بیش‌تر عشاير به زنان اختصاص دارد. تقسیم و توزیع کار بر اساس سن اعضای خانواده تا اندازه‌ای به نیروی جسمانی دو جنس بستگی دارد. خردسالان بر حسب دختر یا پسر بودن از آغاز دوران کودکی آموزش‌های لازم را برای آشنایی با فنون کارهای مربوط به جنس خود فرامی‌گیرند و در امر تولید، سهم و نقش و وظیفه مشخصی دارند. مثلًاً چراندن دسته‌های کوچک بره و بزغاله در اطراف حریم محل مسکونی و گرداندن اردک و بوقلمون در مزرعه به ترتیب بر عهده کودکان پسر و دختر است. آوردن آب از چشمه و قنات و جمع‌آوری و حمل چوب و خاشاک در اطراف محل سکونت به دختران و زنان بسیار جوان، جمع‌آوری بلوط و علف‌چینی به زنان جوان و میانسال، و امور ریش‌سفیدی و کدخدا منشی در مرافعات و منازعات خانوادگی و محلی، و رایزنی و تصمیم‌گیری در امور اجتماعی و سیاسی به مردان و مردان سالخورده که از تجربه و درایت و خرد بیش‌تری برخوردارند، اختصاص دارد. زنان عموماً در فعالیت‌های سیاسی و

می بافند.» [۲۴] زنان شهر قزوین در صنعت قلاب‌دوزی و روپندادوزی شهرت داشتند و زنان جلفا هر کدام دارای هنر و مشغول صنعتی بودند. زنان اصفهان در گلچه‌دوزی، سکمه‌دوزی و نقده‌دوزی مهارت داشتند.

قدر و قیمت یک زن (چه در شهر و چه در روستا و ایل) تا حد زیادی بر اساس مهارت‌های تولیدی او مشخص می‌شد و اصولاً از زنان انتظار می‌رفت حداقل در یکی از صنایع دستی سرنشته‌ای داشته باشند. دختران از کودکی اصول کار را فرامی‌گرفتند، و در این میان، هنر فرشبافی اهمیت بیشتری داشت. هر دختری بعد از ازدواج، فرش دستباف خود را به خانه شوهر می‌برد تا از طریق دقیق و حوصله‌ای که در آن به خرج داده، حوصله و وفاداری اش نسبت به همسر معلوم شود. دار قالی را می‌شد در بسیاری از خانه‌ها پیدا کرد که دخترهای کوچک کنار هم پشت آن نشسته‌اند و نقش می‌خوانند و نقش می‌زنند. همچنین زنان در تولید مواد اولیه (ریسیدن پشم و رنگ کردن آن) برای کالاهای گوناگون مانند قالی فعالیت داشتند. در این حال، اغلب زنان قالیباف سود چندانی نمی‌بردند. چه بسا فرش‌های بافت‌شده در روستاهای سهم ارباب ده می‌شد یا زنان به علت دوری بازارهای مصرف و ازدحام تجار و واسطه‌ها، همچنین مسئولیت خانه‌داری ناچار بودند قالی‌های خود را ارزان بفروشند. زنانی هم که در کارگاه‌های اشخاص متمول کار می‌کردند، وضع بهتری نداشتند و اغلب دستمزدهای اندکی به آنان پرداخت می‌شد.

فرشبافی در اواخر قرن نوزدهم و با اقبالی که غربی‌ها به این کالای لوکس نشان دادند، کمک به صنعتی تجاری تبدیل شد که دیگر برای رفع نیاز خانواده‌ها از زیرانداز و به عنوان مازاد و درآمد اضافی محسوب نمی‌شد. کارگاه‌های بزرگ فرشبافی از سوی انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها تأسیس شد و چندصد فرشباف کوچک و بزرگ در این کارگاه‌ها و کارگاه‌های ایرانی مشغول به کار شدند. در میان عشاير، همچنان از تولید پشم تا ریسندگی و رنگرزی و بافندگی همگی بر عهده زنان بود: اما در شهرها و گاه در روستاهای برخی بخش‌ها به عهده مردان گذاشته شد؛ برای مثال با آن‌که ریسندگی همچنان بر عهده زنان شهری و روستایی بود، چیدن پشم و البته رنگرزی و اغلب نظارت بر روند بافت فرش (خلیفه‌گری) بر عهده مردان گذاشته می‌شد.

سایر مشاغل زنانه در شهرها، همگی بر حسب نیاز آن زمان در حوزه زنان و خدمات به آن‌ها بود؛ از قابلگی و طبابت تا دلاکی و مرده‌شوری و مدیریت حمام زنانه. به گفته پولاک، قابله‌ها و ماماهای هم در وضع حمل زنان کمک می‌کردند و هم تا حد امکان برای زنان

بی‌شوهر و بیوه‌ها، عمل سقط جنین را انجام می‌دادند. البته تعداد پزشکان و طبیبان زن انگشت‌شمار بود، زنان امکان حضور در مراکز آموزشی را نداشتند و تنها زنانی می‌توانستند طبابت کنند که در خانواده و از پدر، برادران یا مادر خود آموخته باشند.

زنانی نیز بودند که در خانه‌های اعیان، حرم‌سراها به عنوان کلفت (خدمتکار)، رختشوی، دایه، دده (مراقب کودکان) به کار مشغول بودند و اغلب آن‌ها سال‌ها در همان خانه زندگی می‌کردند و بخشی از خانواده محسوب می‌شدند. بسیاری از آن‌ها نسل به نسل در خاندان‌های بزرگ مشغول بودند. بر اساس آمار نجم‌الملک، جمعیت تهران در ۱۲۸۶ ق.ح حدود ۱۵۰ هزار نفر بود که از این میان ۳۸۰۰ نفر خدمتکار زن، دایه و گیس‌سفید بودند.<sup>[۲۵]</sup> یکی دیگر از مداخل معیشتی زنان روستایی و طبقات پایین شهری و حاشیه شهرها، دستفروشی و فروشندگی بود. در عکس‌هایی که سوروگین از مردم کوچه‌بازاری عهد ناصری گرفته است، به زنان سبزی‌فروش برمی‌خوریم که در بازار بساط کرده‌اند و کالای خود را می‌فروشنند. همچنین عبدالله مستوفی در خاطراتش از فروشندگان دوره‌گرد کلیمی یاد می‌کند که خانه به خانه می‌گشتند و پارچه و شال می‌فروختند.

در جوامع کشاورزی سنتی، تنوع مشاغل اندک بود و زنان به خاطر قدرت بدنی کمتر، گرفتاری بارداری و شبیدهی و خشونت و نامنی فضای عمومی، امکان اشتغال و استقلال مالی محدودی داشتند. مشاغل خانگی و صنایع دستی، کمدرآمد بودند و ازدواج بهترین راه تأمین معاش یک زن بود. زنانی که شوهری نداشتند و به دلایل مختلف از حمایت خانواده خود (پدر، برادر و پسر) نیز محروم بودند، یا باید در فقر و فاقه و گدایی می‌ماندند یا تن‌فروشی می‌کردند. (درباره روسپیگری در عصر قاجار به مقاله «جرائم و مجازات‌ها» نگاه کنید.)

## زنان و تحصیل

یکی از ویژگی‌های خانواده رستایی سنتی (و ایلی)، کارکرد آموزشی آن بود که در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و به ویژه آموزش فنون و شیوه‌های کشاورزی و (دامداری) مهارت‌های حرفه‌ای انجام می‌گرفت. پدران در زمینه آموزش پسران و مادران در امر آموزش دختران نقش داشتند و از طریق آموزش عملی، کار و پیشنهاد خود را به فرزندان می‌آموختند و آنان را بر اساس الگوهای فرهنگی جامعه، سنت‌های روستایی و ساختارهای شغلی مرتبط با خانواده پرورش می‌دادند. مادران اغلب در خانه، کارهای زنانه را به دختران خود یاد می‌دادند و کارهای مربوط به صنایع دستی نظیر نخ‌ربی‌سی، رنگ‌رزی، قالب‌بافی، گلیم‌بافی، جاجیم‌بافی و همچنین دوشیدن شیر، بستن ماست و تهیه پنیر و پختن نان و... چیدن میوه، جوجه‌کشی، طبیورداری، امور بهداشت و نظافت خانه و مانند آن‌ها را به دختران خود می‌آموختند. پدران در خارج خانه و در مزرعه، ضمن کار، دانش و تجربه‌های خود را در زمینه فنون و شیوه‌های کشت و زرع، شخم زدن زمین، بذرپاشی، آبیاری، دروغ‌گری و... به پسران می‌آموختند. کودکان و نوجوانان به تدریج و ضمن کار و تفریح و بازی، آموزش‌های لازم در زمینه مشاغل و نقش‌های آینده خود را دریافت می‌کردند تا آن‌که خود به کار می‌پرداختند و آموخته‌ها، تجربه‌ها و دانش خود را که طی سال‌ها کار و زندگی کسب کرده یا از پدران آموخته بودند به فرزندان منتقل کنند.<sup>[۲۶]</sup> آموزش خواندن و نوشتن به کودکان روستایی و ایلی معمول نبود.

آموزش سنتی در شهرها به سه شکل مکتبخانه‌ای، حوزه‌های علمیه و تدریس خصوصی در منازل وجود داشت. در مکتبخانه‌ها معمولاً از آموزش خواندن قرآن و احکام مذهبی شروع می‌کردند و بیشتر به یادگیری صرف و نحو عربی و ادبیات قدیم همچون غزلیات حافظ، گلستان سعدی، مثنوی مولانا، خمسه نظامی، دیوان سنایی و خلاصه الحساب شیخ بهایی می‌پرداختند. گاهی دخترهای خردسال قبل از این‌که به حدود شش‌سالگی برسند، در کنار پسرها دیده می‌شدند. از هشت‌سالگی دیگر آن‌ها را از نگاههای کنجدکاو عابران محفوظ و برکنار نگاه می‌داشتند.<sup>[۲۷]</sup> روستاهای به ندرت مکتبخانه داشتند. حوزه‌های علمیه، مرحله بعد از مکتبخانه بود. پسرانی که مرحله مکتبخانه را با موفقیت به پایان می‌رساندند، می‌توانستند به حوزه راه یابند و دختران به آن راهی نداشتند. فقط دخترانی که به لحاظ مالی امکان استخدام معلم سرخانه داشتند یا دخترانی که یکی از

بستگان نزدیک آن‌ها تحصیلات حوزوی داشت، می‌توانستند مدارج بالای علمی را طی کنند. رسیدن به مقام اجتهاد در علوم دینی بسیار اندک بود و در تاریخ عصر قاجار فقط از دو یا سه زن نام برده می‌شود که با تلمذ نزد پدر و برادر به اجتهاد رسیدند و علوم دینی را تدریس می‌کردند. زن در مقام مرجعیت دینی یا قطب فرقه‌های مذهبی و عرفانی حتی به تخیل درنمی‌آمد.

برخی خانواده‌های اشرافی، دختران را نزد معلمان خصوصی قابل اعتماد در خانه به تحصیل وامی داشتند. هنر دختران، داشتن خط خوب و شعر گفتن بود، تعلیمات آن‌ها بیش‌تر جنبه تفنن و تجمل داشت.<sup>[۲۸]</sup> طبقات محروم استطاعت پرداخت حق الزحمة معلمان سرخانه را نداشتند و این معلمان، بیش‌تر در خدمت زنان و دختران خاندان‌های درباری و اشرف قرار می‌گرفتند. بنا بر شواهد موجود، زنان حرم‌سرای شاهی، از دوران فتحعلی شاه تا اواخر دوران قاجار، از طریق معلمان سرخانه به سوادآموزی می‌پرداختند. در این زمینه، از شخصی به نام آخوند طالقانی، به عنوان معلم مخصوص دختران فتحعلی شاه یاد شده است. با این حال، نکته اصلی این است که عدم دسترسی دختران به فضاهای آموزشی، بلکه سلطه تفکر مرد‌سالارانه بود که آموزش زنان را بیهوده می‌دانست. چنان که حسین‌قلی خان نظام‌السلطنه در نامهٔ خصوصی به برادرزاده‌اش رضاقلی خان می‌نویسد: «از ایجاد عالم الی اکنون، برای زن عفت و عصمت ممدوح بوده است نه خط و سواد. از زن، ضبط و ربط خانه‌داری خواسته‌اند نه خوب‌نوبی‌... برای طبقه نسوان، خط حرام حرام است. سواد جزئی ضرر ندارد».<sup>[۲۹]</sup>

## جایگاه زنان در نظام حقوقی و روابط قدرت

همه تمدن‌های کشاورزی برای ویژگی‌های غیراکتسابی از قبیل جنسیت، رنگ پوست یا نژاد که در اختیار خود انسان نیستند، اهمیتی خاص قابل بودند و در مقابل ویژگی‌های اکتسابی مبتنی بر آموزش یا مهارت چندان مورد توجه نبودند. زنان در این تمدن‌ها معمولاً جایگاهی فروتر از مردان داشتند و این فرودستی صرفاً از جنسیت آن‌ها ناشی می‌شد.<sup>[۳۰]</sup> بر اساس انگاره‌های اجتماعی، عموماً پسران و مردان مهم‌تر از دختران و زنان بودند. ویژگی اصلی دختران و همسران، وابستگی آن‌ها دانسته می‌شد: آن‌ها نباید مستقل می‌بودند، چون تصور بر این بود که باید تحت قیمومیت مردان (پدران، برادران، شوهران و سایر وابستگان ذکور) باشند.<sup>[۳۱]</sup> در ایران عصر قاجار نیز مانند سایر جوامع کشاورزی، زنان در جایگاه فرودست مردان قرار داشتند. همه مشاغل مهم در اختیار مردان بود. کمتر پیش می‌آمد شغل رسمی درباری به زنان اختصاص یابد. زنان در میان مقامات دیوانی و لشکری جایی نداشتند و مقامات دینی در همه سطوح در انحصار مردان بود.

نابرابری جنسیتی با ارجاع به دین توجیه و پذیرفته می‌شد. نظام حقوقی نیز بر اساس این انگاره‌های اجتماعی و دینی شکل گرفته بود و تفاوت در حقوق و مسئولیت‌های زنان و مردان در روابط اجتماعی و خانوادگی را رسمی می‌کرد. در فقه اسلامی، اساس ازدواج، پرداخت نفقة از سوی مرد در ازای تمکین جنسی زن است و از آنجا که تأمین معاش خانواده بر عهده مرد است، ریاست خانواده نیز با اوست. در نتیجه حق طلاق و فسخ ازدواج در حیطه اختیارات مرد است و او بر فرزندانش ولایت دارد. مرد حق دارد چهار همسر دائم و بی‌شمار همسر موقت اختیار کند. بنا بر نص قرآن، دختران، نصف پسران خانواده سهم‌الارت دارند (که شامل زمین نمی‌شود)، بنا بر فقه، زنان در صورت داشتن فرزند، یک‌چهارم و اگر فرزندی ندارند یک‌هشتم از اموال شوهرانشان را ارث می‌برند، دیه زنان نصف مردان است، در دعاوی قضایی نیز شهادت دو زن به اندازه یک مرد به حساب می‌آمد.

روحانیان حافظ اصول اخلاقی بودند و به شدت با هر نوع مظاهر فرهنگ غربی مخالفت می‌کردند و به شدت نگران تغییر نظم اجتماعی بودند، تا آنجا که بر خانه‌نشینی زنان تأکید می‌کردند و هر نوع اختلاط زن و مرد را ناپسند می‌دیدند. چنان که در شیراز، «میرزا هدایت‌الله عصای خود را برداشته، با چند طلبه روی پشت بازار کفشدوزها که زن‌ها و مردها آن‌جا لباس‌کنه‌فروشی

می‌کردند، آن‌ها را زده و از آن‌جا بیرون کرده که زن و مرد داخل هم نباید معامله کنند». [۳۲] در مورد دیگری، میرزا محمدعلی بابت عکس گرفتن از زنان، خواستار اخراج عکاس فرنگی از شیراز می‌شود. [۳۳] همچنین مواردی از منع خروج زنان از شهر و رفتن به صحراء در روز سیزدهم نوروز به اصرار علماء را شاهدیم. [۳۴]

البته که تجربهٔ زیستهٔ همهٔ زنان یکسان نبود. جایگاه اجتماعی زنان به شدت به پایگاه اقتصادی و اجتماعی خانوادهٔ محل تولد آن‌ها و بعدتر خانوادهٔ شوهر بستگی داشت. تعدادی از زنان که به خانوادهٔ اعیان و اشراف تعلق داشتند، خود نیز متمول بودند. بر اساس کتاب آمار دارالخلافهٔ تهران که در ۱۲۶۹ ه. ق. تهیه شده، تهران ۷۸۷۴ باب خانه و ۴۲۲۰ باب دکان داشت. آمار مورد نظر، اطلاعات بسیار دقیقی از مالکان خانه‌ها، بر اساس طبقات اجتماعی و انواع دکان‌ها و تعداد اجاره‌نشین‌ها و صاحبخانه‌ها دارد. زنانی که در این مجموعه و به عنوان صاحبخانه نام برده شده‌اند، اندکند و از یک درصد تجاوز نمی‌کنند. تعداد دکان‌هایی که به زنان تعلق داشت، از این مقدار هم کمتر است. املاک شهری متعلق به زنان به صورت ارث یا به عنوان مهریه به آن‌ها می‌رسید و تعداد اندکی نیز در املاک شهری سرمایه‌گذاری می‌کردند. متمول‌ترین زنان تهرانی عبارت بودند از عصمت‌الدوله دختر ناصرالدین شاه، زن معیرالممالک که صاحب بازار ارسی‌دوزها بود، انبیس‌الدوله که فقط در محلهٔ بازار صاحب نه دکان بود، زن ظل‌السلطان که صاحب کاروانسرای ارامنه بود، همشیرهٔ پاشا خان که صاحب یک دانگ و نیم از بازار زرگرها بود و حاجی مریم خانم که در محلهٔ دولت صاحب بیست‌وشش دکان بود. [۳۵]

بعضی از زنان خانوادهٔ اشراف در دوران قاجار به حکمرانی رسیدند؛ از جملهٔ حُسن‌جهان خانم ملقب به والیه، از دختران فتحعلی شاه سال‌ها در کردستان حکمرانی کرد. این موارد اندک و استثنای بودند و این زنان تنها به اتکای موقعیت خانوادگی برتر خود فرصت حکمرانی و ریاست یافتند. قاعدهٔ کلی این بود که سلطهٔ و اعمال قدرت زنان، غیرمستقیم و با واسطهٔ مردان انجام پذیرد. جاه‌طلبی بیش‌تر زنان درباری مانند سایر زنان به اعمال نفوذ بر مردان (شوهر، پسر) محدود می‌ماند و زنان برای حفظ قدرت خود و نفوذی که بر یک مرد داشتند، ناچار به رقابت با سایر زنان (مادرشوه، هwoo، عروس) بودند.

از دیگر راه‌های ظهور حیات اجتماعی زنان، مشارکت آنان در امور خیریه بود. زبیده خانم دختر فتحعلی شاه، شصت سال در همدان اقامـت

داشت و از بذل ثروت شخصی خود در راه امور عام‌المنفعه دریغ نورزید.<sup>[۳۶]</sup> قمرالسلطنه خانه و تکیه‌ای در محله دولت وقف کرده بود، مهدعلیا مادر ناصرالدین شاه، در خیابان الماسیه مدرسه‌ای ساخت. عزت‌الدوله دختر او، در عودلاجان تکیه و حمامی وقف کرده بود.<sup>[۳۷]</sup> هما خانم، یکی از نوادگان فتحعلی شاه، به ساختن مسجد و مدرسه، وقف دارایی‌ها و املاک خود برای ایتمام و فقرا یا روضه‌خوانی حضرت رضا (ع) معروف شد. همچنین انبیس‌الدوله، همسر ناصرالدین شاه، در امور عام‌المنفعه بسیار فعال بود. مشخص است که امکان وقف، بیش‌تر در اختیار زنان درباری و متمول بود و موقوفات زنان بیش‌تر برای امور مذهبی انجام می‌شد.

زنان شهری گاه از مزایای تحصیل و خواندن و نوشتن برخوردار می‌شدند، مراسم مذهبی خود را انجام می‌دادند و در مواردی بلوای نان در شهرها را رهبری می‌کردند. با این همه به خاطر نهاد چندزی، صیغه و قوانین طلاق، شهرونند درجه دوم محسوب می‌شدند.<sup>[۳۸]</sup> با این همه، به گفته کدی این امر که زنان ارث می‌بردند و زن متأهل می‌توانسته اموال خود را برای خویش نگه دارد، زن ایرانی را تا قبل از آن قرن در وضعیتی بهتر از زنان غرب قرار می‌داده است.

[۳۹]

## زنان در خانواده و روابط شخصی

خانواده ایرانی عصر قاجار مانند اکثریت قریب به اتفاق خانواده‌ها در جوامع عصر کشاورزی، خانواده گستردۀ پدرتبار بود. این خانواده از پدر، مادر، دختران ازدواج نکرده و پسران و همسران فرزندان تشکیل می‌شد. در خانواده پدرتبار نام فرزندان از پدر گرفته می‌شد و خانواده جدید نزد خانواده مرد زندگی می‌کردند. پدرتباری یک نظام سنتی سازماندهی اجتماعی و شکل غالب بر ساختار خویشاوندی در جامعه ایران به ویژه جامعه ایلی-عشیره‌ای بوده است. در نظام پدرتباری، نام نسل و تبار از پدر گرفته می‌شود و فرزندان در پیوند با پدر، هویت اجتماعی می‌یابند و عضوی از دودمان، تیره و طایفه پدر شناخته می‌شوند.<sup>[۴۰]</sup> در عصر قاجار، قانون، شرع و عرف بر ولایت پدر صحه می‌گذاشت. پولاک می‌نویسد: «پدر را رئیس خانواده می‌دانند؛ پسر حتی پس از آن‌که بالیده و سالخورده هم باشد، در حضور پدر به خود اجازه نشستن و قلیان کشیدن نمی‌دهد، مگر آن‌که اجازه خاصی در این مورد گرفته باشد و چنین اجازه‌ای به سهولت به کسی داده نمی‌شود. تمام ثروت به پدر تعلق دارد، بنابراین به هیچ وجه مانند اروپا ممکن نیست پدری در فقر و فاقه زندگی کند و پرسش در ناز و نعمت غرق باشد.»<sup>[۴۱]</sup>

## ازدواج

و لوازم را فراهم کنند.<sup>[۴۲]</sup>

در جوامع سنتی، ازدواج برای به رسمیت شناخته شدن بزرگسالی دختران، فارغ از وضعیت قانونی و حقوقی آنها و اینکه از نظر شرعی چه حقی داشتند، شرطی لازم بود. در جوامع پیشاصنعتی، ازدواج نیز متناسب با همان نگرشی صورت می‌گرفت که فرد را در خدمت جمع می‌دانست و نه برعکس. ازدواج پیش از آن که پیوندی میان دو تن باشد، پیمانی بود که میان دو خانواده، دو دودمان یا دو عشيره بسته می‌شد. علایق شخصی دو نفری که با هم ازدواج می‌کردند، چندان اهمیتی نداشت، هر چند لزوماً نادیده گرفته نمی‌شد. البته عشق دلیل موجهی برای ازدواج نبود و دست کم نخستین ازدواج افراد، انگیزه‌ها و زمینه‌های دیگری داشت. همواره فرض بر آن بود که اگر در هنگام ازدواج هم عشق وجود نداشته باشد، پس از آن پدید خواهد آمد. غالباً هم این اتفاق روی می‌داد. دختران اگر در کودکی ازدواج نمی‌کردند، معمولاً به محض رسیدن به بلوغ، برایشان شوهری در نظر گرفته می‌شد. پسران پس از بلوغ می‌توانستند ازدواج کنند. اگر خانواده گسترده‌ای داشتند، این کار آسان‌تر صورت می‌گرفت، زیرا خودشان معمولاً به تنها یی قادر نبودند همهٔ امکانات

می‌افتد. به

در جامعهٔ سنتی قاجار (مانند جوامع پیش از آن) ازدواج یکی از مهم‌ترین رویدادهای زندگی فرد و نشانهٔ پایان کودکی و ورود او به گروه بزرگسالان بود. دختران و پسران با کسی ازدواج می‌کردند که پدر خانواده او را در نظر گرفته و انتخاب کرده بود. حدود نیمی از ازدواج‌ها خویشاوندی بود، با آنکه ارث دختران نصف پسران بود (و هست)، اما همین ارث بردن دختر باعث می‌شد ازدواج‌های خویشاوندی در جوامع اسلامی معمول باشد. بهترین شکل ازدواج، ازدواج دخترعمو و پسرعمو بود؛ یعنی فرزندان دو برادر که ارث مساوی داشتند، با هم ازدواج کنند تا اموال و میراث خانواده، از این محدوده خارج نشود. حتی وقتی پسرعموی در گزینه‌های ازدواج وجود نداشت، بقیهٔ خویشاوندان ارجحیت داشتند. زمانی که ازدواج‌ها خویشاوندی نبود، معیارهای دیگری اهمیت داشتند: «ایرانیان عصر قاجار برای فرزندان خود همسرانی زیبندۀ فرهنگ و آداب و سنت خانوادگی‌شان برمی‌گزیدند. دلیل آن تا حدودی تحکیم موقعیت و هویتشان بود و تا حدودی هم اینکه افراد در زمان نیاز، به سبب فقدان حمایت دولتی، به خانواده متکی بودند. با اینکه ازدواج بین خانواده‌های بازاری‌ها شیوهٔ رایج و مرجح بود، معمولاً بین خانواده‌های همسطح انجام نمی‌گرفت، بلکه بین خانواده‌های همصنف اتفاق

عبارت دیگر، فرزندان علماء با یکدیگر ازدواج می‌کردند و یک مجتهد، مثلًاً، بیشتر ترجیح می‌داد دخترش را به ازدواج یک ملای کم‌مرتبه درآورد تا یک تاجر.»<sup>[۴۳]</sup>

نامزد کردن کودکان کم‌سن موضوع پذیرفته شده‌ای بود. میانگین سن ازدواج دختران عصر قاجار سیزده سال بود، اما پولاک تأیید می‌کند که خانواده‌های کم‌درآمدتر منتظرند تا دخترها را در ده یا یازده سالگی شوهر بدهنند و مخارج او با دریافت مهریه و شیربها جبران خواهد شد. اگر دختری زیبا باشد، ازدواجی خوب خواهد داشت و خانواده و اصل و نسب او کمنگ می‌شود؛ چنین دختری می‌تواند حتی به حرم‌سرای شاه راه یابد. انتخاب آزاد و حق تعیین سرنوشت، بسیار به ندرت به دختر داده می‌شود و اختیار او دست بزرگ‌ترهاست. حتی در مورد پسران نیز انتخاب همسر حق والدین بود و در پانزده سالگی ازدواج می‌کردند. مرد قبل از ازدواج نمی‌توانست همسر آینده خود را ببیند و اگر مردی از ازدواجش ناراضی بود، چند سال بعدتر و در میانسالی که به مکنت کافی رسیده بود، می‌توانست به خواست خود همسر دوم و سومش را انتخاب کند. مردان پیر دخترچه‌ها را به زنی می‌گیرند، بی‌آن‌که توجه خاصی را جلب کنند، اما به ندرت ممکن است مرد جوان شانزده ساله‌ای با زن بیوه ازدواج کند، مگر آن‌که ملاحظات خانوادگی، صنفی یا مالی مدنظر باشد.<sup>[۴۴]</sup> دختر یا بیوه‌ای که از ازدواج محروم می‌ماند، محکوم به تحمل ملامت‌های بسیار بود.<sup>[۴۵]</sup>

## جهیزیه و مهریه

اسباب خانه بر حسب نقشی که در برآوردن نیازهای فردی و جمعی و آسایش اعضاخانواده در زندگی روزانه دارند، به چند مجموعه بزرگ و متنوع مانند اسباب آشپزخانه، اسباب سفر، اسباب اتاق نشیمن، اسباب خواب، اسباب روشنایی، اسباب گرمایش و سرماز و اسباب شستشو و رفت و روب، اسباب قهوه و چای و دخانیات تقسیم می‌شوند. هر دسته از این اسباب و اشیا با جنس و موادی خاص، متناسب با کاربری شان ساخته می‌شدند.<sup>[۴۶]</sup> در تعاریف عرفی، جهیزیه شامل وسائل منقولی است که خانواده‌ها به منظور آغاز زندگی مشترک به زوج تازه هدیه می‌دهند. قواعد دریافت جهیزیه بسته به قومیت و شیوه معیشت متفاوت است. اما دختر پس از ازدواج، مالک اصلی آن‌ها محسوب می‌شود و در صورت طلاق جهیزیه خود را همراه با مهریه بازپس می‌گرفت.

در بعضی مناطق علاوه بر مهریه، جهیزیه نیز از سوی خانواده مرد تأمین می‌شود. در نکاحنامه رقیه، دختر کربلایی علی تراب و استاد محمد، پسر استاد حسن کربلایی صالح مربوط به ۱۲۸۹ ه. ق (مجموعه اسناد آستان قدس رضوی) فهرستی از وسائل زندگی ارائه شده است: پنج من مس به وزن جنابذ، ده من فرش از گلیم و نمد، رختخواب دستی، دو دست رخوت (رخت) خریدنی، نصف قیمت یک باب سرا که ابتداء خواهد شد، دو مثقال و نیم طلای احمر به مثقال صیرفی، نقره‌آلات به مثقال صیرفی، وجه نقد بر ذمه زوج.

در جامعه روستایی مهریه شامل مواردی همچون چند هکتار زمین، چند ساعت آب یا چند قطعه باغ می‌شده است.

در میان دامپروران، چند رأس گاو و گوسفند هم به دختر داده می‌شد: نکاحنامه زینت بیگم، دختر حاج محمدبیک و ملاعلی، پسر حاج محمد کربلایی، (از مجموعه آستان قدس رضوی) با مهریه هشتاد و پنج تومان مشتمل بر طلا‌آلات و نقره‌آلات، چهار دست ملبوس، فرش یک اتاق از قالی آینه و ماهو، هجدۀ من مس به وزن قاس، یک نفر شتر لوك مرغوب، گوسفند نتایج نر و میش، پنجاه فنجان میاه از قنات جاریه قریه سریش به علاوه هشت من اراضی ابتداء ملامحمد کربلایی صفر به قیمت پنج تومان. برای اطمینان از دریافت مهریه در هنگام ازدواج، مال مشخص شده به نام دختر سند زده می‌شد و دختر این امکان را داشت که مهریه را به فرد دیگری بدهد یا با او مصالحه کند.<sup>[۴۷]</sup>

## چندزئی

در جوامع مسلمان، مردان بر اساس شرع، نظام حقوقی و عرف زمانه مجاز بودند حداقلتر چهار همسر و بیشمار کنیز داشته باشند. در فقه شیعی صیغه (ازدواج موقت) نیز به رسمیت شناخته شده است. زنان ناچار بودند به چندزئی به عنوان بخشی از هنجرهای فرهنگی تن دهند. گاه زنان خود از ازدواج شوهر استقبال می‌کردند، چون زن جدید به معنای آسوده شدن زن از وظیفه آزاردهنده و اکثراً بدون لذت روابط زناشویی بود. زن دوم جوان‌تر بود و معمولاً از طبقه اجتماعی پایین‌تری انتخاب می‌شد و اقتدار زن اول را می‌پذیرفت. زن دوم در انجام امور خانه، نقش کمک و خدمتکار می‌یافتد و چنین کمکی به خصوص در جامعهٔ شباني و مناطق روستایی ارزشمند بود و از بار وظایف زن اول می‌کاست. عامل‌های چندی را برای پدیدهٔ خانواده‌های چندزئنه می‌توان برشمرد: مهم‌ترین آن‌ها نازایی زن یا نیاوردن فرزند پسر، احساس نیاز خانواده به نیروی انسانی بیش‌تر برای کار و نیز سنت ازدواج برادر متاهل با زن بیوهٔ برادر بوده است.

چندزئی در ایلات و عشایر ایران کم‌وبیش رایج بوده است. خانواده‌هایی با مردان چندزئنه بیش‌تر در قشر خوانین، کلانتران و دامداران بزرگ و متمکن، در میان گردهایی که «قوت و قدرت» داشتند به قصد افزودن اولاد و اتباع خود، در میان بلوچ‌ها در لایهٔ اشرافی و ثروتمند، در ایل باصری میان گله‌داران ثروتمند و در میان ترکمن‌ها به ویژه در میان خان‌ها، «بای‌ها» (ثروتمندان) و بیگ‌ها رواج داشته است. تعدد زوجات در میان خانواده‌های کوچنده معمولاً کم‌تر از ایلیاتی‌های اسکان‌یافته بوده است، زیرا کوچندگان نیروی انسانی لازم برای کارهای مربوط به دام را معمولاً از زنان خانواده‌هایی که دام کم‌تر داشتند، تأمین می‌کردند. بر خلاف کوچندگان خانواده‌های اسکان‌یافته که شمار دامشان زیاد بود و نمی‌توانستند از نیروی کار زنان خانواده‌های دیگر بهره ببرند، با ازدواج مجدد، نیروی کار خود را جبران می‌کردند. در میان عشایر کوچنده، زنان یک مرد معمولاً در یک چادر، و در میان یک‌جانشینان در خانه‌های جدا و در کنار هم زندگی می‌کردند. همهٔ زنان با یکدیگر در کارهای روزانه، پختن غذا، شیردوشی و کارهای دیگر همکاری داشتند و با هم سر یک سفره غذا می‌خوردند.<sup>[۴۸]</sup>

کنار آمدن زنان با همو به این معنا نبود که از این وضعیت رنج نمی‌برند و خون دل نمی‌خورند. پلاک که سال‌ها با زنان شهر تهران

سروکار داشته، می‌گوید: «سوزنده‌ترین دردی که آتش به جان زن ایرانی می‌زند، زن جدید گرفتن شوهرش یا مهر ورزیدن بیشتر به هووی دیگری است؛ در چنین موردی تسلما نمی‌پذیرد.»<sup>[۴۹]</sup> فقط زنان خانواده سلطنتی از این رنج معاف بودند. «هر گاه خانی، شاهزاده‌خانمی را به زنی بگیرد یا اگر چنین زنی به وی تحمل شود، رسم چنین ایجاب می‌کند که وی زن دیگری نداشته باشد و حتی مجبور می‌شود که تمام زنان قبلی خود را مطلقه سازد یا اقلًا آن‌ها را از منزل اخراج کند.»<sup>[۵۰]</sup>

گردآوری زنان متعدد در خانه که غالباً از آن به حرم‌سرا یا اندرون تعییر می‌شد، همواره با تشنج و اضطراب و رقابت‌های بی‌پایان در میان زنان همراه بود. گزارش پلیس تهران درباره وقایع شهری از ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۳ ه. ق. از نزاع خانوادگی و اقدام به خودکشی با خوردن تریاک یاد می‌کند: «عیال مشهدی رحیم نام، با شوهرش برای زنی که شوهرش تازه گرفته است، نزاعشان شده، مشاژالیها قدری تریاک می‌خورد... زنان ملاصدالله مکتبدار نیز با همدیگر نزاعشان می‌شود و یکی از آن‌ها تریاک می‌خورد (بیست و ششم جمادی‌الثانی ۱۳۰۴).»<sup>[۵۱]</sup> زشتی یا زیبایی، جوانی یا پیری و باروری یا عقیم بودن، در برتری یافتن این زنان نزد صاحبان حرم‌سراها تأثیر فراوانی داشت. اصالت خانوادگی نیز از جمله اصلی‌ترین معیارهای تفاوت بین همسران بود.

توجه به این نکته مهم است که به دلیل رواج و مقبولیت کمتر ازدواج موقت (صیغه)، چندزنی در ایران کمتر از سایر کشورهای مسلمان رایج بود. مردان تنوع طلبی جنسی خود را با ازدواج‌های کوتاه برآورده می‌ساختند و کمتر هزینه ازدواج دائم با چند زن را تقبل می‌کردند. پولاک اظهار می‌دارد: «در شهرها فقط خان‌ها و مأمورین دولت سه چهار تا زن می‌گیرند؛ اصناف پیشه‌ور و بازرگانان نمی‌توانند از عهده مخارج چند زن برآیند و از طرف دیگر از بی‌نظمی و ولخرجی بیزارند و به یک همسر اکتفا می‌کنند. عموماً می‌توان پذیرفت که اصل بر یک همسری است و تعدد زوجات استثنای شمار می‌رود. بر طبق آنچه از منابع موثق شنیدم، در تهران با جمعیتی حدود دویست و پنجاه هزار نفر فقط هزار مرد بودند که دو زن داشتند و شمار مردانی که سه زنه بودند به کمی بیشتر از یکصد تن می‌رسید و البته تعداد مردان دارای چهار زن و بیشتر، از این هم کمتر بود.»<sup>[۵۲]</sup>

در جامعه سنتی مهمترین نقش زن همسری و مادری است. مادر شدن به عنوان پیامد اجتناب‌ناپذیر ازدواج و رابطه جنسی شناخته می‌شده است. وظیفه زن این بود که در برابر خواسته‌های جنسی مرد تمکین کند و فقط در دوران عادت ماهانه از این وظیفه معاف بود. زنان هیچ کنترلی بر همبستری و بارداری خود نداشتند. بارداری و زایمان، آسان نبود و آسیب دیدن و حتی مرگ در حین زایمان قابل انتظار بود. در قرن نوزدهم معمولاً از هر صدهزار تولد حدود هزار تولد با فوت مادر همراه بود، یعنی از هر صد تولد یکی به مرگ مادر منجر می‌شد. از آنجا که زنان در طول عمر خود چندین بار وضع حمل می‌کردند، مرگ مادر واقعه تراژیک متداولی بود.<sup>[۵۳]</sup> بارداری در سن پایین، مزید بر علت بود. عین السلطنه در خاطرات ۱۳۱۳ ه. ق از دختر نایب السلطنه، عیال مجدد الدوله، یاد می‌کند که در پانزده سالگی، پنج ماهه آبستن بود و به علت صغر سن و آبستنی فوت کرد.<sup>[۵۴]</sup> در این میان، زنان نازا ارج و قربی نداشتند.

مادری بیش از هر چیز شامل شیر دادن و برآوردن نیازهای زیستی کودک بود. «بچه شیرخوار را در بیشتر موقع در حالی که دست و پایش را در قنداق محکم بسته بودند، در گهواره و بیشتر در حصیری آویخته از سقف می‌گذاشتند، تا بهتر و مدام‌تر تاب بخورد و به مادر اجازه دهد قدری بیشتر از بچه دور بماند و به امور منزل برسد. هر گاه مادر یا دایه از خانه خارج می‌شدند، بچه را بغل می‌کردند؛ در سفر بچه را جلوی خود بر روی زین می‌نشاندند. بچه‌ها رسماً تا دوسالگی شیر می‌خورند، اما تعدادی از زنان ترجیح می‌دادند برای تأخیر در بارداری بعدی، یا به دلیل بدغذایی و ضعیف بودن بچه، در پایان سال سوم او را از شیر بگیرند.<sup>[۵۵]</sup>

ثروتمندان به دلایل متعددی برای فرزندان خود دایه اختیار می‌کردند. واضح‌ترین دلیل، مرگ‌ومیر فراوان مادران و کودکان بوده است. فرزندان بی‌مادر از یک طرف و آمار بالای تلفات در دوره نوزادی باعث می‌شد مادران (طبعاً ثروتمندانشان) نخواهند به طفلی شیر دهنده در یک سال نخست، احتمال مرگ و زندگی‌اش مساوی بوده است. شیر دادن و مراقبت از کودک احساسات بسیار قدرتمندی میان کودک و مادر برقرار می‌کند که اگر نباشد، مادر راحت‌تر با فقدان فرزند کنار می‌آید. در عین حال، مادرانی که به کودک شیر نمی‌دادند، می‌توانستند دوباره باردار شوند و اگر فرزند قبلی دختر بود، این بارداری مجدد اهمیت بیش‌تری داشت و توان بدئی آن‌ها برای بارداری

مجدد و مکرر کمتر تحلیل می‌رفت. [۵۶]

اکثر زنان به مراقبت‌های بهداشتی مدرن دسترسی نداشتند و در مواجهه با بیماری فقط می‌توانستند به طب سنتی (جالینوسی) اتکا کنند. نرخ مرگ‌ومیر کودکان در عصر قاجار بسیار بالا بود. از هر دو کودک یکی از آن‌ها قبل از رسیدن به پنج‌سالگی تلف می‌شد. [۵۷] مانند سایر نقاط جهان، مرگ‌ومیر پسرچه‌ها بیش از دخترچه‌ها بود و این حقیقت چنان آشکار بود که مادران عصر ناصری نزد پولاک از این‌که بزرگ کردن و به عرصه رساندن پسر کار مشکلی است، می‌نالیبدند. پولاک شرح کاملی از بیماری کودکان عصر خود به دست می‌دهد: مقارن پایان دو سالگی کودکان، به خصوص موقعی که آن‌ها را از شیر می‌گیرند، بسیاری به مرض وبای پاییزی دچار می‌شوند و پس از مدتی از پا درمی‌آیند. اقلًاً ثلث بچه‌های شهری، به خصوص در ماههای پاییز، به این مرض درمی‌گذرند؛ نه تعویذها و دعاها می‌متعدد که برای دور کردن چشم‌زمزم به آن‌ها می‌آویزند و نه سرمه‌ای که به این منظور به چشم‌شان می‌کشند، هیچ‌کدام قادر نیست این بلا را دور سازد. [۵۸] آبله یا جدری در مرگ‌ومیر فراوان کودکان و در نتیجه در تقلیل جمعیت سهم اصلی و اساسی دارد. جمعی دیگر از کودکان به سیاه‌سرفه یا سنگ کلیه که در مجرای ادرارشان گیر می‌کند، می‌میرند. [۵۹] جز این در خانواده‌های فقیر و متوسط، آسیب بسیاری به اطفال می‌رسید. در گزارش پلیس تهران درباره وقایع شهری از ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۵ ه. ق، بیست‌وپنج مورد گم شدن اطفال گزارش شده است. کودکان زیادی در حوض یا آب‌انبار می‌افتدند و خفه می‌شدند یا از پشت‌بام پرت می‌شدند و به مرگی دردناک جان می‌سپردند. [۶۰]

هر زن ایرانی غالباً فرزندان بسیاری به دنیا می‌آورد. در واقع عدم آشنایی با اصول جلوگیری از بارداری، رواج مرگ‌ومیر اطفال به خاطر فقدان بهداشت عمومی و شیوع بیماری‌های مسری و همچنین شوق داشتن پسران بیشتر به دلیل نیاز فراوان به نیروی کار، در این امر مؤثر بوده است. [۶۱] از نظر جمعیتی، ایران عصر قاجار مانند همه جوامع سنتی، دارای تعادل طبیعی است و نرخ زادوولد و مرگ‌ومیر هر دو بالاست. هر زن در طول زندگی‌اش به طور میانگین ده فرزند می‌زایید، اما بیش از نیمی از کودکان قبل از رسیدن به پنج‌سالگی تلف می‌شدند. نیازی به یادآوری نیست که میزان مرگ‌ومیر کودکان در طبقات اجتماعی پایین به دلیل وضعیت غیربهداشتی‌تر محل زندگی، تغذیه نامناسب‌تر و عدم دسترسی به پزشک و دارو بیش‌تر بود. نرخ بالای مرگ‌ومیر بچه‌ها باعث می‌شد زنان سال‌های شیردهی را

طولانی‌تر کنند. مشکلات جسمانی حاصل از سال‌ها بارداری و شیردهی، زنان را به سرعت فرتوت و تجربه چندباره مرگ فرزند، از نظر روانی آن‌ها را تقدیرگرا و خرافه‌باور می‌کرد.

بچه‌ها تا هفت‌سالگی در معیت مادر، زنان خدمتکار و کنیزان حرم‌سرا به سر می‌بردند و به خصوص پسرها بیش‌تر وقت خود را به بازی در فضای باز جلوی منزل‌ها و در معابر تنگ می‌گذراندند. اسباب‌بازی‌های آماده بسیار اندک بودند و معمولاً کسی برای اسباب‌بازی کودکانه پول نمی‌داد. برای بچه‌های شیرخوار جفجه‌چوبی یا سفالی می‌ساختند و به دستشان می‌دادند. مادر بزرگ‌ها برای دخترها با پارچه و پنبه عروسک درست می‌کردند که روسی و چادر هم داشتند (و تعدادی از آن‌ها تا امروز باقی مانده‌اند). بچه‌های بزرگ‌تر خود اسباب‌بازی تدارک می‌دیدند.

دختر و پسر در دوران کودکی، زیر سلطه و نظارت مادرند. نظارت مادر تا هنگام ازدواج دختران پایدار خواهد ماند، مسئولیت اداره خانه و آموزش وظایف زنانه به دختران و هماهنگ کردن فعالیت‌های آنان بر عهده مادر است. ولی نظارت مادر بر پسران همچنان که رشد می‌کنند، کاسته می‌شود. پسران پس از بلوغ کاملاً تحت اقتدار و سلطه پدر قرار می‌گیرند. به دلیل نظام چندزنی، حفظ محبت شوهر با سرمایه جوانی و زیبایی زن، دشوار و ناپایدار بود و زنان به حمایت مالی و عاطفی فرزندان پسر خود وابسته بودند. انگاره‌های فرهنگی، فداکاری زن در مقام مادر را با سرسپردگی فرزند پسر پاداش می‌داد. قابل انتظار بود که پیرزن بیوه یا خسته از هموهای جوان‌تر به خانه پسر بزرگش برود و با خانواده او زندگی کند. ادبیات فولکلور پر از داستان‌های نزاع مادرشوهر و عروس بر سر کنترل مرد است. هر گاه فرزند پسر وظیفه اخلاقی و اجتماعی خود را فراموش می‌کرد و مادر خود را می‌آزد، با باج‌گیری عاطفی و تهدید «آه مادر» رو برو می‌شد.

## آشپزی و خانه‌داری

از زنان انتظار می‌رفت در کنار زیبایی و خودآرایی برای شوهر و تمکین همیشگی در برابر خواسته‌های جنسی او و به دنیا آوردن و پرورش کودکان، به امور خانه نیز رسیدگی کنند که مهم‌ترین آن‌ها آشپزی بود. آشنایی و مهارت دختر در آشپزی و شیرینی‌پزی از ملاک‌های مهم گزینش او برای همسری پسران و رفتن آن‌ها به خانه بخت بود. دختران در خانه پدری این هنر را با راهنمایی مادرانشان از راه تقلید و تجربه عملی در آشپزخانه می‌آموختند. انگشت‌شمار بودن خوراک‌پزی‌ها و اماکن غذاخوری در محیط بیرون از خانه، به این معنا بود که مردان ناگزیر بودند غذا به ویژه شام را در خانه به همراه همسر و فرزندان خود بخورند. از این رو فراهم کردن سه وعده غذای روزانه برای اعضای خانواده، اشتغال روزانه کدبانوی خانه بود و پذیرایی شایسته از خوبی‌شاوندان در مهمانی شام اهمیت بسزایی داشت.

آشپزخانه را معمولاً بیرون از فضای محل سکونت خانواده یا با چند پله در زیرزمین و زیر ساختمان خانه می‌ساختند تا محل پخت و پز از دید همه پوشیده بماند و دود و دم آشپزی و بوی غذا، شامه اعضای خانواده و دیگران را نیازارد. برای ایجاد نورگیر در فضای آشپزخانه معمولاً از روزنه‌هایی که در سقف آن می‌ساختند یا دریچه‌هایی که به فضای بیرون و حیاط باز می‌شد، بهره می‌گرفتند. معماری ارکان آشپزخانه‌های قدیم ساده، و اجاق‌ها و تجهیزات درون آن کمابیش بی‌آرایه بود. در بخشی از آشپزخانه چند اجاق خشتنی یا سنگی حدود یک متر برآمده از کف آشپزخانه و در گوشة برخی از آشپزخانه‌ها چاله کم عمقی در کف زمین برای تنور نان‌پزی می‌ساختند. طاقچه‌هایی برای گذاشتن اسباب و ظروف آشپزی در دیوارهای دورادور آشپزخانه و چاهکی با دهانه تنگ و برجسته برای آبکش کردن برنج و ظرفشویی در کف آشپزخانه وجود داشت.<sup>[۶۲]</sup> فضای آشپزخانه‌های سنتی اولیه هنگام پخت غذا در اثر سوزاندن هیزم، خار و خاشاک و فضولات حیوانات و نداشتن دودکش یا هواکش مناسب، همیشه آکنده از دود و تیره و سیاه بود. زنان معمولی خود آشپزی می‌کردند و به عنوان کمک‌آشپز، دختر بزرگ خود را به کار می‌گرفتند. اما در خانواده‌های متمول، کنیز مطبخ وظیفه آشپزی را به عهده داشت که معمولاً سرجهازی دختر بود.<sup>[۶۳]</sup> در فقدان تکنولوژی کنسرو کردن و فریز کردن مواد غذایی، بخش مهمی از فعالیت روزانه زنان در فصل‌های گرم صرف آماده کردن مواد غذایی برای فصول سرد می‌شد: گوشت را به شکل قرمه درمی‌آوردند و دودی یا نمک‌سود می‌کردند؛ میوه‌ها و سبزیجات را خشک

می‌کردند یا به مربا، شور و ترشی تبدیل می‌کردند؛ سرکه و آبغوره درست می‌کردند و رشته و ترخینه به عمل می‌آوردند و خشک می‌کردند. در اوقات دیگر، زنان به گلیم‌بافی، قالیبافی و پارچه‌بافی و دوختن لباس برای خانواده می‌پرداختند.

## خشونت خانگی

مرد قاجاری ارباب خانه بود و دستورات او باید از سوی همسر و فرزندانش اطاعت می‌شد. هر نوع اتلاف اموال، سرپیچی یا بی‌احترامی به ارباب خانه در مقام پدر یا شوهر، می‌توانست با تنبیه فیزیکی روبرو شود. به کار رفتن خشونت فیزیکی از جانب مردان نه تنها پذیرفته بود، در مواردی نیز برای تأدیب بستگان زن (به استثنای مادر) یا کودکان تحت سرپرستی توصیه می‌شد. خشونت کلامی- روانی و خشونت جنسی از سوی مردان مجاز یا قابل تحمل بود. پولاک عقیده داشت که عموماً مردان با همسران خود خوب رفتار می‌کنند؛ تنبیهات بدنی به هیچ وجه مورد ندارد.<sup>[۶۲]</sup> با این حال گزارش پلیس تهران درباره وقایع شهری از ۱۳۰۳ تا ۱۳۰۶ ه. ق، نشان می‌دهد که خوردن زن‌ها از شوهرانشان رایج بود. از ۱۱۴ فقره اختلاف بین زن‌ها و شوهرها، در ۲۸ مورد، زن از شوهر کتک خورد و شکایت کرد و در ۲۴ مورد، در اثر نزاع، زن تریاک خورد بود. تریاک خوردن‌ها همیشه به مرگ منجر نمی‌شد، چون در منازل، جمعیت زیاد بود و باخبر می‌شدند و به مداوا می‌پرداختند، ولی چنین اقدام عاجزانه‌ای، در یک نگاه کلی، می‌تواند نشانه فشار، افسردگی و نارضایتی زنان باشد. چنان که وقتی شهاب‌الملک صیغه‌اش را رها و حکم کرد دخترش را از او بگیرند، ضعیفه به این واسطه مقداری تریاک می‌خورد که خود را هلاک کند، او را معالجه و مداوا کرند، بهبودی حاصل شد.<sup>[۶۵]</sup>

مواردی از سقط جنین به دلیل خشونت شوهر گزارش شده است؛ مانند گزارش مشهدی غلامحسین از همخانه‌اش جمشید که «بنای عرق‌خوری گذارده و دو روز قبل بدون جهت عیال خودش را زده که بچه آن سقط شده و عیال من هم حامله بوده دیشب که به آن‌ها فحاشی نموده و عقب او گذارده، روی خون افتاده». <sup>[۶۶]</sup> در مورد دیگری، سوار ایالتی با عیالش نزاع می‌کند یک سیلی به او می‌زند که زن ضعف می‌کند، بعد ساعتی به هوش می‌آید.<sup>[۶۷]</sup> یکی دیگر از عوامل نزاع بین زن و شوهر که منجر به کتک خوردن زن می‌شد، این بود که بدون اجازه شوهر از خانه بیرون می‌رفت و شوهر یا خانواده‌اش، زن را تنبیه می‌کردند.

دلیل دیگر نزاع و کتک‌کاری، فقر شوهر و نپرداختن نفقة بود که باعث می‌شد زنان به رئیس محله شکایت کنند<sup>[۶۸]</sup> یا بخشی از اموال شوهر را تصرف کنند که در چنین مواردی از سوی شوهر به دزدی متهم می‌شدند؛ چنان که «پسر حاجی محمدی آمده به کمیسری اظهار داشت

عیالم یک تخته قالیچه برداشته نمی‌دهد، عیال او را حاضر کرده، اظهار داشت که چون مخارج مرا نداده قالیچه را رهن گذاردہام، مخارج چندروزه را بددهد تا این‌که قالیچه را گرفته بدهم». [۶۹] در مورد دیگری مشخص می‌شود که به واقع عیال غلام توتوونچی، سارق تنخواه شوهر بوده است. [۷۰] البته همیشه هم زنان مظلوم و ستم‌کشیده نبودند و گزارش‌هایی موجود است که مردها از زنان کتن خورده‌اند یا از دست آن‌ها خودکشی کرده‌اند. [۷۱]

در فقه اسلامی حق طلاق و خاتمه ازدواج با شوهر است. مرد می‌تواند بدون هیچ موجبی با پرداخت مهریه زن، او را طلاق دهد. «هیچ قانونی نمی‌تواند مانع فرستادن طلاقنامه از طرف شوهر شود، اما اغلب خویشان قدرتمندان و صاحبان نفوذ زن با ارعاب و تهدید مانع می‌شوند که مردی زنش را طلاق بدهد... وظیفه نگهداری کودکان از سوی مردان و مشکل پرداخت مهریه و صرف مبالغ دیگر برای تجدید فراش، مردان معمولی جامعه را نیز از فکر طلاق دادن زنانشان منصرف می‌کرد. طلاق عادتاً هنگامی صورت می‌پذیرد که زن نتواند بچه بیاورد یا سربه‌هوا باشد و در مظان خیانتکاری قرار بگیرد و در مرحله آخر این‌که برای شوهرش بدقدم باشد. در این صورت او را شوم می‌پندارند و می‌کوشند از شرش خلاص شوند.»<sup>[۷۲]</sup> با این ملاحظات طلاق اندک بود و در میان ایلات به ندرت اتفاق می‌افتد، به خصوص که زنان ایل به عنوان کارگران بی‌مزد برای شوهر خود منافع بسیاری داشتند.

در عرف اجتماعی، طلاق زن و بازگشت به خانه پدری با نکوهش بسیار همراه بود. زن پس از رفتن به خانه همسر، به هر مسئله‌ای تن می‌داد تا از ننگ بازگشت به خانه پدری در امان باشد.<sup>[۷۳]</sup> در گزارش پلیس تهران درباره وقایع شهری از ۱۳۰۶ هـ تا ۱۳۰۳ هـ، ۱۱۴ مورد اختلاف زن و شوهرها ثبت شده و فقط دوازده مورد آن‌ها به طلاق منجر شده است؛ مثل مورد رجبعلى که پس از نزاع با زنش، به رئیس محله شکایت کرد. رئیس محله آن‌ها را به اداره فرستاد. بعد از تحقیقات به محضر شرع انور رجوع کردند و در آنجا مشاورالیه، ضعیفه را مطلقه کرد.<sup>[۷۴]</sup> در واقع سرنوشتی که پس از طلاق در انتظار زن بود او را از طلاق بر حذر می‌داشت. زیرا پس از جدایی، نه امکان یافتن شغلی برایش میسر بود و نه قانونی از او حمایت می‌کرد و او برای تأمین معاش خود، به خانواده‌اش نیازمند بود یا ناچار بود در اولین فرصت دوباره ازدواج کند.

با وجود همه این مسائل، اگر زنی همچنان خواهان طلاق از شوهر خود بود، ناچار بود مهریه‌اش را ببخشد. با این حال ممکن بود شوهر همچنان به طلاق راضی نشود. گاه زوجه حق طلاق را بنا بر شروطی از زوج طلب کرده است. در نکاحنامه قمر و شیخ محمدحسن در ۱۳۳۶ هـ (اسناد آستان قدس رضوی) زوج، حق طلاق را بنا بر شروطی به زن واگذار کرده است: «زوج از زمان عقد تا مدت پنجاه سال به زوجه خویش

جهت طلاق وکالت دارد. در صورتی که به مدت شش ماه مداوم، چه حاضر باشد چه غایب، ماهی چهار تومان و پنج هزار به زوجه پرداخت ننماید، پس از بذل نصف مهریه (و در صورت وجود نداشتن مهریه مجاناً) خود را مطلقه نماید.»<sup>[۷۵]</sup>

گاه زنان برای آن که شوهر را به طلاق راضی کنند، ناچار بودند منزل شوهر را ترک کنند یا به خانواده خود پناهنده شوند که باز هم ممکن بود شوهر به طلاق راضی نشود؛ چنان که علی‌آقا نام به نظمیه شکایت می‌کند که عیالم هفده روز است به منزل اسدالله نام، شوهر مادرش، رفته بود و دیشب به اتفاق پدرم رفته‌ام او را بیاورم و مخارج چندروزه او را هم داده‌ام. اما شوهر مادر عیال، او را با تفنگچی همراه کرده و مخفی نموده.<sup>[۷۶]</sup> زنان حتی بعد از طلاق نیز از اذیت شوهر سابق در امان نبودند: میرزا حسین نام به خانه کربلایی تقی نام رفته و زن سابق خود را کنک زده است.<sup>[۷۷]</sup> در مورد دیگری ابراهیم نام ژاندارم بعد از طلاق، زن سابق خود را که صیغه محمد رضای سلاخ شده دست به دهتیر جبراً از خانه بیرون می‌کشد و طلاآلات همراه او را می‌گیرد و پس از گزارش همسایگان و اظهار به کمیسری اظهار می‌دارد قصد رجوع دارد.<sup>[۷۸]</sup>

## زنان گروه‌های اقلیت

روایت نظم جنسیتی عصر قاجار کامل نمی‌شود مگر این‌که به تجربه زیسته زنان اقلیت نیز اشاره کنیم. جدا از شیوه زیست اقتصادی (شهر، روستا، ایل) و پایگاه اجتماعی، دین یکی از مهم‌ترین عوامل قشربندی جوامع سنتی مسلمان بود. غیرمسلمانان گروه حاشیه‌ای محسوب می‌شدند و بجز آن، برده یا آزاد بودن نیز بیش‌تر تابع دین فرد بود تا نژاد و رنگ پوست. با این تفاصیل، زنان گروه‌های اقلیت، علاوه بر تبعیض جنسی، شاهد تبعیض‌های اجتماعی دیگری هم بودند که از جایگاه و دین خانواده محل تولدشان ناشی می‌شد.

(الف) زنان اقلیت‌های دینی: بنا بر تخمین آبراهامیان در نیمة قرن نوزدهم، سه درصد جمعیت ایران (حدود سیصد هزار نفر) را غیرمسلمانان تشکیل می‌دادند که شامل آسوریان (۱۳۸ هزار نفر)، ارامنه (۱۱۰ هزار نفر)، یهودیان (۳۲ هزار نفر) و زرتشیان (۲۰ هزار نفر) می‌شد.<sup>[۷۹]</sup> همه گروه‌ها تا حدی قانوناً و عملاً شهروند درجه‌دوم محسوب می‌شدند. اقلیت‌های مسیحی ایرانی شامل ارمنیان و نسطوریان بودند که مالیات سنگینی بر آنان بسته می‌شد. بسیاری از مسیحیان شهری از آموزش خوبی برخوردار بودند و در مواردی در مدارس مبلغان مسیحی (که با نظارت خارجیان اداره می‌شد) درس می‌خواندند. ارمنیان در تجارت حضور فعال داشتند و غالباً در شرکت‌های خارجی استخدام می‌شدند، اما اکثریت اعضای این جامعه زندگی طبقه کارگری داشتند و گاه برای کار به روسیه مهاجرت می‌کردند. بر جامعه یهودیان ایران مالیات‌های سنگین‌تری بسته می‌شد و بنا بر گزارش‌های آن زمان، یهودیان مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند. زرتشیان ایران هم مانند یهودیان، از فقر و تبعیض شدید رنج می‌بردند.<sup>[۸۰]</sup>

زنان اقلیت‌های دینی که در جامعه ایران عصر قاجار زندگی می‌کردند، تحت تأثیر رسوم اجتماعی جامعه بزرگ‌تر بودند. آن‌ها نیز پس از بلوغ جنسی با فردی که والدینشان انتخاب کرده بودند، ازدواج می‌کردند و از آن‌ها انتظار می‌رفت همسری مطیع و مادری شایسته باشند. با آن‌که زنان مسیحی مانند زنان مسلمان نگران ازدواج مجدد شوهر و داشتن هwoo نبودند، قوانین دینی آن‌ها در زمینه ارث و مالکیت، محدودشان می‌کرد. زنان اقلیت‌های دینی در پوشش و حجاب شبیه زنان مسلمان رفتار می‌کردند، با این اختلاف که مانند زنان مسلمان شهری چهره خود را با روپنده نمی‌پوشاندند. گاه زنان کلیمی ناچار می‌شدند روسی‌های زردنگ بر سر بینند؛ نکته‌ای که به ما

یادآوری می‌کند تجربه زیسته اقلیت‌های دینی مختلف نیز کاملاً یکسان نبود.

زنان ارمنی به دلیل فعالیت هیئت‌های اعزامی از کشورهای اروپایی، به امکانات و فرصت‌های بیشتری دسترسی داشتند. اولین مدارس آموزش جدید در کشور توسط میسیونرهای خارجی تأسیس شد. این گروه به همراه هیئت‌های اعزامی از کشورهای اروپایی به ایران آمدند. اجازه رسمی فعالیت این مدارس را محمد شاه قاجار صادر کرد. کشیش پرکینز آمریکایی، در شهر ارومیه در اوایل ۱۲۵۴ ه.ق. اولین مدرسهٔ میسیونری را تأسیس کرد که دارای چهار کلاس دخترانه و پسرانه بود. به تدریج اجازه تأسیس یک باب مدرسهٔ دخترانه [مخصوص ارامنه و اتباع کشورهای اروپایی] در تهران گرفته شد، به شرط آن که دختران مسلمان در آن راه نداشته باشند.<sup>[۸۱]</sup> در دوران ناصری، فعالیت میسیونرهای مذهبی جهت تأسیس مدارس افزایش می‌یابد. مدرسهٔ خواهران سن ونسان دوپل فرانسوی از جمله نخستین مدارس دخترانه خارجی بود که در ۱۲۸۲ ه.ق. در تبریز دایر شد و در شهرهای ارومیه، سلماس، اصفهان و تهران (مدرسهٔ سن زوف) نیز شعبات دیگری تأسیس شد. بعدتر در شهر تبریز مدرسهٔ انان آمریکایی توسط هیئت پروتستان آمریکایی در ۱۲۹۱ ه.ق. ساخته شد.<sup>[۸۲]</sup>

مدارسی که توسط میسیونرهای مذهبی در ایران تأسیس شد، اغلب در مناطقی بود که اقلیت‌های مذهبی در آن ساکن بودند. بنابراین دختران اقلیت‌ها به مراتب بیشتر امکان تحصیل در این مدارس را می‌یافتنند و مسلمانان به خاطر مسیحی بودن بینانگذاران این مدارس و مسائل مذهبی موجود در زمینهٔ مراوده با آن‌ها، به چنین مدارسی نمی‌رفتند. طبیعی است این مبلغان و مؤسسان، در فعالیت‌هایشان اهداف مذهبی و سیاسی خاصی را دنبال می‌کردند. مدارس خارجی که توسط مبلغان مذهبی مسیحی افتتاح شده بودند، توسط خود آن‌ها اداره می‌شدند و برنامه‌های درسی خاص خود را داشتند. دانش‌آموزان این مدارس جز تعداد اندکی مسلمان، اغلب ارامنه و مسیحیان، و مدیران و معلمان آن‌ها نیز اغلب آمریکایی یا اروپایی بودند. زنان ارمنی با دست یافتن به نیروی تأثیرگذاری چون سواد و توان خواندن و نوشتن، زودتر از زنان دیگر به فعالیت‌های اجتماعی وارد شده و از حضور پرنگتری برخوردار بودند، ضمن آن‌که تعدادی از آن‌ها در جماعت‌ها و احزاب سیاسی عضو بودند و برای اهداف حزبی‌شان فعالیت‌های فرهنگی می‌کردند.<sup>[۸۳]</sup> آنان با تأسیس مراکز دینی و آموزشی، به ساخت مؤسسات خیریه، کتابخانه‌ها، موزه‌ها و همچنین تأسیس صندوق‌های گردآوری اعانت به منظور کمک به محصلان و دانشجویان نیازمند مبادرت

ورزیدند. از جمله می‌توان از جمعیت خیریه نسوان ارامنه تبریز، انجمن امور خیریه آبکاریان جلفا، انجمن حمایت بینوایان زنان ارامنه (جلفا)، انجمن مادران ارامنه جلفا و انجمن خیریه زنان ارامنه جلفا نام برد.<sup>[۸۴]</sup>

با این حال نباید فراموش کنیم تفاوت طبقه اجتماعی در بین خانواده‌های اقلیت‌های دینی به معنای تفاوت تجربه زیسته آن‌هاست و بسیاری از زنان اقلیت‌های دینی به امکاناتی چون تحصیل و فعالیت در انجمن دسترسی نداشتند. بربریان عقیده دارد: «قياس‌هایی که میان زنان اقلیت‌های مختلف و همین‌طور بین زنان یک گروه اقلیت با زنان مسلمان انجام شده است، نشان می‌دهد که رسم و سنت‌ها به اندازه عوامل اقتصادی و سیاسی اهمیت دارند و در موقعی حتی بیش از مذهب به عنوان یک عامل تعیین‌کننده شناخته می‌شوند.»<sup>[۸۵]</sup>

ب) بردهان و کنیزان: در ایران عصر قاجار، نظام بردهداری همچنان پابرجا بود (با تصویب قانون اساسی مشروطه، بردهداری رسم‌آملاً ملغاً شد) و گروهی از افراد، در پایین‌ترین جایگاه اجتماعی و محروم از حق آزادی، به عنوان غلام و کنیز وجود داشتند. بیش‌تر برده‌ها را از قفقاز می‌آوردند؛ غلامان را برای امور نظامی و خدمات اداری استفاده می‌کردند و کنیزان به عنوان زن صیغه‌ای وارد حرمسراها می‌شدند. در قرن سیزدهم هجری با سلطه نظامی روس‌ها بر منطقه قفقاز، تجارت برده تقریباً از بین رفت، زیرا روس‌ها اجازه نمی‌دادند اتباعشان به برده‌گی گرفته شوند. با توقف واردات غلامان و کنیزان سفید از منطقه قفقاز «به ایران و عثمانی، تعداد برده‌های سیاهپوست در این کشورها رو به فزونی نهاد. برده‌های سیاهپوست را خود آفریقایی‌ها به تجار عرب می‌فروختند. تجار عرب این برده‌ها را با حالتی اسفبار به خاورمیانه انتقال می‌دادند.»<sup>[۸۶]</sup>

بر اساس آمار نجم‌الملک از جمعیت تهران در ۱۲۸۶ هـ. ق، جمعیت شهر حدود ۱۵۰ هزار نفر بود که از این میان، ۲۵۰۰ نفر کنیز سیاه بودند.<sup>[۸۷]</sup> به گفته ویلس: «داشتن غلام و کنیز اسباب احترام مالک آن می‌شود و غالباً مردمان متوسط‌الحال مالک بیش از یک یا دو کنیز نیستند و داشتن غلام، مخصوص متمولین است.»<sup>[۸۸]</sup> کنیزان معمولاً خدمتکار بودند، اما غالباً کنیزی که باهوش و زیبا بود، به همخوابگی اربابش درمی‌آمد.<sup>[۸۹]</sup> زمانی که کنیز فرزندی برای اربابش به دنیا می‌آورد، آزاد می‌شد و فرزند او هم با سایر فرزندان ارباب تربیت و مانند آن‌ها از ارث پدری بهره‌مند می‌شد.<sup>[۹۰]</sup> در شرح حال رجال عصر قاجار ذکر شده که مادر شاهزاده عبدالصمد میرزا

عزالدole، برادر ناصرالدین شاه، کنیزی ترکمن از طایفه سالور بود. محمدکریم خان، رئیس طایفه شیخیه، فرزند ابراهیم خان ظهیرالدوله از کنیزی قراباغی متولد شد.<sup>[۹۱]</sup> مظفرالدین میرزا نیز کنیزی سیاه به نام دلپسند داشت و مادرش به نام الفت را رئیس قهوهخانه دربار ولیعهدی خود ساخت.

اما آیا همواره با بردهگان خوش‌رفتاری می‌شد؟ شکی نیست کنیزی که به همبستری اربابش درمی‌آمد، هدف حسادت و آزار و اذیت همسر ارباب قرار می‌گرفت. مارتین در اسناد انگلیسی‌ها مربوط به ۱۳۱۰ هـ.ق از کنیزی به نام حلیمه یاد می‌کند که زن ارباب اولش بدون اطلاع شوهرش، حلیمه را فروخته بود و بعد هم زن ارباب دوم به اتفاق خواهر و مادرش او را کنک می‌زدند.<sup>[۹۲]</sup> اعتمادالسلطنه نیز در خاطرات ۱۳۱۲ هـ.ق از ماجرایی یاد می‌کند که دو کنیز در یک خانه اشرافی همزمان باردار شده بودند. زنان خانواده یکی از آن‌ها را با خوراندن دارو مجبور به سقط جنین کردند، اما کنیز دیگر که می‌خواست فرزندش را نگه دارد و از مزایای آن بهره‌مند شود، به خانه یک روحانی پناه برد و امان یافت.<sup>[۹۳]</sup> در مورد دیگری دختر عبدالمجید خان به بهانه رابطه پنهانی شوهرش با یکی از کنیزهای اندرونی دستور داد کنیز را سر ببرند و بر سر سفره شام شوهر قرار دهند. مرد پس از برداشتن سرپوش و مشاهده سر بریده، از ترس بیهوش شد و جان باخت.<sup>[۹۴]</sup> البته کنیزان در این منازعات خانگی، همیشه دست پایین را داشتند. در اسناد قاجار فقط یک جا اشاره شده که «کنیزی برای آن‌که از زن رسمی اربابش انتقام بگیرد، بچه کوچک او را با تریاک مسموم کرد. دکتر توانست بچه را نجات دهد. کنیز را به فلک بستند و از خانه بیرون کردند».<sup>[۹۵]</sup>

اربابان می‌توانستند طبق دستورات دین اسلام، بردهگان را آزاد کنند، اما ویلس چنین خاطرنشان می‌کند: «به ندرت دیده شده است که غلامی پس از چند سال خدمت آزاد شود. هر گاه در کار غلام نقصی پیدا می‌شد یا اربابش به دلایلی قادر به نگاهداری غلام نبود، او را به فروش نمی‌رساند، چون فروختن غلام، اسباب تخفیف اعتبار بود؛ او را آزاد می‌کرد. سخت‌ترین تنیبیه درباره غلامان دائم‌الخمر و بی‌ادب آن بود که او را از خانه خود بیرون می‌کردند، چون مجبور می‌شد با کارهای سخت و پرزمخت معاش خود را تأمین کند.»<sup>[۹۶]</sup> راه دیگر آزادی، گریختن بود، اما «بردهایی که از ارباب خود فرار می‌کرد، هیچ شأن اجتماعی ای نداشت، امنیتش را از دست می‌داد و در

بازار کار به پایین‌ترین سطح تنزل می‌یافت.<sup>[۹۷]</sup> بردگان راه دشواری برای برگشتن به وطن داشتند، چون سفرهای دریایی به شرق آفریقا بسیار مشکل بود. پولاک نیز تأیید می‌کند که «کنیزان و غلامانی که بدون 'آزادی‌نامه' رانده می‌شدند، به زحمت ممکن بود برای خود جایی یا کاری پیدا کنند، زیرا طبیعی بود همه فکر کنند لابد عمل خلافی باعث مرخص کردن آن‌ها شده است و محکوم بودند به این‌که با تکدی روزگار بگذرانند. حتی کنیزان و غلامانی هم که آزادی‌نامه داشتند، به سهولت به خدمت گرفته نمی‌شدند.<sup>[۹۸]</sup> در مواردی اندک، غلامانی که جایی نمی‌یافتدند، به خیل سربازان - که از اقشار فروdest جامعه بودند - می‌پیوستند.

متأسفانه در مورد کنیزان آزادشده این احتمال وجود داشت که دوباره اسیر و فروخته شوند: «بهرزین زنی حبسی بود که در سال ۱۳۰۹ به انگلیسی‌ها پناه آورد و سرگذشتیش بهترین نمونه بدرفتاری با برده‌هاست. او به علت مرگ ارباب خود آزاد شده بود، اما چون فاقد مدرک کتبی بود، دوباره به اسارت درآمد. دختر جوان دیگری به نام محبوب، در مینو (میناب) ربوده و در بوشهر به مبلغ ۳۵ تومان به مردی عطار فروخته شد که با او بدرفتاری می‌کرد. شیخ علی دمستانی، یکی از مجتهدین بوشهر، از وضع او با اطلاع شد و با او ملاقات کرد، اما نشانی از بستگان دختر نبود تا به آن‌جا فرستاده شود.<sup>[۹۹]</sup> به دلیل این مشکلات، غلامان آزادشده که رضایت ارباب را جلب کرده بودند، ترجیح می‌دادند با بچه‌هایشان به عنوان نوکر در همان خانه باقی بمانند.<sup>[۱۰۰]</sup> کنیزانی که آزادی خود را به دلیل به دنیا آوردن فرزند ارباب به دست آورده بودند و اصطلاحاً «أم‌الولد» خوانده می‌شدند، بیش از زنان آزاد به موقعیت فرزند خود وابسته می‌مانندند.

## سرکوب بدن زنانه و تفکیک جنسیتی

در ایران عصر قاجار، فرزند پسر را ترجیح می‌دادند که با توجه به شرایط جوامع کشاورزی کاملاً قابل درک است. خانواده رستایی پیشاصنعتی در فقدان تکنولوژی، به نیروی کار اعضای ذکور متکی بود و قدرت خانواده و جایگاه اجتماعی آن به تعداد نیروی کار (مردان) بستگی داشت. از این رو برای دختران قدر و قیمتی قابل نبودند. فرزندان دختر جدا از آن که به اندازهٔ پسران توان کار تولیدی نداشتند، مایهٔ دردسر هم بودند. دختران برای تأمین معاش خود به مردان وابسته بودند و ارزش دختر فقط به این بود که ازدواج مناسبی داشته باشد. اگر دختری فریب می‌خورد و درگیر روابط جنسی می‌شد، ارزش خود در بازار ازدواج را از دست می‌داد. «نامزدی کودکان و حتی ازدواج آنان، جداسازی دختر و پسر و زن و مرد و گماردن ندیمه برای دختران و زنان متشخص تمهداتی بود برای مقابله با عشق‌های نامطلوب و عواقب نامطلوب ترشان. به دنیا آمدن کودکان نامشروع یا از دست دادن بکارت معمولاً رسایی شرم‌آوری برای زن و خانواده‌اش به شمار می‌رفت. اگر از منظر جامعه‌شناختی به این موضوع بنگریم، مشکل اصلی در باب کودکان حاصل از روابط زناشویی بدون ازدواج، آن بود که این کودکان خانواده‌ای نداشتند که از آنان مراقبت کند و هیچ موقعیت اجتماعی موروثی برایشان فراهم نبود.»<sup>[۱۰۱]</sup>

در ایران عصر قاجار نیز کنترل بدن زنانه و تفکیک جنسیتی به منظور حفظ ارزش زنان در بازار ازدواج و بعدتر اطمینان از صحت نسب فرزندان شوهر بر تمام روابط اجتماعی سیطره داشت. زنان به قلمرو خانوادگی و حصار امن اندرونی محدود می‌شدند و قلمرو عمومی از آن مردان بود. آموزه‌های اخلاقی و هنجارهای اجتماعی، عدم مراودهٔ دو جنس دارای اهمیت زیادی بود، تا آن‌جا که زنان و مردان شهری، در طول عمر خود به ندرت جز چهرهٔ محارمسان، چهرهٔ فرد دیگری از جنس مخالف را می‌دیدند. محدود ماندن زنان در خانه به نوعی آنان را نامرئی می‌ساخت. اکثر زنان محترم به نام خوانده نمی‌شدند و حتی در اسناد دولتی مانند کتاب آمار دارالخلافه تهران یا راپورتهای نظمیه، زنان در انتساب با مردان و به عنوان عیال فلانی، صبیهٔ فلانی یا همشیره فلانی ذکر می‌شوند. زنان بدنام چون فاحشه‌ها یا سارقان به نام خوانده می‌شدند؛ مانند صغرا (سارقهٔ شیرازی)، سودابه، زلیخای کرمانی یا زهرا گنده. گاه زنان بسیار فقیر در مناطق پست نیز با نام خوانده می‌شدند؛ مثل زینب غازچران یا فاطمه مرده‌شیوه.<sup>[۱۰۲]</sup>

حضور زنان در بیرون از خانه محدود و مقید به شرایطی بود. زنان فقط می‌توانستند در زمان‌های خاص (ساعات روشنایی روز) و مکان‌های خاص (بازار، امامزاده، خیابان‌های اصلی و پرتردد) حضور یابند و علاوه بر آن باید با پوشش کامل بدن و رعایت ملاحظات اخلاقی و ترجیحاً یک همراه زن، رفت‌وآمد می‌کردند. زنان اشراف و اعیان بیشتر اوقات در اندرونی خانه می‌ماندند و جز همجنسان و محارم (و خواجگان) امکان دیدار یا گفتگو با مرد دیگری را نمی‌یافتنند. خروج زنان از خانه مستلزم عبور از در بیرونی بود و کنترل می‌شد. هنگام حضور در مکان‌های عمومی رسم بود «که چند غلام و کنیز به عنوان مهتر هر خانم متشخص را همراهی کنند».<sup>[۱۰۳]</sup> زنان طبقات بالا نیز، با وجود تردد پرطنطنه در معابر عمومی، خود را کاملاً مقید به رعایت پوشش سنتی می‌دیدند. کارلا سرنا با نگاهی کلی، بر رعایت پوشش سنتی از سوی قشرهای مختلف زنان تأکید می‌ورزد: «لباس بیرونی زنان ایرانی یکنواخت است. آنان دارای هر وضع اجتماعی‌ای که باشند، همه‌شان (بدون استثنای) خود را در چادرهایی به رنگ سورمه‌ای تنند می‌پوشانند. شلوارهای گشاد از چلوار سبز، بنفش، خاکستری، یا قرمز رنگ که مانند جوراب پاها را نیز می‌پوشانند، و دمپایی‌های پاشنه‌دار، پوشک یکنواخت همه زنان ایرانی است».<sup>[۱۰۴]</sup>

زنان طبقهٔ متوسط و طبقهٔ پایین شهری، از آزادی بیشتری برخوردار بودند و «زنان طبقهٔ متوسط یا حتی زنان محترم به صورت ناشناس به تنها‌یی به بازار و پیش طبیب می‌روند».<sup>[۱۰۵]</sup> با این حال معاینه زنان توسط پزشک مرد نامحترم با محدودرات بسیاری همراه بود (در این مورد به مقاله «زنان و پزشکی عصر قاجار» نگاه کنید). دختران کوچک‌تر از هفت سال برای سهولت حرکت، روسربی خود را گره می‌زدند. دختران بزرگ‌تر به چادر نماز که نگه داشتنش آسان بود اکتفا می‌کردند و تا رسیدن به سن تکلیف (نُه سال قمری) به پوشیدن چاقچور و روبنده اجبار نمی‌شدند. زنان سراپا پوشیده در حجاب، فرصت گفتگو یا مراوده اندکی با بیگانگان داشتند و معمولاً با همراهی یک یا چند زن دیگر در اماکن عمومی حضور می‌یافتنند. علاقهٔ زنان به تردد در بازارها، فقط به منظور تهیهٔ مایحتاج خانه نبوده است و عواملی چون مصاحبت با زنان، آشنا و بیگانه، ارضای حس کنجکاوی و ذوق شنیدن اخباری که در محدودهٔ اندرونی همواره از آن محروم بودند، به این علاقه بیشتر دامن می‌زد.

عدم اختلاط با مردان، حتی در بازار و مراسم پرهمهمنه عاشورا و زیارت امامزاده‌ها نیز حتی المقدور رعایت می‌شد. حتی در گردن

خانوادگی نیز زن‌ها با کودکان خود زیر سایه درخت‌ها روی فرش می‌نشستند و مردها نیز برای خود در گوشه‌ای دور هم جمع و مشغول صرف چای و قلیان می‌شدند. به گفته اغلب جهانگردان و شاهدان خارجی، زنان روستایی پابه‌پای مردها فعال بودند، آن‌ها نسبت به هم‌جنس‌های خود در شهرها، از آزادی بیشتری برخوردار بودند و حجاب آن‌ها به سفت و سختی زنان شهری نبود. زنان ایلاتی نیز چندان به حجاب مقید نبودند. با این حال، عدم مراوده میان زن و مرد نامحرم به عنوان یک اصل اخلاقی در میان روستاییان و ایلات نیز رعایت می‌شده است.

## نامنی عامل تشدیدکننده خانه‌نشینی زنان

جامعه سنتی قاجار با تفکیک شدید جنسیتی فضاهای عمومی و خانه‌نشینی زنان همراه بود. از جمله محدودیت‌های زنان عصر قاجار عدم آزادی کامل آنان برای مسافرت و اقامت در خارج از خانه بود. اصلی‌ترین دلیل چنین محدودیتی، نامنی‌ها و کشمکش‌های گوناگون بود که ایران عهد قاجار با آن مواجه بود. سیاحان اروپایی که در سده نوزدهم به ایران آمده‌اند، سه نوع ستیز گروهی را بر شمرده‌اند. اول: ستیزهای علنی بین مسلمانان و غیرمسلمانان، سنی‌ها و شیعیان وجود داشت. دوم: مبارزه‌ای دیرپا که میان قبایل (و ایلات) و روستاییان حاکم بود و آخر: اختلافات زبانی بین جمعیت ایرانی و غیرایرانی. البته این نوع تعمیم و کلی‌گویی، با نادیده گرفتن اختلافات چندگانه درون گروه‌های اصلی، پیچیدگی‌های ستیز گروهی را بیش از حد ساده می‌کند. این اختلافات عبارت بودند از: اختلافات قبیله‌ای، ناحیه‌ای و مذهبی میان «نژادهای» همسان؛ اختلافات جوامع هم‌جوار به شکل اختلافات عشایری، روستایی و شهری، و رقابت و درگیری میان دسته‌ها، فرقه‌ها و مکاتب شیعی. پس تاریخ ایران سده نوزدهم پیچیده‌تر از اختلافات میان چند گروه بزرگ بود و در واقع می‌توان آن را تاریخ کشمکش‌های چندگانه میان گروه‌های کوچک و بی‌شمار (تیره با تیره، ایل با ایل، ایل با روستا، شهر با روستا، روستا با محله شهری و محله با محله) دانست.<sup>[۱۰۶]</sup>

محلات شهری بر اساس قومیت (عرب، ترکمن)، مذهب (یهودی، ارمنی، شیخی)، شهر زادگاه و... تقسیم می‌شدند و ستیز بین محلات به خصوص در ماه محرم یکی از دلایل نامنی فضای شهری بود. ضعف نیروهای امنیتی در امر ایجاد نظم، به گسترش شرارت‌های لوطیان و اشرار در شهرها منجر می‌شد. قواهی دولت که می‌بايست حامی نظم و امنیت باشند، خود به علت عدم تأمین مادی و وابستگی‌هایی که با اشرار محلی داشتند، بر بی‌نظمی دامن می‌زدند. در شیراز، «چند نفر از سربازان فوج خلچ، در کوچه زنی را خواستند بکشند ببرند. اهل شهر با سربازها نزاع می‌کنند. از اهل شهر چند نفر زخم می‌خورند». <sup>[۱۰۷]</sup> چند سال بعد «فراشباشی حکومت، با چند نفر از فراش حکومت در مسجد نو با زنی می‌خواستند هرزگی نمایند. دو سه نفر شیرازی می‌بینند، مانع می‌گردند و ازدحام زیادی در مسجد نو بر پا شده بود. نزدیک بود بلوای عام شود. قدغن کردند که دیگر زن به مسجد نو نرود».<sup>[۱۰۸]</sup> گزارش‌های نظمیه شیراز در جنگ جهانی اول نیز موارد بسیاری از

بدمستی سواران ایالتی و ژاندارمها و نزاع بین آن‌ها را ثبت کرده است.<sup>[۱۰۹]</sup>

هر گاه دامنه قدرت حکومت مرکزی کم می‌شد، ایلات و عشایر از اطاعت سر بازمی‌زدند، غارت و راهزنی پیشه می‌کردند و امنیت جاده‌ها و راه‌ها را سلب می‌کردند و حتی در پاره‌ای موضع، به روستاهای و شهرها نیز دست‌اندازی می‌کردند. این عدم امنیت، خودبه‌خود خروج آزادانه از شهر و مسافرت را نه تنها برای زنان، برای مردان نیز دشوار می‌ساخت. از عصر ناصری به بعد، حکومت قاجار قادر نبود سرحدات خود را در مقابل ترکمن‌ها حفظ کند و ترکمن‌ها سوار بر اسبان تندرو خود به کاروان‌ها یا روستاهای شبیخون می‌زدند و در کنار کالاهای بالارزش و حیوانات، رعایای ایران از زن و مرد و کودک را با خود اسیر می‌کردند و به ترکمنستان می‌بردند. گاهی اتفاق می‌افتد که ترکمن‌ها در یک آلامان (شبیخون)، تمام ساکنان یک روستا را به اسارت بردند. روستاییان خراسان برای در امان ماندن از این هجوم‌ها در اطراف روستای خود قلعه می‌ساختند. «برج‌های مراقبت و نگهبانی در روستاهای فارسی‌زبان، همچنان به 'برج‌های ترکمن' معروفند».<sup>[۱۱۰]</sup> اما این قلعه‌ها به سختی می‌توانستند در برابر هجوم سواران ترکمن مقاومت کنند. اسرای ایرانی معمولاً برای خانواده خود نامه می‌نوشتند و پس از پرداخت فدیه، آزادی خود را بازمی‌خریدند؛ هر چند تهیه فدیه ممکن بود چند ماه یا چند سال طول بکشد و طمع اربابان مشکل‌ساز بود. معمولاً تجار معتمد ایرانی، واسطه انتقال تنخواه می‌شدند. ارباب پس از دریافت پول، آزادی‌نامه می‌نوشت که باید توسط قاضی ممهور می‌شد. دو سکه طلا هم حق مهرانه قاضی کلان بود.<sup>[۱۱۱]</sup>

اسرای آزادشده ترجیح می‌دادند در معیت کاروان حاجی‌ها به ایران بازگردند، چون این خطر وجود داشت که در بین راه دوباره به اسیری گرفته شوند. وامبری در توصیفی تکان‌دهنده از آزادشده‌گان ایرانی همراه کاروانش می‌نویسد: در کاروان مرد نیرومندی با موهای خاکستری در تالم بود. چند سال پیش از آن، ترکمن‌ها همسر، خواهر و شش فرزندش را به اسارت بردند. یک سال تمام در خیوه و بخارا جستجو می‌کند تا عاقبت رد پایشان را می‌جوید. زن و دو بچه کوچک‌تر او و نیز خواهرش از سختی اسارت جان سپرده بودند و از چهار بچه باقیمانده‌اش فقط توانسته بود دو تا جوان‌تر را بخرد و آزاد کند؛ برای دو تای دیگر که حال به صورت دو دختر نوجوان بالغ و شکفته بودند، فدیه بسیار زیادی می‌خواستند که از توانایی او بیرون بود.<sup>[۱۱۲]</sup>

در چنین دوران آشفته‌ای که بخش اعظم حیات سیاسی و اجتماعی عصر قاجار را در بر می‌گرفت، زنان برای مصون ماندن از تعرض‌ها، به ضرورت در کنج‌اندرونی‌ها جای می‌گرفتند و چه بسا خود نیز چنین ترجیح می‌دادند.

## جمع‌بندی: مشخصه‌های نظم جنسیتی در عصر قاجار

تفکیک جنسیتی فضاهای عمومی مهم‌ترین ویژگی روابط میان زنان و مردان در عصر قاجار است. زنان خانه‌نشین بودند و انجام امور خانه‌داری و مراقبت از کودکان بر عهده آن‌ها بود. مردان وظیفه تأمین معاش و به تبع، ریاست خانواده را بر عهده داشتند و فضاهای عمومی در انحصار مردان بود. سیطرهٔ هژمونی مردانه به این معنا نیست که همه زنان تجربهٔ زیستهٔ یکسانی داشتند. سه عامل باعث می‌شد فرصت‌ها و امکانات زنان عصر قاجار تفاوت داشته باشد: طبقه، دین و بردگی.

۱. اهمیت پایگاه اقتصادی و اجتماعی: در جوامع کشاورزی سنتی، صفات غیراکتسابی چون اصل و نسب و جنسیت، تعیین‌کنندهٔ جایگاه اجتماعی فرد بودند. جایگاه اجتماعی زنان به شدت به پایگاه اقتصادی و اجتماعی خانواده محل تولد آن‌ها و بعدتر خانواده شوهر بستگی داشت. در دورهٔ قاجار چند زن به حکمرانی محلی دست یافتند، همین‌طور چند زن دیگر با تلمذ نزد مردان خانواده توانستند به سطح اجتهاد علوم دینی برسند، اما این زنان استثنای بودند و قاعدهٔ اصلی این بود که همه مشاغل درباری، دیوانی، لشکری و مرجعیت دینی در اختیار مردان بود. موقعیت زنان وابسته به خانواده آن‌ها و مردان خانواده بود.

۲. اهمیت دین: زنان در اقلیت‌های قومی و دینی تجربهٔ متفاوتی از زنان مسلمان داشتند. زنان مسیحی از امتیاز تک‌همسری شوهرانشان برخوردار بودند، با این حال از نظر قوانین مالکیت و ارث کمتر از زنان مسلمان بهره‌مند بودند. فعالیت هیئت‌های مذهبی و میسیونرها امکان تحصیل و آشنایی با فرهنگ غربی را در اختیار آنان قرار داد. در این میان، زنان یهودی بدترین وضعیت را داشتند؛ از یک طرف بیش از سایر اقلیت‌های دینی با خشم و نفرت اکثربیت مسلمان روبرو بودند و از سوی دیگر امتیازات زنان مسیحی چون تک‌همسری شوهر یا امکان تحصیل در مدارس میسیونری را نداشتند. با این حال نباید فراموش کرد زنان اقلیت‌های دینی عصر قاجار گرفتار همان صورتبندی اجتماعی و سنت‌های هژمونی مردانه‌ای بودند که زنان مسلمان تجربه می‌کردند.

۳. آزادی و بردگی و مناسبات جنسیتی: بردگان سیاه در ایران بیش‌تر کارکردی تجملی داشتند. غلامان و خواجگان در جایگاهی بودند که سایر مردان به آن‌ها تفویض می‌کردند و به عنوان نگهبان حرمسرا بر زنان سلطه داشتند. بر خلاف کشورهای غربی، بردگی بر اساس نژاد و

رنگ پوست نبود، بلکه تابعی از دین یا طبقه اجتماعی محسوب می‌شد. به همین دلیل ازدواج بین بردگان آزادشده (و مسلمان شده) و زنان مسلمان امری رایج بود. زنان بردگان (کنیزان) در صورت زیبایی و هوش به مقام همخوابگی ارباب می‌رسیدند و در صورت به دنیا آوردن فرزند ارباب، آزاد می‌شدند. جایگاه اجتماعی آن‌ها به لطف ارباب و موقعیت فرزندشان بستگی داشت.

همان‌گونه که اشاره کردیم، کانل نظم جنسیتی را در سه حوزه تقسیم کار، اقتدار و نظام حقوقی و روابط شخصی و خانوادگی مورد توجه قرار می‌دهد. در میان داده‌های تاریخی عصر قاجار هر سه حوزه را بررسی کردیم: زنان از فعالیت در عرصه فرهنگ و دسترسی به آموزش و عرصه سیاست و قدرت محروم بودند و در حوزه تقسیم کار نیز بیشتر به مشاغل خانگی مشغول بودند و در واحد اقتصادی خانواده گسترده فعالیت می‌کردند. استقلال مالی آن‌ها بسیار محدود بود، چون در جامعه سنتی، تعداد مشاغل اندک و انجام بیشتر آن‌ها مستلزم داشتن توان جسمی فراوان یا حضور در مکان‌های عمومی و اختلاط با مردان بود که از نظر اجتماعی پذیرفته نبود. در حوزه روابط خانوادگی نیز زنان در جایگاه فرودست و ابزه میل جنسی مردان و ازدیاد نسل قرار می‌گرفتند. انتخاب همسر با صلاح‌دید قیم قانونی (پدربرگ یا پدر) انجام، و به خصوص در مورد زنان تحمل می‌شد. زنان در صورت نارضایتی از ازدواج یا خشونت خانگی امکان و فرصت محدودتری برای طلاق داشتند. از آن‌ها انتظار می‌رفت مطیع شوهر و خانواده‌اش باشند و سال‌های عمر خود را در اندرونی به زاییدن و پرورش کودکان به خصوص فرزندان پسر بپردازنند.

بر اساس این ملاحظات می‌توان گفت زنان نظم جنسیتی عصر قاجار نیز مشابه سایر جوامع پیشامدren بر اساس پدرسالاری/مردسالاری سامان یافته بود. پدرسالاری نظام فرهنگی متناسب با ساختار اقتصادی جامعه سنتی (شیوه تولید کشاورزی و دامداری) است. قدرت بدنی برای کار و جنگاوری مزیت مهمی است و زنان به خاطر قدرت بدنی کمتر، خشونت و ناامنی فضای عمومی و اسارت‌شان در سال‌های بارداری، شیردهی و بزرگ کردن کودکان، عمدتاً مشاغل خانگی داشتند. قانون ارث رسیدن زمین به پسران، مستلزم اطمینان از صحت نسب و تأکید بر حیا و پاکدامنی زنان و تفکیک جنسیتی در جامعه است.

البته تعدادی از زنان بنا بر صفات شخصیتی یا جایگاه طبقاتی خود توانسته بودند در چارچوب روابط خانوادگی بر مردان سلطه یابند و

اهداف شخصی‌شان را پی بگیرند؛ اما این زنان نیز همچنان از نظر حقوقی و هنگارهای اجتماعی به دلیل جنسیت خود، نسبت به مردان جایگاه اجتماعی پایین‌تری داشتند و هیچ‌چیز، حتی رسیدن به مقام مادر پادشاه یا مجتهد علوم دینی یا حاکم محلی، تغییری در این واقعیت اجتماعی پدید نمی‌آورد.

آبراهامیان، برواند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر، ترجمه احمد گل محمدی، محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

آبراهامیان، برواند (۱۳۹۱)، تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

اتحادیه، منصوره (نظام مافی) (۱۳۷۷)، اینجا طهران است... مجموعه مقالاتی درباره طهران ۱۲۶۹-۱۳۴۴ ه.ق، تهران: نشر تاریخ ایران.

اتحادیه، منصوره (نظام مافی) (۱۳۹۳)، زیر پوست شهر: راپورت‌های حکومتی از شیراز، به کوشش منصوره اتحادیه، سعاد پیرا، سعید روحی، تهران: نشر تاریخ ایران.

الگار، حامد (۱۳۵۶)، دین و دولت در ایران: نقش علماء در دوره قاجار، ابوالقاسم سری: تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶.

اوائز، مری (۱۳۹۳)، تکوین جهان مدرن، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگاه.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳۸۵)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، وزیر انتباعات در اواخر دوره ناصری، مربوط به سال‌های ۱۲۹۲ تا ۱۳۱۳ ه.ق، با مقدمه و فهارس از ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.

اورسل، ارنست (۱۳۵۳)، سفرنامه اورسل، علی‌اصغر سعیدی، تهران: کتابفروشی زوار.

bastani parizi, mohmedabrahim (1382), gazar az gadar tariikh, tehran: kianan.

بامداد، بدراالملوک (۱۳۴۸)، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، ج اول و دوم، تهران، ابن‌سینا.

بربریان، حوری (۱۳۹۰)، «نقش آفرینی زنان ایرانی ارمنی در انقلاب مشروطه» (مقاله)، ترجمه زرین ایزدیار، سامان صفرزادی، سایت تاریخ ایرانی، به تاریخ ۲۷ مهرماه ۱۳۹۰.

بلوکباشی، علی (۱۳۸۲)، جامعه ایلی در ایران، تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

بلوکباشی، علی (۱۳۹۶)، آشپز و آشپزخانه: پژوهشی انسان‌شناسی در تاریخ اجتماعی هنر آشپزی، تهران: فرهنگ جاوید.

بهنام، جمشید (۱۳۵۶)، ساختهای خانواده و خویشاوندی در ایران، تهران: خوارزمی.

پاپلی یزدی، لیلا؛ دژم خوی، مریم (۱۳۹۷)، باستان‌شناسی سیاست‌های جنسی و جنسیتی در اواخر عصر قاجار و دوره پهلوی اول. با همکاری عمران گارازیان، سید حسن موسوی شرقی، گوهر سلیمانی رضا آباد. تهران: نشر نگاه معاصر.

پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، سفرنامه پولاک، ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.

تانگ، رزمری (۱۳۹۳)، نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی. ترجمه منیزه نجم عراقی. تهران: نشر نی.

ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۷۸)، استنادی از مدارس دختران از مشروطه تا پهلوی، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.

دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵)، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه فرهوشی مترجم همایون، تهران: امیرکبیر.

دروویل، گاسپار (۱۳۶۴)، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران: شباویز.

دلربیش، بشری (۱۳۷۵)، زن در دوره قاجار. تهران: حوزه هنری.

دیولافوا، ژان پل راشل (۱۳۶۴)، ایران، کلده، شوش؛ علی محمد فرهوشی، تهران: دانشگاه تهران.

سعیدی سیرجانی، علی اکبر (۱۳۸۳)، وقایع اتفاقیه، تهران: نشر آسمیم.

سرنا، کارلا، (۱۳۶۲)، آدم‌ها و آئین‌ها در ایران: سفرنامه مدام کارلا سرنا، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: انتشارات زوار.

فلور، ویلم (۱۳۶۵)، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.

فلور، ویلم (۱۳۹۸)، «سرگذشت زایمان در ایران مدرن»، ترجمه میعاد رحم. ماهنامه زنان امروز، سال ششم. ش ۳۵.

فوران، جان (۱۳۷۷)، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی مطابق با ۸۷۹ شمسی تا انقلاب. ترجمه احمد تدین. تهران: خدمات فرهنگی رسا.

عمادالدفتر آشتیانی، میرزا محمود تقی (۱۳۸۲)، عبرنامه: خاطراتی از دوران پس از جنگ‌های هرات و مرو، مقدمه و ویرایش: حسین عمادی آشتیانی، تهران: نشر مرکز.

عینالسلطنه، قهرمان میرزا سالور (۱۳۷۴)، روزنامه خاطرات عینالسلطنه؛ روزگار پادشاهی ناصرالدین شاه، تهران: انتشارات اساطیر.

کرون، پاتریشیا (۱۳۹۳)، جامعه‌های ماقبل صنعتی؛ کالبدشکافی جهان پیشامدرن، ترجمه مسعود جعفری. تهران: نشر ماهی.

گیدنر، آنتونی و کارن بردسال (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.

لگیت، مارلین (۱۳۹۱)، زنان در روزگارشان: تاریخ فمینیسم در غرب؛ ترجمه نیلوفر مهدیان. تهران: نشر نی.

مارتین، ونسا (۱۳۸۷)، عهد قاجار: مذاکره، اعتراض و دولت در ایران قرن نوزدهم؛ ترجمه حسن زنگنه، تهران: نشر ماهی.

محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۸)، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج یک، تهران، انجمن دانشجویان دانشگاه تهران در سلسله انتشارات دانشگاه تهران.

ملک‌زاده، الهام (۱۳۹۰)، «نگاهی به انجمن‌های زنان ارمنی تهران در تاریخ معاصر ایران؛ از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)». تهران: انتشارات کویر.

نجم‌الملک، عبدالغفار (۱۳۸۵)، سفرنامه خوزستان، جلد یک، به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نیک خلق، علی‌اکبر (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی روستایی. تهران: مؤسسه نشر کلمه.

وامبری، آرمینیوس (۱۳۳۷)، سیاحت درویشی در خانات آسیای میانه. ترجمه فتحعلی خواجه‌نوریان؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ویلس، چارلز جیمز (۱۳۶۳)، تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، ترجمه سیدعبدالله، به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکفام.

## ۲. نهاد شیوه‌نامه‌ها در عصر قاجار

### آتنا غلام نیارمی<sup>[۱۱۴]</sup>

به باور برخی شرق‌شناسان اروپایی و مورخان ایرانی تحت تأثیر تفکر اروپامحور (یوروستراتیک)، از روزگار کهن در دربار پادشاهان شرقی، فضایی خصوصی، پیچیده و افسانه‌ای وجود داشته است که به «حرمسرا» اشتهر دارد و فقط به مثابهٔ مکانی برای لذت و کامجویی شاهان و درباریان شرقی، با انگاره‌ای از بدبختی، بردگی، اسارت و فلاکت زنان ساکن آن تعریف شده است. این مکان در دربارهای ایران، آشور، چین، روم، بابل، مصر و قبایل آفریقایی، مایا و آزتك موجود بوده است.

در دایره‌المعارف ایرانیکا (ج ۱، ۱۹۸۵) چنین آمده است: «نخستین بار ایدهٔ حرمسرا در دربار آشور شکل گرفته است. زیرا پادشاه آشور چند همسر داشته و آنان را در فضایی خصوصی که توسط اختگان پاییده می‌شده، نگهداری می‌کرده است.» این سنت، در ایران از دربار پادشاهان هخامنشی آغاز و بجز چند دوره استثنایی گستاخ - در برخی دربارهای ایران مانند سلوکیان، امویان و افشاریان وجود نداشته است - کم‌وبیش تا پایان دورهٔ قاجار تداوم می‌یابد. با آغاز سلطنت پهلوی اول، شیوه‌نامه در ایران برچیده می‌شود.

خوانش امروزین از حرمسرا، تحت تأثیر نگرش زاهدانهٔ افلاطونی در یونان باستان پیرامون تأثیر فسادانگیز عیاشی، لذت‌جویی و انحطاط اخلاقی پادشاهان هخامنشی و نفوذ زنان آن‌ها از طریق حرمسرا در قدرت و سیاست شکل گرفته و در طول تاریخ ایران نیز از سوی مستشرقان بازتولید شده است. بر اساس این خوانش، زنان در دستگاه سیاسی شاهان هخامنشی نفوذ و حضور سیاسی دسیسه‌گرایانه‌ای داشته‌اند و این نفوذ تحت تأثیر مکانی به نام حرمسرا اتفاق می‌افتد.

با مرور منابعی قدیمی که توسط خود یونانیان فارغ از تعصبات گوناگون به نگارش درآمده است، حضور نمایان و مشارکت فعال اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و نظامی زنان هخامنشی را می‌توان درک کرد که هیچ شباهتی به خوانش متعصبانهٔ افلاطونی ندارد. به طوری که بدنهٔ روایت نخستین اثر ادبی بازمانده از آتن باستان، یعنی تراژدی پارسیان اثر آیسخولوس که شخصیت اصلی آن آتوسا دختر کوروش بوده، بر مبنای

حضور برجسته این زن در عرصهٔ سیاست استوار شده است. در بسیاری از منابع ایرانی و یونانی آن دوران، به مشارکت زنان دربار هخامنشی در عرصه‌های سیاسی و نظامی و فعالیت در زمینه‌های عمومی مانند آیین‌های ورزشی، شکار، کمانگیری و سوارکاری اشاره شده است.<sup>[۱۱۵]</sup>

اساساً زیست‌جهان زن ایرانی در سراسر تاریخ هرگز تحت شرایط حقوقی غیرانسانی (آن‌گونه که زن اروپایی در دوران پیشامدرن آن را تجربه کرده) نبوده است. زیرا او از ابتدای تاریخ ایران تا امروز، دارای حق مالکیت فردی بوده و هیچ‌گاه مانند زنان اروپایی در دوران پیشامدرن در زمرة اموال همسر خود و تحت مالکیت او نبوده است. حتی در دوران مدرن نیز زنان ایرانی، می‌توانند پس از ازدواج، نام خانوادگی خود را حفظ کنند؛ در حالی که زنان غربی پس از ازدواج، نام خانوادگی خود را از دست می‌دهند و ناچار به استفاده از نام خانوادگی همسر خود می‌شوند. گاهی زن ایرانی شرایط دشواری را در طول تاریخ تجربه کرده است، ولی این دشواری شرایط، هیچ‌گاه در حد نادیده انگاشته شدن او به عنوان یک انسان مستقل نبوده است.

با مرور دقیق و نگاهی انتقادی اما بدون تعصب به منابع و اسناد به جاماندهٔ تاریخی دربارهٔ ایران این نتیجه حاصل می‌گردد که این برداشت عمومی و کلیشه‌ای که امروزه نسبت به مکانی مبهم و جنجالی به نام حرم‌سرا در دربار شاهان ایرانی وجود دارد، تصویری مخدوش و جنسیت‌زده است که در بافت فرهنگی اروپایی ساخته شده و منعکس‌کنندهٔ انگارهٔ ذهنی اروپاییان دربارهٔ این مکان است که از منظر آنان نمود استبداد و بربریت شرقی است. این انگاره نزد اروپاییان، نخست تحت نفوذ آثار مورخان یونانی متقدم همچون هرودوت و پلوتارک که اغلب تصویری اغراق‌آمیز و آغشته به تعصبات سیاسی نسبت به پارسیان ترسیم کرده‌اند، شکل گرفته و تا دوران متأخر نیز در آثار کسانی مانند فرانسیس برتون<sup>[۱۱۶]</sup> و لرد بایرون<sup>[۱۱۷]</sup> (۱۱۹۲) تداوم یافته است. بر اساس تعبیر مرسوم سیاحان اروپایی، حرم‌سرا ۱. مکانی محصور و بسته در قصر شاه یا خلیفه‌ای شرقی بوده است؛ ۲. در آن شمار زیادی از زنان همبستر با شاه، کنیزان و خدمتکاران اخته (خواجه‌ها) زندگی می‌کرده‌اند که ۳. از ارتباط با جهان خارج محروم بوده‌اند و ۴. ارتباط آن‌ها با سیاست به دسیسه‌های فریبکارانهٔ زنانه منحصر بوده است.

نکتهٔ کلیدی در این میان آن است که جامعهٔ اروپایی به عنوان تولیدکنندهٔ تصویر شهوانی، زن‌ستیز و تحقیرکنندهٔ جامعهٔ شرقی، در متون

خود و به طور همزمان شیوه نگاه خود به جنسیت و زنانگی را نیز افشا کرده است. سبک رمانتیک شرق‌گرایانه - لرد باپرون انگلیسی یکی از بنیانگذاران نامدارش محسوب می‌شود - که گفتمان‌های مخدوش غربی درباره زنان شرقی را با هم ترکیب کرده و تصویر امروزین حرم‌سرا را برساخته، در بطن خود عناصر زن‌ستیزانه نیرومندی را جای داده است. مضمون مشترک در میان همه این روایت‌ها، ناتوانی و سستی جنس زن و ارتباط میان هم‌آغوشی و خشونت است. در تمام این داستان‌ها، بانویی ربوده می‌شود، پس از شکنجه مورد تجاوز قرار می‌گیرد و در پایان این روند، عاشق ریاینده خود می‌شود.

تمامی این گفتمان‌ها جایگاه فروپایه‌ای را برای زنان تثبیت کرده و تصویری نادرست و نکوهیده از زنان شرقی به دست داده است.<sup>[۱۸]</sup>

بنابراین می‌توان ادعا کرد تصویر نادرست و اغراق‌آمیزی که از حرم‌سرا در درباره‌ای ایرانی نیز در اذهان جهانی شکل گرفته است، ریشه در همین تفکرات خشک و رادیکال برخی غربی‌های ایران‌ستیز دارد که تا امروز نیز تداوم داشته است. این ادعا هرگز به معنای دفاع از موجودیت فضایی به نام حرم‌سرا نیست؛ چه اگر با نگاهی انتقادی به آن نگریسته شود، کژکارکردها و کنش‌های غیراخلاقی نیز در آن وجود داشته است. حتی این ادعا، به معنای تأیید سبک زندگی زنان در این مکان نیز نیست. اما می‌توان از زاویه دیگری به آن نگاه کرد و با در نظر گرفتن شرایط سیاسی و اجتماعی هر دوره، کارکردهای احتمالاً سودمند آن را نیز بازیابی کرد.

برخی از مورخان معتقدند اهمیت این فضای خصوصی زنانه در دربار پادشاهان به حدی بوده است که تاریخ را بدون در نظر گرفتن آن نمی‌توان خواند و درک کرد. این باور نشان می‌دهد که این فضای زنانه، کارکردهایی جدی و فراتر از سرگرمی و کامیابی جنسی پادشاهان و درباریان داشته است. به نظر می‌رسد زنان درباری ساکن در این عمارت خصوصی، سبک سیاست‌ورزی نوینی را که در پیوند با بدن، زبان و روابط نهادی بوده است، به موازات دنیای سیاست مردانه که با قدرت، ثروت، ارتش و جنگیدن تعریف می‌شده است، ایجاد کرده‌اند.

بنابراین در این نوشتار تلاش می‌شود نخست به عناوین دقیق‌تر این فضا در ایران به جای واموازه مخدوش و بیگانه «حرم‌سرا» اشاره شود و سپس تصویر یک «نهاد اجتماعی با کارکردهای زیستی، خانوادگی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی» جایگزین تصویر جنسیت‌زده، مبهم و تخیلی غرب محور نسبت به این مکان شود. تا کنون، پیش‌داشت‌های اغراق‌شده‌ای به ویژه از سوی نویسنده‌گان و مورخان شرق‌شناس درباره

این مکان شکل گرفته است که می‌توان با عنایت به منابع تاریخی موجود، آن‌ها را نقد، تعدل و در مواردی تصحیح کرد. یکی از مهم‌ترین پیش‌داشت‌ها و کلیشه‌های نادرست، استفاده از واژه جعلی «حرمسرا» برای این مکان درباری است.

هدف اصلی این مقاله، پژوهش راجع به این پرسش پرولماتیک تاریخی به منظور ارائه تصویری واقع‌بینانه و البته انتقادی از این فضای افسانه‌آلود است. شاید بتوان با بهره‌گیری از مطالب موجود در برخی اسناد و منابع با نگاهی غیرشرق‌شناسانه، این مکان را به مثابه «نهادی کهن، پایدار، تعدل‌کننده و احتمالاً موفق در امر سیاست‌ورزی زنان» که در دوره‌های گوناگون تاریخی در ایران وجود داشته، بازتعریف کرد.

## تبارشناصی واژه «شبستان» در ایران

نخستین مسئله قابل پیگیری در این مقاله، جایگزینی کلیدوازه‌ای مناسب برای واژه بیگانه و نامناسب حرم‌سراست. در متون کهن پارسی مانند شاهنامه، فضای خصوصی و محل زندگی مادران، زنان، دختران، خواهران، خویشاوندان پادشاهان و کنیزان و خدمتکاران آن‌ها، با واژه‌هایی نظیر «شبستان»، «پرده» و «مشکوی» معرفی شده است. به عنوان نمونه فردوسی در داستان بهرام گور در شاهنامه می‌گوید:

شبستان» مر او را فزون از صد است  
شهنشاه از این باره باشد به دست

کنون نهصدوسی تن از دختران  
همه بر سران، افسران گران  
شمرده است خادم به «مشکوی» شاه  
کز ایشان کسی نیست بی‌دستگاه  
یا در داستان غلبهٔ ضحاک بر جمشید و تصاحب تاج و تخت او، از زبان ضحاک می‌گوید:

برون آورید از شبستان» اوی  
بتان سیه‌موی و خورشید روی

افزون بر فردوسی، در اشعار شاعرانی از جمله نظامی، مولوی، خواجهی کرمانی، حافظ، وحشی بافقی، عبید زاکانی، و حتی شاعران متاخرتری مانند ملک‌الشعرای بهار و فروغی بسطامی نیز به واژه «شبستان» اشاراتی شده است.

شاعران، هر یک بسته به زاویه نگاه خود، شبکه‌ای از استعاره‌ها و دلالت‌های نمادین را به شبستان منسوب کرده‌اند. نظامی بیشتر هنگام اشاره به شبستان بر بستر آرام، آسایش و عناصر پرتجمل زندگی تأکید کرده است. در حالی که فردوسی اغلب شبستان را در معنایی جامعه‌شناختی و همچون برچسبی برای یک نهاد اجتماعی به کار می‌برد.

«شبستان» که قدیمی‌ترین کلمه در این زمینه است، در پارسی باستان به صورت «خُشِپَهْ سْتَانَه» خوانده می‌شده که همان معنای «جایگاه ماندن در شب» را می‌رساند. «مشکوی» به معنای «کوشک و عمارت» بوده و رواجی کمتر از شبستان داشته است.<sup>[۱۱۹]</sup>

در دوره صفویه به این مکان «حرم» یا «حریم» و در دوره قاجار «اندرونی» یا «اندرونی» نیز گفته می‌شد. «حرم» یا «حریم» واژه‌ای مغولی- عثمانی است که برای اشاره به فضای خصوصی و زنانه دربار عثمانی به کار می‌رفته که به شکلی نادرست توسط مستشرقان برای اشاره به این فضا در ایران هم استفاده شده است. «اندرونی» بیشتر دلالتی معمارانه داشته و برای معرفی بخش خصوصی در خانه‌های مردم عادی نیز به کار می‌رفته است. در دوران قاجار، فضای خصوصی و عمومی در خانه‌ها را با استفاده از دو واژه «اندرونی» و «بیرونی» تفکیک می‌کردند.

یکی از مهم‌ترین مفاهیم روان‌شناختی- جامعه‌شناختی که از روزگار کهن تا امروز در ایران از حرمت و اهمیتی ویژه برخوردار بوده، مفهوم «من» است. در جامعه‌ای مانند ایران که مفهوم «من» به ویژه در نظام حقوقی و دینی اخلاق‌محور و انسانمدار آن به صورت عضوی تمایزیافته و مستقل تعریف شده باشد، فضای خصوصی را برای خود طلب می‌کند و برمی‌سازد.<sup>[۱۲۰]</sup>

به نظر می‌رسد کهن‌ترین تفکیک فضای خصوصی از عمومی به دلیل اهمیت مفهوم «من» مستقل که در میان آحاد ایرانیان همواره مورد احترام بوده است، نخستین بار در حوزه تمدنی ایران زمین تحقق یافته است؛ تفکیکی که فلسفه آن از دیرباز به جداسازی فضاهای مربوط به نشست و برخاست‌های عمومی و فضای خصوصی زندگی مربوط بوده است.

این تفکیک حتی در معماری کاخ‌هایی مثل تخت جمشید قابل بازیابی است. تفکیکی که با سنت احترام به فضای خصوصی زنان در ایران برای آسایش بیش‌تر آنان نیز پیوند دارد. یکی دیگر از نشانه‌های احترام به بانوان، در طراحی پله‌های کوتاه کاخ‌های تخت جمشید قابل مشاهده است که دلالت بر تشخص و نجابت زنان ایرانی و احترام گذاشتن به کوتاه گام برداشتن آنان داشته است.<sup>[۱۲۱]</sup>

بسیاری از کاخ‌ها و خانه‌های ایرانی در نتیجه همین تفکیک مبتنی بر «من» مستقل و همچنین سنتی که به حرمت فضای خصوصی زنان به منظور آسایش بیشتر آنان توجه ویژه داشته است، از گذشته‌های دوردست دارای بخش مجازی اندرونی و بیرونی بوده‌اند. اگر با این فلسفه به شبستان نگریسته شود، تداوم تکامل‌یافته و پیچیده همان اندرونی است که در ابعاد نهادی، رشد کرده و توسعه یافته است.

با عنایت به تمامی واژه‌های پیش‌گفته، زین پس در سراسر این نوشتار، به جای وام‌واژه «حرمسرا» که مفهومی نوساخته با پیشینه مغولی- عثمانی است، از واژه «شبستان» که نامی کهن برای اشاره اختصاصی به این مکان است و ریشه در ادبیات پارسی دارد، بهره خواهیم برد.

## شبستان به مثابهٔ یک نهاد

واقعیتی که می‌توان فارغ از تعصبات سیاسی مستشرقان و نگرش‌های مغرضانه آنان از میان منابع تاریخی استخراج کرد، این است که شبستان همان فضای خصوصی خانوادگی دربار است که به تدریج گسترش یافته و به نهادی اجتماعی بدل گشته است که می‌توان آن را در بسترهای خانوادگی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تعریف کرد. شبستان محل زندگی خانواده گستردۀ پادشاه یا حاکم، و در برگیرنده شبکه‌ای از کارکردهای مشخص و تعریف شده بوده است؛ فراتر از صرفاً اراضی نیازهای جنسی و اسارت و آزار زنان توسط شاهان مستبد شرقی که در تصویر تقلیل‌گرایانه مستشرقان به آن اشاره می‌شود. به این ترتیب، شبستان بر محور ساماندهی روابط سیاسی، اجتماعی و تولید نسل بعد خاندان درباری متمرکز بوده است.

بر خلاف روایت یوروستتریک و کلیشهای موجود، با نگاهی دیگر به منابع مطمئن‌تر می‌توان ادعا کرد که شبستان نهادی پیچیده بوده است و زنان شبستان به تدریج جایگاه تأثیرگذار خود را در دربار تثبیت می‌کردند و روایت جدیدی از امر سیاسی را رقم می‌زند. شبستان نهادی اجتماعی برای اتصال دستگاه سیاسی (رسمی) و افکار عمومی و جامعه (غیررسمی) بوده است.

همان‌طور که هر نهاد یا سیستم اجتماعی عملکرد، کژکارکرد و کارکردهای سودمند خود را دارد، شبستان نیز به مثابهٔ یک نهاد یا سیستم، دارای عملکردهای ویژه، کژکارکردهای غیرقابل پذیرش و کارکردهای سودمند زیستی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بوده که به پایداری نظام‌های سیاسی کمکی فزاینده می‌کرده است. شاهد این ادعا، مقایسه‌ای تطبیقی بین مقاطعی از تاریخ ایران مانند سلسله‌های سلوکیان، امویان و افشاریان که فاقد شبستان بوده‌اند، با دورانی است که شبستان در ایران فعال بوده است. در این سه سلسله اموری مانند پدرکشی، پسرکشی، کور کردن پسران و برادران، رقابت، حسادت و وجود دشمنی‌های دهشتناک میان خاندان سلطنتی در دربار دیده می‌شود که شاید یکی از دلایل عمدۀ آن، فقدان نهاد شبستان باشد که به نوعی کاتالیزور روابط خانوادگی در دربار نیز بوده است.

شبستان نیز مانند هر نهاد اجتماعی دیگر، دارای ویژگی‌های نهادی است. اگر به نهاد به عنوان یک مفهوم جامعه‌شناختی از منظر نظریه کارکردگرایی پارسونز بنگریم، می‌توان گفت نهاد شبستان «چهار عملکرد اصلی نهاد، یعنی حفظ و نگهداری الگوهای فرهنگی، وحدت و انسجام

بخشیدن به اعضای خود در کار دسته‌جمعی هماهنگ، وصول به اهداف و سازگاری و انطباق با محیط» [۱۲۲] داشته است. نهاد، هدف و ساخت دارد و نسبتاً دائمی است. نهاد ساختی است نسبتاً پردوام از الگوهای رفتاری، از نقش‌ها و روابطی که اشخاص به طرزی التزام‌آور و یکنواخت برای تأمین نیازهای اجتماعی پایه ایجاد کرده‌اند. [۱۲۳]

برای اثبات این ادعا که شبستان، یک نهاد اجتماعی با تعریف پارسونزی آن بوده است، نخست باید بتوان مانند هر نهاد دیگر برای آن ویژگی‌ها، خرده‌نظام‌ها، عملکردها و کارکردهای ویژه‌ای برشمرد؛ سپس ادعا کرد که شبستان در دربار شاهان به متابه یک نهاد قدرتمند اجتماعی- سیاسی، کنش‌های خاص خود را داشته است.

به این دلیل که تمرکز این مقاله بر شبستان در دوره قاجار است، در آغاز بحث نخست یک تبارشناسی از شبستان در این دوره ارائه می‌شود و سپس چگونگی تبدیل آن به نهادی سیاسی- اجتماعی که فارغ از مسائل صرفاً جنسی، جریان قدرت سیاسی و تدبیر زنان نیز در آن سیال بوده است، مطرح می‌شود. در این راستا به توصیف ویژگی‌ها و عملکردهای نهاد شبستان و نفوذ و تأثیر آن بر دربار و جامعه خواهیم پرداخت، و آن‌گاه عمدت‌ترین کارکردهای این نهاد را صورت‌بندی و طرح خواهیم کرد.

## شبستان در عهد قاجار

پیش از پرداختن به عملکرد و کارکردهای شبستان در دورهٔ قاجار، نخست اشاره‌ای به ابعاد ساختار نهادی آن خالی از فایدهٔ نخواهد بود.

## فضای کالبدی شبستان

در عصر قاجار، ساخت شبستان و گرایش به گردآوری زنان دربار در آن، از زمان آقا محمد خان، نخستین شاه این سلسله، آغاز شد؛ به رغم اخته بودن خود او. درباره فضای کالبدی شبستان دربار آقا محمد خان مطلبی وجود ندارد، ولی در این شبستان مادر شاه، همسران عقدی او، یعنی گلبخت خانم و مریم خانم، تعدادی از زنان متغیره از خواهران و برخی از زنان خویشاوند شاه حضور داشته‌اند. یکی از زنان قدرتمند در این شبستان، جیران مادر آقا محمد خان و همسر محمدحسن خان قاجار بوده است.

سنت شبستان در دوره فتحعلی شاه، دومین شاه سلسله قاجار، تداوم می‌یابد و او یکی از پرجمعیت‌ترین شبستان‌های عصر قجر را پایه‌ریزی می‌کند. معیرالممالک درباره فضای ساختمان شبستان دربار خاقان می‌نویسد:

اندرون خاقان، چندان وسعت نداشت، ولی سبک ساختمان اصیل و زیبا بود. ایوان‌ها و تالارهای منقش به تصویرهای گوناگون مزین به گچبری‌های ظریف و طلا و لاجوردی‌اش هر نظری را جلب می‌ساخت. در یک قسمت عمارت، تالار آیینه‌ای با شاهنشین‌ها، طاقچه‌ها و گریختگی‌های زیبا بود که «تالار منظر» نامیده می‌شد.<sup>[۱۲۴]</sup>

آنچنان که از منابع برمی‌آید، ظاهراً شبستان در دوره محمد شاه قاجار رونق چندانی نداشته و فقط به مادر، دو زن عقدی او، خانواده و برخی خویشان و خدمتکاران محدود می‌شده است. معاشرت او با زنان اندرون، در حد صحبت راجع به امور روزمره بوده است. بنابراین تغییری در ساختمان اندرон که از دوران فتحعلی شاه باقی مانده بود، در جهت گسترش و بازسازی آن ایجاد نشده است.

بیشتر زنان شبستان در دوره محمد شاه، بازماندگان دوره فتحعلی شاه و اهالی خانواده مانند جده‌های محمد شاه، زوجه‌های فتحعلی شاه، دختران او، عمه‌های محمد شاه و عروس‌های فتحعلی شاه بودند.<sup>[۱۲۵]</sup> اما بر خلاف پدر (محمدشاه)، پسر (ناصرالدین شاه) مانند پدر بزرگ خود (فتحعلی شاه) شبستان را دوباره سروسامان داد و افزون بر ساختمان قدیمی شبستان خاقان که وصف آن رفت، دستور توسعه و گسترش آن با سازه‌هایی جدید را داد. در عصر ناصرالدین شاه، شبستان دربار به شهری کوچک شبیه بوده که مادر شاه، دختران، فرزندان، خویشاوندان، زنان عقدی و خویشان آن‌ها، تعداد زیادی زنان متغیره شاه از اقوام و طایفه‌های مختلف ایرانی و انبوهی از خدمه و عمله،

فراشان و سربازها، کنیزان و خدمتکاران، نگهبانان و خواجهگان از نژادهای گوناگون ترکمن، گرجی، حبشی، زنگباری و چرکس در آن به سر می‌بردند که انجام امور روزمره و محافظت از خواتین شبستان را بر عهده داشته‌اند.  
ساختمان شبستان جدید چنین توصیف شده است:

فضای مستطیلی بود که در چهار طرف آن بناهای دوطبقه با تالارهای بزرگ ساخته شده و اتاق‌ها از سویی به فضای وسیع محصور بین بناها و از سوی دیگر به حیاط‌هایی که هر یک متعلق به یکی از زنان شاه و به نام مخصوصی از قبیل «حیاط سروستان» و «انارستان» و غیره نامیده می‌شد، راه داشت. اندرون دالان بزرگ و وسیعی داشت که به اصطلاح، باباها و قاپوچی‌ها در آن جا می‌نشستند. اینان که بیست نفر بودند، همه از شصت سال به بالا داشتند و تمیز کردن باغ و حیاط‌های اندرون به عهده آنان بود. دالان مزبور منتهی می‌شد به حیاط در اندرون که دارای چند اتاق بود. هر یک از زنان محترم و بزرگ، یک دستگاه عمارت و حیاط در اختیار داشتند. زنان دیگر به تفاوت از یک تا سه اتاق داشته و صیغه‌های جزء در دستگاه زنان محترم شاه می‌زیستند.  
[۱۲۶]

اعظام قدسی نیز شرح کوتاهی از ساختمان شبستان در خاطراتش آورده است و می‌نویسد:

محل حرم عبارت بود از یک حیاط بزرگ که دور آن دارای اتاق‌های چندی بود و بین هر اتاق یک راهرو بود که منتهی می‌شد به یک حیاط دیگر و هر یک از بانوان حرم دارای یک حیاط خلوت و اتاق‌هایی بودند و هر بانویی همه گونه تشریفات از نوکر و خدمتکار و پیشخدمت برایش مهیا بود.  
[۱۲۷]  
مظفرالدین شاه نیز مانند پدر، علاقه زیادی به شبستان وسیع و پرهیاهو داشت و تغییراتی در جهت وسعت ساختمان و نیز بازسازی آن با معماری و دکوراسیون مدرن و اروپایی انجام داد.

پس از انقلاب مشروطه و به دلیل تحولات اجتماعی صورت‌گرفته در جامعه ایرانی و چالش‌های بسیار زیاد محمدعلی شاه به جهت اوضاع نابسامان کشور و درگیری‌های مستبدانه‌اش با مشروطه‌خواهان، ظاهرًا فقط به یک زن عقدی اکتفا کرده و شبستان او نیز خانوادگی و بسیار خلوت و دور از هیاهو بوده است. احمد شاه نیز به دلیل به پادشاهی رسیدن در سن کم، دوران کوتاه سلطنت و روحیه و شخصیت

ذاتی اش، شبستان وسیعی نداشت و بیشتر زنان درباری و خویشاوندان او در آن به سر می‌برده‌اند.

در برخی منابع، تعداد خدمتکاران شبستان‌های قجری هزاران نفر تخمین زده شده است که هر کدام از بانوان شبستان، چند تن از آنان را به صورت اختصاصی برای انجام امور روزانه خود در اختیار داشته‌اند. تعدادی دیگر از خواجهگان و خدمتکاران هم به نظافت و انجام امور عمومی و بیرونی شبستان به صورت روزانه مشغول بودند. خدمه شبستان مشتمل بر سه دسته بودند:

فراشان و سربازان که ارک و اطراف آن را حفاظت می‌کردند. کلفتها و نوکران و دیگر کارکنان از قبیل جاروکش، باغبان، چراغچی، سقا و غیره که در داخل ارک خدمت می‌کردند. غلامان آخته و کنیزان سیاه از حبسه و زنگبار که امور حفاظت زنان و خواتین اندرون را عهده‌دار بوده‌اند و از برخورد اجنبی و نامحرم با ایشان جلوگیری می‌کردند.<sup>[۱۲۸]</sup>

توزیع غذا نیز در شبستان آداب و قواعد خاصی داشته است:

ظهر و غروب، ناهار و شام هر یک از زنان را در مجموعه‌های بزرگ می‌چیدند و چند فراش بر سر نهاده به اندرون می‌بردند. در دالان قریب به سیصد تن از کنیزان که هر چند نفر متعلق به یکی از خانم‌ها بودند، برای بردن مجموعه‌ها گرد می‌آمدند. وقتی فراش‌ها نام خانم را صدا می‌زدند (مثلاً ناهار شمس‌الدوله)، خدمتکارانش پیش دویده، مجموعه‌ها از فراش گرفته و می‌بردند.<sup>[۱۲۹]</sup>

با اوصافی که گذشت، ساختمان شبستان فضایی درباری بود که با معماری سنتی و تزیینات مجلل و ویژه ساخته شده بوده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در وهله نخست، زنان شبستان در فضایی درباری، مجلل و خصوصی زندگی می‌کرده‌اند که اسباب رفاه و آسایش آنان نیز با وجود تعداد پرشماری از خدمه در آن فراهم بوده است. این توصیف‌ها از معماری زیبای شبستان و این سطح از رفاه و تنپروری در میان زنان شبستان با نگاه تقلیل‌گرایانه اروپامحوری که شبستان را همچون زندانی برای اسارت زنان شرقی تعریف می‌کند، در تناقض آشکار است.

به طور کلی، می‌توان گفت فضای کالبدی شبستان به طور عمدی یک عمارت خصوصی در دربار برای زندگی زنانی شامل خانواده شاهان قاجار، همسران عقدی و متعه آن‌ها، فرزندان و نوه‌های شاه و برخی از خویشاونش بوده و سامان، آداب و قواعد ویژه خود را داشته است. این مسئله با آن فضای افسانه‌ای و عجیب و غریب جنسی و عیاشی که در ادبیات اروپایی برای شبستان در دربارهای ایرانی ترسیم می‌شود،

تفاوت اساسی دارد.

البته نمی‌توان انکار کرد که بخشی از هویت شبستان به تفريح، خوشگذرانی و همبستری موقت شاهان با زنان آن‌ها پیوند خورده است. اما این کارکرد جنسی فقط بخش کوچک و محدودی از نهاد شبستان بوده و مکان کالبدی آن نیز خارج از فضای شبستان در عمارتی مجزا به نام «خوابگاه شاهی» قرار داشته است. یعنی باید بین شبستان که عمارتی برای زندگی روزمره زنان خاندان سلطنتی بوده و خوابگاه شاه که مکانی شبانه و مخصوص همبستری بوده است، تفکیک قابل شد. حتی آن دسته از زنانی که برای شاهان تنها کارکرد لذتجویی داشته‌اند، در متنه یا عقد موقت آن‌ها بودند و می‌توانستند مادام‌العمر مقیم شبستان شوند یا در صورت عدم تمايل به ماندن در شبستان، پس از اتمام مدت متعه با اخذ موافقت شاه، با یکی از درباریان یا مردی خارج از دربار ازدواج کنند و زندگی مستقلی تشکیل دهند.

بنابراین، بر خلاف نگاه شرق‌شناسانه و یوروستراتئیک که شبستان را به عنوان فضایی صرفاً جنسی معرفی می‌کند، می‌توان نشانه‌هایی از خلال اسناد و منابع تاریخی دوره قاجار راجع به استقرار نهاد خانواده شاه در شبستان و اثبات ماهیت خانوادگی آن استخراج کرد.

یکی از عمدت‌ترین دلالت‌های خانوادگی بودن عمارت شبستان، زندگی کردن مادر، خواهران، دختران و خویشاوندان شاهان، به ویژه عمه‌ها و خاله‌های آن‌ها، در این مکان بوده است. لیدی شل در کتاب خاطرات خود به این نکته اشاره می‌کند که او و دیگر زنان سفرا و وزرا برای دیدار و معاشرت با زنان دربار و خاندان شاه قاجار به «عمارت اندرونی» می‌رفتند. او به درجه بالایی از احترام، رفاه و آسایش زنان در شبستان اذعان دارد و حتی تلویحاً به قدرت و اقتدار زنان خاندان قجری در شبستان اذعان می‌کند.<sup>[۱۳۰]</sup> او در این باره در کتاب خاطراتش می‌نویسد: «هر یک از زن‌های شاه، خانه و تشکیلات جدگانه‌ای دارند و برخی از آن‌ها برای خود، دربار کوچکی نیز تدارک دیده‌اند.»<sup>[۱۳۱]</sup>

از سوی دیگر، حفاظت و نگهداری از فضای شبستان از چنان درجه بالایی برخوردار بوده که بی‌گمان نشان‌دهنده فضای خانوادگی و اهمیت آن بوده است.

«بانوان شبستان شاه در زمرة نوامیس اکبر به شمار می‌آمدند و باید از دید هر نامحرم محفوظ می‌ماندند.»<sup>[۱۳۲]</sup>

فوریه<sup>[۱۳۳]</sup>، پزشک ویژه ناصرالدین شاه، نیز در خاطرات خود از «دیوارهای بلند اندرون و محافظت دائمی از آن» سخن گفته است. او

همچنین به «اهمیت مراقبت‌های کامل پزشکی از زنان شبستان شاه» اشاره می‌کند که او شخصاً وظیفه آن را بر عهده داشته، زیرا از معتمدان نزد شاه بوده است.<sup>[۱۳۴]</sup>

معیرالممالک نیز در کتاب خود به این نکته اشاره می‌کند که برای «آموزش اصول دینی و پاسخ به امور مذهبی زنان» شبستان، روحانی نایبینایی انتخاب شده بوده است. وظیفه نگهبانی و رسیدگی به امور روزمره شبستان نیز به صورت سنتی با خدمتکاران و غلامان آخته بوده است. این درجه از حفاظت و تعصب، نشان از توجه شاهان نسبت به موجودیت نهاد خانواده در شبستان و دلالت خانوادگی آن دارد.

از دیگر دلایل حفاظت فزاینده از شبستان، این بود که جایگاه تولد، رشد، پرورش، تربیت و بالندگی وليعهد و به نوعی شاه آینده در دوران کودکی بود. در عصر قاجار، وليعهد در شبستان به دنيا می‌آمد و تا دوازدهسالگی در آنجا زندگی می‌کرد و پس از آن در مقام حاکم آذربایجان به تبریز فرستاده می‌شد تا تحت شرایط ویژه، آموزش نظامی و کشورداری ببیند.

مطالعهٔ تطبیقی میان شبستان دربار عثمانی با شبستان ایرانی در همان دوران به تنویر معانی بیشتری می‌انجامد. برخی از منابع نشان می‌دهند وضعیت زنان شبستان در ایران به مراتب بسیار مناسب‌تر از زنان دربار عثمانی بوده است. بروگش، دربارهٔ این موضوع می‌نویسد:

زنان دربار ایرانی از موقعیت بهتر و برتری نسبت به زنان ترکیه برخوردارند. آن‌ها سواد خواندن و نوشتن دارند و می‌توانند قرآن بخوانند؛ حتی در میان آنان زنانی هستند که در ادبیات و علوم، تحصیلات عالیه دارند. با ادبیات کشور خود آشنا هستند و شعر می‌گویند. حال آن‌که در میان زنان ترکیه چنین افرادی پیدا نمی‌شوند. در حرم‌سرای ایرانی‌ها، زنان متفکر و دانشمندی هم پیدا می‌شوند که دلیل بر آن هستند که زن ایرانی دارای استعداد فوق العاده‌ای است.<sup>[۱۳۵]</sup>

از سوی دیگر، عضویت در شبستان با مزایای اعتباری و اقتصادی گوناگون همراه بود و از این رو برخی زنان با رضایت و همراه با خویشاوندان خود بدان وارد می‌شدند. اگر زنی جرمی نابخشودنی مثل خیانت سیاسی یا جنسی نسبت به شاه مرتکب می‌شد - اگر با پادرمیانی دیگران از مرگ نجات می‌یافتد - حتماً از شبستان اخراج می‌شد. در گزارش‌ها و اسناد گوناگون<sup>[۱۳۶]</sup> آمده است که این اخراج «مجازات سنگینی برای زنان شبستان» بود، زیرا تمامی مزایای شبستان را از دست می‌دادند.

همچنین در بسیاری از منابع<sup>[۱۳۷]</sup> به رضایت برخی زنان شاه برای قرار گرفتن «در صف انتخاب خوابگاه شبانه شاه» اشاره شده که شکلی بسیار رقابتی داشته است و حتی نشانه‌هایی حاکی از وجود حсадت، رقابت و دشمنی ورزیدن زنان با یکدیگر یا پرداخت رشوه‌های سنگین به خواجگان و نگهبانان شبستان برای تصاحب مقام همبستری با شاه حتی برای یک شب در سال، وجود دارد. با عنایت به کنش ناموجه و غیراخلاقی زنان شبستان در این فقره، اما حتی این عملکرد زنان شبستان نیز کارکردهای ویژه خود را داشته است که در بخش‌های بعدی مقاله به آن خواهیم پرداخت.

## زنان شبستان

شبستان در دربار هر سلسله ایرانی ویژگی‌های خاص خود را داشته است. اما ویژگی مشترکی که در تمامی شبستان‌ها قابل بازیابی است، وجود تعداد زیادی از زنان است که در قالب نهاد خانواده با شاه و دربار در ارتباط بوده‌اند. افزون بر این، خویشاوندان این زنان، خدمتکاران و کنیزان آن‌ها و تعدادی نگهبان خواجه - که به دلیل اختیگی و اشتهرار به وفاداری و صداقت برای نگهبانی این مکان انتخاب می‌شدند - نیز از اهالی شبستان محسوب می‌شدند. بدیهی است که این زنان در طول زندگی، زیست‌جهان خود را در چارچوب شبستان شکل می‌دادند و سبک و الگوی خاصی برای زندگی خود ایجاد می‌کردند.

در عصر هخامنشی، نقش‌هایی تعریف شده در ساختاری سلسله‌مراتبی برای زنان شبستان وجود داشته و الگوی برخی از این نقش‌ها تا زمان قاجار تداوم داشته است. سلسله‌مراتب زنان در شبستان هخامنشیان سه رده را در بر می‌گرفت: «نخست، خویشاوندان نزدیک شاه و زنان رسمی‌اش که در دوران هخامنشی با لقب بانو (بانوکه) شناخته می‌شدند. دوم، دختران خاندان شاهی که هنوز به سن بلوغ و ازدواج نرسیده بوده‌اند، و با لقب دختر (به ایلامی دوخشیش و به پارسی باستان دوچی) شناخته می‌شدند. سومین رده از زنان که فروپایه‌تر از همه بودند، کنیز خوانده می‌شدند و زنان زیبارویی بوده‌اند که در نقش خدمتکاران زنان بلندپایه و گاهی همسر غیررسمی شاه ظاهر می‌شدند.»<sup>[۱۳۸]</sup>

رستم‌الحکما نیز درباره عنایین زنان شبستان صفوی می‌نویسد:

زنان اهل حرم شامل بانو، خانم، خاتون، بی‌بی، خدمتکار و کنیز هستند، به همراه تعداد زیادی اختیگان سفید و سیاه؛ یعنی خواجگان نگهبان و محروم حریم پادشاهی.<sup>[۱۳۹]</sup>

در عصر قاجار نیز زنان شبستان شامل ملکه مادر، دختران و خواهران و خویشاوندان سبی و نسبی شاه، زنان عقدی شاه، سوگلی‌ها و زنان متنه بوده‌اند که همچنان با همان القاب و عنایین مورد اشاره رستم‌الحکما در عهد صفوی خوانده می‌شدند. فوریه پژشک دربار ناصری می‌نویسد: خانم‌های اندرونی به دو طبقه منقسمند: طبقه اول، زنانی که شاهزاده‌خانم هستند و پسرانشان می‌توانند به سلطنت برسند. هر یک عمارتی

مخصوص به خود دارند. طبقه دیگر، زنان سوگلی که به ملاحظاتی بر بقیه برتری یافته‌اند. این‌ها اکثر، با هم در یک جا زندگی می‌کنند. تمام این زنان به نسبت مقامی که در هر یک از دو طبقه دارند، از شاه مواجب می‌گیرند.<sup>[۱۴۰]</sup>

دینامیسم قدرت در شبستان، دارای یک پویایی عمودی بوده است؛ به این ترتیب که معمولاً ملکه مادر در برترین جایگاه هرم قدرت در شبستان قرار می‌گرفت. این نکته با پایداری نقش مادر و تک بودن آن از یک سو و سنت احترام به مقام مادر در فرهنگ ایرانی- اسلامی از سوی دیگر نیز همخوانی دارد.

در شبستان قجر رقابت برای ملکه مادر شدن بسیار پیچیده بود و شاخص‌های آن از جمله عبارت بودند از تعلق زن به خاندان قاجار، زادآوری، سیاست و اقتدار، شبکه روابط و مناسبات قدرت. شرط نخست برای انتخاب ولی‌عهد این بود که مادر او از یکی از خاندان‌های قجری باشد. این دستور که از سوی آقا محمد خان درباره انتخاب جانشین شاهان قاجار صادر شده بود، اصلی موروثی و لازمالاجرا بود. دوم بتواند پسری تندرست، نیرومند و شایسته شاهی را به دنیا آورد.<sup>[۱۴۱]</sup> در گام بعدی می‌باشد همزمان با رشد و بالیدن پسرش، شبکه‌ای از هواداران را در اطراف خود و او شکل دهد و برتری پسر خود را بر دیگر برادران، یعنی پسران زنان دیگر شاه، اثبات کند. معمولاً زنانی که به خاندان‌های اشرافی و قبایل بزرگ و قدرتمند، تعلق داشتند یا پیوندی با سیاستمداران مهم، دولتمردان معتبر، روحانیان شهیر، رهبران و سرداران لشکری یا جایگاهی تثبیت شده در دستگاه سیاسی داشتند، می‌توانستند در رقابت ملکه مادر شدن قرار گیرند.

مقام ملکه مادر جایگاهی استراتژیک، و دستیابی بدان امری سخت و دشوار بود. الگوی رقابت بر سر این مقام، چالش‌ها، کشمکش‌ها و سیاست‌های خاصی داشت که گاهی تا حذف رقیب یا کشتن یا مغلوب کردن پسر او پیش می‌رفت. پس از به قدرت رسیدن شاه جدید و معلوم شدن ملکه مادر بعدی که معمولاً در سن کم ولی‌عهد اتفاق می‌افتد، موقعیت این زن برای مدت زمانی طولانی تضمین می‌شد و رقیبان از صحنه این رقابت حذف می‌شدند؛ بدون این‌که جایگاه خود را در شبستان از دست بدھند.

موازی با رقابت دشوار و فرساینده بر سر به تخت نشاندن فرزند و دستیابی به مقام ملکه مادر، رقابت دیگری میان زنان عقدی و متعه شاه برای جلب نظر و فتح قلب او برای تبدیل شدن به مقامی دیگر با عنوان «سوگلی» در جریان بود. سوگلی معمولاً زنی بود که شاه در یک

دوره زمانی مشخص رغبت بیشتری نسبت به او داشت؛ که البته این جایگاه نیز گاه دستخوش تغییر می‌شد. زنانی که شروط لازم برای مادر شدن را داشتند، به دلیل اصیل بودن و پایگاه بالای خاندانی معمولاً به این رقابت وارد نمی‌شدند و نیازی برای دلبری از شاه نمی‌دیدند. زیرا به دلیل پیوند قوی با دربار، جایگاه خود را در شبستان تثبیت شده می‌دیدند. در مقابل همسرانی که شاه فارغ از محاسبات خاندانی و اغلب بر اساس برخورد شخصی، آن‌ها را در ایلات و روستاها در هنگام شکار یا سفر می‌دید و می‌پسندید و با خود به شبستان می‌آورد، در این رقابت وارد می‌شدند.

آنچه از منابع می‌توان یافت است که بر خلاف دوران هخامنشی که ملکه مادر موقعیتی تثبیت شده در بالاترین جایگاه هرم قدرت در شبستان داشت، در برخی از دوره‌های قاجار، بعضی از سوگلی‌ها نزد شاه چنان پایگاه مهم و بالایی پیدا می‌کردند که در سلسله‌مراتب قدرت شبستان حتی گاهی بالاتر از مقام ملکه مادر قرار می‌گرفتند. بنابراین، این رقابت نیز در دربارهای قجر بسیار تنگاتنگ بوده است.

این بخش از هویت شبستان با عناصر زنانگی، به ویژه زیبایی، پیوند محکمی داشت. رقابت بر سر بستر شاه و سوگلی بودن معمولاً زنانی از درجات پایین‌تر را درگیر می‌کرد که به دلیل محرومیتشان از حمایت خاندانی، بیش‌تر بر زیبایی و جذابیت شخصی خود متکی بودند. البته افزون بر زیبایی، چابکی، هوش و ذکاوت، آیین همسرداری، وفاداری، عشق و محبت نیز از معیارهای انتخاب سوگلی بود.

به عنوان چند نمونه، یکی تاج‌الدوله از زنان فتحعلی شاه است که در مقام سوگلی شاه قرار داشت. او ملقب به طاووس خانم بود و چنان برای شاه اهمیت داشت که تخت مرضع و مشهور خورشید را به نام او «تخت طاووس» زند. او صاحب خط و کمال بود و در تمامی عرایض خاقانی مضامین خوبی می‌نوشت.

دیگری جیران (فروغ‌السلطنه) بود، از مهم‌ترین سوگلی‌های ناصرالدین شاه که این‌گونه توصیف شده است:

جیران دختری زیبا از اهل تجریش بود. زنی باهوش و مقتدر بود. به هنگام سواری چکمه به پا می‌کرد و روبند را گرد به دور سر پیچیده، به چالاکی بر زین می‌نشست. گروهی انبوه از تفنگدار، قوشبان، نوکر و چاپلوس در رکابش سوار می‌شدند. در شکارگاه، قوش مخصوص خود را که غزال نهاده بود، به دست می‌گرفت و بر پشت اسب قزلی گلگون به نام آهو به قله کوه برآمده، شهباز را در پی کیک می‌افکند و به

هر کس که صیدش را سر می‌برید، یک امپریال (سکه طلای روس) می‌بخشید.  
معیرالممالک در میزان دلدادگی شاه نسبت به او می‌نویسد:

جیران در جوانی به بیماری درمان ناپذیری دچار شد. شاه روزی چند بار و هر بار چند ساعت در کنار بستر بیمار محبوبش می‌نشست و بیشتر داروها را به دست خود به او می‌خوراند. روزی که جیران واپسین دقایق تلخ و شیرین زندگی را می‌گذرانید، شاه لحظه‌ای از بالینش دور نشد و چون آخرین دم بر روی لبان بی‌رنگش سرد شد، همسر تاجدار بر جسد بی‌جان دلدار زار گریست. تا شاه را جان به تن بود، مهر جیران از دل بیرون نشد.  
[۱۴۳]

از دیگر سوگلی‌ها زبیده خانم (امینه اقدس) بود که ناصرالدین شاه چنان به او اطمینان داشت که وجوده تقدیمی را نزد او می‌فرستاد تا جمع‌آوری کند و در آخر سال به خزانه دهد. او کلیددار خزانه شاهی بود. در اواخر عمر که مبتلا به بیماری چشم گردید، شاه او را برای درمان به آلمان فرستاد که البته به دلیل پیشرفت بیماری، درمان افاقه نکرد و نابینا شد.

سوگلی ناصرالدین شاه انیس‌الدوله بود که از درجه‌ای از اعتبار و حرمت نزد شاه برخوردار بود که نشان حمایل آفتاب که در فرنگ به ملکه‌ها داده می‌شد، از طرف شاه به او داده شد. به این ترتیب او نخستین زنی است که در ایران دارای این نشان بوده است. اعتماد‌السلطنه در روزنامه خاطرات خود درباره اقتدار و مدیریت او در شبستان چنین می‌نویسد:

انیس‌الدوله ناخوش است. اندرون شاه منحصر به این زن است. آن هم بمیرد بدا به حال ملت ایران. صبح که برای احوالپرسی رفتم مژده دادند از خطر جسته. شکر خدا را کردم. این که من به این زن دعا می‌کنم بیشتر برای خاطر شاه است که اگر خدای نکرده این زن بمیرد، کلیه وضع اندرون به هم می‌خورد.  
[۱۴۴]

همچنین انیس‌الدوله تنها زنی بود که ناصرالدین شاه در سفر به روسیه او را با خود به همراه برد. این رسم پیش از این اصلاً در دربار رایج نبود و انیس‌الدوله نخستین و تنها زن دربار قاجار بود که در سفری خارجی همراه شاه بوده است.

جملگی این روایات نشان از سازمانی نظاممند و نهادگونه از شبستان دارد. بی‌شک این نظم ساختارمند ویژگی‌ها، عملکرد و کارکردهایی

فراتر از ساختاری صرفاً جنسی، محصور و شهوانی داشته است که گفتمان شرق‌شناسانهٔ اروپامحور سعی در نشان دادن آن دارد.

## خردهنظام‌های نهاد شبستان در عهد قاجار

برای تطبیق عملکردها و کارکردهای شبستان با تعریف پارسونز از نهاد اجتماعی، در ادامه به برخی از عمدت‌ترین خردهنظام‌های نهاد شبستان در عهد قاجار اشاره می‌کنیم:

۱. خردهنظام آموژش: از مهم‌ترین ویژگی‌های شبستان که از اهم عوامل تبدیل آن به یک نهاد اجتماعی است، آموزش زنان و دختران در شبستان است. این آموزش در زمینه‌های گوناگون از جمله خواندن و نوشتن، امور مذهبی، امور هنری مانند موسیقی و فنون رزمی بوده است. چنان که پیش‌تر در مقایسه با وضعیت زنان دربار عثمانی اشاره شد، بروگش به سواد خواندن و نوشتن و توانایی خواندن قرآن در زنان دربار قاجار و نیز تخصص برخی از آنان در شعر و ادبیات اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «...در میان زنان حرم‌سرا زنان متفکر و دانشمندی هم پیدا می‌شوند که دلیل بر آن هستند که زن ایرانی دارای استعداد فوق العاده‌ای است».<sup>[۱۴۵]</sup> لیدی شل نیز در خاطرات خود می‌نویسد:

زنان دربار معمولاً باسوادند و با شعر و ادب مملکت خود آشنایی دارند. در میان زنان خانواده سلطنتی قاجار، تعداد افراد باسواد بسیار زیاد است و اکثر آن‌ها مکاتبات خود را شخصاً و بدون کمک میرزاها می‌نویسند.<sup>[۱۴۶]</sup>

ضیاءالسلطنه، همسر فتحعلی شاه، در تحریر و تقریر یگانه بود، دستخط‌های خاقان را می‌نوشت؛ به خصوص نوشته‌جات محترمانه به هر کس مرقوم می‌شد، به خط ضیاءالسلطنه بود. خط نسخ را خوش می‌نوشت و مصاحف و کتب ادعیه و زیارات متعدد نوشته است.<sup>[۱۴۷]</sup>

تاج‌الدوله، از زنان صیغه فتحعلی شاه، نیز تحت تعلیم میرزا عبدالوهاب نشاط، سواد آموخته بود و بر عرایض خاقان مضامین خوبی می‌نوشته است. دختران فتحعلی شاه چون قمرالسلطنه و حُسن جهان خانم نیز طبع شعر داشتند و شاعر، هنرمند و خوشنویس بوده‌اند.

در میان زنان شبستان ناصری، برخی مانند فخرالدوله و تاج‌السلطنه، دختران ناصرالدین شاه، چنان باسواد و به ادبیات علاقه‌مند بودند که آثاری منتشر نیز از آنان به جا مانده است. تاج‌السلطنه کتاب خاطرات خود و فخرالدوله دو کتاب زرین ملک و امیرارسلان را به نگارش درآورده‌اند. این دو با زبان انگلیسی و فرانسوی آشنا بودند و درباره وضعیت زندگی زنان دوران خود می‌اندیشیدند و مطالبات و خواسته‌هایی نیز مربوط به سبک زندگی زنان در آن دوران مطرح کرده‌اند.

معیرالممالک نیز به آموزش سواد در بین زنان شبستان اشاره می‌کند و به عنوان نمونه می‌نویسد:  
مهدعلیا به ظاهر زیبا نبود، ولی بانویی پرمايه و باکفایت بود. ادبیات فارسی و قواعد زبان عربی را نیک می‌دانست و خط درشت و ریز هر دو را خوب می‌نوشت.<sup>[۱۴۸]</sup>

افزون بر آموزش سواد در شبستان، زنان تحت آموزش‌های دیگری همچون امور مذهبی نیز قرار داشتند. به عنوان نمونه، ننه خانم مشهور به حاجیه از زنان فتحعلی شاه، استاد نمازخانه اتاق شاه بود.<sup>[۱۴۹]</sup> در عهد ناصری، «شیخ اسدالله، حافظ قرآن که در اثر ابتلا به آبله نایبینا شده بود و بر مسائل دینی احاطه داشت و قرائت را نیکو می‌دانست، همه‌روزه به اندرون می‌آمد و زنان شاه دورش گرد آمده و مسائل مذهبی را می‌آموختند.»<sup>[۱۵۰]</sup> اعظام قدسی در این باره می‌نویسد:

شیخ اسدالله مرد عالمی بود؛ مخصوصاً در احکام اسلام و رسائل مراجع تقلید. یک روز ناصرالدین شاه در حال نماز جماعت به اندرон وارد می‌شد و از منظره صف نماز جماعت بانوان و خدمتکاران خوشش می‌آید و می‌گوید دین اسلام عجب دین اجتماعی است که ابدأ بین خانم و خدمتکار از سیاه و سفید امتیازی نگذاشته است. از آن روز در هفته دو روز از صبح تا شام، شیخ اسدالله به اندرون می‌رفت و به همه بانوان از کوچک و بزرگ برای فراگرفتن آداب مذهبی و عبادت آموزش می‌داد.<sup>[۱۵۱]</sup>

یکی دیگر از اموری که در شبستان آموزش داده می‌شد، فنون نقاشی و موسیقی بود. بر اساس آنچه از بسیاری منابع به دست می‌آید، شاهان قاجار به ویژه فتحعلی شاه، ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه گرایش بسیاری به هنر در آشکال مختلف آن داشتند. هنر درباری بیشتر تحت تأثیر شبستان شکل می‌گرفته است.

به عنوان نمونه در دوره فتحعلی شاه، شیوه تصویر کردن شاه، مثل طراحی پوشک و جلوه ظاهری او با سلیقه زنان شبستان شکل گرفته است. عناصری تجمل‌آمیز و زنانه مانند مرواریددوزی بر جامه و داشتن مجبند و ساقبند مرصع که در پرتره‌های بازمانده از فتحعلی شاه به جا مانده، نشان از طراحی هنری زنان شبستان دارد. همچنین کمربند مردانه پیشین که در نقاشی‌ها بر کمر نادر شاه و آقامحمدخان

دیده می‌شد که به شالی پارچه‌ای شبیه بود، در تابلوهای نقاشی فتحعلی شاه با کمربندی باریک و مرصع جایگزین می‌شود که در میانه‌اش گل جواهرنشان درشتی دارد و دقیقاً مشابهش بر کمر زنان شبستان هم دیده می‌شود.<sup>[۱۵۲]</sup>

یا به عنوان مثالی دیگر، در نقاشی‌های چهره فتحعلی شاه، بالای لب و زیر گونه چپ او، یک خال قرار دارد و مشابهش، همچون خالی زینتی بر نقاشی‌های چهره زنان در این دوره قابل مشاهده است. این نشانه‌ها بدان معناست که در الگوی بازنمایی رسمی شاه نیز سلیقه هنری شبستان تعیین‌کننده بود و هنر درباری تا حدودی همان هنر تکامل یافته در شبستان بوده است.

آموزگاران موسیقی و نقاشی از جمله کسانی بودند که اجازه تردد در شبستان را داشته‌اند. معیرالممالک می‌نویسد: در بالاخانه انبیاسالدوله پیانوی بود، ولی هیچ‌کس از اهل اندرون نواختن آن را نمی‌دانست. مادرم (عصمتالدوله) یکی از کنیزانش به نام تبسم را به استاد محمدصادق خان سپرد تا نزدش نواختن پیانو را بیاموزد و او هر چه فرامی‌گرفت به مادرم می‌آموخت. این کار میان بانوان اندرون شهرتی بسزا یافت و شاه را نیز خوش آمد. از آن پس هر شب، مادرم به نواختن پیانو می‌پرداخت.<sup>[۱۵۳]</sup>

او همچنین می‌گوید مادربزرگش ماهنساء خانم از جانب شاه مأموریت یافت تعدادی از دختران شبستان را برای آموزش انواع ساز و آواز به عمله طرب بسپارد تا موسیقی بیاموزند و پس از آمادگی کامل به خواندن و نواختن در اندرون بپردازند. این کار در یک دوره دوساله آموزش گروهی از دختران شبستان نزد اساتید متبحر موسیقی انجام گرفت.

در شبستان ناصری، دو دسته معروف از زنان نوازنده بوده‌اند که به «دسته استاد مینا» و «دسته استاد زهره» اشتهر داشته‌اند.<sup>[۱۵۴]</sup> از دیگر فنونی که به ویژه به زنان و دختران خاندان سلطنتی در سراسر دوران قاجار آموزش داده می‌شد، فنون رزمی، سوارکاری و تیراندازی بود. از آن‌جا که به ویژه در نیمه نخست عصر قاجار، شاهان در جنگ‌ها، برخی از اهالی شبستان خود را به همراه داشتند، زنان باید این فنون مانند سوارکاری و تیراندازی را می‌آموختند. در دوره‌های بعدی نیز این فنون به جهت تفریح و سرگرمی زنان شبستان به کار می‌آمد.

۲. خرده نظام اقتصادی: برخلاف آنچه در نوشه‌های برخی شرق‌شناسان (مانند کاساکوفسکی، لیدی شل و پولاک) از ضعف و وابستگی

اقتصادی زنان شبستان آمده است، منابع بسیاری از توانمندی مالی زنان شبستان در دوره قاجار خبر می‌دهند.

حقوق زنان شبستان در دوره قاجار از منابع گوناگون مانند مالیات، وصول پول از دول خارجی و درآمد گمرکات بوده است. از دوره ناصری، حقوق زنان اندرون حواله به گمرک بود که هر ماه تحويل فردی با عنوان اعتمادالحرم می‌شد و او برای زن‌های شاه می‌فرستاد. «زنان درجه‌اول شاه را ماهی هفت‌تصدی‌پنجاه تومان، زنان درجه‌دو به تفاوت از پانصد تا دویست تومان و صیغه‌های درجه‌سوم از یکصد تا یکصد و پنجاه تومان مقرری بود. مادر شاه، خواهران، دختران و زنان سوگلی هر کدام دارای دستگاهی عظیم بودند که نیازی به حقوقی معین نداشتند. دختران بزرگ شاه سالی چهارهزار تومان حقوق داشتند.» [۱۵۵]

پس از فوت اغلب زنان شبستان شامل مادران، خواهران و زنان دائم و متعه شاهان قاجار، معمولاً میراث خوبی از آنان به جا می‌ماند که شامل دهات و مخلفات، مغازه و حجره، کاروانسرا، مزرعه، عمارت، پول نقد و جواهرات بوده است که اغلب به فرزندان آنان، و اگر فرزندی نداشتند به خویشاوندانشان می‌رسید. همین مسئله، نشان‌دهنده توانمندی و استقلال مالی آنان بوده است.

به عنوان نمونه، مهرنساء خانم از همسران فتحعلی شاه، خانه، کاروانسرا و دکان‌های بسیاری داشت. تاج‌الدوله از دیگر همسران فتحعلی شاه، عمارت خوب و بعضی املاک در نجف اشرف خریده بود که پس از فوت خاقان به همان‌جا رفت و در مجاورت نجف اشرف اقامت گزید. [۱۵۶] در دوره ناصری نیز مهدعلیا، مادر شاه، خواهران و دختران و همسران عقدی و برخی از سوگلی‌های شاه نیز از زنان متمول دربار بوده‌اند. به عنوان نمونه اعتماد‌السلطنه در روزنامه خاطراتش می‌نویسد:

ارت و میراث امینه اقدس که شامل دهات، دکاکین، مزارع و عمارت‌چه در تهران بود، حدود سیصد هزار تومان می‌شد که تمامی به ملیجک، برادرزاده و آل او منتقل شد. [۱۵۷]

افزون بر این، بسیاری از زنان شبستان مناصب مهمی در شبستان یا در دربار داشتند که ممر درآمدی عالی برای آنان محسوب می‌شد. برخی از این مناصب تشریفاتی بود، ولی برای زنان شبستان هم اعتبار و هم عایدی مالی به همراه داشت. برخی از این مناصب در دوران فتحعلی شاه شامل امور نمازخانه و ایوان نشیمن قصر شاهی، مدیریت و نگهبانی بخش‌های متعدد شبستان، سرکشیک خوابگاه شاهی، متصدی امور

قهوهخانه و قلیان، سرپرست گروههای موسیقی و صندوقدار خزانه شاهی بوده است.<sup>[۱۵۸]</sup>

یکی از زنان معتمد فتحعلی شاه به نام گلبدن خانم که سالهای متعددی صندوقدار خزانه دربار بود، لقب «خازن‌الدوله» را دریافت کرده بود. او افزون بر نگهداری مهر شخصی شاه، خود نیز دارای مهری شخصی بود که نقش آن چنین بوده است:

معتبر در ممالک ایران / قبض صندوقدار شاه جهان

در عصر ناصری نیز برخی مشاغل مهم شامل ریاست شبستان، مسئول خزانه جواهرات سلطنتی، خزانه‌داری وجوه نقد تقدیمی و پیشکشی، انبادرار شبستان، نقالی خوابگاه شاهی، نامه‌نگاری به امپریس‌های دولتهای خارجی، سرکشیک خوابگاه شاهی، سرپرست پذیرایی از زنان سفرا و وزرا و خارجی بوده است.

نکته جالب این‌جاست که این مناصب فقط به خانواده درجه‌یک شاهان یا زنان مورد اعتماد آن‌ها سپرده نمی‌شد، بلکه گاهی کنیزان یا زنان در متنه که از خود جَنم، صداقت و وفاداری نشان می‌دادند نیز می‌توانستند این مناصب را دریافت کنند. به عنوان نمونه، مقام نظارت بر خزانه شبستان تا پایان عمر ناصرالدین شاه بر عهده کنیزی گُرد به نام فاطمه بوده است.

یکی از مهمترین مقامات در تمامی دربارهای قاجار، منصب «آغاباشی» و «دده‌باشی» بود که وظیفه نظارت و کنترل اعمال و رفتار خواجهگان شبستان و کنیزان را بر عهده داشتند. این مقام نیز معمولاً به یکی از خواجهگان و کنیزان معتمد مدیره شبستان یا شاه اعطا می‌شد. از دیگر مناصب بسیار مهم در شبستان «معتمدالحرم» و «اعتمادالحرب» بود که ارتباط نزدیکی با شبستان داشتند و اغلب از میان خواجهگان وفادارتر انتخاب می‌شدند. این مناصب، جملگی حاکی از اهمیت شبستان در دربار شاهان قاجار است.

یکی از خروجی‌های اقتصادی مهم شبستان، فعالیت در امور خیریه بود که در سراسر دوران قاجار زنان شبستان عهده‌دار آن بودند. یعنی جدای از به گردش درآمدن سرمایه در چرخه‌های تولیدی مربوط به زمینداری، بازار و صنعت، یک خروجی اقتصادی مهم دربار که به بازتوزیع ثروت انباشت شده و اخذ اعتبار برای دربار منجر می‌شد، به فعالیت خیریه بانوان شبستان مربوط می‌شده است. اعتمادالسلطنه در روزنامه خاطرات خود می‌نویسد:

خازن‌الدوله زوجه فتحعلی شاه بنای امامزاده داود را نهاده بود و نیز مهدعلیا به ساخت و تعمیر بناهایی مانند مسجد، کاروانسرا، مدرسه و باغ می‌پرداخت؛ از جمله آن‌ها مدرسه حکیم‌باشی در ارک، بقعه و بارگاه زبیده خاتون در نزدیک شهری، مدرسه‌ای در خیابان الماسیه و تعمیر مسجد مادر شاه بود.<sup>[۱۵۹]</sup> زنان درباری عصر قاجار انجمن‌های ویژه امور خیریه داشتند که معمولاً مدیریت و اداره امور آن بر عهده زنان درجه‌اول شبستان مثل مادر یا همسران عقدی و دختران شاه بوده است.

استنادی نیز از موقوفات بانوان شبستان به جا مانده است. در این اسناد به این نکته اشاره شده است که زنان صاحب موقوفات به زیارت کعبه می‌رفتند و لقب حاجیه خانم داشتند. اعظم قدسی پیرامون نمونه‌ای از موقوفات زنان شبستان می‌نویسد:  
حاجیه شاهزاده هما خانم، نوه فتحعلی شاه و زن عمومی ناصرالدین شاه، در سفری که پس از انجام عمل حج به عتبات نموده، نذر کرده بوده که بعد از سفر مکه به طهران، یک مدرسه و مسجد بنا نماید. دستور می‌دهد مدرسه و مسجد ساخته شود و به همین ترتیب عمل می‌شود. سپس آن را وقف می‌نماید.<sup>[۱۶۰]</sup>

۳. خرده نظام مذهبی: در بسیاری از منابع، به اهمیت امور مذهبی نزد زنان شبستان اشاراتی شده است. توجه به آداب و امور مذهبی در تمامی دوران قاجار از امور بسیار مورد علاقه زنان شبستان بوده است. مراسم عزاداری ایام محرم و شب‌های احیا در ماه رمضان با شکوه و عظمت هرچه تمام‌تر هم در شبستان و هم در تکایای ویژه بانوان شبستان در دربار انجام می‌شد. عضدالدوله می‌نویسد:  
دختری از دختران اندرون آغا محمد خان، در حالی که سراپا سیاه می‌پوشید، به منبر می‌رفت و با ذکر مصائب شهدای کربلا، زنان اندرون را غرق در شیون و زاری می‌ساخت. خیرنساء خانم از زنان فتحعلی شاه، روز عاشورا به منبر می‌رفت و اشعار سینه‌زنی می‌خواند و تمام اهل اندرون در پای منبر سینه می‌زدند.<sup>[۱۶۱]</sup>

معیرالممالک به تفصیل درباره مراسم دینی مورد توجه بانوان شبستان نوشت و اهمیت برگزاری اعياد مذهبی مانند عید مولود حضرت فاطمه (س)، میلاد حضرت رسول (ص)، میلاد حضرت امیر (ع)، اعياد غدیر و مبعث و فطر، تعزیه‌داری، آداب ماه صیام و شب‌های احیا در شبستان را

توصیف کرده است. به عنوان نمونه می‌گوید:

منیرالسلطنه، زن ناصرالدین شاه و مادر نایب‌السلطنه، عید مولود حضرت فاطمه (س) را به تفصیل می‌گرفت و جشنی باشکوه بر پا می‌ساخت. از یک هفته به عید مانده، نامه‌های دعوت با عنوان همسران و دختران شاه و کسانشان، زن شاهزادگان، زنان وزرا و رجال و سران سپاه و سادات محترم و تجار معتبر فرستاده می‌شد. در دهه اول محرم هم بالغ بر دوهزار تن از زنان شهر، خانم‌های وزرا، اشراف و همراهانشان به اندرون دعوت می‌شدند.<sup>[۱۶۲]</sup> اعظم قدسی نیز درباره اهمیت امور مذهبی در شبستان می‌نویسد:

بعضی بانوان حرم‌سرا شنیدن موسیقی را حرام می‌دانستند، و مخصوصاً در شب‌های جمعه و متبرکه به عبادت و خواندن دعا و قرآن مشغول بودند. شیخ اسدالله اعمی در ایام هفته دو روز به اندرون می‌آمد و آداب نماز و روزه و احکام شرعیه را به بانوان مقدسه می‌آموخت و در آخر برای آن‌ها روضه می‌خواند. رفته‌رفته بانوان مایل شدند از نقطه‌نظر درس‌های احکام شرعیه، نماز جماعت هم خوانده شود.<sup>[۱۶۳]</sup>

یکی از امور مورد علاقه زنان شبستان در عهد قاجار رفتن به زیارت اماکن متبرکه بود. این امر به حدی در میان آنان اهمیت داشت که برای رفتن به زیارتگاهی نزدیک مانند شاه عبدالعظیم، مجوز دائم از شاه داشتند و دیگر به رخصت گرفتن نیازی نبود. برخی از زنان شبستان نیز سالی یک‌بار به مشهد و قم برای زیارت سفر می‌کردند و بسیاری از آنان نیز به خانه خدا مشرف شده بودند و لقب حاجیه خانم داشتند.

برخی از زنان شاهان قاجار وصیت کرده بودند که در نجف و کربلا دفن شوند و شاهان نیز به وصیت آنان عمل می‌کردند و ترتیب خاکسپاری آنان در شهرهای مقدس را می‌دادند.<sup>[۱۶۴]</sup>

از دیگر نمونه‌های بارز عملکرد خردمنظام مذهبی در شبستان دربار ناصری، قضیه شکستن قلیان‌ها از سوی زنان شبستان در واکنش به فتوای میرزا شیرازی از روحانیان تراز اول عهد ناصری در ماجرای تحریم تنبکو بود که می‌توان از آن به عنوان کنشی مذهبی - سیاسی یاد کرد. زنان شبستان در یک روز تمامی قلیان‌ها را در شبستان شکستند. اوج مخالفت زنان شبستان با قرارداد رژی را می‌توان در اقدام

انیس‌الدوله زن سوگلی شاه دید. شاه قلیان خواست، ولی او که ریاست اندرون را به عهده داشت، گفت: «کشیدن قلیان حرام است.» شاه گفت: «چه کسی آن را حرام کرده؟» او جواب داد: «همان که مرا بر تو حلال کرده است.» [۱۶۵]

۴. تفریحات و سرگرمی‌های شبستان: یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های نهاد شبستان در دوره قاجار، تفریحات و سرگرمی‌های گوناگونی بود که برای زنان شبستان تدارک دیده می‌شد. در گزارش‌ها و سفرنامه‌های بسیاری به این بخش از برنامه‌های شبستان به تفصیل پرداخته شده است که مختص‌تری از آن در اینجا ذکر می‌گردد.

تفریحات شبستان در عصر قاجار بر دو قسم بوده است: «تفریحات بیرونی» نظیر شکار، مسافرت، زیارت، گردش‌های خارج از شهر، بیلاق‌های تابستانی و گردش‌های شبانه و «تفریحات داخلی» که به صورت جشن‌ها و مهمانی‌های بزرگ، شب‌نشینی‌های درباری، انواع بازی و سرگرمی‌ها بود که در دربار و شبستان ترتیب داده می‌شد.

فوریه از شبستان شاهی به عنوان «مرکز تفنن و تفریح» یاد کرده است و می‌گوید: «در دستگاه اندرون برای تفریح خانم‌ها از عمله طرب استفاده می‌شود.» [۱۶۶] لیدی شل نیز در خاطرات خود به سفرهای بیلاقی تابستانه اشاره می‌کند که در آن زنان شبستان شاهی را بسیار خوشحال و سرزنش‌ده می‌دید و می‌گوید این سفرها «یکی از بهترین تفریحات زنان اندرون است». او به این خاطره اشاره می‌کند که در یکی از نوبت‌ها که برای ملاقات با مهدعلیا به شبستان رفته بود، مادر شاه که مشغول نشان دادن تابلوهای عمارت اندرون به او بود، ناگهان با دیدن منظره چادرهای ایلاتی در یک تابلوی نقاشی، به تحسین این منظره دلربا پرداخت و زنانی که به دنبال آنان می‌آمدند، ضمن تأیید سخن او، یک‌صدا می‌گفتند: «بله، زندگی در زیر چادر و استفاده از آب و هوای پاکیزه و خوردن کباب بره تازه، بهترین نعمت دنیاست.» [۱۶۷] او همچنین «کارهای آشپزی و شیرینی‌پزی یا حداقل نظارت بر آن را یکی از سرگرمی‌های رایج زنان وابسته به خاندان قاجار» می‌داند. [۱۶۸]

معیرالممالک درباره اردوهای تابستانی می‌نویسد:

نزدیک به نیمی از حرم‌نشینان و خواجه‌سرایان و خدمتکاران در این سفرها همراه شاه بودند و نیمی دیگر در صاحبقرانیه می‌ماندند.

بانوانی که در رکاب بودند، به دو دسته تقسیم می‌شدند: گروهی با چادر و چاقچور و روپنده سوار بر اسبها شده، چترهای دسته‌مرضع آویزدار بر سر می‌گرفتند و با جلودارها و دیگر سواران مخصوص خود راهی می‌شدند. گروهی دیگر که جوان و سوارکار بودند، چهره را تا زیر چشم در «کلاگی» پیچیده، بر پیشانی آفتاب گردان می‌بستند؛ به طوری که از رخسار جز دو چشم سیاه و جفتی ابرو نمایان نبود.<sup>[۱۶۹]</sup> کاساکوفسکی نیز به انواع بازی‌هایی که در باغ کاخ برای زنان شبستان در عصر ناصری تدارک دیده می‌شد، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «گاهی شاه زنان حرم را به حیاط بیرونی احضار می‌کرد. زنان در باغ پراکنده می‌شدند و هر یک به فراخور سن و سال و مزاج و رسوم ایلی خود به انواع بازی و تفریح مشغول می‌شدند.»<sup>[۱۷۰]</sup>

به طور کلی، از منابع متعدد می‌توان حدس زد که این تفریحات به جهت سرگرمی، تنوع در زندگی روزمره و رهایی از یکنواختی شبستان برای بانوان تدارک دیده می‌شد. بروگش راجع به آزادی و استقلال زنان شبستان در خروج از این فضا می‌نویسد: زنان حرم‌سرا به عنایین مختلف می‌توانند از خانه خارج شوند. این بهانه‌های خروج عبارتند از دید و بازدید دوستان و خویشان، رفتن به زیارت امامزاده‌های نزدیک و مسافرت‌های کوتاه به اطراف. این مسافرت‌ها اغلب با اسب انجام می‌شود و این زنان با آن که در حجاب کامل هستند، با مهارت و چابکی زیاد روی زین اسب نشسته، دهانه آن را به دست می‌گیرند و به تاخت می‌روند. در مسافرت‌های طولانی از کجاوه استفاده می‌کنند.<sup>[۱۷۱]</sup> تمامی این ویژگی‌ها با اسارت، فلاکت و محصور بودن زنان شبستان که در گزارش‌های شرق‌شناسانه اروپاییان ترسیم شده، ناسازگار است و تصویر تخیلی دهشتناک و زندان‌گونه از شبستان را نقض می‌کند. با نگاهی واقع‌بینانه و در عین حال انتقادی به این ویژگی‌ها و خردمنظام‌های موجود در نهاد شبستان، این نتیجه حاصل می‌گردد که با توجه به وجود شرایط سختی مانند عدم امنیت، شرایط بد اقتصادی و اجتماعی، فقر و تنگدستی مردم، فقدان بهداشت مناسب و وجود انواع بیماری‌های مهلك در جامعه و در نهایت ساختار مستبدانه سیاسی در عصر قاجار در ایران، ریست‌جهان زنان شبستان دست‌کم سامانی مناسب داشته است.

شواهدی که نشان از سبک زندگی آنان دارد، از نوعی زندگی مرفه و سازمان‌یافته حکایت دارد. زنان شبستان هر زمان می‌خواستند - البته

با تدابیر شدید حفاظتی - از این فضای خارج می‌شدند و با خدم و حشم و امنیت کامل به گردش، خرید و زیارت می‌رفتند. پس شبستان با آن‌که محیطی محصور، محافظت‌شده و دارای سازمان اجتماعی متمایزی بود، بر ماهیت اغراق‌شده‌ای مثل «زندانی با دیوارهای سر به فلک کشیده» یا «زنگانی صومعه‌نشینی»<sup>[۱۷۲]</sup> دلالت نداشته است.

درست است که در آن دوران استیلای فقر و نابرابری در ایران عصر قجر، زنان شبستان به شکل اغراق‌آمیزی غرق در رفاه و آسایش بوده‌اند، ولی آن‌ها نیز به‌حتم مانند هر انسان دیگری چالش‌ها، مشکلات، کمبودها، هراس و غم و اندوه خاص خود را تجربه می‌کردند. این نیز که گمان کنیم تمامی زنان شبستان در رضایت کامل از زندگی به سر می‌بردند، قطعاً نادرست است. باید ابعاد مثبت و منفی این سبک زندگی را با هم در نظر گرفت.

## کارکردهای نهاد شبستان در عهد قاجار

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، شبستان نیز به مثابه یک نهاد یا سیستم دارای کارکردهای ویژه زیستی، روانی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بوده است. در زیر به شرح مختصر هر یک از این کارکردها خواهیم پرداخت.

۱. کارکرد زیستی: مهمترین کارکرد زیستی شبستان، تولید نسل آینده خاندان سلطنتی بوده است. تولد ولیعهد که شاه آینده محسوب می‌شد، با کارکرد زیستی شبستان، یعنی زایش زنان، و همچنین با نوعی کارکرد سیاسی پیوند داشته است. زنی که ولیعهد یا شاه آینده را به دنیا می‌آورد، نخست با زادن شاه و تربیت و پرورش او به طور غیرمستقیم آینده سیاسی مملکت را رقم می‌زد و سپس با تصاحب جایگاه ملکه مادر، گاهی به طور مستقیم در سیاست دربار دخالت می‌کرد. نمونه‌های دخالت مستقیم در سیاست را در جیران خانم مادر آقا محمد خان یا مهدعلیا مادر ناصرالدین شاه می‌توان مشاهده کرد. ژان گوره، جیران خانم را این‌گونه توصیف می‌کند: «او زنی دانشمند، دلیر، صرفه‌جو و باستقامت بود. اگر جیران نبود، نه شوهرش محمدحسن خان دارای قدرت می‌شد و نه پسرش آقا محمد خان به سلطنت ایران می‌رسید.» [۱۷۳]

۲. کارکرد سیاسی: پیوندهای خویشاوندی بسیاری از زنان شبستان با اقوام، قبایل و خاندان‌های گوناگون، فضایی پایدارکننده را بین حاکمان محلی و قدرت مرکزی رقم می‌زد. زنان اصل و نسب دار شاهان در شبستان با رایزنی‌های خود بسامد جنگ‌های داخلی را کاهش می‌دادند و به دلیل شبکه ارتباطات و مناسباتی که با حکام محلی یا رؤسای قبایل داشتند، از بسیاری کشمکش‌های داخلی جلوگیری می‌کردند.

شاهان قاجار برای جلب اطمینان ایل و عشیره برخی از همسران خود در شبستان، احترام فراوانی برای این زنان قایل می‌شدند. از نمونه‌های این زنان اصیل و محترم در شبستان‌های قجری می‌توان از اینان نام برد: آسیه خانم (همسر فتحعلی شاه و مادر عباس میرزا)، بیگم خانم (دختر امام‌قلی افشار)، نوش‌آفرین خانم (دختر بدر خان زند) و امینه اقدس و جیران (همسران ناصرالدین شاه).

اعظام قدسی درباره این مسئله در خاطراتش از دوره ناصری می‌نویسد:

هر کدام از بانوان حرم که به شانس و اقبال، طرف توجه شاه قرار گرفته و به حضور می‌رفتند، فرمان حکومت و ایالت (استانداری) و یا مناصب دیگر را چه لشکری و چه کشوری به صحة شاه می‌رساندند. این‌گونه اقدامات برای درباریانی بود که با بانوان حرم نسبت داشته

از طرفی بردباری و سازگاری فزاینده‌ای نیز که در دولت‌های مرکزی در دوره‌هایی از تاریخ ایران نسبت به تنوع قومی و مذهبی دیده می‌شود، به دلیل تکثر قومی، مذهبی، نژادی و دودمانی زنان شبستان شاهان قدرت مرکزی بود. کشمکش‌هایی که می‌بایست در میدان جنگ بین قبایل، اقوام، دودمان‌ها و مذاهب مختلف با یکدیگر یا با دولت مرکزی حل می‌شد، به واسطهٔ رایزنی‌های پشت صحنهٔ زنان شاه در خلوت شبستان سامان می‌گرفت. این کارکرد پنهان سیاسی شبستان، کلید پایداری نظام سیاسی در بسیاری از سلسله‌های ایرانی بوده است.

یکی از مستقیم‌ترین آشکال نفوذ نهاد شبستان در سیاست دربار قاجار، رساندن تظلم‌خواهی و عرایض مردم به گوش شاه و إعمال نفوذ در عملیات نجات جان برخی درباریان از غصب شاه بود. اطرافیان فتحعلی شاه و همچنین رعایای خمسه عرایض و خواسته‌های خود را از طریق یکی از بانوان والامقام شبستان به شاه می‌رساندند. به عنوان نمونه، آغاباجی، یکی از همسران فتحعلی شاه، یکی از محکومان را از پای چوبه دار رهایی بخشید. عفو بسیاری از گناهکاران و امرایی را که مورد غصب فتحعلی شاه قرار می‌گرفتند، زنان کشیک خوابگاه شاهی (که یکی از مناصب مهم شبستان بود) شبانه می‌گرفتند. [۱۷۵] انبیس‌الدوله، همسر ناصرالدین شاه، به طور مداوم به دادخواهی مردم نزد شاه و دستگیری از آنان مشغول بود. مهدعلیا به طور مستقیم در تمامی مسائل دربار پرسش دخالت می‌کرد و در نجات بسیاری از درباریان از مجازات مرگ قدم پیش می‌نماد. او در واگذاری بسیاری از مناصب دیوانی و اداری در دربار نیز نقش پرنفوذی داشت.

یکی دیگر از کارکردهای سیاسی شبستان - که البته بیشتر به کمزکارکرد می‌ماند - اعمال نفوذ برخی زنان مقتدر و البته گاهی بی‌رحم درباری در مسائلی از قبیل برکناری صدراعظم، عزل و نصب دولتمردان و بزرگان سیاسی، توطئه علیه شاه و حتی گاهی نقشه حذف شاه - یا همدستی در جریان قتل او - بوده است. از بارزترین نمونه‌های این امور، دستور جیران، مادر آقا محمد خان، برای نابودی کامل دودمان زند تا هفت نسل، خیانت خانم باشی به ناصرالدین شاه و همدستی با امین‌السلطان صدراعظم در توطئه قتل شاه و نفوذ انکارناپذیر و به غایت سیاه مهدعلیا در دستور قتل امیرکبیر بوده است.

به عنوان نمونه، کاساکوفسکی درباره نفوذ انبیس‌الدوله در سیاست عهد ناصری می‌نویسد: «ناصرالدین شاه به انبیس‌الدوله لقب ملکه داده

بود. او به تمام معنی پیشکار یعنی شریک سلطنت ناصرالدین شاه بود. او زن با استعدادی بود.<sup>[۱۷۶]</sup> او همچنین درباره یکی از همسران مظفرالدین شاه می‌نویسد:

خواهر دویم فرمانفرما، زنی است بی‌اندازه تسلططلب. از این جهت هیچ تعجبی ندارد که شاه بی‌اراده و صدرصد زیر فرمان او قرار گرفته باشد. این است که در حال حاضر این زن دایرمدار کشور ایران است؛ کلیه دستخطها، همه تقاضاها، تمامی انتصابات. خلاصه هر چه بخواهد، نکول در آن راه ندارد. به نشانه علاقه ملوکانه شاه، کلیه تیول املاک و دهاتی را که در زمان ناصرالدین شاه تعلق به عزیزالسلطان عزیز کرده ناصرالدین شاه داشت، به این خانم واگذار نموده است.<sup>[۱۷۷]</sup>

تاجالسلطنه، دختر ناصرالدین شاه، نیز در خاطراتش درباره همدستی ماهرخساره، همسر پدرش، با امین‌السلطان صدراعظم می‌نویسد: این شخص (امین‌السلطان صدراعظم) که نام و جان و ناموس مملکت در دست او بود، این شخصی که به قدری طرف اعتماد سلطان بود که اجازه ورود به حرم به او داده شده بود، تمامی اسرار مملکتی را از ماهرخساره - زن غافل پدر من - استخراج می‌کرد. هنگام مطالعه و نوشتن کاغذجات مهم، این زن، چراغ پشت سر پدر من نگه می‌داشت. پدرم گمان نمی‌کرد این زن بتواند اقسام خطوط را بخواند یا از شدت محبت به او، تصور نمی‌کرد این زن هیچ وقت اسرار مملکتی را بروز دهد. فردا، این صدراعظم، در طی مذاکرات خود از این زن همه‌چیز را استخراج می‌کرد.<sup>[۱۷۸]</sup> البته در این فقره، باید اذعان کرد دو خواهر به نام‌های عایشه و لیلی که بعدها به «خانم‌باشی» و «ماهرخساره» ملقب شدند، از زنان ناصرالدین شاه بودند. همدستی این دو خواهر با امین‌السلطان علیه شاه به دلیل حسادت شدیدی بود که ابتدا نسبت به یکدیگر داشتند و پس از مدتی به عداوت شدید نسبت به شاه بدل گشت.

یکی دیگر از نمونه‌های نفوذ نهاد شبستان در سیاست دربار، نقش انبیس‌الدوله در ماجرای عزل سپهسالار از مقام صدارت است. با رهبری همین زن بود که شاه بلافضله پس از بازگشت از سفر فرنگ با موجی از مخالفت با سپهسالار روبرو شد. طوری که ناصرالدین شاه پیش از ورود به تهران ناگزیر شد سپهسالار را از صدارت عزل، و او را به خارج از تهران تبعید کند. در جریان این کشمکش‌ها، فرهاد میرزا

معتمدالدوله که در غیاب شاه نایب‌السلطنه بود و شاهزادگان مخالف سپهسالار در خانه انبیس‌الدوله بست نشستند و کناره‌گیری میرزا حسین خان سپهسالار را طلب کردند.<sup>[۱۷۹]</sup>

پلاک نیز در سفرنامه خود به نفوذ زنان شبستان در سیاست اشاره می‌کند و می‌نویسد: «زنان به رغم جدا و مستور بودن، بر همه امور اعمال نفوذ می‌کنند. حتی در کارهای سیاسی و سقوط بعضی از حکام یا وزرا سرنخ را باید در اندرون جست.»<sup>[۱۸۰]</sup>

ازدواج‌های سیاسی در دربار یکی دیگر از کارکردهای سیاسی این نهاد بوده است. بسیاری از دختران خاندان سلطنتی که ساکن شبستان بودند، با دولتمردان، حکام محلی، رؤسای ایلات و خاندان‌های اعیان و اشراف برای جلب رضایت و وفاداری آنان نسبت به قدرت مرکزی ازدواج می‌کردند. خود شاهان نیز با برقراری پیوند ازدواج با زنان اعیان و اشراف یا رؤسای قبایل به پایداری حکومت خود کمک می‌کردند. کاساکوفسکی در این باره می‌نویسد:

حرمسرای ناصرالدین شاه متشكل از چند صد زن است که اکثراً از میان متنفذترین طبقات جامعه هستند؛ نه فقط از اعیان و اشراف ایران که در رأس امور مهم قرار گرفته و در خود تهران می‌زیستند، بلکه حتی با دورافتاده‌ترین گوشه و کنار کشور ایران، نزدیک‌ترین وابستگی خویشاوندی را داشتند. در زمان ناصرالدین شاه هیچ استان، هیچ شهرستان مهم و هیچ ایل و طایفه و هیچ ملاک با نفوذی نبود که شهره‌ترین زیبارویان آن نماینده‌ای در تهران و در اجتماع زیباترین زیبارویان نداشته باشند.<sup>[۱۸۱]</sup>

او در جای دیگری، از مزایای شبکه ارتباطات و مناسبات سیاسی زنان شبستان در راستای موقیت سیاست در دوره ناصری یاد می‌کند و می‌نویسد: شاه با داشتن نماینده‌گانی از تمام طوایف و طبقات کشور مختلف‌القبایل به وسیله زنان حرم؛ اولاً با دوردست‌ترین و سخت‌راه‌ترین گوشه و کنار کشور خود، ارتباط خود را حفظ می‌نمود. دویم در بسیاری از مردم ایجاد علاقه و آن‌ها را به خود جلب می‌نمود و می‌فهماند که از هیچ‌یک از اتباع خود کناره‌گیری نمی‌کند. سوم به وسیله زنان خود از کلیه آنچه در سراسر کشور صورت می‌گرفت، اطلاع می‌یافت. چهارم مکرر اتفاق می‌افتد به وسیله زنان خود با خویشاوندان متنفذ و نافرمان به گفتگو می‌پرداخت. پنجم برخی زنان نیز اساساً حکم

گروگان را داشته‌اند.<sup>[۱۸۲]</sup>

در یک جمعبندی می‌توان گفت شبستان داخلی‌ترین بخش سیاست بوده است. این نهاد با سنت سیاست‌ورزی زنان در پشت صحنه قدرت، در دربار شاهان ایران نفوذ و برخی مسائل را مدیریت می‌کرد. داده‌های تاریخی نشان می‌دهد شبستان مانند یک سیستم اجتماعی از عناصر و روابطی تشکیل شده بود که در بسیاری موارد نقش تعیین‌کننده‌ای در سیاست مملکت به ویژه در عصر قجر داشته است.

۳. کارکرد اجتماعی: از منظری دیگر، شبستان حلقه اتصال دربار با لایه‌های مختلف مردم بوده است. زمانی که مادر، همسران شاهان یا خویشاوندان آنان که در شبستان با آن‌ها زندگی می‌کردند، برای خرید یا زیارت به بازار یا اماکن مقدس و متبرکه می‌رفتند، مردم عریضه‌های خود را به آنان می‌دادند تا به دست شاه برسانند یا با آنان درباره مشکلات خود گفتگو می‌کردند تا به گوش شاه برسانند.

یک دیگر از موقعیت‌هایی که برای معاشرت زنان شبستان با مردم عادی ایجاد می‌شد، مراسم عزاداری بود که در تکیه‌های ویژه زنان یا در عمارت‌های شخصی برخی از زنان مهم شبستان برگزار می‌شد. در این مراسم که زنان از طبقات پایین نیز در آن شرکت می‌کردند، فرصتی برای مردم عادی و اقشار پایین ایجاد می‌شد تا عریضه یا خواسته خود را به زنان شاه برسانند تا آنان نیز موضوع را با شاه در میان بگذارند. لیدی شل در این باره می‌نویسد:

در مراسم اجرای تعزیه در ماه محرم تمام محوطه تکیه پر از جمعیت می‌شد که تعداد آن‌ها به چندین هزار نفر می‌رسید. قسمتی از محل تماشچیان به زن‌ها اختصاص داشت که اغلب آن‌ها از طبقات پایین اجتماع محسوب می‌شدند و آن‌ها در حالی که خود را کاملاً در چادر پیچیده بودند، روی زمین می‌نشستند.<sup>[۱۸۳]</sup>

مستوفی به نمونه‌های برجسته‌ای از این مراسم در شبستان‌های دوره قاجار اشاره می‌کند و می‌نویسد:

هر یک از خانم‌های ترازاول اندرونی، همچون انبیس‌الدوله و شکوه‌السلطنه، همسران ناصرالدین شاه، یا عزت‌الدوله، خواهر شاه، در خانه‌های خود مجالسی برپا می‌کردند. در پایان مجلس پس از عزاداری و شنیدن ذکر مصیبت، به خوردن برنج و عدس پخته و کشیدن قلیان می‌پرداختند.<sup>[۱۸۴]</sup>

یکی از نمونه‌های بارز توجه برخی از زنان شبستان به احوالات مردم و بیدار کردن شاه قاجار از ظلمی که توسط برخی درباریان بر مردم می‌رفت، ماجرای خبر دادن ظلم امین‌السلطان، صدراعظم وقت، بر ملت ایران به ناصرالدین شاه بود که در خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله آمده است. او می‌نویسد: «خانم‌ها به شاه عرض کردند که از اوضاع مملکت خبر دارید و می‌دانید که روز و شب، صدراعظم شما چه سان می‌رود. پس چرا فکر مملکت و رعیت خود نیستید؟» [۱۸۵]

زنان شبستان افزوں بر شبکه ارتباطات و مناسباتی که با توده مردم داشتند، با زنان اروپایی سفر، وزیرمختاران و دولتمردان و اروپاییان مقیم تهران نیز معاشرت می‌کردند.

۴. کارکرد فرهنگی: از دیگر کارکردهای نهاد شبستان، نقش گسترده آن در تحولات فرهنگی دربار و جامعه بود. یکی از مهمترین تأثیراتی که شبستان بر هویت فرهنگی جامعه داشت، تراویش اسلوب‌های زیبایی‌شناختی دنیای زنانه از درون شبستان به جامعه بیرونی بود. فارغ از مثبت یا منفی بودن این کارکرد، شبستان به مثابه یک نهاد، وظیفه فرهنگ‌سازی را در زمینهٔ نحوهٔ آرایش و لباس پوشیدن بر عهده داشت. این کارکرد از جمله وظایف دیرپایی شبستان در سراسر طول تاریخ بوده است. یعنی از دورهٔ هخامنشیان تا قاجار، اسلوب‌های نوین زیبایی‌شناختی زنانه همواره از شبستان بروز می‌کرد. این سنت به شبستان قاجار نیز رسیده بود.

معیرالممالک در این باره می‌نویسد:

در آن زمان، مُد از اندرون بیرون می‌آمد و زنان شهر پیوسته چشم بدان‌جا داشتند تا از میانه چه برخیزد تا مورد پیروی قرار گیرد. چارقدها معمولاً از زری و گارس و مشمش بود و چارقد قالبی از ابتكارات اندرون به شمار می‌رفت. در این اوان، تاجر فرانسوی که پیلو نام داشت با زنش به تهران آمد و چیزهایی تازه با خود آورد. مُد اندرون نیز با به بازار آمدن آن اشیا تغییر کرد. [۱۸۶]

پلاک در سفرنامه‌اش می‌نویسد:

هر چند که روی هم رفته مُد لباس شرقی‌ها به ندرت دچار تغییر و دگرگونی می‌شود و تقریباً می‌توان آن را ثابت انگاشت، ولی در این دو دههٔ اخیر تماس بیش‌تر با اروپایی‌ها تأثیر خود را به جا گذارده است. جنس و نوع پارچه‌ها تغییر کرده است. [۱۸۷]

فوریه نیز می‌نویسد:

اندرون شاهی مرکز تفنن‌بازی و آرایشگری زن‌هاست و از هر جا بیشتر در آن‌جا بازار آن رواج دارد و جایی است که نمایشگاه مخصوص جواهرات گرانقیمت و پارچه‌های نفیس و البسه زربفت محسوب می‌شود.<sup>[۱۸۸]</sup>

لیدی شل در ملاقات با یکی از خواهران ناتنی ناصرالدین شاه به نام زهرا خانم که در شبستان دربار زندگی می‌کرد، تعریف می‌کند: پس از ملاقات‌نمایش با خواهر ناتنی شاه، این شاهزاده جوان یک قواره پارچه ابریشمی برایم فرستاد و از من خواست که اجازه بدhem خدمتکارم، برایش یک پیراهن «مُد فرنگی» بدوزد تا ببیند که به چه شکلی درمی‌آید.<sup>[۱۸۹]</sup>

از سوی دیگر، نحوه لباس پوشیدن، آرایش کردن و استفاده از جواهرات در میان زنان ایرانی ساکن در شبستان به اندازه‌ای جالب و دیدنی بوده است که زنان اروپایی همچون لیدی شل از متفاوت بودن و هیجان‌انگیز بودن آن تعریف می‌کردند. نکته مهم این است که نوع البسه و نحوه آرایش زنان قجر، شکل و شمايل خاصی داشته که با آنچه امروز معیارهای زیبایی محسوب می‌شود، متفاوت بوده است. به عنوان نمونه زنان شبستان برای زیبایی بیشتر بر پشت لبان خود سبیل نازکی می‌کشیده‌اند یا در برخی قسمت‌های صورت خود خال درشت نقاشی می‌کردند. از جواهرات سنگین برای پیرایش موهای خود بهره می‌بردند و در گوشۀ زلف، پرهای بزرگ الوان نصب می‌کردند.

از سوی دیگر، موضوع آموزش موسیقی به زنان در شبستان نیز می‌توانست الگویی برای دختران طبقه مرفه باشد و بدین سان فرهنگ یادگیری موسیقی از شبستان به جامعه اشاعه می‌یافتد.

## جمع‌بندی

روایات پیش‌گفته نگاهی متفاوت بود به نهادی مهم در ایران عصر قاجار که تحت تأثیر نگاه شرق‌شناسانه برخی مورخان و نویسنده‌گان اروپایی به گونه‌ای اغراق‌آمیز توصیف شده است. این نوشتار در دفاع از ماهیت این نهاد یا سبک زندگی زنان در آن نیست، بلکه در تلاش است بر افسانه‌ای تخیلی که ریشه در خط‌مشی شرق‌ستیزانه و به ویژه ایران‌ستیزانه استعمارمحور دارد، خط بطلان بکشد و از منظری واقعی‌تر، این مکان کهن و دیرپا در ایران را که کارکردهای قابل‌تأملی در آداب کشورداری شرقی نیز داشته است، به وجهی دیگر بازشناشد. با نگاهی واقع‌بینانه و در عین حال انتقادی به این نهاد، می‌توان تصویری ترسیم کرد که با کلیشه‌های بازمانده از شبستان و پیش‌داشت‌های نادرست و مغرضانه نسبت به آن متفاوت و در تضاد است. این پیش‌داشت‌های نادرست ریشه در نگاه تقلیل‌گرایانه برخی اروپاییان نسبت به زن شرقی در تمام طول تاریخ دارد.

بخشی از هویت شبستان با زیاده‌خواهی‌ها و کامجویی‌های جنسی شاهان و درباریان پیوند داشته است، ولی این نباید دلیلی بر نادیده انگاشتن بقیه کارکردها یا حتی امتیازات پیوند‌خورده با شبستان باشد. شبستان به مثابة مکانی برای حراست از زیست‌جهان مستقل زنان خاندان درباری از روزگار کهن در دربار شاهان ایرانی تا پایان دوره قاجار - یعنی دوران پیشامدرن ایران - بوده و به تدریج به نهادی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بدل گشته است. شاید یکی از کارکردهای آن به میل جنسی فزاینده برخی شاهان پیوند خورده باشد (که آن نیز در عمارت جدآگانه‌ای به نام خوابگاه شاهی اتفاق می‌افتد)، ولی فضای عمومی آن متعلق به زندگی روزمره خانواده گسترده شاه بوده است. ساختار سلسله‌مراتبی شبستان حتی برای زنان درجه‌دوم و درجه‌سوم شبستان نیز امکان برخورداری از رفاه و آسایش بی‌بدیلی را میسر می‌ساخته است. سیاست شبستان همیشه دسیسه‌گرانه نبود. سیاست برخی زنان ترازاول شبستان، مانند ملکه مادر یا سوگلی شاه، با تدبیر خاصی همراه بود که گاهی تحولات جدی در نظام سیاسی را رقم می‌زد. سازگاری‌های سیاسی در بسیاری از سلسله‌های ایرانی با تدبیر زنان متفکر و سیاستمدار شبستان ایجاد می‌شد.

یافتهٔ مهمی که می‌توان از خوانش منابع با نگاهی انتقادی حاصل کرد، این است که دو حالت برای سبک زندگی زنان شبستان در عصر قاجار

می‌توان متصور بود: برخی از این زنان زندگی رضایتمندانه‌ای در شبستان داشتند و از عضویت در آن و زندگی در ناز و نعمتی که به ویژه در روزگار قجر بیرون از دربار آرزویی دست‌نیافتند بود، راضی و خوشحال بودند. گروه دیگر شامل آن دست زنان ناراضی بود که یا در ابتدا بر خلاف میل باطنی‌شان به شبستان آورده شده بودند، یا به هر دلیلی خواستار خروج از این سبک زندگی بودند. اینان احتمالاً از نداشتن اراده برای دست یافتن به آن زندگی مستقل و عادی که می‌توانستند داشته باشند، به لحاظ ذهنی و روانی ناراضی بودند. شاید زیست تحت نظم دستگاه شبستان، برای آنان فشار مضاعفی ایجاد می‌کرد، اما در نهایت برخورداری از آسایش و رفاه مادی و شوکت و مکنت شبستان بسیار تعیین‌کننده و تأثیرگذار بوده است.

با نگاهی انتقادی به این نهاد در کنار کارکردهای مطرح شده در این نوشتار، علاوه بر کژکارکردهای ذکر شده، می‌توان به دو مورد دیگر نیز اشاره کرد. نخست مخارج گزاف و غیرقابل توجیه در آن روزگار فقر و فلاکت ایرانیان که برای نگهداری و سروسامان دادن به این مجموعه بزرگ هزینه می‌شد و دوم روایت‌های ظالمانه‌ای از خشم گرفتن برخی شاهان و مجازات‌های سنگین برای برخی از زنان شبستان که هر دو اسفبار بوده است.

- آزاد، حسن (۱۳۵۷)، پشت پرده‌های حرم‌سرا، ارومیه: نشر دبیا.
- آدمیت، فریدون و ناطق، هما (۱۳۵۶)، افکار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشده دوران قاجار، تهران: نشر آگاه.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۵۵)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، به کوشش فرخ سرآمد، تهران: نشر احمدی.
- اعظام قدسی، حسن (۱۳۴۲)، خاطرات من؛ با روشن شدن تاریخ صدساله، جلد اول، تهران: چاپخانه حیدری.
- امین‌الدوله، میرزا علی خان (۱۳۴۱)، خاطرات سیاسی امین‌الدوله، به کوشش حافظ فرمانفرما بیان، تهران: چاپخانه سپهر.
- بروگش، هینریش (۱۳۶۸)، سفری به دربار سلطان صاحبقران، جلد اول، ترجمه [محمدحسین] کردبچه، تهران: نشر اطلاعات.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، سفرنامه پولاک؛ ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- تاج‌السلطنه (۱۳۵۳)، خاطرات تاج‌السلطنه، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۶)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: نشر سمت.
- رستم‌الحكما (آصف)، محمد‌هاشم (۱۳۴۸)، رستم‌التواریخ، به اهتمام محمد مشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شل، مری (۱۳۶۸)، خاطرات لیدی شل؛ همسر وزیرختار انگلیس در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- شهبازی، شاپور (۱۳۸۴)، راهنمای تخت جمشید، تهران: نشر پارسه.
- عضدالدوله، احمد میرزا (۱۳۲۸)، تاریخ عضدی، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، تهران: چاپخانه مظاہری.
- طاهری، علیرضا و معاذالله، بتول (۱۳۹۴)، «تأثیر حرم‌سرا بر شیوه پیکرنگاری فتحعلی‌شاهی»، فصلنامه زن در فرهنگ و هنر، دوره هفتم، شماره دوم.
- فوریه (بی‌تا)، سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: دنیای کتاب.
- کاساکوفسکی (۱۳۴۶)، خاطرات کلدل کاساکوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی، تهران: چاپخانه کاویان.

گوره، ژان (۱۳۴۷)، خواجه تاجدار، جلد اول، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: چاپخانه بهمن.  
مستوفی، عبدالله (۱۳۶۰)، شرح زندگانی من، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، جلد اول، تهران: نشر زوار.  
معیرالممالک، دوستعلی خان (۱۳۶۱)، یادداشت‌هایی از زندگی خصوصی ناصرالدین شاه، تهران: نشر تاریخ ایران.  
ممتحن‌الدوله، میرزا مهدی خان (۱۳۶۵)، رجال وزارت خارجه در عصر ناصری و مظفری، به کوشش ایرج افشار و حسینقلی شفاقی، تهران: انتشارات اساطیر.

نیک‌گهر، عبدالحسین (۱۳۶۹)، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: نشر رایزن.  
وکیلی، شروین (۱۳۹۶)، درسگفتاری درباره شبستان در شرق، تهران: فایل صوتی.  
.Brosius,Maria (1996), Women in Ancient Persia (559-331 BC), Oxford University Press

### ۳. زنان قجری و مصرف فراغتی حوزه عمومی

#### سمیه سادات شفیعی [۱۹۰]

زندگی روزمره دربرگیرنده نکات، مؤلفه‌ها و شروحی از تعاملات، مناسبات و سازوکارهای متداول بین دو جنس است. از این منظر هر گونه اطلاعات مستندی که بتواند تصویری از کلیت این مهم به دست دهد، می‌تواند و باید دستمایه تحقیقات جامعه‌شناسخنی قرار گیرد. جامعه‌شناسی ضمن بررسی روابط، سطوح کنش و جایگاه کنشگران را در سلسله‌مراتب اجتماعی می‌شناساند و از این رو تصویر شفافی را از قدرت و روابط آن برمنا می‌سازد. لذا با نگاه دقیق‌تر می‌بینیم حیطه‌های مختلف حیات بشری چه در دوران مدرن و چه پیش از آن از پتانسیل لازم جهت این نوع بررسی برخوردار است. از جمله و به طور خاص گذران اوقات فراغت یکی از موضوعات مورد علاقه جامعه‌شناسان است. زیرا علاوه بر دربرگیرنده بخش فراخی از زندگی روزمره، ردپای سبک زندگی، تمایزات طبقاتی، عادت‌واره‌ها و نیز استراتژی‌پردازی‌ها جهت دستیابی به فراغت فرحبخش را نمایان می‌سازد. مطالعات علوم اجتماعی زنان و جنسیت از همین رهگذر و با نگاهی موشکافانه به دنبال مطالعه تطبیقی الگوهای کنش، میزان اوقات فراغت و تأثیرات ورود فناوری‌ها از جمله مصرف رسانه است. با توجه به این زمینه مطالعاتی، به نظر می‌رسد هر گونه ارزیابی از افت‌وخیز و تغییرات اشکال گذران اوقات فراغت باید از جایی پیش از ورود این فناوری‌ها و به اصطلاح مظاهر و اعیان مدرنیته آغاز شود.

دوران قاجار از این لحاظ مقطوعی درخور توجه است. زیرا دربردارنده اولین جریان‌های تجدددخواهی و ورود عناصر سبک زندگی مدرن از جمله فناوری‌های ارتباطی، پوشاسک، آلات موسیقی، آداب معاشرت و مواردی از این دست است؛ به طریقی که در کنار شکل‌گیری افکار و اندیشه تحول‌خواهی، توجه به انسان اعم از بدن و نیز احوالات شخصی به شکلی نامحسوس با زندگی شهرنشینی نصج می‌گیرد و شاهد اولین بارقه‌های سبک زندگی مدرن به ویژه در میان درباریان و وابستگان آنان هستیم. به علاوه، درباره زندگی روزمره در دوران قاجار اطلاعات گرانبهایی منتشر شده است؛ چنان که در خلال سفرنامه‌ها و خاطرات، فراتر از زندگی درباریان، در مواردی به زندگی معمول عوام نیز

پرداخته شده است.

بر این اساس، در نوشتار حاضر، حضور زنان در عرصه عمومی مغتنم شمرده و بررسی می‌شود تا دریابیم آنان چگونه از این عرصه برای گذران اوقات فراغت خود بهره می‌گرفتند.

## چارچوب مفهومی و روش‌شناسی

منظور ما از اوقات فراغت ساعاتی است که باید بدون اجبار صرف اموری شود که شخص به آن تمايل دارد و تا حد ممکن نباید با نفع اقتصادی همراه باشد یا منبع درآمدی برای شخص محسوب گردد، بلکه باید به تنوع، ایجاد سرگرمی، فراهم آوردن امکانات رشد فکری و جسمی در راستای تعالی و رسیدن به ارزش‌های معنوی منجر شود.<sup>[۱۹۱]</sup>

روش پژوهش در این جستار تحلیل سند<sup>[۱۹۲]</sup> و مطالعه کیفی اسناد موجود است. ریچی و لویس در توضیح تحلیل سند می‌نویسند:

تحلیل سند شامل مطالعه اسناد موجود چه با هدف درک واقعی محتوا و چه روشن ساختن معانی عمیقتری است که ممکن است با سبک و یا ظاهرشان آشکار شوند. اسناد می‌توانند از نوع عمومی مانند گزارش‌های رسانه‌ای، گزارش‌های دولتی یا سایر مطالب عمومی و یا همچنین اسناد آیین‌نامه‌ای مانند دستور جلسات، نامه‌های رسمی و در نهایت اسناد شخصی مانند دفترچه خاطرات، نامه‌ها و عکس‌ها باشد. این روش خصوصاً در پژوهش‌هایی سودمند است که حول تاریخ حوادث یا تجربیات پیرامون مطالعاتی با محوریت مصاحبه‌های مکتوب باشد؛ مانند تحقیقات رسانه‌ای. کاربرد دیگر این روش به تصویر هامرسلی و اتكینسون (۱۹۹۵) در پژوهش‌هایی است که موقعیت‌ها یا رخدادها نتواند به طور مستقیم مورد مشاهده و پرسش قرار گیرد.<sup>[۱۹۳]</sup>

با این توضیح باید گفت ماهیت موضوع مورد پژوهش، محقق را به مطالعه اسنادی متون خاص معطوف به زندگی روزمره زنان در ایران واداشت. اما به رغم وجود منابع متعدد و مطالعه وقتگیر و دقیق آنان، به جهت نادیده گرفتن زنان، در پایان صرفاً در موارد محدودی ارجاع به متون ممکن شد. در این میان کتاب‌های مورخان، نوشه‌های اروپاییان در قالب خاطرات و سفرنامه در عهد قاجار در ارائه صورت‌های گوناگون اوقات فراغت زنان سودمندتر بود، زیرا مسافران اروپایی فراتر از ذهنیت ایرانیان به بیان حوادث روزمره‌ای پرداخته‌اند که برایشان چشمگیر و شگفت‌انگیز بوده است و این درست همان وقایعی است که در بسیاری از موارد برای ایرانیان بدیهی انگاشته می‌شد و در نتیجه کمتر به نثر درآمده است. راویان چه در شکل مسافر، سفیر، وزیر‌ختار، پزشک، کارشناس بلندپایه، نظامی برجسته و همسران ایشان، هر کدام بسته به سلیقه، علاقه و کنجکاوی خود گوشهای از واقعیت‌های موجود آن عهد را بیان کرده‌اند. نوشه‌های دست‌ای از

این اشخاص که به سبب ضرورت شغلی به دربار رفت و آمد داشتند، به خوبی در تنظیم صورت‌های گذران اوقات فراغت زنان دربار سودمند است. از لابلای مطالعات فراگیر سایر نوشتہ‌ها نیز می‌توان تصویری از گذران فراغت زنان عادی در حوزه عمومی ارائه داد. یافته‌های درخور ذکر را بر همین مبنای تفکیک مکان‌هایی عمومی که گذران اوقات فراغت در آن‌ها تحقق می‌یافتد، گردآوری کرده‌ایم.

## بازارها و معابر تجاري

ایرانگردان اروپاپيی حضور زنان در بازارها را در احوال متفاوتی بيان کرده‌اند:

به هر تقدیر اين‌جا شلوغ است. قطارهای قاطر و الاغ بارشده، اسبitan را به داخل جوی آب هل می‌دهند و اعتنایی به فریادهای خبردار (راه را باز کنید) شما ندارند؛ زن‌های خانه‌دار تنومند راه باریک را سد کرده‌اند و از زیر حفاظ چادرهایشان به سختی چانه می‌زنند؛ گروههای مردان گرسنه به دور کباب‌پزها جمع شده‌اند و بیتابانه انتظار می‌کشند.<sup>[۱۹۴]</sup>

همان‌طور که گفتم در بازار جمعیت موج می‌زند. كالسکه‌ها و درشکه‌ها به آهستگی در میان جمعیت پیش می‌روند و حتی جایی که کوچه به اندازه کافی پهن است، به کندی حرکت می‌کنند. زنان که سر تا پایشان پوشیده است و دمپایی‌های پاشنه‌بلندی به پا دارند، آهسته و با طمأنینه راه می‌روند و هر وقت چشم‌شان به یک فرنگی می‌افتد، بی‌درنگ چهره‌شان را رو به دیوار برمی‌گردانند. خانم‌های متشخص همراه با تعداد زیادی خدمتکار زن و مرد در مقابل حجره‌پارچه‌فروشان توقف می‌کنند و از پشت روبندهایشان به پارچه‌های ابریشمین خیره می‌شوند و سپس بر سر قیمت جنس مورد علاقه‌شان مدت‌ها با صاحب مغازه چانه می‌زنند.<sup>[۱۹۵]</sup>

علاقه زنان به تردد در بازارها، فقط به منظور تهیه مایحتاج نبوده است و عواملی چون اراضی حس کنجکاوی، مصاحبت با انبوه زنان آشنا و بیگانه، آسودن از رنج‌های خانه در مدت حضور در بازار و ذوق شنیدن اخبار عجیب و غریبی که در محدوده اندرونی همواره از آن محروم بودند، به این علاقه دامن می‌زده است. از این رو زنان در بازار قبل از این‌که به فکر خرید باشند، در پی اراضی تمایلات یادشده بودند؛ به قول دروویل: «آن‌ها به هر دکانی سر می‌کشند تا در میان کنجکاوان مقام برجسته‌ای برای خود احراز کنند... من بارها ناظر زنانی بوده‌ام که قریب سه ساعت، در شلougت‌ترین نقطه بازار مشغول وراجی بودند.»<sup>[۱۹۶]</sup>

فوریه، طبیب فرانسوی ناصرالدین شاه، ضمن اشاره به این‌که بیش‌ترین جمعیت مشتریان در بازار کفashان و بزاران تهران زنان هستند، می‌نویسد: «زنان طبقات متوسط از صبح تا شام چون مور و ملخ بازار را پر می‌کنند.»<sup>[۱۹۷]</sup>

بازارگردي تفريحي بدون مردان خانواده است. بنابراین آن‌ها در معیت دوستان یا سایر اعضای خانواده به بازار می‌روند. در چنین حالتی

برای کارلا سرنا، به عنوان زنی سفرنامه‌نویس و حساس به رفتارها و منش‌های روزمره ایرانیان، نکته جالب آن است که در فضای عمومی نیز حضور زنان جدی گرفته نمی‌شود:

در نظر اول، بازار همچون بالماسکه‌ای به نظر می‌آید که در آن تنها زن‌ها به زدن نقاب ناگزیرند. زنان ایرانی زیر چادر و روپنده به کلی ناشناختنی هستند. اظهار ادب نسبت به جنس لطیف امری کاملاً نامأнос است. هیچ‌گاه مردی را با زنی همراه نمی‌بینیم. زنان، تنها یا دونفری یا دسته‌جمعی، پیاده یا سوار بر اسب و قاطر یا خر حرکت می‌کنند. هیچ‌کس برای آن‌ها راه باز نمی‌کند و غالب اوقات شخصاً به زحمت راه خود را باز می‌کنند و جلو می‌روند.<sup>[۱۹۸]</sup> گویندو در توضیح احوالات عصر ناصری می‌نویسد:

در میان ازدحام بازار دسته‌هایی از زنان دیده می‌شوند که دو به دو، چهار به چهار و اغلب تنها گردش می‌کنند. همه به طور یکسان خودشان را در چادرهای وال، چیت و به ندرت ابریشم به رنگ آبی تیره پیچیده‌اند که سرتا پایشان را می‌پوشاند. در برابر بساط یک دکان پارچه‌فروشی چمباتمه می‌زنند. قواره‌های پارچه‌های ابریشمی و نخی را به هم می‌ریزند. بحث می‌کنند، مقایسه می‌کنند و چون نمی‌توانند تصمیم بگیرند، برمی‌خیزند و به دکان دیگری می‌روند. این کار را مانند زنان سایر کشورها چند بار تکرار می‌کنند بی‌آن‌که چیزی بخرند... در حالی که فروشنده‌گان همه نیروی فصاحت و اقناع خود را به کار می‌برند تا این سلیقه‌های مردد و بی‌ثبات را متمرکز سازند، کلیه شایعات و بدگویی‌های شهر از دکانی به دکان دیگر منتقل می‌شود و بازار را پر می‌کند.<sup>[۱۹۹]</sup>

ایرانگرد دیگری به نام یل درباره سفرش به قزوین می‌نویسد: «هر چه بیشتر در شهر قزوین پیش می‌رفتیم، خیابان‌ها باریک‌تر و پر جمعیت‌تر می‌شد. پر از مردان عبابه‌دوش و زنان چادرپوش که در جلوی دکان‌ها مشغول خرید و فروش، میوه خوردن و گپ زدن بودند.»<sup>[۲۰۰]</sup> در سفرنامه کلارا کولیور رایس می‌خوانیم:

رفتن به بازار یکی از امور زنان ایرانی است. اما اگر زنی خیال بازار رفتن داشته باشد، به ندرت تنها می‌رود. آن‌ها علاوه بر مغازه‌ها به کاروانسراها هم می‌روند. در کاروانسراها تاجرانی حجره دارند که اجناس خاص مورد علاقه زنان را تهیه می‌کنند. مشاهده

کالسکه‌ای بر در ورودی یکی از این کاروانسراها در حالی که گاه خواجه‌سرایی در محل ویژه کالسکه‌چی نشسته است و پنج شش زن با حجاب کامل و خندان و گفتگوکنان از آن پیاده می‌شوند، امری عادی است... برای زنانی که این‌چنین دسته‌جمعی به خرید می‌روند، از نظر زمانی هیچ محدودیتی وجود ندارد.<sup>[۲۰]</sup>

بازار به متابه بخشی از حوزه عمومی امکان گفتگو و تعامل با مردان را میسر می‌ساخت. در حالی که در عرصه خصوصی مراوده و گفتگو با مردان غریبه ناپسند و ممنوع دانسته می‌شد، ارزیابی و خرید کالا موضوعی است که مذاکره و چانه‌زنی بر سر آن را مجاز می‌ساخت. کاربرد کلماتی چون گپ زدن، گفتگوکنان، به سختی چانه زدن، بحث کردن از سوی زنان و به کار بردن نیروی فضاحت و اقناع از سوی فروشنده‌گان دال بر شکل‌گیری فضای تعامل مستقیم بین دو جنس است؛ موضوعی که در حوزه خصوصی و سایر بخش‌های حوزه عمومی برای زنان و مردان غریبه محال به نظر می‌رسد.

## تکایا و مساجد

قرن‌هاست که بزرگداشت قیام عاشورا در ایام محرم و صفر دستمایهٔ فعالیت‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و هنری بوده است. برگزاری مراسم عزاداری از یک سو و از سوی دیگر به صحنه بردن نمایش چگونگی رخداد کربلا از مهمترین آیین‌های ایرانیان محسوب می‌شود. عزاداری‌ها عموماً در تکایا و مساجد محلات برگزار می‌شد.

در مورد مقیاس، گنجایش، طرز چیدمان، چگونگی حضور مردم با توجه به ترکیب جنسیتی در تکیه دولت که یکی از مکان‌های نمایش این مراسم در تهران عصر ناصری بود، یحیی دولت‌آبادی چنین می‌نویسد:

از طرف دولت در تکیه دولت مجلس بزرگی در دهه اول محرم روز و شب بر پا می‌شود با تجمل بسیار که یکی از تفنن‌های بزرگ شمرده می‌شود. غرفه‌های تکیه دولت را رجال دولت به رقابت یکدیگر می‌بندند و زینت می‌دهند. عموم مردم خصوص زنان به حضور این مجلس رغبت بسیار دارند. اروپاییان رسمی و غیررسمی در این تعزیه‌خانه می‌توانند حاضر شوند. اشخاص رسمی آن‌ها با خانواده‌هاشان از طرف دولت دعوت می‌شوند و این مجلس را تئاتر بزرگ سوگواری می‌خوانند.<sup>[۲۰۲]</sup>

بروگش دربارهٔ برگزاری تعزیه در تکیه دولت، طراحی سالن و سن مرکزی می‌نویسد:

نور هزاران شمع که در چلچراغ‌ها و دیوارکوب‌های متعدد قرار دارند و همچنین نور چراغ‌های الکتریکی که روی صفحه نصب شده، صحنه نمایش و جایگاه تماش‌چیان را که گنجایش تقریباً شش هزار نفر را دارد، کاملاً روشن می‌سازد. تماش‌چیان زن که خود را با چادرهای سیاه پوشانده‌اند و همچنین تماش‌چیان مرد جدا از هم دورتا دور صحنه می‌نشینند. شاه و زنان حرم و اعیان و اشراف در حجره‌های خود جای می‌گیرند. نمایش اصلی حدود ساعت نه، بلاfacله بعد از ورود شاه آغاز می‌شود... با این‌که سرایندگان این نمایشنامه‌ها، از اشعار شاعران بزرگ و مشهور ایران ابیاتی چند به عاریت می‌گیرند، مع‌هذا نمایشنامه‌هایشان از حیث اصالت و گیرایی هیچ کم و کسری ندارد و حس مذهبی و ملی را به خوبی در شیعیان برمی‌انگیزد و پیوسته بالا می‌برد. به طوری که پس از مدتی تماشاگران با صدای بلند به گریه و زاری می‌پردازند و بی‌وقفه به سر و سینه خود می‌زنند. صدای شیون و زاری دسته‌جمعی زنان و مردان که دانه‌های درشت اشک از چشمانشان

سرازیر می‌شود، گاهی اوقات تماشاگران مسیحی را نیز شدیداً تحت تأثیر قرار می‌دهد و باعث می‌شود آنان هم گریه کنند.<sup>[۲۰۴]</sup>  
استقبال و هیجان زنان برای شرکت در این مراسم جای توجه بسیار دارد:

عمارت بزرگی که گنجایش چندین هزار نفر را دارد، برای نمایش تعزیه بنا شده است... تمام محوطه پر از جمعیت می‌شد که تعداد آن‌ها به چندین هزار نفر می‌رسید. قسمتی از محل تماشاچیان به زن‌ها اختصاص داشت که اغلب آن‌ها از طبقات پایین اجتماع محسوب می‌شدند. آن‌ها در حالی که خود را کاملاً در چادر پیچیده بودند در روی زمین می‌نشستند. قبل از آغاز نمایش سعی و کوشش این زن‌ها برای پیدا کردن جای مناسب واقعاً دیدنی بود. این کار فقط به داد و فریاد و فحش تمام نمی‌شد، بلکه بعضی از آن‌ها پس از مدتی جار و جنجال اغلب به جان هم افتاده و با کنکاری و... که گاهی به پاره کردن چادر نیز منتهی می‌شد، سعی در یافتن جای مناسب داشتند. در این میان، فراش‌های حاضر در محل نیز با فشار بی‌رحمانه چوبدستی‌های خود به سر و کله آنان، آن‌ها را آرام می‌کردند.<sup>[۲۰۵]</sup>

هدایت نیز بر حضور پررنگ زنان در تکیه دولت و تلاش آنان برای یافتن جای مناسب می‌نویسد: «تکیه اطراف سکو از زن‌ها پر می‌شد، قریب شش هزار نفر، مردها در آن قسمت راه نمی‌یافتدند، گاهی زدخوردی هم بین زن‌ها واقع می‌شد و لنگه کفش در کار می‌آمد.»<sup>[۲۰۶]</sup>  
علاوه بر تکیه دولت، مجالس مشابهی در مقیاس کوچکتر اما باز هم با حضور زنان در سایر نقاط کشور برگزار می‌شد. گرتروند بل در توصیف یکی از همین مجالس که در روستایی در نزدیک تهران برگزار شده بود، می‌نویسد:

مراسم واقعی هنگام شب بر پا شد. بازار که مرکز دهکده بود، با سقفی از کرباس پوشانده شد و با قالی‌های ارزان و پرده‌های نخی پرزرق و برق فرش شده بود... ما در حدود ساعت نه و نیم رسیدیم و دیدیم که مراسم در اوج جريان است... روی سکو نوحه‌خوانی با لباس بلند و عمامه سفید نشسته بود و شرح شهادت را با آهنگ کشیده و حزن‌انگیزی می‌خواند. زیر پای او زمین پوشیده از زنانی بود که چادرهای سیاهشان را به طور مرتبی به دور خود جمع کرده و با سرهای پوشیده نشسته بودند و روبند کتان سفید جلوی صورتشان تا پایین روی دامنشان آویزان بود... نوحه‌خوان به ذکر مصیبت ادامه می‌داد و زن‌ها در تقلای رنج‌آلودی خود را به پس و پیش تکان می‌دادند.<sup>[۲۰۷]</sup>  
مادام دیولافووا از برگزاری تعزیه‌خوانی در قزوین چنین یاد می‌کند:

در قزوین مانند تهران محل مخصوصی برای نمایش نیست. تماشاچیان روی پاشنه پا، دایرهوار بر روی زمین می‌نشستند. زنان با روهای پوشیده در یک طرف جای گرفته و مردان در طرف دیگر... زنان بیشتر از مردان با صدای بلند گریه می‌کنند و آه و ناله سر می‌دهند.<sup>[۲۰۷]</sup>

از دیگر مجالسی که در حول و حوش مراسم عاشورا برگزار می‌شد و زنان با میل و رغبت در آن شرکت می‌جستند، مراسمی به نام چهل منبر بود. در شب عاشورا بچه و بزرگ، با پای برهنه در کوچه و بازار به راه می‌افتدند و به تکیه‌ها و مجالسی که روزها در آن‌ها روضه‌خوانی می‌شد می‌شتابتند تا نذر خود را در روشن کردن چهل‌ویک شمع در چهل‌ویک منبر ادا کنند. مردم از هر طبقه‌ای، در آن زمان خود را ملزم به ادائی این نذر می‌کردند.<sup>[۲۰۸]</sup>

برگزاری جلسات عزاداری در کنار نکوداشت و پذیرایی از میهمان بنا به عادات قدیمی ایرانیان، جلوهٔ دلپسندتری به خود می‌گرفت که خود دارای دلالت‌های جنسیتی بود. یحیی دولت‌آبادی دربارهٔ رسم پذیرایی در مراسم عزاداری در خانهٔ یکی از رجال اواخر عهد ناصری به نکات جالبی اشاره دارد:

در مجالس روضه‌خوانی عمومی مردم جمع می‌شوند از زن و مرد؛ مردھا یک طرف، زن‌ها یک طرف. قبل از شروع به روضه‌خوانی اغلب قهوه و قلیان به مردان می‌دهند و زنان از این اکرام بی‌بهره‌اند. در مجلس روضه‌خوانی به جای قند و گلاب که سابق معمول بود، اکنون چای می‌دهند و در بعضی از مجالس عمومی مهم تازه رسم شده به زن‌ها هم چای می‌دهند و این موجب شهرت صاحب مجلس است.<sup>[۲۰۹]</sup>

مراسم و آداب مربوط به ایام عزاداری مراسم فراگیری بوده و دربار نیز از آن مستثنა نبوده است. دلریش در خصوص بهره‌گیری زنان دربار از اوقات فراغتشان در این ایام می‌نویسد: «در روزهای سوگواری عاشورا دختری از دختران اندرونی آغا محمد خان، در حالی که سرپا سیاه می‌پوشید، به منبر می‌رفت و با ذکر مصابیب شهدای کربلا، زنان حرم‌سرا را غرق در شیون و زاری می‌ساخت.»<sup>[۲۱۰]</sup>

شرکت در مراسم آیینی عزاداری محرم و صفر و نیز حضور در مجالس تعزیه در کنار بازنمایی وجه مناسکی و اعتقادی دینداری زنان، نوعی مصرف هنری-فراغتی عرصهٔ عمومی دانسته می‌شود. در زمانهای که نمایش در شکل امروزین مطرح نبود و اصول و ارکان آن منبعث از جریان‌های فکری غیربومی جایی در فرهنگ ایرانی نداشت، تعزیه یا شبیه‌خوانی به عنوان یک نمایش آیینی جایگاه عرفی عمیقی داشت. ویژگی

این نوع نمایش از یک سو ارتباطگیری با حداکثر مخاطبان (به گونه‌ای که هنری دموکراتیک محسوب می‌شد)، و از دیگر سو درونی‌سازی موضوع، خط‌سیر و عناصر روایت عاشورا به شیوه‌ای است که با شور عمومی همراه باشد. بنابراین زنان با شرکت در مراسم عزاداری و تعزیه علاوه بر همراهی با ریتم و نوحه که به خودی خود دارای خصیصه هنری است و به پالایش روح و آرامش درونی کمک می‌کند، از عناصر لباس و صحنه و فراز و فرود داستان حظ می‌بردند.

## مقبره امامزادگان

زیارتگاه‌هایی چون مقبره عبدالعظیم حسنی، امامزاده هاشم، بی‌بی شهربانو و نیز حضرت موصومه از جمله مهمترین مراکز زیارتی سیاحتی عصر قاجار محسوب می‌شد. با آن که زیارت حرم امام حسین (ع) و حضرت عباس و نیز حرم امام رضا (ع) مورد توجه خاص شیعیان و از آرزوهای قلبی یکایک آنان بود، دوری راه و مخاطرات سفر به ویژه برای زنان مانعی جدی تلقی می‌شد. در عوض اشتیاق زنان به زیارت را می‌توان از حضور انبوه آنان در زیارتگاه‌های نزدیک‌تر و سهل‌الوصول‌تری چون شاه عبدالعظیم دید.

زیارت مقبره امامزادگان، یکی از انگیزه‌های اصلی زنان برای خارج شدن از اندرون بود. هر چند شیعیان علاقه خاصی به زیارت حرم امام رضا (ع)، امام حسین (ع) و حضرت عباس (ع) داشتند، به دلیل دوری راه، خطرات مسیر و بالا بودن هزینه، عزیمت به عتبات خصوصاً برای زنان مشکل بود. در عوض زیارت امامزادگان و اماکن متبرکه که در هر گوش کشور پراکنده، و بیش‌تر در دسترس بودند، مقصد و مقصود زیارت زنان محسوب می‌شدند. طلب حاجات، تجدید روحیه، خارج شدن از خانه و کاشانه از دلایل اصلی زنان در زیارت این اماکن بود. در شهر ری بارگاه حضرت عبدالعظیم حسنی و در قم بارگاه حضرت موصومه از مهمترین مراکز زیارتی برای زنان بود.

زنان ایرانی به زیارت می‌روند و در انجام آن بسیار دقیق بوده و در ازای هیچ چیزی در جهان حاضر به چشم پوشیدن از آن نیستند. زیارت شاه عبدالعظیم یکی از آن‌هاست که هر روز جمعه به آن‌جا می‌روند. اهالی این ده سرسبز بسیار مهمان‌نوازند و اتاق‌هایی را به زوار اجاره می‌دهند که می‌توان برای دو ساعت، یک روز، یک یا چند شب به میل خود در آن‌ها اقامت کنند. و نیز امامزاده قاسم که در قریه زیبایی در تجریش واقع است و جذابیتش کمتر نیست و بالاخره بی‌بی شهربانو در سه ساعتی تهران که عبارت از دیری است که آرامگاه دختر بی‌زدگرد سوم در آن قرار گرفته و فقط زنان اجازه ورود به آن را دارند. زنان معمولاً هفت روز در این مکان مقدس اقامت می‌کنند و چون شهرت و اعتبار فراوانی دارد از مناطق بسیار دور به زیارت آن می‌آیند. من با کاروان‌هایی از زوار زن برخورد کردم که سوار قاطر بودند و با راهنمایی یکی دو نوکر از مازندران می‌آمدند. با صبر و حوصله خستگی راه را تحمل می‌کردند و بسیار خوشحال به نظر می‌رسیدند.<sup>[۲۱]</sup>

هینریش بروگش می‌نویسد: «هر هفته روزهای پنجشنبه سیل جمعیت که بیش‌تر آن‌ها زنان هستند پای پیاده به طرف مقبره حضرت عبدالعظیم

حرکت می‌کنند تا شب جمعه آن‌جا را زیارت کنند.<sup>[۲۱۲]</sup> رایس در سفرنامه خود به کیفیت حضور زنان مسافر حرم شاه عبدالعظیم در اولین تramوای ایران «ماشین دودی»، اشاره می‌کند: «در راه‌آهن شهری تهران کوپه‌هایی ویژه زنان وجود دارد. زنانی که در این کوپه‌ها عازم مقصدند، بسیار شاد و سرخوشند و رفتار دوستانه‌ای با یکدیگر دارند و به زنی خارجی که به آن‌ها بپیوندد علاقه و محبت نشان می‌دهند.<sup>[۲۱۳]</sup> دلربیش معتقد است طلب شفاعت از گناهان، شفای بیماران و کرامات‌های گوناگونی که درباره هر امامزاده رایج بود از دیگر عوامل توجه مردم به امامزاده‌ها به شمار می‌رفت. افزون بر این بسیاری از این امامزاده‌ها در پیرامون خود دارای فضایی سبز و همچنین بازاری بودند که زنان به آسانی می‌توانستند در آن به تفریح و خرید بپردازن. به طور مثال زیارت حضرت عبدالعظیم در حوالی تهران غیر از جنبه مذهبی و تقدسی که داشت، برای اقشار گوناگون مردم جایگاهی جهت آسودن از خستگی‌ها بود.

چنان‌که دلربیش از اورسل درباره جذابیت تفریحی این مکان نقل می‌کند:

اطراف زیارتگاه از لحاظ تنوع صحنه‌های جالب و مناظر تماشایی واقعاً دیدنی بوده. دسته‌دسته زن‌ها با کودکان خود، زیر سایه درخت‌ها روی فرش نشسته بودند. مردها نیز برای خود در گوشه‌های دور هم جمع شده و مشغول صرف چای و قلیان بودند.<sup>[۲۱۴]</sup>

همان معنایی که مشهد برای زایران مرد دارد، شهر قم برای بانوان ایران داراست. آنان حضرت فاطمه، خواهر امام رضا را حامی خود می‌دانند و در سراسر سال برای زیارت مقبره‌اش به قم می‌آینند و هفته‌ها بلکه ماه‌ها در این شهر می‌مانند. هجوم زایران زن به این شهر آنقدر زیاد است که در پاره‌ای از فصول واقعاً جای مناسبی برای سکونت یافت نمی‌شود.<sup>[۲۱۵]</sup>

زیارت به عنوان کنشی مذهبی دلالت بر بعد مناسکی- اعتقادی دینداری دارد. اما دارای کارکردهای فراغتی چون ترك روزمرگی، راز و نیاز، بیان آلام و ناراحتی‌های معمول، نذر و نیاز، تمسمک و توسل جهت رفع آن‌ها را دارد که خود موجب کسب سلامت معنوی است. به علاوه چنان که شاهدیم، امکان تردد با ماشین دودی، فرصت اقامت چندروزه، بازارگردی و برخورداری از مواهب طبیعی همگی از جاذبه‌های این امکان زیارتی- سیاحتی حوزه عمومی بوده است.

## میادین اصلی

میادین اصلی شهر در دوران قاجار که عموماً با محوریت محله عودلاجان در پیوند بود، محل اصلی گردهماهی‌های بزرگ محسوب می‌شد. این گردهماهی‌ها بر اساس موضوعاتی چون بزرگداشت اعیاد مذهبی، نمایش حرکات حیوانات<sup>[۲۱۶]</sup>، مسابقات دو و اسبدوانی<sup>[۲۱۷]</sup> و نیز مراسم عروسی سلطنتی به زنان اجازه می‌داد تا بهرهٔ فراغتی خود را در شکل مشاهدهٔ مراسم و شور و هیجانات جمعی ناشی از آن در حوزهٔ عمومی داشته باشند. بروگش می‌نویسد:

اگر جشنی مثل مسابقه اسبدوانی یا مراسم سان و رژه در خارج شهر برگزار شود، چهرهٔ میدان تپخانه در عرض هر ربع ساعت تغییر می‌یابد... چنین نمایش یا به قول ایرانیان «تماشایی» به آنان این امکان را می‌دهد که یک روز را به جشن و شادمانی بپردازنند. در این روز مردان و زنانی که اغلب کودکانشان را در آغوش گرفته‌اند، از دروازهٔ میدان مشق خارج شده و به سوی محل اسبدوانی که فاصله‌اش از تهران با پای پیاده یک ساعت است می‌روند. لباس‌های سبز و قرمز و زرد و آبی از دور چون گل‌های رنگارنگی به نظر می‌آید که روی زمین خاکستری روییده باشند. مردم معمولاً این مسیر نسبتاً طولانی و خسته‌کننده را با خنده و شوخی طی می‌کنند.<sup>[۲۱۸]</sup> فریزr آورده است:

امروز آغاز شادمانی‌ها بود برای عروسی دربار، به میدان بزرگ مقابل کاخ ارگ رفتیم که قرار است نمایش در آن جا بر پا شود... همچنان که زمان رسیدن شاه نزدیک می‌شد، این جماعت را می‌دیدی که در عقب راندن جمعیت کوشش بیشتر به خرج می‌دهد و می‌توانستی صدای ضربات سنگینی که بر سرها و پیشتها می‌بارید بشنوی... باید گفت که نسبتی عظیم از جمعیت آن جا را زنان تشکیل می‌دادند.<sup>[۲۱۹]</sup>

## حمام

یکی از مراکز مهم تفریحی زنان در عصر قاجار حمام بود. به دلیل این‌که به ندرت در خانه‌های شخصی حمام وجود داشت، در هر محله‌ای به طور معمول چند حمام عمومی بود که علاوه بر کارکرد استحمام و طراوت‌بخشی به جسم، موجب آشنایی، تعامل و مراودهٔ زنان بود. مکان حمام امکان برگزاری و شرکت در جشن‌های کوچک و رایج مرتبط با ازدواج یا تولد نوزاد را می‌داد و از این نظر زنان را با موسیقی و سایر ارکان جشن به وجود می‌آورد. در حمام ارزیابی ویژگی‌های جسمانی به عنوان معیار زنانگی و ازدواج میسر می‌شد و از این رهگذر محلی برای یافتن همسر مناسب و خواستگاری برای فرزندان و خویشان کهتر بود. همچنین به عنوان مکانی جهت آرایش و پیرایش، کارکردی زیبایی‌شناختی در آراستگی و بروز و نمود معیارهای زیبندگی و جمال داشت.

رایس در این باره می‌نویسد:

حمام رفتن یکی از جالب‌ترین و هیجان‌انگیزترین رویدادهای زندگی همهٔ طبقات زنان ایرانی است. علاوه بر حمام رفتن هفتگی یا ماهانه که مرتب انجام می‌شود، به مناسبت‌های خاصی نیز حمام می‌روند که عمدت‌ترین آن‌ها مراسم نامزدی یا عروسی و یا مهیا شدن برای جشن‌های نوروزی است. در حمام فرصت بحث و دیدار دوستان و سخن‌چینی معهود فراهم است و نه و نیم ساعت را که بهترین ساعات روز است در بر می‌گیرد.<sup>[۲۲۰]</sup>

شیل آورده است: «هفته به هفته حمام رفتن و دیدار گاه به گاه دوستان و خویشاوندان یکی از راههای وقت‌گذرانی زنان ایرانی است و اغلب اوقات بیکاری آن‌ها در حمام‌ها و یا در منازل دوستان و اقوام سپری می‌شود.»<sup>[۲۲۱]</sup> و نیز بی‌جهت نیست که اسکارس نیز از حمام به عنوان سرگرمی دلپسند زنان ایرانی یاد می‌کند.<sup>[۲۲۲]</sup>

مهدوی در توضیح این برنامه فراغتی مفرح می‌نویسد:

حمام عمومی برای زنان غیر از هدف اصلی آن که نظافت و پاکیزگی بود، شکلی از تفریح، سرگرمی و جدا شدن از زندگی روزمره نیز بود. حمام محل دیدار اجتماعی دوستان بود که زنان با اعضای خانواده در آن حضور می‌یافتدند. معمولاً تمام روز آن‌جا بودند و ناخن‌ها و

موهایشان را با حنا رنگ می‌کردند. در آن‌جا غذا و شیرینی‌جات می‌خوردند، قلیان می‌کشیدند و داستان و حکایت برای هم نقل می‌کردند. حمام برای مراسم خاص نیز مانند دهه‌مین روز تولد پسر یا پیش از ازدواج برگزار می‌شد که با رقص و ساز و آواز زنان همراه بود.<sup>[۲۲۳]</sup>

همان‌طور که کامرانی‌فر (۱۳۸۳) نیز آورده است، معروف‌ترین حمام‌ها، حمام زائو و حمام عقد و عروسی بود. در این‌گونه موارد معمولاً حمام را قرق و از استفاده عموم جلوگیری می‌کردند، هر چند به جهت سوروسات فراهم‌شده در این نوع حمام‌ها همچون شیرینی و ناهار و عصرانه و مطرب و لوطی و ساز و دهل، برخی با نادیده گرفتن قرق، وارد گرمابه می‌شدند، در غیر این صورت حسرت به دل، بیرون گرمابه زبان به نیش و کنایه و هرزه‌گویی می‌گشودند.

رایس در سفرنامه خود از کیفیت ازدواج نو عروسانی خردسال سخن می‌گوید که از میان توصیفات گاهوبی‌گاه او، مورد حمام‌های عمومی به کار ما می‌آید:

هنگامی که دختری که قبلًا بر سر ازدواج او توافق شده و به اصطلاح مراسم شیرینی‌خوران برایش گرفته شده، به سن هشت یا نه‌سالگی می‌رسد و گاه زودتر از آن سروصدما و هیجان زیادی به چشم می‌خورد. لباس‌های نو می‌خرند و وقت رفتن به حمام عمومی که خیلی طول می‌کشد فرامی‌رسد. نه تنها مادر و دختر، که زنان دیگر نیز با آن‌ها به حمام می‌روند. دست‌ها و پاهای دختر را حنا می‌بندند و گاه با نیل نقش‌های ماهرانه‌ای بر پاهایش می‌اندازند. موهای او را نیز حنا می‌بندند و آن‌ها را به زیباترین شکل ممکن از فرق سر تا پشت به چندین رشته می‌بافند. تمام توجه بر دختر متمرکز می‌شود و سروصدما و شور و هیجان بسیاری وجود دارد.<sup>[۲۲۴]</sup>

از آن‌جا که حمام بهانه‌ای برای سرگرمی و تفریح و عاملی برای گردهمایی‌های خانوادگی و دوستانه تلقی می‌شد، اغلب زنان دست‌کم یکی دو روز پیش از آن که موعد حمامشان فرارسیده باشد، با تهیه مقدمات خود را آماده می‌کردند. کامرانی‌فر می‌نویسد:

خبر کردن دوستان و آشنایان و احیاناً بستگان نزدیک و گذاشتن قول و قراری برای روز رفتن به حمام، جمع و جور کردن وسایل همراه و تهیه برخی از لوازم ضروری و مورد نیاز در گرمابه، اول تهیه مقدمات کار برای رفتن به گرمابه بوده است. بر خلاف مردان که اغلب به هنگام رفتن به گرمابه بجز لباس‌های خود چیزی به همراه نداشتند و از وسایل موجود در حمام به صورت عمومی و مشترک استفاده می‌نمودند، زنان همه وسایل مورد نیاز خود را به همراه می‌برندند و از وسایل اشخاص دیگر به هیچ وجه استفاده نمی‌کردند. این امر

افزون بر آن که تأکید بر رعایت موارد بهداشتی از سوی زنان داشت، ناشی از اعتقادات و باورهای مذهبی نیز بود، چرا که زنان از تماس بدن خود با وسایل مورد استفاده نامحرمان حتی مواردی چون چپق و قلیان و لوازم چایخوری پرهیز می‌نمودند. آنچه را که زنان به عنوان وسایل ضروری گرمابه رفتن آماده می‌نمودند، بنا به موقعیت اجتماعی، اقتصادی فرد متفاوت بود. زنان طبقه فرودست اغلب با بقچه کوچکی که لنگ و حوله و سرخشک‌کن و لیف و کیسه و لگنچه‌ای در آن بود، عازم گرمابه می‌شدند. اما زنان طبقه فرادست وسایلی متفاوت‌تر به همراه داشتند که آن نیز بسته به تمکن مالی و موقعیت اجتماعی فرد کم و زیاد می‌شد... چون مدت حضور در گرمابه اغلب طولانی بود و بیشتر تمام روز و یا دست‌کم یک صبح و یا بعدازظهر را شامل می‌شد، زنان برای رفع گرسنگی و به جهت حفظ سلامت خود و دوری جستن از مضرات ماندن در حمام با شکم خالی برخی خوراکی‌های مورد علاقه چون: آش رشته، آش ماست، آش جو، آش سماق، آنار، کوفته، هندوانه، کاهو سرکه و کاهو لیته، گوشت کوبیده، سرکه و شبدر، ترشاله، کوکو و شامی از شب مانده و حتی پلوخورشت و کباب و... به همراه می‌بردند. برای زنان متشخص که دارای کلفت و نوکر بودند، غذای کاملی به وقت ناهار برایشان به حمام آورده می‌شد. [۲۲۵]

استحمام متمولانی که خود در خانه حمام داشتند نیز از الطاف مذکور خالی نبود. سرنا از مشاهدات خود این‌گونه یاد می‌کند: ابتدا خانم‌ها و خدمتکار به خزینه رفتند. سپس خدمتکاران با مهارت بسیار به کیسه‌کشی خانم‌ها پرداختند. قسمت اول جلسه طولانی استحمام بدین ترتیب گذشت. سرانجام همگان باز کردن موهای بافتۀ خود را آغاز کردند. پس از این مقدمات همه چمباتمه در کنار حوض نشستند و سر خود را در اختیار خدمه‌ای گذاشتند تا رنگ کند. خدمتکاران که پیش‌تر حنا را در ظروفی نقره‌ای خیس کرده بودند، با چابکی تمام آن را به موی خانم‌ها مالیدند. آن‌گاه موها را بالا آورده برگ درخت تازه روی آن گذاشتند تا رنگ بگیرد. این ماده رفته‌رفته مو را به رنگ زعفران درمی‌آورد. همین ماده خمیر را بر دست‌ها و پاها نیز مالیدند. پس از گذشت ساعتی خدمتکاران آن‌ها را شستند و خانم‌ها در همان حال که چمباتمه نشسته بودند، مدت چند ساعت پی در پی شربت و میوه خوردن و قلیان کشیدند... پس از شستشو در خزینه به غرفه آرایش رفتند. به نرمی روی تشک‌ها و بالش‌های ابریشمینی که بر کف چوپین آرایشگاه گذاشته و پهن کرده بودند نشستند و به صرف انواع پلو و طاس‌کباب پرگوشت مخلوط با گوجه برگانی خشک‌شده و ماست و غیره مشغول شدند. پس از صرف غذا

خواجه‌سرايان که با ظرف‌هایی پر از شیرینی و کلوچه و میوه بازگشته بودند، ظروف غذا را برچیدند. زان پس رقصه‌ها خواندند و رقصیدند و در این مدت تفریح‌کنندگان به وسیله مشاطگان آرایش می‌شدند... وقتی این قسمت از آرایش تمام شد، زیبا و زشت با یکدیگر اشتباه می‌شدند، زیرا پیر و جوان به عروسک‌هایی شبیه بودند که در بساط دکان‌های هفته‌بازار ما دیده می‌شوند. سپس نوبت بافتن موها شد که با ظرافت بافته و روی شانه‌ها آویخته می‌شد... این روز برای آن‌ها روزی واقعاً خوش بود. قهقهه‌ها و شوخی‌های بی‌پیرایه‌ای که با یکدیگر رد و بدل می‌کردند، بازی‌های دخترکانی را به خاطر می‌آورد که از روز تعطیل خود لذت می‌برند. پس از آن که همگان از آرایش فارغ شده و زیبا شدند، بار دیگر چای و قهوه و قلیان آوردن... خانم‌ها که از ساعت هشت صبح تا شش عصر را بدین سان گذرانیده بودند، سرانجام به منظور خارج شدن از حمام لباس پوشیدند.[\[۲۲۶\]](#)

گستره فعالیت‌ها و کارکردهای حمام برای زنان موجب می‌شد تا به عنوان یک بخش از حوزه عمومی، نمایی راستین از روابط و مناسبات اجتماعی در جامعه کلان باشد. به طور خاص فاصله طبقاتی را می‌توان به خوبی در نوع و شیوه آماده‌سازی ابزار و وسایل حمام و فعالیت‌های مربوط و نیز نوع خوراک و غذای کاربران حمام شاهد بود. به علاوه ترتیب اجرای مراسم، نوع مشارکت کنشگران در قالب جماعت منفعل یا همراه در مراسم و روایت‌های جاری اعم از شایعه‌پراکنی‌ها، بگومگوها و سروصدایها از جمله سایر عناصری است که دلالت‌های مهمی در علوم اجتماعی دارد.

هر چند در وهله نخست حمام عرصه‌ای شخصی و خصوصی دانسته می‌شود، به جهت قلت آن، کثرت استفاده از حمام عمومی رونقی خاص داشته است. حتی حمام در خانه متمولان به دلیل وجود خانواده گسترده، چندهمسری و لزوم برخورداری از خدمات کنیزان، نوعی مراودات عمومی‌تر خارج از چارچوب‌های محدود و بسته حوزه خصوصی را میسر می‌ساخته است.

## جمع‌بندی

مطالعه حاضر چگونگی استفاده زنان از عرصه‌های مختلف حوزهٔ عمومی جهت گذران اوقات فراغت را نشان می‌دهد. فقدان تفرجگاه‌های عمومی و فضاهای ویژهٔ فراغت که بدین منظور طراحی و احداث شده باشند، از ویژگی‌های کالبدی جامعهٔ ایران بوده است. هر چند وجود نقاطی چون پارک امین‌الدوله را نیز در این دوره شاهدیم، قلت این موارد دلالت بر تخصصی بودن فضای فراغت ندارد. تفکیک جنسیتی حوزهٔ عمومی و خصوصی ویژگی بارز دیگری است که ورود دو جنس به حیطه‌های عرفًا مشخص شده را با محدودیت دقیق و فراگیری رو برو می‌سازد. بدیهی است با توجه به چنین ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ای در ساختار فضایی شهر، زنان مترصد فرصت‌های مختلف جهت حضور و فعالیت در حوزهٔ عمومی باشند. لذا با آن‌که تفکیک جنسیتی مشخص‌کنندهٔ مرز مراودات دو جنس بوده است و زنان با پوشش کامل در این عرصه ورود می‌یافتند و از حداقل فضای موجود همچون چانه‌زنی بر سر کالا، تماشای جشن‌ها، مراسم عمومی، شرکت در رویدادهای خانوادگی و آشنایان چون عروسی و تولد و نیز زیارت امامزادگان برای تعامل بهره می‌گرفتند. شیوهٔ حضور زنان در حوزهٔ عمومی غالباً جمعی بوده است، به نحوی که به نظر می‌رسد در معیت همراه مؤنث دیگر به نوعی مجاز و پسندیده تلقی می‌شده است.

همچنین باید گفت فراغت‌های حوزهٔ عمومی چون تماشای تعزیه، استحمام، بازارگردی و زیارت به عنوان مجموعهٔ فراغتی دانسته می‌شد و خود دربردارندهٔ مجموعهٔ فعالیت‌های دیگری بوده است. زنان هنگام «رفتن به بازار» ضمن گفتگو با فروشنده‌گان بر سر اجناس و بهایشان، از گردش و گپوگفت دسته‌جمعي و خوردن میوه و تنقلات نیز لذت می‌برند. رفتن به زیارت هم برقراری ارتباط روحی با امامزادگان و پرداختن به بعد مناسک دینداری و هم خلوت و راز و نیاز را برای آنان مهیا می‌کرده است؛ در عین حال با توجه به بعد مسافت می‌توان آن را یک مسافت کوتاه و به بیان امروزی تور یک‌روزه‌ای دانست که علاوه بر زیارت در خود برنامه‌هایی چون بازارگردی، نذری دادن و گرفتن، صرف ناھار در خارج از خانه و از این قبیل را جای داده است. رفتن به حمام صرفاً برای استحمام نبوده است، بلکه فرصتی بود برای توجه به بدن و آراستن آن (از جمله حنا گذاشتن)، صرف غذا و شیرینی، قلیان کشیدن و در مواقعي شرکت در مراسم و جشن‌های زنانه که با تمهدات خاص و ساز و آواز انجام می‌شده است. این‌همه تنوع در برنامه‌های فراغتی ذکر شده را نمی‌توان صرفاً به کنش‌هایی چون خرید

کردن، زیارت کردن و استحمام تقلیل داد، بلکه این‌ها بسته‌های فراغتی است که تجربه حضور در حوزهٔ عمومی به دور از محدودیت‌های اندرون را برای زنان این دوره مهیا ساخته است. سهل‌الوصول بودن و نیز هزینهٔ پایین برخورداری از این مجموعه‌های فراغتی از مشخصه‌های اصلی فراغت رایج زنان بوده است.

متأمی چون بقچهٔ حمام و ملزمات آن، خوارکی‌ها و تنقلات مصرفی در اوقات فراغت، جنس و بافت چادر چاقچور و روپنده، شیوهٔ حمل و نقل در عرصهٔ عمومی از مؤلفه‌های اصلی سبک زندگی زنان این عصر شناخته می‌شود و به روشنی نشان‌دهندهٔ تعیین‌کنندگی فاصلهٔ طبقاتی زنان و تأثیر آن در چگونگی گذران فراغت در حوزهٔ عمومی است.

- اتحادیه، منصوره (۱۳۸۸)، زنانی که زیر مقنעה کلاهداری کردند، نشر تاریخ ایران.
- اعظام قدسی، حسن (۱۳۴۲)، کتاب خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صدساله، بی‌جا.
- اوین، اوژن (۱۳۶۲)، ایران امروز، علی اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- براؤن، ادوارد (بی‌تا)، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، نشر معرفت.
- بروگش، هنریش (۱۳۶۸)، سفری به دربار سلطان صاحبقران، [محمدحسین] کردبچه، تهران: اطلاعات.
- بروگش، هنریش (۱۳۷۴)، در سرزمین آفتاب، مجید جلیلوند، تهران: نشر مرکز.
- بل، گرتود (۱۳۶۸)، تصویرهایی از ایران، بزرگمهر ریاحی، تهران: خوارزمی.
- بلوشر، ویپرت فون (۱۳۶۳)، سفرنامه بلوشر، کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- بهلر، (۱۳۵۶)، سفرنامه بهلر (جغرافیای رشت و مازندران)، به کوشش علی اکبر خدابرست، تهران: توسعه.
- پاتینجر، هنری (۱۳۴۸)، سفرنامه پاتینجر (مسافرت سند و بلوچستان)، شاهپور گودرزی، تهران: دهخدا.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱)، سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان، کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- تحویلدار اصفهانی، حسین (۱۳۴۲)، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵)، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، همایون فرهوشی، تهران: امیرکبیر.
- دروویل، گاسپار (۱۳۴۸)، سفرنامه دروویل، جواد محیی، تهران: گوتنبرگ.
- دلریش، بشری (۱۳۷۵)، زن در دوره قاجاریه، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- گوبینو، ژوزف آرتور دو، (۱۳۶۷). سفرنامه کنت دو گوبینو، عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتابسرای دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱)، حیات یحیی، انتشارات عطار با همکاری انتشارات فردوسی.

- رایس، کلارا کولیور (۱۳۸۳)، زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آن‌ها، اسدالله آزاد، نشر کتابدار رفیعی سرشکی، آزیتا (۱۳۸۹)، «آیین بدرقه در عهد قاجار»، *فصلنامه فرهنگ مردم*، سال نهم، شماره ۳۵ و ۳۶، صص ۴۰-۵۰.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲)، مردم و دیدنی‌های ایران، *سفرنامه مادام کارلا سرنا، غلامرضا سمیعی*، نشر نو.
- شیل، مری (۱۳۶۲)، *حاطرات لیدی شیل*، حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- ظهیرالدوله (۱۳۵۱)، *حاطرات و اسناد ظهیرالدوله*، به کوشش ایرج افشار، تهران: کتاب‌های جیبی.
- عصدق‌الملک، علیرضا (۱۳۶۲)، *سفرنامه مظفرالدین شاه به فرنگ*، انتشارات کاوش.
- فریزر، جیمز بیلی (۱۳۶۴)، *سفرنامه فریزر، منوچهر امیری* تهران: توس.
- کامرانی‌فر، احمد (۱۳۸۳)، *گرمابه‌های زنانه ایرانی در نگاه گیتی‌نوردان زن اروپایی*، دومین همایش ملی ایران‌شناسی.
- کرمانی، نظام‌الاسلام (۱۳۶۲)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: انتشارات آگاه نوین.
- کلانتر ضرابی، عبدالرحیم (۱۳۵۶)، *تاریخ کاشان*، به انضمام یادداشت‌هایی از اللهیار صالح، به کوشش ایرج افشار، تهران.
- گرتود بل (۱۳۶۳)، *تصویرهایی از ایران*، بزرگمهر ریاحی، تهران: خوارزمی.
- مهدوی، شیرین (۱۳۸۹)، «*زندگی روزمره در عهد قاجار*»، *رویا رضوانی*، *فصلنامه فرهنگ مردم*، سال نهم، شماره ۳۵ و ۳۶، صص ۶-۲۷.
- نایینی، میرزا علی خان، (۱۳۶۶)، *سفرنامه صفاء‌السلطنه نایینی*، به اهتمام محمد گلبن، تهران: اطلاعات.
- نیکیتین، بی. (۱۳۲۹)، *ایرانی که من شناخته‌ام*، فرهوشی، تهران: کانون معرفت.
- هدایت، مهدی قلی خان (۱۳۴۴)، *حاطرات و خطرات*، تهران: انتشارات زوار.
- .Bialeschki, D. and Henderson, K. (1986), "Leisure in the Common World of Women", *Leisure Studies*, 5(3): 299-308
- Fatemi, Sasan (2005), "Music, festivity, and gender in Iran from the Qajar to the early Pahlavi period", *Iranian Studies*, Volume 38, Issue 3 September 2005, pages 399-۴۱۶

- .Green, (ed.) (1990), Women's Leisure, What's Leisure? Macmillan Press: London
- .Hall, A. (1978), Sport and Gender: A Feminist Perspective on the Sociology of Sport, Ottawa: Canadian Association for Health
- Hargreaves, J. (1989), The promise and Problems of Women's Leisure and Sport in Chris Rojek , Leisure for Leisure ,Venture  
.publishing:state collage
- .Mahdavi, Shireen (2007), "Amusements in Qajar Iran", Iranian Studies, Volume 40, Issue 4. September 2007, pages 483- ۵۹۹
- .Parker, S. (1976). The Sociology of Leisure, George Allen & Unwin LTD: London
- .Ritchie J. & Lewis J. (2003), Qualitative Research Practice, London: sage
- .Roberts, K. (1978), Contemporary Society and The Growth of Leisure, Longman: London
- .Rojek, C. (1995), Decentring, Leisure, Sage: London
- Scarce, Jennifer (2007), "Entertainments East and West - Three Encounters between Iranians and Europeans during the Qajar  
Period (1786-1925)", Iranian Studies, Volume 40, Issue 4. September 2007, pages 455- ۵۹۹
- .Theberge, N. (1981), "A Critique of Critiques: Radical and Feminist Writings on Sport", in Social Forces, vol. 60, no. 2, pp.341-53
- Wimbush, E. (1986), Women, Leisure and Well-Being: Final Report (Edinburgh: Center for Leisure Research, Dunfermline College of  
.Physical Education

## ۴. زنان و پزشکی عصر قاجار

معصومه بحیرائی [۲۲۷]

فاطمه موسوی ویایه

درآمد

قرن نوزدهم در ایران با اپیدمی‌های مختلف وبا و طاعون همراه بود. وبای هندی در ۱۲۳۶ قمری پس از این‌که کلکته، بمبئی و دهلی را فراگرفت، از راه مسقط به خلیج فارس، بوشهر و شیراز رسید. از جمعیت چهل هزار نفری شیراز، دو سوم اهالی را نابود کرد و از شیراز به مرکز ایران رسید و در سراسر مملکت بیش از صد هزار تن را کشت.<sup>[۲۲۸]</sup> طاعون در بهار ۱۲۴۷ قمری در مازندران، گیلان و کرمانشاهان کشtar عظیمی کرد و محله‌های بسیاری متروک شدند. چند سال بعد در ۱۲۵۲ بار دیگر وبای سختی در سراسر ایران شایع شد که در ۱۲۶۰، ۱۲۶۷، ۱۲۷۳ و ۱۲۸۴ نیز تکرار شد و هر بار جان هزاران نفر را گرفت. در ۱۲۸۷ قمری قحطی با وبا همراه شد و بر بیچارگی مردمان افزود. سال بعد، قحطی چنان شدت گرفت که بعدتر با نام قحطی بزرگ از آن یاد شد و حدود یک میلیون نفر را تلف کرد. در محرم ۱۳۱۵ وبا که از بادکوبه آغاز شده بود و بسیاری از شهرهای روسیه را مبتلا کرده بود، از راه رشت به تهران رسید و چنان وحشتناک بود که در کمتر از دو ماه حدود بیست و سه هزار نفر را تلف کرد.<sup>[۲۲۹]</sup> وضعیت نامناسب بهداشتی شهرها در کنار عدم رعایت شرایط قرنطینه بیماران باعث می‌شد این امراض بخش بزرگی از جمعیت را مبتلا کنند؛ در حالی که درمانی برای وبا یا طاعون وجود نداشت و بیشتر مبتلایان می‌مردند. در طول دوران حدوداً صد و پنجاه ساله حکومت قاجار، نظام طب سنتی بر ایران حاکم بود. فقط از زمان سلطنت ناصرالدین شاه بود که طب جدید از راههایی مثل ورود سیاحان و پزشکان خارجی مستخدم دربار، تأسیس دارالفنون و آغاز تدریس طب جدید در آن به ایران رسوخ کرد و تا اواخر قاجار، آرام آرام طب سنتی را به حاشیه راند و در دوران پهلوی کاملاً جایگزین طب سنتی شد. اکثریت جمعیت در صورت ناخوشی، به پزشکی قومی و سنتی که به صورت گسترده و متنوع به آن دسترسی داشتند تکیه می‌کردند. خدمات طبی در عصر قاجار، طب اسلامی-

جالینوسی در چگونگی درک ایرانی‌ها درباره بیماری بسیار پرنفوذ بود، اما تعداد پزشکانی که با این سیستم طبابت می‌کردند محدود بود و اکثر مردم از عهده هزینه این خدمات برنمی‌آمدند و این اطبا نیز برای همه توده مردم در دسترس نبودند. از این رو، طب عامه سحر و جادویی پیش از اسلام، بر اساس «گیاهان دارویی و سنتی و شیوه آزمون و خطا» با نفوذ دوگانگی سردی - گرمی جالینوسی، رکن اصلی ارائه خدمات طبی را برای اکثریت جامعه به عهده داشت. تعداد پزشکان در مناطق شهری محدود بود و در اکثر مناطق روستایی، طبیبی نبود. افزون بر این، اکثر مردم از عهده هزینه خدمات پزشکی برنمی‌آمدند.<sup>[۲۳۰]</sup>

مهمترین نقش زنان شهری در دوره قاجار، جایگاه آنان به عنوان همسر و مادر و رسیدگی به امور خانه بود. وقتی شوهر یا فرزندان یا بستگان نزدیک، بیمار می‌شدند، زنان کار پرستاری و تیمارداری را به عهده می‌گرفتند، اما زمانی که خود زنان بیمار می‌شدند یا بابت بیماری‌های زنانه نیازمند پزشک بودند، چه می‌کردند؟ در مطالعات تاریخی در خاورمیانه موضوع بهداشت، و به ویژه بهداشت زنان، کم‌اهمیت بوده است؛ گرچه دانشمندان علوم اجتماعی اهمیت سیاست‌های باروری در دوره معاصر را مورد توجه قرار داده‌اند. دانسته‌های مورخان درباره ریشه‌های مؤسسات و متخصصان بهداشت عمومی اندک است. ما آمار دقیق و قابل اعتماد درباره شیوع، تعداد جمعیت و دسترسی به بیمارستان‌ها و داروخانه‌ها نداریم. در موضوع سلامت زنان، اطلاعات از این هم کمتر است. منابع بایگانی و دستنوشته، اگر هم در دسترس باشند، پراکنده باقی می‌مانند.<sup>[۲۳۱]</sup> با توجه به فقدان داده‌های دقیق در زمان‌های مختلف، مستندات موجود در قالب نسخه‌های تاریخی، سفرنامه‌ها و خاطرات می‌توانند تصویری از شرایط اجتماعی و محیط فرهنگی، وضعیت بهداشت و سلامت زنان ارائه دهند. در ادامه بر آن خواهیم بود که بر اساس منابع موجود در عصر قاجار، به ویژه سفرنامه‌های سیاحان و پزشکانی که در آن عصر به ایران آمده‌اند، توصیفی از وضعیت بهداشت و سلامت زنان ارائه دهیم. به علت تاریخی بودن موضوع، داده‌ها با روش کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. در عین حال، این مقاله برای تحلیل و سامان دادن داده‌های تاریخ اجتماعی از رویکرد جامعه‌شناسی استفاده کرده است.

## وضعیت عمومی بهداشت

سیاحان فرنگی عصر قاجار از عدم رعایت بهداشت عمومی و آلودگی در زندگی روزمره ایرانیان گزارش‌های گلایه‌آمیزی داشته‌اند. خانم دیولاوفا درباره روستای خرمدره شهر سلطانیه می‌نویسد:

بیماری‌های بومی، از قبیل سل، دیفتی، چشم‌درد، در این‌جا فراوان و از همه بدتر، کثافت زنان و کودکان نفرت‌انگیز است. زنان روستانشین، به خاطر نوع زندگی و وضعیت معیشتی‌شان، همچنین فقر و پریشانی و عدم آشنایی با نکات بهداشتی و جهل و بی‌سوادی، غالباً از بهداشت شخصی غافل بودند. موهای بلند خود را شانه نمی‌کردند، منظم استحمام نداشتند و چون دیر حمام می‌کردند، لباس خودشان را نیز مرتب تعویض نمی‌کردند، تا زمانی که لباس در اثر پوسیدگی پاره می‌شد و آن وقت بود که مجبور می‌شدند آن را از تن برکنند.<sup>[۲۳۷]</sup>

این وضعیت، استثنایی نبود، زیرا شستشوی بدن فقط در جاهایی که حمام عمومی داشت امکان‌پذیر بود. از آن‌جا که در بسیاری از مناطق روستایی، چنین تسهیلاتی وجود نداشت، مردم خود را به صورت کامل نمی‌شستند و به حمام‌های عمومی (اگر هم در دسترس بودند) به طور مرتب نمی‌رفتند. از آن‌جا که آب خزینه حمام دیر به دیر و فقط چند بار در سال عوض می‌شد، حمام عمومی مکان بسیار مناسبی برای گسترش و انتشار بیماری‌های مختلف محسوب می‌شد.

به دلیل وجود وفور حشرات ناقل و نیز غذا و آب آشامیدنی غیربهداشتی گسترش بیماری‌ها فرآگیر بود. هر چند که بسیاری از خانه‌ها آبریزگاه داشتند، اما دفع فضولات به شیوه‌ای غیربهداشتی انجام می‌شد، در نتیجه، خود شهرها و روستاهای اغلب همچون چاه فضولات روبرو باشند. آبریزگاه‌ها (از آن‌جا که خشک نبودند) همچون منبعی برای رشد مگس‌ها محسوب می‌شدند. در مناطق روستایی، آبریزگاه وجود نداشت. در نتیجه، فضولات و مواد آلوده‌کننده دیگر در تماس با آب آشامیدنی و آب شستشو قرار می‌گرفت و به عنوان ناقل بیماری‌های عفونی عمل می‌کردند. علت عمده بیماری‌ها به منابع آب آشامیدنی ارتباط پیدا می‌کرد. در مناطق روستایی آب از چاه‌ها و چشمه‌ها، قنات‌ها و یا رودها تأمین می‌شد که همه آن‌ها آلوده بودند. در شهرها آب از جوی‌های آب باز [= روباز]، چاه‌ها و آب‌انبارهای حیاط خانه‌ها تأمین می‌شد. آبروها با زباله و دیگر پسمانده‌ها، آلوده شده و چاه‌ها و آب‌انبارها نیز مملو از حشرات

بودند. با این شرایط، مالکین خانه‌ها، اجازه هیچ اقدام پیشگیرانه بهداشتی را نمی‌دادند. عقیده آن‌ها با برداشت اشتباه‌آمیز از شرع اسلامی که آب روان، یا آب راکد در اندازه‌ای مشخص با عناصر ناپاک آلوده نمی‌شود، تقویت می‌شد. هر چند که از دیدگاه مذهبی این نظریه ممکن است درست باشد، اما مسلماً از دیدگاه علم پزشکی جایز نبوده است. مسلمان مسئله اصلی احکام مذهبی، ایجاد طهارت با اجرای شعائر است و نه بهداشت از منظر طب. از این رو، برای مثال، غسل دهنده‌گان مرده، از همان آبی استفاده می‌کردند که دیگر مردم برای نیازهای روزمره خود به کار می‌بردند.<sup>[۲۳۳]</sup>

## کمبود خدمات پزشکی و فرودستی زنان

در ایران عصر قاجار، کمتر از بیست درصد جمعیت شهرنشین بودند و از آن جا که بیمارستان‌ها فقط در شهرهای بزرگ یافت می‌شدند، این بیمارستان‌ها به اکثریت جمعیت روستانشین و عشاپری که به سختی پا به شهرهای بزرگ می‌گذاشتند، خدمت‌رسانی نمی‌کردند. حتی در شهرها نیز تعداد پزشکان و دارالشفاها اندک بود. در ابتدای عصر پهلوی، فقط ۲۵۳ پزشک از دانشکده‌های معتبر دبیلم داشتند و اکثر آن‌ها نیز اروپایی‌های وابسته به سفارتخانه‌ها، میسیونرها یا نمایندگی‌های تجاری بودند. دولت تعداد کمی بیمارستان تأسیس کرده بود که عمدتاً نیز به ارتش خدمات طبی ارائه می‌دادند<sup>[۲۳۴]</sup> و تا قبل از جنگ جهانی اول هیچ تخت بیمارستانی برای زنان ایرانی وجود نداشت.

تعداد پزشکان در مناطق شهری محدود بود و در اکثر مناطق روستایی، طبیبی نبود. برخی از سلمانی‌ها به کار طبابت مشغول بودند. این افراد دو گروه بودند: اول سلمانی‌هایی که به صورت دوره‌گرد در شهرها یا روستاهای مختلف به این کار مشغول بودند، دوم سلمانی‌هایی که دکاندار بودند و در دکان خود، علاوه بر سلمانی به برخی امور طبی نظیر حجامت، رگزنه و کشیدن دندان می‌پرداختند.<sup>[۲۳۵]</sup> در چنین شرایطی، پیرزنان و پیرمردان، بیشترین مراقبت‌های اولیه سلامت را ارائه می‌دادند؛ به ویژه نقش پیرزنان در ارائه این خدمات به زنان و کودکان حایز اهمیت بود. اکثر زنان به مراقبت‌های بهداشتی مدرن دسترسی نداشتند. تا آن زمان، اغلب آن‌ها در مواجهه با مشکلات پزشکی فقط می‌توانستند با اتكا به طب سنتی مرسوم از اعصابی خانواده یا زنان پزشک‌نما کمک بگیرند. دکتر نلیگان در این باره می‌گوید: «هر زنی در زمینه پزشکی صاحب موقعیت است و داروهایی چون روغن کرچک، فلوس، ترنجبین، دم‌کرده گل بنفسه، انواع جوشانده گیاهی و تریاک را به کار می‌گیرد.»<sup>[۲۳۶]</sup>

در گذشته برخی از پزشکان زن نیز همه داروها و خوارکی‌ها را به چهار دسته گرم، سرد، مريطوب و خشک تقسیم می‌کردند و می‌گفتند بیماری که مبتلا به حصبه است، مرضی گرم دارد؛ باید مواد سرد مثلاً فقط آب هندوانه بخورد. کسی که گلودرد یا جراحتی در گلو دارد، مبتلا به یک بیماری گرم است و باید او را با مواد سرد مداوا کرد. سرماخوردگی را باید با خوارکی‌های گرم معالجه کرد و اگر بناست به او سوپ جوجه داده شود، باید از جوجة مرغ باشد. چون سوپ خروس سرد است. همچنین نبات گرم است، قند سرد و عرق نعنای گرم است<sup>[۲۳۷]</sup> و بدین

این حرفه را از مادر خود آموخته بود.[۲۳۸]

## زنان، معاينهٔ پزشكى و درمان

در شرایطی که پزشك زن در دسترس نبود، زنان ناچار بودند به طبیيان و پزشكان مرد مراجعه کنند، اما به دلیل هنجارهای تفکیک جنسیتی و حجاب میان نامحرمان، معاينه و مداوای زن بیمار برای طبیيان اعم از داخلی یا خارجی مشکلات فراوانی داشت و سیاحان فرنگی در این باره مفصل نوشته‌اند. پولاک به عنوان طبیب اتریشی ناصرالدین شاه و معلم طب جدید در دارالفنون که سال‌های زیادی را در ایران به سر برد و با طبقات مختلف حشر و نشر داشت، می‌گوید:

بالاترین چیزی که ممکن است زن بیمار (ایرانی) به طبیش نشان بدهد، صورت است. اول می‌گوید دندان‌هایش معالجه لازم دارند و حجاب را تا بینی خود بالا می‌زند، بعد لکه‌ای روی پیشانی خود را کشف می‌کند و قسمت بالای پیچه را پایین می‌کشد به صورتی که طبیب باید با افزودن این اجزا به هم پی به کل ببرد.<sup>[۲۳۹]</sup>

به علت تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی میان ایران و مغرب‌زمین، این موضوع برای اطبای فرنگی از جذابیت خاصی برخوردار بود و بیش‌تر آن‌ها در این زمینه مطالبی نوشته‌اند، اما مورخان ایرانی به علت بدیهی بودن مطلب به آن اشاره‌ای نکرده‌اند و آن‌هایی هم که به موضوع پرداخته‌اند، ادعای اطبای فرنگی را تأیید کرده‌اند. از آن جمله شهری می‌نویسد: «اکثر اطبای آن روز را رسم چنین بود تا آن‌جا که نبض بیمار را اگر زن بود، از زیر چادر می‌گرفتند و در دیدن چشم و زبان نیز، خود مریض صورت را پوشانده، فقط زبان یا حلقةٌ چشم را نشان می‌دادند.» همچنین طبیبی به نام «نورالحکما» بود که در گذر یحیی خان تهران طبابت می‌کرد و چون از روی تقوی به چهره زنان مریض نگاه نمی‌کرد، در میان مردم به «کورالحکما» معروف بود. او می‌گفت ناموس مردم باید در امان باشد. او از زیر چادر، نبض زنان بیمار را می‌گرفت و هر گاه می‌خواست چشم و زبان بیماران زن را ببیند، بیمار صورت خود را می‌پوشاند.

[۲۴۰]

زنان شهری در عصر قاجار حتی در خانواده‌های ممتاز به علت شیوهٔ زندگی محصور در حرم، دسترسی کمتری به خدمات پزشكی داشتند و اگر پزشكی اجازه می‌یافت به ملاقات زنی بیمار در حرم نایل شود، گسترهٔ عملکردش بسیار محدود و کاملاً حساب‌شده بود. حتی در صورت معاينهٔ زن بیمار توسط پزشك، زنان به دلیل آموزه‌های حجب و حیا به سختی می‌توانستند مشکلات خود را با مردی نامحرم بیان کنند. دکتر فوریه

پژشک فرانسوی دربار ناصری با تلحی در خاطراتش می‌نویسد: «مداوای این خانم‌ها کار آسانی نیست زیرا که طبیب باید دیپلمات باشد تا بتواند بفهمد که کجای خانم درد می‌کند و چه دردی دارد، سه بار به معالجه امین اقدس (همسر شاه که به چشم درد مبتلا بود) رفتم، از هر دردی می‌نالید، مگر از چشم.»<sup>[۲۴]</sup>

تفکیک جنسیتی شدید در عصر قاجار و هنجارهای فرهنگی در مورد ممنوعیت دیدن و لمس شدن زنان به وسیله مردان نامحرم، نه تنها معاینه و مداوای زنان توسط پزشکان را با مشکل رو برو می‌کرد معنای عمیق‌تری نیز داشت. زنان نه تنها در اندرونی پنهان بودند، در هر طبقه و قشر اجتماعی‌ای که بودند نیز مسائل و زندگی آن‌ها به عنوان حیطه خصوصی تلقی می‌شد. آن‌ها از گفتمان عمومی و دانش پزشکی غایب بودند. در موارد تهدید زندگی، بعضی زنان تحت عمل جراحی قرار می‌گرفتند، اما این واقعه بسیار نادر بود. آمدن پزشکان زن و پرستاران در حوالی ۱۸۱۲ میلادی (۱۱۹۱ خورشیدی) تحول بزرگی ایجاد کرد. شوهران مسلمان معمولاً مخالفتی با مشاوره زنان با پزشک خانم یا پرستار نداشتند و این حقیقت که زنان ارائه‌دهنده خدمات پزشکی می‌توانستند معاینهٔ فیزیکی بیمارانشان را انجام دهند، اغلب تفاوت شگرفی در زندگی بسیاری از زنان ایجاد کرد.

## زایمان و قابلگی

ابن خلدون در کتاب مقدمه دربارهٔ مامایی می‌نویسد:

و آن صناعتی است که تعریف آن چنین است: مامایی عبارت است از شناختن عملی که ماما هنگام زاییدن نوزاد آدمی را به رفق و نرمی از شکم مادر می‌گیرد و موجبات زاییدن را فراهم می‌کند و این هنر معمولاً ویژه زنان است و کسی که این کار را انجام می‌دهد، موسوم به قابله است.<sup>[۲۴۲]</sup> در میان کوچروها، هیچ قابله‌ای وجود نداشت؛ انتظار می‌رفت زنان همسایه در شرایط زایمان به یکدیگر کمک کنند.

زنان ایلی زمانی را برای استراحت، حضور قابله، زایمان و گذراندن دورهٔ نقاوت نداشتند. این زنان روی گرده اسب زایمان می‌کردند و خودشان ناف بچه را می‌بریدند و در مسیر کوچ ادامه می‌دادند. شرایط در بین این زنان کاملاً متفاوت بود و معمولاً به تنها بی نوزادان خود را به دنیا می‌آوردند. در عین حال چون تقاضا برای داشتن بچه زیاد بود، سقط جنین هم کم بود.<sup>[۲۴۳]</sup>

زنانی که عمدتاً قابله بودند، برای اکثر جمعیت روستایی و شهری به خصوص زنان و کودکان مراقبت‌های بهداشتی ارائه می‌کردند. زنان در قدیم عمدتاً درگیر زایمان بودند. این زنان بدون کمک یا با کمک قابله‌های سنتی وضع حمل می‌کردند. به گفته دکتر ویلس، در نواحی شهری، از ۱۸۷۰ تا ۱۸۸۵ میلادی (۱۲۴۹-۱۲۵۹ خورشیدی) «مامایی در دست زنان یهودی و کهنه‌کار بود». این ماماهای «معاینه‌های داخلی انجام می‌دادند و برای تسریع روند زایمان مواد عجیب و غریبی معرفی می‌کردند».<sup>[۲۴۴]</sup>

اعتقاد بر این بود که زنان باردار و نوزادان به شکل ویژه‌ای آماج جن‌ها و چشم بد هستند. از این رو، در ماه‌های آخر بارداری و چهل روز اول تولد، مجموعه سفت و سختی از بایدها و نبایدها رعایت می‌شد. پس از تولد، بند ناف نوزادان با یک رشته نخ معمول این کار که در دو یا سه جا گره زده و مابقی به وسیله یک قیچی یا چاقو بریده می‌شد. به دلیل آمیخته شدن زایمان با جادوگری، به ویژه در زمان تزدیک به پایان بارداری و چهل روز پس از تولد، این اعتقاد وجود داشت که ماماهای قدرت‌های جادویی دارند. استفاده از طلسم‌ها بخش لاینفکی از این رویه‌ها را تشکیل می‌دادند. طلسم‌ها در برابر «آل» که هنگام زایمان به زنان حمله می‌کرد، اهمیت ویژه‌ای داشت.

حتی برای مبارزه با خطر آل، طلسهایی با چاپ سنگی و وردهایی در متون چاپی یافت می‌شود. همچنین از فلزاتی همچون آهن، طلا، نقره و برنج که در خود نیروی قدرتمندی برای محافظت دارند، استفاده می‌شد. حتی زمانی که بیمارستان زنان یا پزشک زن در دسترس بود، اغلب به آن‌ها مراجعه نمی‌کردند. پزشکان مبلغ (میسیونر) اغلب با زنانی باردار مواجه بودند که پس از این‌که معالجه قابل‌های بی‌سواند در موردها افاقه نکرده بود، نزد آن‌ها آورده می‌شدند و بنابراین زایمان آن‌ها بسیار دشوار بود. در قرن نوزدهم معمولاً از هر صدهزار تولد، حدود هزار تولد با فوت مادر همراه بود؛ یعنی از هر صد تولد، یکی به مرگ مادر منجر می‌شد. از آنجا که زنان در طول عمر خود چندین بار وضع حمل می‌کردند، مرگ مادر واقعهٔ تراژیک متدالی بود.[\[۲۴۵\]](#)

بارداری در سن پایین به این معضل دامن می‌زد.

میرزا نجفقلی خان، پزشکی در تبریز، در ۱۸۹۹ (۱۲۷۷ خورشیدی) دلیل نقصان نفوس مردم ایران را غیرماهر بودن قابل‌های می‌داند؛ قابل‌هایی که با دستان آلوده و در شرایط غیربهداشتی به زایمان اقدام می‌کردند. او با تمسخر می‌گوید: اگر نوزاد آنقدر خوش‌شانس باشد که از جهل قابل‌های جان به در ببرد، آن وقت باید بی‌لیاقتی دایه‌ها و لئه‌هایی را تحمل کند که اغلب نوزاد را در آب سرد می‌شویند و محکم لای پتو می‌پیچند و او را در معرض ذات‌الریه قرار می‌دهند و حرکات طبیعی‌اش را محدود می‌کنند.[\[۲۴۶\]](#)

## دسترسی زنان به نظام سلامت مدرن

تهران تا ۱۲۳۱ خورشیدی که جمعیت آن حدود صدهزار نفر بود، حتی یک بیمارستان واقعی نداشت. یک دارالشفا در تهران وجود داشت که آن را فتحعلی شاه ساخته بود. همان‌گونه که مرسوم بود، این نهاد به یک حوزه و مسجد پیوستگی داشت و گاهی بیماران اندکی در آنجا اقامت می‌کردند که به آن‌ها غذا نیز داده می‌شد. در ۱۲۲۹ خورشیدی تحت فرمان‌های ساخت‌وساز امیرکبیر، یک بیمارستان دولتی (مریضخانه) به عنوان اولین بیمارستان مدرن ساخته‌شده در ایران آغاز به کار کرد.

این مریضخانه یک داروخانه داشت و می‌توانست چهارصد بیمار را در خود جای دهد.<sup>[۲۴۷]</sup>

در ۱۹۱۸ میلادی (۱۲۹۷ خورشیدی)، یک بیمارستان بیست‌تختخوابی کوچک برای زنان تأسیس شد. این بیمارستان به عنوان مرکز آموزش مدرسهٔ پزشکی زنان عمل می‌کرد. زنان برای زایمان نیز پذیرش می‌شدند. از ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۴، ۱۵۷ بیمار پذیرش شدند که بیست نفر از آنان دچار مalaria بودند. ۱۳۴۴ بیمار سرپایی درمان شدند که ۱۹۲ نفر آن‌ها دچار Malaria بودند. در ۱۹۲۱ مدرسهٔ پزشکی زنان سیزده دانشجو داشت که همگی به خانواده‌های ممتاز جامعه تعلق داشتند. دکتر امیراعلم در پنجم مه ۱۹۱۶ (چهاردهم اردیبهشت ۱۲۹۴) طرح پیشنهادی این بیمارستان را ارائه داد. تقریباً دو ماه بعد، یعنی در بیستم ژوئیه همان سال (بیست‌وهشتم تیر)، دولت این طرح را پذیرفت و یک ساختمان دولتی به عنوان ملک بیمارستان تعیین شد. استخدام دو مامای ایرانی در دستور کار قرار گرفت، اما وقوع جنگ جهانی اول پرداخت مقرری را ناممکن کرد. هنگام افتتاح بیمارستان پول زیادی جمع‌آوری شده بود، اما برای به جریان انداختن بیمارستان کافی نبود. در ۱۹۱۶ (۱۲۹۵ خورشیدی) هیچ پولی برای خرید پنجاه تختخواب و دیگر تجهیزات نمانده بود، اما دولت ایران ۳۶۰۰ تومن برای پرداخت به پرسنل بیمارستان اختصاص داد. از سپتامبر ۱۹۱۸ (شهریور ۱۲۹۷) تا مارس ۱۹۱۹ (اسفند ۱۲۹۷)، حدود شصت زن در این مکان وضع حمل کردند. این بیمارستان علاوه بر این‌که زنان را برای زایمان پذیرش می‌کرد، «مرکز آموزش مدرسهٔ پزشکی زنان» نیز بود. دانش‌آموزان دوره‌ای سه‌ساله را می‌گذراندند که بر بیماری‌های زنان و پزشکی زایمان متتمرکز بود. آن‌ها پس از فارغ‌التحصیلی پزشک نبودند، اما به مراتب بیش‌تر از ماماها آموزش دیده بودند. از ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۴ (۱۳۰۱-۱۳۰۲)، حدود ۱۵۷ بیمار بستری شدند و نزدیک

به ۱۳۴۲ بیمار تحت درمان سرپایی قرار گرفتند. تعداد محدود بستری زایمان و درمان سرپایی بیمارستان زنان تهران روشن می‌کند که در آن زمان، این بیمارستان اثری واقعی بر نیازهای پزشکی زنان شهر تهران نداشته است؛ شهری با بیش از ۲۵۰ هزار نفر جمعیت که حدود نیمی از آن‌ها زن بودند؛ به اضافه این‌که آموزش پزشکان زن به وقوع نپیوسته بود.<sup>[۲۴۸]</sup>

خود آن‌ها تا چه حد از امکانات بهداشتی بهره‌مندند؟

دستاوردهای کلی سلامت و بهداشت عمومی در سده گذشته نمی‌تواند این واقعیت را بپوشاند که سلامتی و بیماری در کل جمعیت توزیع یکنواختی ندارد. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که گروه‌های معینی از مردم نسبت به دیگران از سلامتی بیشتری برخوردارند. این نابرابری‌های سلامتی به الگوهای کلان‌تر اقتصادی و اجتماعی مربوط می‌شوند. جامعه‌شناسان سعی داشته‌اند بیوند میان سلامتی و متغیرهایی مثل طبقه اجتماعی، جنسیت، نژاد، سن و جغرافیا را تبیین کنند.<sup>[۲۴۹]</sup> در بررسی الگوهای سلامتی و بیماری، عنایت چندانی به نظام جنس/جنسیت نشده است. مقوله بهداشت بر این پندار استوار است که زنان از اعضای خانواده خود به هنگام ناخوشی مراقبت می‌کنند. مراقبت‌های بهداشتی و درمانی زنان در قلمرو خانگی بدیهی و طبیعی است. اما

مراجعه به اسناد تاریخی، سفرنامه‌ها و خاطرات بازمانده از عصر قاجار نشان می‌دهد که اساساً وضعیت بهداشتی به شدت نامناسب بود. آب آشامیدنی سالم به ندرت در دسترس بود و شیوع بیماری‌های واگیردار در فصل گرما مانند وبا و دیفتری در پاییز باعث مرگ‌ومیر بالای کودکان و سالمندان می‌شد. ابیدمی وبا و طاعون نیز گاه‌به‌گاه مردم را تلف می‌کرد. در جایی که فقط ثروتمندان و شهرنشینان به پزشک و دارو دسترسی داشتند، روستانشینان و عشایر ناچار بودند به طب جالینوسی و گیاهان دارویی اکتفا کنند. ناآگاهی مردم، به خصوص زنان، در پیشگیری از بیماری‌ها نیز بر میزان مرگ‌ومیرها می‌افزود. به طور کلی، به دلیل سیطره ارزش‌های فرهنگی سنتی و تفکیک جنسیتی، زنان عصر قاجار کمتر از مردان به درمان دسترسی داشتند و در عین حال وظیفه تیمارداری سایر اعضای خانواده و محافظت از کودکان را نیز عهده‌دار بودند. همچنین زنان بیش از هر چیز درگیر بارداری و خطرات زایمان بودند. نرخ بالای مرگ‌ومیر نوزادان و زنان حین زایمان نشان می‌دهد که عدم دسترسی به امکانات بهداشتی و پزشکی، چگونه زندگی زنان را دستخوش تهدید می‌کرد؛ امری که به عنوان مشکلات زنانه طبیعی انگاشته می‌شد. البته تجربه زیسته همه زنان یکسان نبود. زنان طبقات پایین به علت فقر مالی و اشتغال به کارهای سخت و ملزم نبودن به بهداشت فردی، از سلامت جسمی کافی برخوردار نبودند. اما زنانی که جزو طبقات متوسط و بالای جامعه بودند، به دلیل بهداشت بیشتر، تغذیه بهتر و دسترسی به پزشک، وضعیت مناسب‌تری داشتند؛

البته معاينه و معالجه زنان اشرف هم با محدودیت مواجه بود. به رسم روزگار، در بیماری‌های عالمگیر، ضعفا بیش از اغنجیا و زنان بیش از مردان مصیبت می‌دیدند. ورود پزشکی نوین به شکل تأسیس بیمارستان و آموزش قابلگی و پرستاری و تلاش برای بهبود شرایط بهداشتی باعث کاهش مرگ‌ومیر مادران و نوزادان شد و دوره جدیدی از گفتمان پزشکی و زنان را در اوآخر دوره قاجار شکل داد که در دوره پهلوی با تمرکز بر مناطق شهری گسترش یافت.

## منابع

- باقری، الهه (۱۳۸۹)، «جستاری پیرامون جایگاه زنان در تاریخ پزشکی با رویکردی بر دوره قاجار»، *تاریخ پزشکی*. ش ۴: ۸۵-۱۱۷.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی دیوالفوا (۱۳۶۲)، *سفرنامه*، ترجمه علی محمد فرهوشی، تهران: خیام.
- شهری، جعفر (۱۳۷۶)، *طهران قدیم، مجموعه پنج جلدی*، جلد دوم. تهران: معین.
- علیجانی، مهدی (۱۳۹۴)، *معاینه و مداوای زنان در عصر قاجار؛ به روایت پزشکی*، پاییز ۱۳۹۴، ش ۲۴: ۷-۴۵.
- فلور، ویلم (۱۳۸۷)، *سلامت مردم در ایران قاجار*، ترجمه ایرج نبی‌پور. انتشارات دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی بوشهر.
- فلور، ویلم (۱۳۹۳)، *بیمارستان‌های ایران در زمان صفویه و قاجار*، ترجمه ایرج نبی‌پور. انتشارات دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی بوشهر.
- فلور، ویلم (۱۳۹۸)، *سرگذشت زایمان در ایران مدرن*، ترجمه میعاد ره. *ماهنامه زنان امروز*. س ۶، خرداد و تیر، ش ۳۵: ۱۵-۱۰۴.
- رضایی، مریم (۱۳۹۸)، «گزارش از کتاب شهروندان باردار نوشته فیروزه کاشانی ثابت»، *دوماهنامه زنان امروز*. س ۶، خرداد و تیر، ش ۳۵: ۱۰۵-۱۱۴.
- گیدزن، آنتونی و کارن بردسال (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
- ملک‌زاده، الهام (۱۳۹۴)، *سیر تکوین و تطور حرفة مامایی در عصر قاجار و پهلوی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

## ۵. مطالعه جنسیتی باورهای عامیانه در عصر قاجار

### سمیه سادات شفیعی [۲۵۰]

باورهای عامیانه مشتمل بر افسانه‌ها، داستان‌ها، موسیقی، تاریخ شفاهی، ضرب‌المثل‌ها، هزلیات، لطایف و بعضاً موضوعاتی است که با وجود بی‌اساس دانسته شدن از سوی برخی افراد، در زندگی روزمره بعضی دیگر نقش دارد و بلکه مهم شمرده می‌شود. با آن‌که خرافه، با درک نادرست از روابط علی و اعتقاد وافر به تأثیر عوامل نامعقول مأواه الطبیعه عجین است، دانستن احوالات مردم در این زمینه به شناخت وضعیت اجتماعی- فرهنگی جاری آنان منجر می‌شود و به ویژه از بعد تاریخی، ریشه‌های رفتاری جوامع کنونی را مشخص می‌سازد. با آن‌که مطالعات زیادی متوجه زندگی ایرانیان عصر قاجار بوده است، موضوع گرایش به باورهای عامیانه در این دوره و آن‌هم معطوف به رفتارهای دو جنس کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مطالعه جنسیتی روابط اجتماعی از جمله زیرمجموعه‌های دانش علوم اجتماعی است که در دوران اخیر در سطح جهان رشد یافته و از این نظر هر گونه پژوهش روشنمندی می‌تواند ضمن ارائه داده‌های جدید یا تحلیل داده‌های موجود به تنویر کرد و کارهای اجتماعی مردم بینجامد. موضوعی که پژوهشگران، صاحب‌نظران و علاقه‌مندان مطالعات زنان را در ایران رنج می‌دهد، فقدان داده‌ها به تفکیک دو جنس، عدم توجه به زمینه‌های تاریخی وضعیت زنان و مردان بر حسب داده‌های موجود و غفلت از موضوع تمایز جنسیتی در تحلیل‌هاست.

حال آن‌که به نظر می‌رسد موضوع گرایش به باورهای عامیانه از جمله موضوعاتی است که به جهت انواع گسترده‌گی و فراگیری کارکردها از ظرفیت‌های لازم جهت بررسی‌های روشنمند برخوردار باشد. در عین حال باید اذعان داشت این گرایش‌ها بنا به ماهیت شهودی، تجربه‌ای منحصر به هر فرد است و تحلیل پسینی داده‌ها، آن‌هم داده‌های تاریخی در کنار ماهیت مذکور، تمام آنچه را تجربه شده است، نشان نمی‌دهد. بنابراین بررسی حاضر صرفاً گویای کلیتی است که در حد امکان، باورها و اعتقادات زنان و مردان عهد قاجار را منعکس می‌سازد و از این منظر حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره مناسبات دو جنس، نقش و کارکردهای جنسیتی، ساختار و تعاملات نهاد خانواده و نیز

ایستارها و باورهای رایج نسبت به دو جنس است. شناخت ابعاد و جوانب این امور به لحاظ جامعه‌شناختی به عنوان پدیده‌ای تاریخمند، زوایای پنهان سیاست‌های جنسیت را تا اندازه‌ای روشن می‌سازد. پژوهشگر در تعقیب علایق شخصی و پس از انجام مطالعات درازمدت، مسئله تحقیق را دستیابی به چنین شناختی می‌داند که تا کنون از منظر مطالعات جنسیت مورد غفلت واقع شده و صرفاً با ارجاع به متون ادبی یا فولکلور، فقط به طور کلی مورد خوانش تخصصی قرار گرفته است.

آنچه به عنوان باورهای عامیانه در زندگی اجتماعی امروزه جامعه ایران جاری و ساری است، در امتداد گذشته نه چندان دور خود معنا می‌یابد. درک این پیوند است که ضرورت واکاوی کردوکارهای ایرانیان متأخر را روشن می‌سازد. همچنین شناختی به دست می‌دهد که مطالعه تغییرات اجتماعی و ابعاد مختلف آن از جمله بعد ارزشی، نگرشی را در مطالعات تطبیقی میسر می‌سازد. چرا که مدرن شدن جامعه ایران در کشاکش سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی اجتماعی رخ داده و بر حسب کنشگران اجتماعی وفادار به آن‌ها مورد قبض و بسط قرار گرفته است. چه بسا بخشی از تناقض‌های امروز کنشگران ایرانی ریشه در باورهای پایداری دارد که ته‌نشست‌های ملازم خود را در میان دو جنس به همراه داشته است. پس با پیشفرض گرفتن اهمیت موضوع و فقدان اتخاذ نگاه جنسیتی در پژوهش‌های انجام‌یافته، پرسش آن است که چه نوع باورهای عامیانه‌ای به تفکیک بین زنان و مردان عصر قاجار رواج داشته است؟ بر اساس اطلاعات موجود، زنان و مردان این دوره بیشتر با چه هدفی به این باورهای عامیانه گرایش داشتند؟

باورهای عامیانه در جامعه ایران عصر قاجار فراگیر بوده است. به کمک متون و مستندات برجماناندۀ می‌توان گفت چنین باورهایی امری رایج و معمول دانسته می‌شد و در امور مختلف به سبک و سیاقی متفاوت از سوی برخی دنبال می‌شد. از جمله رحمانیان و حاتمی (۱۳۹۱) کوشیده‌اند با تحلیل بافت اجتماعی زمانه قاجار به عنوان جامعه‌ای سنتی، گرایش عمومی جامعه به سحر، جادو، طلس و تعویذ را حاصل عوامل ریشه‌داری چون عقیماندگی و احاطه عمومی جامعه ایرانی معرفی کنند. در نتیجه زنان جدا از مردان نبودند و ضعف فرهنگی، بی‌سوادی در شکل کلی و سازوکارهای جامعه مردسالار، از جمله کنار گذاشتن زنان از حوزه عمومی و درگیری در مسائل روزمره‌ای چون روابط پرتش با هموها به طور مضاعفی زنان را درگیر خود می‌ساخته است. مقاله «تأثیر خرافات و عقاید انحرافی بر گسترش بیماری‌ها

در عصر قاجار» اثر فیاضی (۱۳۹۰) به واکاوی ارتباط خرافات با برخی بیماری‌ها پرداخته است و با محور قرار دادن اعمالی چون سحر و جادو، دعانویسی، رمالی و فالگیری به عنوان روش‌های درمانی، سعی در تبیین رفتارهای خرافه‌گرایانه ایرانیان عصر قاجار در جهت تأمین سلامت داشته است.

همان‌طور که مفصلًا توضیح داده شد، این نوشتار در تمایز با پژوهش‌های پیشین، با محوریت مطالعهٔ جنسیتی روابط اجتماعی انجام شده است و در این راستا به تنویر کردوکارهای کنشگران زن و مرد در عصر قاجار بر حسب نقش‌های اجتماعی آنان پرداخته است و از این نظر هم به لحاظ نظری و هم از باب یافته‌ها حاوی نوآوری است. نکتهٔ درخور توجه آن است که فraigیری باورهای عامیانه منحصر به جامعهٔ ایران عصر قاجار نبوده است. اطلاعات اندک ما دربارهٔ این مردم در سایر کشورها، به ویژه کشورهای غربی، نباید این بدفهمی را در بر داشته باشد که گرایش به باورهای عامیانه صرفاً منحصر به جوامع شرقی بوده است. چه بسا وجود برخی باورهای عامیانه در جوامع کنونی توسعه‌یافته، ریشه در گذشته‌های نه چندان دور دارد. بنابراین نوشتۀ حاضر، جامعهٔ ایران عصر قاجار را به عنوان یک مورد پژوهشی مورد بررسی قرار داده است و به دنبال تعمیم یا قیاس نیست. پژوهشگر امید دارد با جمع‌آوری واقعیت‌های تاریخی بتواند در طرح‌های تحقیقاتی آنی چنین موضوعی را در سایر جوامع نیز دنبال کند.

بر این اساس نوشتار حاضر با هدف ارائهٔ پژوهشی روشنمند انجام می‌شود که حاصل آن به عنوان منبع مطالعاتی برای علاقه‌مندان به تاریخ اجتماعی و نیز مطالعات جنسیت، قابل ارجاع پژوهشگران و دانشجویان است. همچنین با آشکار شدن باورها و رفتارهای ایرانیان نمایی از کیفیت زندگی روزمره و ابعاد آن حاصل می‌شود که در تحلیل نگرش‌ها و اعمال کنشگران امروزه سودمند است.

## باورهای عامیانه

باورهای عامیانه چه به عنوان تجربه‌های حکیمانه اقوام و چه به عنوان پنداشت‌های غیرمنطقی از روابط آنان با جهان، ریشه در تاریخ جوامع، و از این نظر ماهیتی انکارناشدنی دارند. به لحاظ تاریخی این باورها بیانگر دیدگاهها و ادراکات انسان پیشامدرن از روابط حاکم بر حیاتند و در ترکیب با خلاقیت، ذائقه هنری، مواد و منابع در دسترس، گاه بروز و بیان هنرمندانه‌ای یافته و کنش و منش آدمیان را له یا علیه خود آرایش داده است. در این میان بسیاری از باورها که شاید از نظر برخی در دوران حاضر موهوم به شمار آیند، عادتواره‌ها را شکل داده و به بیان پارتو مشتقاتی را به جا گذاشته‌اند. باورهای عامه ریشه در فرهنگ عامه دارد. این اصطلاح در ۱۸۴۶ از سوی ویلیام تامس<sup>[۲۵۱]</sup> عتیقه‌شناس انگلیسی ابداع شد و به نحوه زندگی انسان‌ها در طبیعت، رفتارها و همچنین معناهای مشترکی گفته می‌شود که عامه مردم جامعه در زندگی روزمره با آن سروکار دارند.<sup>[۲۵۲]</sup> در فرهنگ عامه مقوله‌هایی وجود دارند که شاید دلالت‌های منطقی را متبار نسازند؛ از جمله خرافات، افسانه‌ها و حتی اسطوره‌ها. چنان که رابت اینگرسول از خرافات تعریفی عملیاتی ارائه می‌دهد که عبارت است از:

اعتقاد به پدیده‌هایی که شواهد تجربی برای آن موجود نباشد؛  
تخمین یک راز به وسیله راز دیگر؛

اعتقاد به این‌که جهان به وسیله شناس و هوس هدایت می‌شود؛  
ارائه افکار، تمایلات و مقاصد با اشاره به طبیعت اولیه آن‌ها؛

اعتقاد به این‌که ذهن قادر به کنترل پدیده‌هاست؛

اعتقاد به این‌که نیروها خارج از ذات خود هستند یا ذات از نیروهای خود بیرون است؛

اعتقاد به ماوراء الطبيعة؛

و اعتقاد به معجزه، سحر، طلسم و غيبيّوي.

به زعم او، اساس خرافه بر ناداني استوار است و زيرساخت آن عقیده است و منزلگاه آن اميدهای واهی است.  
[۲۵۳]

با اين همه، بنيان فرهنگ عامه پذيرش اصالت مجموعه اين حيظه به عنوان حيطة شناخت و دانشي است که چه در قالب ادبیات مكتوب و چه در قالب سنت‌های شفاهی، از آداب، رسوم، سنت‌ها و هنر در زندگی عمومی برآمده است. از جمله خصایص آن ارتباط وثيق با جمعی از مردم است؛ به گونه‌ای که در تکرار پذيری آن بتوان الگوهایی از رفتار را بازشناخت. همچنین باورهای عامیانه در ارتباط با عادتواره افراد تعریف شده است و از این نظر در ادبیات بورديو به مثابه نظام اكتسابي شاكله‌های زايinde‌های عمل مى‌كند که به صورت عيني با اوضاع و شرایط خاصی که در آن شکل گرفته، سازگاري يافته است.  
[۲۵۴] از اين جهت باورهای عامیانه سرشار از خصلت تاریخمندی است. «اين توان توليد فعالیتها يا گفتارها يا کارها که برآمده از عادتواره است، به هیچ وجه ذاتی نیست، بلکه به صورت تاریخي پديد آمده است و به طور کامل قابل تقليل به شرایط توليدش نیست، زيرا به طور نظاممند عمل مى‌كند.»  
[۲۵۵]

اتخاذ چنین رهیافتی موجب اصالتبخشی به دانش عامیانه می‌شود و فارغ از نظام منطقی و استنتاجهای معمول، جهان را از چشم مردمی می‌بیند که در رابطه با طبیعت و تلاش برای حیات، تجارب تاریخی اجتماع خود را ارزشمند می‌شمرند. بنابراین در کنترل امور و دستیابی به هدف، به ظن خود از ابزارهای ارزشی سود می‌جويند. اين رویکرد با نگاه ايجابي به دنبال کسب حداکثر شناخت است و فارغ از تعابير درست يا غلط، صرفاً می‌تواند به بررسی ماهیت باورهای عمومی، ابعاد و بافت فرهنگ عامه در ظرف زندگی روزمره بپردازد. شعایر و رسوم رايچ را در جهت ارائه الگوهای فرهنگی بازشناست و نمایي از سنت‌های رفتاري به دست دهد.

## جنسیت و مطالعات علوم اجتماعی

تفاوت‌های دو جنس موضوع مباحث نظری گسترده‌ای در جامعه‌شناسی بوده و شاکله کم‌وبیش منسجمی را به دنبال داشته است: مضمون اصلی این مباحث این است که زندگی روحی درونی زنان در شکل کلی آن با حیات روحی مردان متفاوت است. زنان از جهت ارزش‌ها و منافع بنیادینشان (رودیک، ۱۹۸۰) شیوه داوری‌های ارزشی (گیلیگان، ۱۹۸۲)، ساخت انگیزه‌های دستاوردی (کافمن و ریچاردسون، ۱۹۸۲)، خلاقیت ادبی (گیلبرت و گوبار، ۱۹۷۹)، تفنهای جنسی (هایت، ۱۹۷۶؛ ردی، ۱۹۸۴؛ اسنیتو، ۱۹۸۳)، احساس هویت (لاوز و شواترترز، ۱۹۷۹) و از نظر فراگردهای کلی آگاهی و ادراک خود (بیکر میلر، ۱۹۷۶؛ کاسپیر، ۱۹۸۶)، درباره ساخت واقعیت اجتماعی بینش و برداشتی متفاوت از مردان دارند. مضمون دوم این است که شکل کلی روابط زنان و تجربه‌های زندگی‌شان، شکل متمایزی است. زنان با فرزندان زاده خودشان رابطه‌ای متفاوت از آن مردان برقرار می‌کنند (روسی، ۱۹۸۳؛ لور، ۱۹۷۸) پسران و دختران سبک‌های بازی آشکارا متفاوتی دارند (بست، ۱۹۸۳؛ لور، ۱۹۷۸) زنان بزرگسال با خودشان و با زنانی که مورد بررسی قرار می‌دهند (برنیکو، ۱۹۸۰) به شیوه‌های منحصر به‌فردی رابطه برقرار می‌کنند (asher و دیگران، ۱۹۸۴). در واقع تجربه کلی زنان از کودکی تا پیری تفاوت بنیادینی با تجربه مردان دارد.<sup>[۲۵۶]</sup>

این تفاوت‌ها از منظر برخی صاحب‌نظران خاستگاه زیست‌شناسی دارد. برای مثال فروید ساختار شخصیتی متفاوت زنان و مردان را به تفاوت‌های تناسلی و فراگردهای شناختی و عاطفی این دو نسبت می‌دهد. نظریه‌های اجتماعی جنسیت نیز الگوبندی ذهنی ما از واقعیت به وسیله مقولات مردانگی و زنانگی را مبتنی بر کنش متقابل روزمره ما می‌دانند. از جمله نظریه‌های اجتماعی شدن به بررسی تجربه‌های یادگیری پرداخته‌اند و آماده‌سازی کودکان برای نقش‌های جداگانه جنسیتی را تحلیل می‌کنند. از مهم‌ترین تبیین‌هایی که کاربست آن سودمندی‌های نظری به همراه خواهد داشت، تبیین‌های نهادی تفاوت‌های جنسیتی است. این تبیین‌ها بر کارکردهای متمایز زنان در زاییدن و مراقبت از کودکان تأکید دارند. روح این تبیین‌ها در آثار بزرگان جامعه‌شناسی دنبال شده است؛ از جمله مارکس و انگلس در صورت‌بندی تاریخی خود از شیوه‌های تولید، به چگونگی تضعیف جایگاه اقتصادی زنان پرداخته‌اند و سه عنصر تحرک، نیرومندی و انحصار برخی ابزارهای تولید را در احراز موقعیت مالکیت مردان و جایگاه بالای آنان در مناسبات قدرت خانواده، تعیین‌کننده دانسته‌اند.

موضوعاتی چون تقسیم‌کار جنسیتی و پدرسالاری محور تبیین‌های نهادی در تحلیل‌های متاخرند. پذیرش تفاوت‌های جنسی در تقسیم‌کار جنسیتی فقط شامل عرصه‌های خصوصی نیست، بلکه این تفاوت‌ها در کاربرد اصطلاح پدرسالاری به خوبی نشانگر الگوهای گستردهٔ نابرابری دو جنس است. از سوی دیگر تقسیم‌کار خانگی در تکمیل مناسبات قدرت در خانواده نقش دارد، زیرا اساساً «زنانه» تلقی می‌شود. این کار یکنواخت و همیشگی که ارزش اقتصادی تولید نمی‌کند، از تفاوت نقش‌هایی نشئت می‌گیرد که در جریان جامعه‌پذیری به زنان و مردان نسبت داده، و برای آنان شایسته یا ناشایست دانسته می‌شوند.

برای آن‌که خانواده بتواند کارکرد مؤثری داشته باشد، باید نوعی تقسیم‌کار جنسی در آن برقرار باشد تا مردان و زنان از این طریق بتوانند نقش‌های بسیار متفاوتی را بر عهده گیرند. مردان که واحد خانواده را به نظام گسترده‌تر اجتماعی پیوند می‌زنند، باید در جهتگیری خانواده نقش مؤثری داشته باشند، نیروی محرک خانواده باشند و بلندپروازی و خوبی‌شناختن داری از خود نشان دهند. اما زنان که وظیفه‌شان ادارهٔ امور داخلی خانواده است و باید هم از کودکان و هم از مردان بزرگسال خانواده مراقبت کنند، باید سنگ صبور باشند؛ یعنی مهربان، پروراننده، دوستدار و سرشار از عاطفه باشند.<sup>[۲۵۷]</sup>

گرت [۲۵۸] می‌نویسد:

پارسونز (۱۹۵۹) بر آن است که زنان بنا به نقش بیولوژیکشان در تولید مثل، غریزه‌ای برای پرورش دیگران دارند و این غریزه آن‌ها را برای ایفای نقشی پراحساس در خانواده هسته‌ای کاملاً شایسته می‌سازد. این نقش پراحساس مستلزم توجه و رسیدگی به نیازهای جسمی و روحی تمام اعضای خانواده به ویژه فرزندان تحت‌تکفل است. بیولوژی مردان اما آن‌ها را برای ایفای نقش ابزاری در خانواده مناسب می‌سازد؛ نقشی که مستلزم تأمین نیازهای اقتصادی خانواده و پیوند دادن آن با جهان خارج است.<sup>[۲۵۹]</sup>

این مباحث ایده‌هایی برای تحلیل جامعه ایران پیشامدرن در عصر قاجار دارند که خانواده در آن، آن هم در شکل گسترده‌اش، مهم‌ترین و عمدت‌ترین نهاد اجتماعی است. خانواده ایرانی عصر قاجار در امتداد کارکردهای اجتماعی دو جنس تعریف شده است.

در پایان این بحث، به نکته‌ای نیز در بحث تأملات روش‌شناختی باید اشاره کنیم. پژوهش حاضر به لحاظ روشی از تحلیل سند سود جسته و

به تحلیل نظری یافته‌ها پرداخته است.<sup>[۲۶۰]</sup> بر این اساس، نگارنده به مطالعه اسنادی-کتاب‌شناختی همه متونی پرداخته است که درباره زندگی روزمره زنان در ایران تا حد امکان در دسترس بوده است؛ اعم از کتاب‌های تاریخی، خاطرات، زندگینامه‌ها، سفرنامه‌ها. در ابتدا به نظر می‌رسید از منابع متعدد و مطالعه وقت‌گیر و دقیق آنان، مطالب بسیاری جمع‌آوری شود، اما به جهت نادیده گرفته شدن زنان به طور معمول، در پایان ارجاع به متون صرفاً محدودی ممکن شد. اما این امر مستلزم مطالعه حداکثری منابع در دسترس بود. بنابراین هر آنچه گمان می‌رفت بتواند نشانه‌ای از موضوع به دست دهد، مدنظر قرار گرفت. در این میان کتاب‌های مورخان، نوشه‌های اروپاییان در قالب خاطرات و سفرنامه در عهد قاجار، در ارائه زندگی اجتماعی این دوره تا اندازه‌ای مفید بودند. شیوه اصلی کار تمام‌شماری بود و به انتخاب تمام متن‌های حاوی موضوع انجامید. بر این اساس و با مطالعات فراگیر حداکثر متون جمع‌آوری شده، می‌توان مقولات زیر را ارائه داد.

## الف) موارد کاربرد باورهای عامیانه

کاربرد نزد مردان: رحمانیان و حاتمی<sup>[۲۶۱]</sup> کاربردهای باورهای عامیانه را این‌گونه گزارش داده‌اند:

برای طلسماٽ و تعویذها کاربردهای گوناگونی تصور می‌شد و تقریباً تمام مسائل زندگی انسان ایرانی را در بر می‌گرفت: پیدا کردن گمشده یا دزدیده شده، بازآوردن گریخته یا غایب و سفرکرده (طلسم شاهی: ۲۰۹؛ رساله در علوم غریبه: ۵۳-۵۲؛ جنگ علوم غریبه و طلسماٽ: ۱۷)، افزایش رزق و روزی و توفیق در کسب‌وکار (طلسم شاهی: ۱۱۶-۱۱۷، ۲۱۸)، یافتن شغل و حرفة یا پیشرفت و ارتقای در آن (جنگ علوم غریبه و طلسماٽ: ۱۰)، حفظ اموال و املاک از آسیب دزدان و دشمنان (طلسم شاهی: ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۷، ۲۰۸؛ جنگ علوم غریبه و طلسماٽ: ۹)، حاصلخیز کردن کشتزار و بارآور کردن درختان و باغ و بوستان (طلسم شاهی: ۱۱۸، ۲۰۵، ۲۱۸)، فراوان کردن آب چاه و کاریز (همان: ۲۰۶)، جلوگیری از چشم‌زخم (وبشارد، ۱۳۶۳: ۲۵۳؛ لایارد، ۱۷۷-۱۸۱؛ جکسن، ۱۳۵۷؛ رنه دالمانی، ۱۳۳۵: ۳۰۵-۳۰۶؛ کولبیور رایس، ۱۳۶۶: ۳۳۰؛ طلسماٽ شاهی: ۲۱۹)، پیشگیری و درمان بیماری‌ها (فلور، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۲۸) و از همه مهم‌تر جلب مهر و محبت دیگران به ویژه همسر یا معشوق و معشوقه (شیل، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۲؛ پولاک، ۲۳۷-۲۳۸؛ کولبیور رایس، ۱۳۶۳: ۴۲-۴۳، ۸۸؛ طلسماٽ شاهی: ۲۰۹؛ مجموعه ادعیه و طلسماٽ: ۱۹۰، ۱۹۸؛ رساله در علوم غریبه: ۱۳، ۱۶، ۳۶؛ جنگ علوم غریبه و طلسماٽ: ۸).

کاربرد نزد زنان: در مقابل، زنان به جهت جایگاه<sup>[۲۶۲]</sup> نقشی خود بنا به باورهای عامیانه رایج و بر حسب مقولاتی دست نیاز به سوی دعانویسان، رمالان، ساحران و جن‌گیران دراز می‌کردند. در ادامه مقولات یادشده ارائه خواهند شد.

زایمان: زایمان از جمله موقع پرخطری بود که از زنان انتظار می‌رفت معمولاً به تنها‌یی از عهده آن برآیند. با وجود حضور زنان آشنا، زایمان نوعی فرایند طبیعی محسوب می‌شد که در آن زنان خود مسئول به دنیا آوردن طفل محسوب می‌شدند. دسترسی به دستیار ماهر و قابله چه به لحاظ تمکن مالی و برخورداری از خدمات مربوط و چه به لحاظ شمار اندک آن‌ها برای همه زنان ممکن نبود. تجربه زایمان

اول کافی بود تا از زائو انتظار رود که فرایند زایمان را در نوبت‌های بعد خود مدیریت کند. به جهت دشواری روند زایمان و میزان مختلف تسلط قابله‌ها، بیم هر گونه آسیب جدی و هولناکی به جان مادر و کودک می‌رفت. نویسنده ایران در دوره سلطنت قاجار ضمن گزارش چگونگی گرایش به خرافات در جریان زایمان، به این نکته اشاره می‌کند: «خرافات و اوهام خاص جامعه‌های عقب‌افتاده جاهل که در میان اکثر جوامع بشری به انواع و اشکال مختلف رسوخ داشته و در جامعه ایرانی به صورت اعتقاد به جن و پری و جادو و یا جلوه‌ها و مظاهر گوناگون رایج بوده است... پیازی که به نوک سیخ آهنی نصب کرده بالای سر زائو بگذارید تا آل به او صدمه نزند و صدها معتقدات دیگر از این قبیل در میان اکثریت مردم رواج داشت.» [۲۶۳]

جن از جمله موجودات نادیدنی است که طبق نص صریح قرآن وجود دارد و از این رو اعتقاد به قدرت و اقدامات احتمالی آن از جمله آفت‌های صحت مادر و نوزاد به شمار می‌رفته است:

به جن و پری هم اعتقاد دارند و در پاره‌ای از دهکده‌ها در موقع وضع حمل زن، با تفنگ شلیک می‌کنند تا اجنه دور شوند و برای محافظت مادر و نوزاد از حملات ارواح مودی، شمشیر یا اسلحه برندۀ دیگری تا چند روز در پهلوی او می‌گذارند و گاهی هم یک ردیف سرباز مقوایی در روی بام قرار داده و با نخی آن‌ها را به حرکت درمی‌آورند و بالاخره اگر وضع حمل سخت و طولانی باشد، به وسائل مهمتری دست می‌زنند، مثلًاً شوهر زن، اسب سفیدی را می‌آورد و مقداری جو در روی سینه برهنه زن می‌ریزد تا اسب بخورد. [۲۶۴]

دادن صدقه از جمله باورهای مذهبی ریشه‌دار در میان مسلمانان است که موجبات دوری از مصیبت و بلا و خلاصی از مشکلات و امراض را فراهم می‌کند. ردپای این باور در حفاظت از مادر و نوزاد به وقت زایمان محسوس است:

وقتی هم که زن آبستن در حال درد کشیدن است، و ظاهراً نوزاد به سختی متولد می‌شود، رفقا و همسایگان او فوراً به مکتبخانه‌ها می‌روند و با دادن صدقه از ملای مكتب می‌خواهند که چنانچه پسربرچه‌ای به سبب تخطی باید تنبیه شود، او را ببخشد و یا آزاد کند تا به خانه‌اش برود. آنان باور دارند به این ترتیب زائو، نوزاد خود را هر چه زودتر، به راحتی به دنیا می‌آورد. بر اساس همین عقیده، از سعله‌دارها پرندگان در قفس را می‌خرند و آزاد می‌کنند.

[۲۶۵]

در کنار این موارد، با توجه به فرهنگ عامیانه خطه‌ها و اقوام مختلف برخی دستورالعمل‌ها نیز دنبال می‌شده است. سرنا باور دیگری را حکایت می‌کند: «زن‌هایی که از درد زایمان رنج می‌برند باید نخی از ریشه گل 'چنگ مریم' را بگذرانند و آن را زیر شکم خود بینندن».<sup>[۲۶۶]</sup>

مراقبت از نوزادان: جان نوزادان همواره در معرض انواع بلایا بود. طلسم‌هایی برای دفع شر و بلا در این خصوص وجود داشت. حسادت بسیار جدی و مهم تلقی می‌شد و در برابر چشم‌زخم راهکارهایی توصیه می‌شد. باور به چشم بد یا چشم‌زخم که پشتوانه‌های مذهبی، عرفی و قومی کم‌وبیش نیرومندی در ایران دارد، در میان سایر اقوام و جوامع سایر کشورها نیز به طور تاریخی رایج بوده است. مراد از آن آزار و گزندی است که گمان می‌رود از تأثیر نظر و ذهنیت فردی نابرخوردار نسبت به برخورداری فردی دیگر از موهبتی حادث می‌شود. جوهره این مهم در خصلت حسادت نهفته و باورهای عامیانه دستورالعمل‌هایی چون شکستن تخم مرغ، آویزان کردن نمک و اسپند، قربانی کردن و اسپند دود کردن را بنا به خرد فرهنگ مسلط توصیه می‌کنند. برخی ذکرها، دعاها و آیات قرآنی نیز برای حفاظت در برابر این امر توصیه شده است.

به ویژه زنان آبستن و نوزادانشان هدف دیوان و چشم شور بودند و از این رو فهرست سختگیرانه‌ای از بایدها و نبایدها در چند ماه آخر بارداری و چهل روز بعد از تولد وجود داشت. کاربرد طلسم بخش اساسی این عملیات بود. دعا علیه آل برای زنان در دوران زایمان مورد توجه قرار می‌گرفت. این دیو در دوران بابلیان نیز وجود داشته است (در آن زمان به نام لاماشتوم) و به عنوان بخشی از میراث فرهنگی ایرانیان بر جای مانده است. طلسم‌های موجود علیه آن در «آن زمان» هنوز وجود دارند. با در نظر گرفتن این حقیقت که تولد بچه با مخاطراتی همراه بود، به تهدید آل توجه خاصی می‌شد. خطر آل و آنچه باشستی در مقابله با آن انجام داد، حتی در ادبیات عامیانه پارسی نیز توصیف شده است؛ به عنوان مثال در کلثومنامه مشهور. حتی دعاها‌یی با چاپ سنگی برای مقابله با آل و نیز استمداد علیه آن در متون چاپی موجود است.<sup>[۲۶۷]</sup>

با وجود این، وسیله مهم، گرچه نه به اندازه دعاها نوشته شده علیه آل، استفاده از ابزارآلاتی فلزی بود که تصور می‌شد قدرت لازم نیروی زندگی را برای فراهم آوردن محافظت در خود داشتند. بر این حساب، تعداد زیادی قیچی یا ابزار آهنی یا فولادی زیر رختخواب در

هنگام تولد بچه گذاشته و پس از این نیز به ننوی گهواره‌اش بسته می‌شد.<sup>[۲۶۸]</sup>

«می‌پندارند پاره‌ای از فلزات، چون آهن، طلا، نقره، برنج، سرب، دارای روحند، به هنگام تولد نوزاد، چاقو یا هر تیزی دیگری را به گهواره کودک می‌بندند تا از شر جن و انس در امان باشد.»<sup>[۲۶۹]</sup> چنانچه بچه‌ای متولد می‌شد، یکی از زنان که در تولد بچه باری می‌کرد، یک دسته کلید آهنی را به درون تشتنکی که نوزاد را در آن شسته بودند، می‌انداخت و سپس دعایی مذهبی زیر لب زمزمه می‌کرد و سه فوت به درون آب می‌دمید تا در برابر چشم شور حفاظت کند.

[۲۷۰] هنگامی که بچه‌ای از تازه‌عروسوی متولد می‌شود، آن‌ها سوزن‌هایی به لباسش اتصال می‌دهند و برای چهل روز می‌گذارند بمانند تا به این شیوه، دیو و جن به او نزدیک نشوند و او را لمس نکنند.<sup>[۲۷۱]</sup>

یک النگوی خلخال به رنگ فیروزه‌ای نزدیک گردن بچه آویزان می‌کنند یا به کلاهش می‌دوزنند و به آن همچون نمادی از شگون و نیکبختی می‌نگرند که می‌تواند اثر چشم شور را بزداید. آن‌ها همچنین آیاتی از قرآن را در درون کیسه‌های کوچکی می‌گذارند که یا به کلاه بچه دوخته می‌شود یا در آستینش می‌گذارند و آن را به متابه حفاظت‌کننده‌های عظیمی علیه چند بیماری قلمداد می‌کنند. چنانچه بیننده‌ای دست به تمجید و ستایش از بچه‌ای بزند و اگر پس از آن این بچه به بیماری‌ای دچار شود، این فرد بلافضله به داشتن چشم شور شهره می‌شود. راه درمان این است که بخشی از لباس‌های فرد شورچشم را با دانه سپند در آتشدانی می‌سوزانند و دورتا دور بچه می‌چرخانند و از آن فرد شورچشم نیز دوری می‌جویند.<sup>[۲۷۲]</sup>

زنان ایرانی از چشم شور بیش از هر چیز دیگری می‌ترسیدند. بچه کوچکشان را از ترس این‌که غریبه‌ای تحسینش کند و چشم شور داشته باشد، می‌پوشانندند.<sup>[۲۷۳]</sup> چشمان بچه را با دستمالی برای ده تا پانزده روز اول به سفتی می‌بندند و چنین تصور می‌کنند که بچه با این کار از اضطراب دیدن نور برای اولین بار، حفظ می‌شود. نوزادان دختر برای چهل روز بیرون برده نمی‌شوند و نوزادان پسر نیز نود روز، زیرا اعتقاد بر این بود که بیماری با ابراز تعجب از سوی مردمی که اولین بار این کودکان را می‌بینند روی می‌دهد. در ضمن چشمانشان را همیشه با سرمه پر می‌کردند؛ «یک پودر سیاه» که تصور می‌شد چشمانشان را از درد و بیماری حفظ می‌کند و زمانی که بچه‌ها رشد کردند نیز آن‌ها را زیبا می‌کند.<sup>[۲۷۴]</sup>

در کنار تهدیدهای محیطی از جمله عفونت‌ها و آلودگی‌های محتمل، نکته قابل توجه در رابطه با حساسیت وضعیت نوزادان و دغدغه‌های عمومی رایج، تا اندازه‌های با کادر زایمان ارتباط داشت. در حقیقت قابلگی مهارتی بود که با تجربه کسب می‌شد و قابل‌ها لزوماً دانشی درباره اندام باروری نداشتند. آنان فقط برای کمک به تسريع زایمان نزد زائو می‌آمدند. بدیهی است که به بهانه آسان‌زایی، بسیاری از زنان از شانس کمک این دستیار نیز بی‌بهره بودند. [۲۷۵] دستوراتی در رابطه با چگونگی بریدن بند ناف و شستشوی نوزاد در بدو تولد در طب سنتی آمده، [۲۷۶] اما واقعیت آن است که تشخیص و درمان بیماری‌های نوزادان عمدتاً به دست همین قابل‌ها انجام می‌شد و بنابراین تا اندازه زیادی بی‌فایده می‌بود. آمار بالای مرگ‌ومیر کودکان خردسال گویای ابعاد این واقعیت تلخ است. در شرایط استیصال از تشخیص علل یا عدم بهبود، باورهای عامیانه انواع و اقسام منابع چون جن، دیو، آل و چشم بد را به عنوان عامل بیماری معرفی می‌کرد و زنان را ناگزیر به دفع این عوامل می‌ساخت.

نازایی: بدیهی است در شرایطی که باروری صرفاً مهم‌ترین کارکرد زن دانسته می‌شود، عدم اطلاع از بیماری‌های دستگاه تناسلی و مقاببتی، ناآگاهی نسبت به اندام‌های داخلی و ضعف در تشخیص و کنترل فرایند باروری در هر دو جنس، موجب ارجاع به انواع باورهای عامیانه و رونق بازار آن‌ها بود. ویلسون می‌نویسد:

یکی از وظایف زنان قاجاریه حاملگی بود. بعضی اوقات به هر دلیلی حاملگی صورت نمی‌گرفت، حامله نشدن اگر گناه نبود یک نقیصه محسوب می‌شد و از این رو زنان، بدون توجه به قوه باروری شوهرشان، با توصل به قدرت‌های ماورایی (که هر کس به شیوه خود آن‌ها را می‌جست) بچه‌دار شدن را طلب می‌کردند. زیرا نازایی بدترین دشنام محسوب می‌شد. [۲۷۷]

سر چارلز یات، سرباز و نماینده دولت بریتانیا در هند، در نزدیکی دروازه سُراب [۲۷۸] در مشهد نمایی شکسته و قدیمی از یک ببر پابرجا را که روی یک قطعه سنگ کنده‌کاری شده است، مشاهده کرد. او می‌نویسد، همیشه گروهی از زنان در اطراف این ببر، و یک زن در مرکز با پاهای باز و گشاده حضور دارد. زن روی ببر سنگی نشانده می‌شود و طلسمن و جادوه‌های گوناگون اجرا می‌شود، مانند بریدن ریسمانی با چهل گره و چیزهای دیگر و آن‌گاه آیین به اتمام می‌رسد. [۲۷۹]

نزدیک کرمان چشمه‌ای جوشان است که از دل صخره‌ای به مدد امام علی (ع) بیرون می‌آید. در سراشیبی کوه عبارت «یا علی» نقش زده شده است و از زیر این عبارت چکه‌های آب زلال تراوش می‌شود. در سراسر روز، زنان به این نقطه صعود می‌کنند تا از این جریان مقدس آبی را که به آرامی به صورت قطره‌قطره می‌آید، جمع‌آوری کنند و از شاخه‌های درختی کوچک که با این آب رشد و نمو کرده است، پیه‌سوزهای خود را آویزان می‌کنند. این ادای نذر با این هدف است که لذت مادر شدن را برای آنان تضمین کند. از سوی دیگر، زنان بیمار جهت زیارت به تپه‌های آن‌جا که رویشان سنگرهای قدیمی وجود دارد می‌روند و در آن‌جا نان، گوشت، شکر و میوه در یک اتاق گلی کوچک می‌گذارند. آن‌ها معتقدند که چنانچه در بازگشت، هدایایشان خورده شده باشند، ملکه پریان به آنان عطوفت روا داشته است و دردشان شفا می‌یابد.<sup>[۲۸۰]</sup> همچنین اطباء مایع پنیر شتر را برای حتمی کردن باروری تجویز می‌کردند، ولی شرط لازم برای مؤثر بودنش آن بود که زن بایستی بدون آن که متوجه شود آن را بخورد.<sup>[۲۸۱]</sup>

در ارومیه در کلیسای کاتولیک که در بخش مارت مریم ساخته شده بود، زنان محلی (مسلمان و مسیحی) برای روشن کردن شمع می‌آمدند تا از موهبت مریم باکره برای حامله شدن برخوردار شوند. مشابه این عمل، توب مروارید در میدان توپخانه تهران بود که گفته می‌شد با نیروهایی جادویی که به آن اعطای شده است، حتی می‌تواند بچه‌دار شدن را به زنان سترونی که دهانه برجی آن را لمس می‌کردن، هدیه کند.<sup>[۲۸۲]</sup>

در موارد نزایی، زنان به ساحران مراجعه می‌کنند که در این صورت ساحر، ظرفی مسی را با آب پر می‌کند و یک آتش کوچک بر می‌افروزد. آن‌گاه از زن می‌خواهد به آن نزدیکی آید و همزمان با یک ملافه بزرگ، خود و زن را در لحظه‌ای که دود فضا را آکنده کرده است، می‌پوشاند. سپس الفاظ جادویی به زبان عربی جاری می‌شود که معنایش آن است که دارد شیاطین را فرامی‌خواند. زن اینک بر آب پیاله که با جادوهای غیرقابل تصور ساحر به جنبش درآمده است، نگاه می‌کند. زن این ماجرا را می‌نگرد و در همان زمان ساحر چند سوزنی را که با خود دارد یا چیزهای مشابه دیگری را به هم مالش می‌دهد و به راستی ایمان می‌آورد که شیاطین اکنون حضور دارند. پس از آن، ساحر دستوراتی را می‌نویسد و عمل به آن را توضیح می‌دهد و به او می‌گوید که در زمانی در آینده، در خواب می‌بیند که مردی به سوی او

می‌آید و به او سبیلی قرمز می‌دهد که نشانهٔ تولد فرزند خواهد بود. ساحر برای اطمینان بیشتر به او می‌گوید نشانه‌ای از تولد را در صورت یا ناحیه‌ای از بدن خود خواهد یافت. زن به خانه برمی‌گردد. در آن سال به انتظار می‌نشیند و نیز سال بعد و سال‌های بعد که مادر خواهد شد و مسلمًاً این واقعه هرگز روی خواهد داد.<sup>[۲۸۳]</sup>

نه تنها مسلمانان و مسیحی‌ها برای باروری «با مدد سحر و جادو» در تلاش بودند، پیروان دیگر ادیان نیز چنین شیوه‌ای می‌جستند. برای مثال، در میان یهودی‌ها، یک خاخام بزرگ دعای خود را نثار زنان سترون می‌کرد و سپس طلسه‌های خود را برای باروری می‌نوشت.<sup>[۲۸۴]</sup> از شیوه‌های درمانی دیگر طلسه عشق بود. برای مثال، زمانی که کفتاری را می‌کشتند، معده‌اش را بیرون می‌آوردند تا همچون طلسه عشقی منزه استفاده شود.<sup>[۲۸۵]</sup> عبور زنان از زیر شکم فیل نیز راهی برای رفع نازایی بود که گاهی صحنه‌هایی مضحك را به همراه داشت.<sup>[۲۸۶]</sup> یا در نمونه‌ای دیگر، زنان کرمانی از ملکهٔ پریان جهت کرامت آبستن شدن استمدادها می‌جستند.<sup>[۲۸۷]</sup>

در ۱۹۲۷، نوردون در میدان کازرون مشاهده کرد درویشی روی زمین چمباتمه زده است و روی تکه کاغذی چیزی می‌نویسد. او به پرسش نوردون که چه می‌نویسد، پاسخ نداد. زمانی که کار خود را تمام کرد، به خدمه نوردون گفت: «ارباب تو نباید صحبت کند. او تقریباً جادوی مرا شکست. من برای دختری که کنار شما ایستاده است می‌نوشتم. او می‌خواهد مادر شود.» او کاغذ را به دست دختر داد. دختر فروتنانه به این اکسیر شفابخش «نازایی» اش خیره شد و آن گاه آن را تا زد و در جایی درون لباسش جا داد.<sup>[۲۸۸]</sup>

به فراخور احوال در صورت نیاز برای جلوگیری از باروری نیز طلسه و درمان‌های خرافی تجویز و دنبال می‌شد. سرنا می‌نویسد: زنان برای پیشگیری از باروری نیز از روش‌ها و داروهای محلی استفاده می‌کردند. برای مثال، زنی که قسمتی از گرگ با خود داشت، مانع باروری اش شده و به او اجازه می‌داد تا در آمیزش‌های خود، بدون ترس از هر نتیجه‌ای، آزاد باشد.<sup>[۲۸۹]</sup>

ملیجک ناصرالدین شاه در یک نشست اجتماعی عنوان کرد که زنان شاه قصد دارند به شاه «جگر خرس» دهند تا دیگر فرزندی نداشته باشد.<sup>[۲۹۰]</sup> سازوکارهای جامعهٔ سنتی با تقسیم وظایف نقش‌محور به عرصهٔ خصوصی و عمومی، جایگاه همیشگی زن را در خانواده و کارکرد اصلی او را

فرزندآوری می‌دانست. این امر با اهمیت حفظ و بقای خانواده گستردگی در پیوند بود و به جهت عدم دسترسی عمومی زنان به آموزش، عهده‌داری کارهای خانگی و نیز فعالیت‌های کشاورزی دامداری مرتبط با خانوار و همچنین پرداختن به صنایع خانگی چون قالب‌گذاری و نخریسی به منزله نقش زن در ارتباط مستقیم با عرصهٔ خصوصی تعریف می‌شد. تأکید بر فرزندآوری، تصمیم بر به تعویق انداختن یا قدرت انتخاب داشتن یا نداشتن فرزند را برای زوجین، به ویژه زنان، بی‌معنا می‌کرد. به دلیل سلطه نگرش‌های تبعیض‌آمیز جنسیتی، از جمله باور به برتری ذاتی، حقوقی یا نهادی مردان، هر گونه تأخیر در فرزندآوری بدون توجه به علل محیطی، جسمی و حتی روانی زوجین موجب می‌شد ضعف، ناتوانی یا مرض و بیماری به زنان نسبت داده شود. در مواجهه با چنین تجربه تلخ و اضطراب‌آوری که غالباً بدون بررسی و واکاوی تخصصی، با برچسب‌زنی نازایی همراه بود، زنان بنا به عادتواره به باورهای عامیانه متولّ می‌شدند و دستورالعمل‌های تجویزی آن را دنبال می‌کردند.

جلب مهر و محبت: در جامعه‌ای که زن در وابستگی به شوهرش صاحب منزلت و پایگاه اجتماعی و نیز برخورداری‌های اقتصادی است و در شرایطی که تعدد زوجات رواج داشته، طبیعی است که جلب محبت شوهر و کسب مشروعیت در مناسبات قدرت، آن هم در خانواده‌های گستردگی و در رقابت با هموها اهمیت خاصی داشته باشد. زنان به دنبال این کالای کمیاب، ذهن و دل به باورهای موهوم می‌سپرند و در این راه با یکدیگر رقابت می‌کردند تا بلکه حریف از چشم شوهر بیفتد. حتی در اندرون شاه که انتظار می‌رفت حداقل امنیتی برای همسران متعدد شاه در مقایسه با سایر زنان وجود داشته باشد، داروی محبت خردیار بسیار داشت: «پیاله‌هایی برنجی وجود داشت که نشان‌هایی از صورت‌های فلکی 'منطقه البروج' دورتا دور بیرونی‌شان کنده‌کاری شده و در درونشان نیز توصیف‌هایی از بیماری‌های گوناگون، در ترکیب با دعاهای ربانی حکای شده بود. زنانی که در پی ریودن عشق همسرانشان بودند، از این پیاله‌ها استفاده می‌کردند و حمد و ثنا بر پیامبر را در هنگامی که آب روی سرshan می‌ریختند تکرار می‌کردند.»<sup>[۲۹۱]</sup> و با مالیدن روغن گرگ به لباس زن برای دلسُر کردن شوهرش از او، خوراندن زهره گرگ به زن برای رفع نازایی و استفاده از ناخن هدّه برای زمان‌بندی و چشم خفash برای خواب‌بندی و جگر میمون برای کسب محبت استفاده می‌کردند.<sup>[۲۹۲]</sup>

جیمز موریه در کتاب حاجی بابای اصفهانی درباره مواجهه با یک درویش و توصیه‌های او می‌آورد: اگر روغن گرگ به لباس زن مالند، شوهر از او دلسrd شود؛ زهره گرگ دافع نازایی زن است... اما بهترین نسخه مهر و محبت کفتار است و در حرم‌سراها به خصوص در اندرون شاهی خریدارش بسیار بیرون‌الصنم پیش او دم نمی‌تواند زد. مهرگیاه پیش او سبز نمی‌تواند شد.<sup>[۲۹۳]</sup> در جایی دیگر می‌خوانیم:

زن‌های بختیاری از غرباً و اجانب روگیری ندارند. در گردن زنان، اقسام طلسمات و دعاها آویخته است. اثر این دعاها که پرسیدیم، گفتند: «بعضی برای جلب محبت شوهر است؛ برخی برای برداشتن حمل است؛ بعضی برای شر رقیب و سنی است.» - که عرب و سنی را «ضره» گوید - چربی بدن گراز در میان ما اثر غربی دارد که اگر از پیه بدن این حیوان به بدن زنی مالیده شود، آن زن مدام‌العمر عقیمه و بی‌ولاد خواهد ماند. و بعضی اعضای قبیحة کفتار و خرگوش از برای محبت همراه نگاه داشتن، بسیار مؤثر است. در مثل فارسی، از برای کسی که محبوب است می‌گویند: «فلانی مهره مار یا مشازالیه کفتار دارد.»<sup>[۲۹۴]</sup>

حافظت: وجود امراض مختلف به عنوان تهدید جدی حیات و نیز سایر مشکلات موجب می‌شد تا گرایش به اعمال خرافی جنبه حفاظتی داشته باشد. بنابراین زنان ایرانی همچون سایر زنان برای حفاظت خود و زندگی‌شان در برابر دشواری‌ها و مشکلات که از کنترل آنان خارج بود، به باورهای عامیانه رجوع می‌کردند. «مثل بقیه کشورها در اینجا هم زنانند که بیش‌تر به خرافات اعتقاد دارند، به خصوص در مطالب مربوط به عشق و بارداری و همچنین در باب بیماری و مرگ و میر فرزندانشان. به چشم بد باور دارند و گمان می‌کنند با جادو جنبل می‌توان عشق مرد را جلب یا دفع کرد.»<sup>[۲۹۵]</sup>

طلب شانس: حفاظت در برابر موجودات نادیدنی مانند آل، دیو و جن به تنها یی موجب استیصال زنان عصر قاجار نبود. شانس از دیگر کالاهایی بود که زنان بر کسب آن کنترلی نداشتند. این کالای قیمتی در ارتباط با شوهر و جلب حمایت و توجه او تعریف می‌شد. پس همواره این بیم وجود داشت که کوچک‌ترین حادثه‌ای، نحس انگاشته شود و به حضور وجود زنان نسبت داده شود. در این شرایط زنان از حداقل‌ها محروم می‌شدند. پول‌اک می‌نویسد: «عقیده به خوش‌یمن بودن و نبودن و آمد داشتن و نداشتن در مردم رایج است... بعضی از زنان

شاه فقط از آن رو ناگزیر از ترک حرم می‌شدند که بقدم بودند.» [۲۹۶]

در مجموع مشتریان مؤنث همواره بخشی از بازار تقاضای مربوط را تشکیل می‌دادند. صرفاً زنان طبقه بالا این امر هزینه نمی‌کردند، زنان طبقه پایین و کم‌درآمد هم به جهت فراگیری جهل و بی‌سواندی از مشتریان همیشگی این بازار بودند. شواهد مختلفی بر اثبات این امر تأکید دارد: در پاره‌ای موارد زنان مورد سوءاستفاده خودی و بیگانه قرار می‌گرفتند. در گزارشی جالب، مسیو با بن فرانسوی تعریف می‌کند که در برابر اصرار و التماس بیش از حد زنان بختیاری ناچار شده است آنان را فریب دهد و در ازای دریافت سکه‌های عتیقه و اشیا و زیورآلات بازیش که بعضاً حاصل کاوش آن زنان در خرابه‌های قدیمی و تپه‌های باستانی بود، تکه‌پاره‌هایی از روزنامه‌های فرانسوی را به جای طلس و تعویذ به آنان قالب کند. [۲۹۷]

ویلس می‌گوید: ایرانیان و به ویژه زنان مبالغ زیادی صرف تهیه و خرید و فروش طلسمات و تعویذها و دعانویسی می‌کنند. [۲۹۸] اولیویه ضمن سخن گفتن از رونق کسب‌وکار درویشان دعانویس به درویشی دعانویس در تجربیش اشاره می‌کند که انبوه جمعیت زنان برای خرید دعاها و تعویذها پیرامون او ازدحام کرده بودند. [۲۹۹] ویشارد نیز از رونق بازار طلسمات و تعویذها و خرید و فروش علنی در بازارها و خیابان‌ها نقل کرده است. (همان، ۲۵۴).

## ب) کارگزاران [۳۰۰] باورهای عامیانه:

منظور از «کارگزاران باورهای عامیانه» افرادی است که مردم در تعقیب باورهای عامیانه جهت دستیابی به هدف، چه برخورداری از موهبت و حفظ آن و چه دفع شر و بلا، به آنان رجوع می‌کنند و چنین اموری را اساساً کسب‌وکار آن کارگزاران می‌شمرند. به نظر می‌رسد بر حسب جنس، می‌توان مقوله‌بندی‌ای از کارگزاران در عصر قاجار به دست داد:

کارگزاران مذکر: بسیاری از درویش‌ها از حومهٔ شهرها گذر می‌کردند و خدمات درمانی خود را در رقابت با ملاها، امامان، سیدان و دیگر شخصیت‌های مذهبی، ارائه می‌دادند. آن‌ها دستمزد را قبل از درمان بیماران طلب می‌کردند.<sup>[۳۰۱]</sup> افزون بر درویشان دوره‌گرد، سیدها و ملاها، دعانویسان حرفه‌ای نیز بودند که در بازار حجره داشتند. تعداد آن‌ها محدود بود.<sup>[۳۰۲]</sup>

به باور رحمانیان و حاتمی (۱۳۹۱) درویشان و یهودیان در میان دیگر دعانویسان و تولیدکنندگان طلسمات و تعویذها بیشتر مورد اقبال و اعتماد بودند. این نکته در مورد یهودیان از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا این گرایش، به رغم باور عمومی به نجس بودن و ناپاکی آنان، نشان‌دهندهٔ غلبهٔ نیازهای عینی و نادیده انگاشتن باورهای مذهبی است. طبق اشارهٔ مندرج در روزنامهٔ خاطرات اعتمادالسلطنه طلسم‌سازان یهودی حتی به درون حرم شاه نیز راه داشتند و برای اهل حرم‌سرای ناصری جادو می‌کردند.<sup>[۳۰۳]</sup>

در اسناد و گزارش‌های برجامانده از آن روزگار نام و عنوان برخی از رمالان و دعانویسان نامدار را می‌بینیم که شماری از آنان نیز یهودی بودند. از جمله دعانویسان و رمالان مشهور آن روزگار می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد: ملا محمدعلی دعانویس تهرانی، آقا سید علی دعانویس، غلامعلی رمال، ملاربیع رمال، ملا غفار، شیخ موسی، ملا صادق رمال، آقا سید محمود دعانویس، ملا اسحق کلیمی، پیر بابا جادو، میرزا جامبزن، حاجی کرمانی، سید نظر کرده، شیخ محمدحسین محرر، و ملا قربانعلی رمال هر دو در مشهد.<sup>[۳۰۴]</sup>

کارگزاران مؤنث: در مقابل کارگزاران مذکر که کسب‌وکار پررونقی داشتند، برخی از زنان، به ویژه زنان به اصطلاح گیس‌سفید و نیز زنان یهودی و همچنین کولی‌ها، دارای قدرت خاص تلقی می‌شدند. برای مثال می‌خوانیم: «زنان کولی و خونگیر (قرشمال) نیز از میدانداران این عرصه [سحر و جادو] بودند.»<sup>[۳۰۵]</sup>

در اطراف اردبیل شفادهندگانی به نام اجاق بودند. آن‌ها بیماری‌های خاص کودکان مانند اسهال و استفراغ را مداوا می‌کردند. این شفادهندگان (به ویژه از دو روستا نزدیک اردبیل) اکثراً زن بودند که آهنی را در اجاق گرم می‌کردند و آهن داغ را برای لحظه‌ای بر گردن بیمار می‌گذاشتند و سپس خاکسترهاي گرم اجاق را بر پيشاني بيمار مالش مي دادند. اين و ديگر درمان‌ها که توسط شفادهندگان فولكلوريک تجويز و به کار گرفته مي شد، در اردبیل «ترک دوا» ناميده مي شد. ديگر شفاگران زن منطقه اردبیل «تكه اترن يا رفع‌کنندگان لقمه» ناميده مي شدند. آن‌ها به عنوان مثال بيماران با مشكلات روده‌اي را با مالش انگشت در نقطه رنجور تن بيمار درمان مي‌کردند.<sup>[۳۰۶]</sup>

در اوقاتی که همشيره عيال سعدالدوله نالان بود و در منزل در تحت توجه والده او را به هر وسیله مشغول می‌داشتند، بى بى خانم زنی بود نقاهه و قوله و به قول فاضل خان گروسی در جوانی خوش‌منظرا، عشهه‌گر، شيطانه، فتانه، مردانه‌پوش، پيمانه‌نوش، با يك عالم ناز و آتش‌انداز خermen پير و جوان. پس از سفيدی مو و سیاهی رو، زردی دندان و خشکی پستان، قطع عادت و ختم لعنت، جانماز آب می‌کشید، دعا می‌داد و جن می‌گرفت، هفته‌هفتة در منزل ما پلاس بود و همشيره را مشغول می‌کرد.<sup>[۳۰۷]</sup>

بنابراین با آن‌که به لحاظ کمی کارگزاران مؤنث به اندازه همتایان مذکر خود نبودند، برخی زنان به لحاظ مهتری و گیس‌سفیدی اقتداری ستی داشتند و نیز در باورهای محلی به قدرت خاص برخی از زنان اقلیت در ارتباطگیری و کنترل صور خیالی معتقد بودند. همچنین باید توجه داشت تفکیک جنسیتی عرصه خصوصی و عمومی به زنان کارگزار مجال ورود به عرصه‌های خصوصی را می‌داد که طبیعتاً بر مردان بسته یا محدود بود.

## ج) به کارگیری و استعمال:

در کنار انجام فعالیت‌هایی که لازمه برخی آیین‌ها و شعایر در فرهنگ عامه به منظور حصول مقصد است، دعاها، ذکرها و آیاتی می‌نوشتند و بر گلو و بازو می‌بستند تا پناهی در برابر بلایا و دشمنان باشد. این اشیا گاه در شکل گردنبند حالت زینتی نیز می‌یافتد. چنین امر متبرکی را تعویذ نامیده‌اند. تربت کربلا به جهت ارادت شیعیان به امام حسین (ع) در باورهای عامیانه قداست خاصی دارد و در این موارد توصیه شده است. طلسن نیز شاء یا نوشته‌ای است که خاصیت جادویی دارد و به طور تاریخی از سوی عالمان علوم غریبه دارای نیروی ماوراء الطبیعه‌ای در دفع بلا یا کسب موهبت محسوب می‌شده است. گزارش استعمال عمومی طلسن و تعویذ نشان از حمل چنین اشیایی در جریان فعالیت‌های روزمره دارد. کیسه‌ای کوچک از تربت معطر کربلا نیز به عنوان طلسن استفاده می‌شد و گفته می‌شد اگر روی پلک‌های چشم مالیده شود، موجب روشنایی چشم‌ها می‌شود.[\[۳۰۸\]](#)

مردم، در زمانی که بیمار بودند، این طلسن را در پیشانی یا نزدیک قلب خود می‌گذاشتند و امید داشتند با این شیوه ناخوشی‌شان شفا یابد. بسیاری از مردم شش تا هشت طلسن را به روبانی به صورت بازوی بند می‌دوختند یا آن را در جعبه یا پوشه‌های کوچکی می‌گذاشتند و با خود حمل می‌کردند. آن‌ها هرگز این طلسن‌ها را از خود دور نمی‌کردند؛ حتی به هنگام استحمام آن‌ها را بر تن داشتند.[\[۳۰۹\]](#)

البته اشیای دارای قدرت مافوق طبیعی موجب قداست مکانی نیز بودند. در این حالت، کاربرد اشیای ارزشمند در باورهای عامیانه وجهی عمومی می‌یافتد و تمایز جنسیتی به لحاظ نوع کاربرد میان زنان و مردان وجود نداشت. همان‌قدر که یک درخت می‌توانسته مقدس شمرده شود، یک شیر سنگی هم می‌توانست طی مراسمی موجب باروری تلقی شود.

در مشهد خرافات بیداد می‌کند. کمتر جایی را دیده‌ام که این‌قدر افکار موهوم در بین مردمش و به خصوص زنانش خریدار داشته باشد. یکی از رسومی را که خود بارها شاهد انجام آن بودم، در این‌جا نقل می‌کنم. در نزدیکی دروازه سرآب یک شیر سنگی قرار دارد که کمی از آن نیز شکسته است. چند بار که از کنار آن می‌گذشتم، دیدم که تعدادی از زنان آن را احاطه کرده‌اند و زنی در وسط آن‌ها روی شیر نشسته است. می‌گویند این شیر را سنگ‌تراشی نزدیک به صد و پنجاه سال پیش ساخته است و در حال حاضر خود نیز در زیر آن و در دل خاک

مدفون است. در واقع این شیر سنگی قبر او را تشکیل می‌دهد. به هر حال این شیر هنوز هم در کنار جاده قرار گرفته است و زنانی که بچه‌دار نمی‌شوند یا آرزوهای دیگری دارند، از مسافت‌های دور و نزدیک برای برآورده شدن حاجاتشان به زیارت این شیر می‌آینند. ظاهراً شیر نیز کاری برای آن‌ها انجام می‌دهد. این را می‌توان از انبوه زنانی که مشتاقانه به زیارت آن می‌آینند دریافت. زن روی شیر می‌نشیند و در حالی که اورادی بر زبان می‌آورد و تکان می‌خورد، با نخ یا ریسمانی که به دست دارد، چهل گره می‌زند و سپس مراسم به اتمام می‌رسد. شیر سنگی نظیر این را در مزار گازرگاه در هرات دیدم، اما اصلاً به یاد ندارد که مردم آنچنان که در مشهد باور دارند، با آن رفتار کنند و از آن شفا یا برآورده شدن حاجتی را طلب کنند و خیال نمی‌کنم که در جای دیگری نظیر آن دیده شود.<sup>[۳۱۵]</sup>

به کارگیری و استعمال زنانه: در حالی که به کارگیری طلسما، طوالع، تعویذها و علوم غریبیه به صورت بازوبند، گردنبند و پیشانی‌بند شکل عام و رایجی داشته، زنان بیشتر آن‌ها را در شکل زیستی به کار می‌برده‌اند. بنابراین این اشیا (از جمله برخی سنگ‌های شفابخش) علاوه بر این‌که دارای قدرت خارق‌العاده در درمان بیماری‌ها، حفاظت از بلایا و چشم‌زخم پنداشته می‌شوند، مصرف نمایشی نیز در بین زنان داشته‌اند.

زنان ایرانی اعتقاد داشتند که سنگ‌های رنگی متنوع (فیروزه‌ای و آبی) خاصیت شفادهندگی دارند و آن‌ها را دورتا دور گردن خود (علیه بیماری) می‌بستند.<sup>[۳۱۶]</sup> این اعتقاد تا حد زیادی ریشه در ارزش‌های اسلامی و توصیه درباره سبک زندگی دینی دارد. ارزشمندی عقیق از همین روست و نیز جایگاه حجرالاسود در قبله‌گاه مسلمانان دلالت‌های متقن درباره سنگ‌ها و اثرات انرژی‌بخش آنان به دنبال دارد. همچنین در سال‌های اخیر به کارگیری سنگ ماه تولد به منزله جزئی از سبک پوشش و آراستگی از سوی امواج فرهنگی که در صدد تجاری‌سازی کاربرد زیستی سنگ‌ها هستند، به شیوه‌ای عامه‌پسند ترویج شده است. به هر نحو چنین امری حکایت از کاربرد تاریخی موضوع دارد.

نه تنها مهره‌های آبی، بلکه صدف‌های طریف نیز، بر ضد چشم شور مؤثر بودند. زنان اغلب یک یا تعداد بیشتری از آن‌ها را در گیسوان بافته‌شان می‌بستند.<sup>[۳۱۷]</sup>

زنان به خود و فرزندانشان تعویذ و طلس می‌آویزند یا می‌کوشند چیزهایی را که به گمان خودشان باعث ناراحتی و خسaran رقبا و دشمنان است، به نحوی به لیاس آن‌ها بچسبانند. مردم به این دعاها و طلسها به دیده چیزی غیرعادی نمی‌نگرند ولی فهمیده‌ها و تحصیلکرده‌ها

لبخندزنان می‌گویند: «کار زنان است.» [۳۱۳]

از انواع افسون و طلسماها استفاده می‌کنند تا از شر آسیب‌ها در امان باشند و اغلب زنان «کبود مهره» را به گیسوی بلندشان می‌آویزند و یا چشم خشک‌شده گوسفندی را که روز عید قربانی قربانی شده به فرزندانشان وصل می‌نمایند. [۳۱۴]

در مورد تب زایمان هم، گاهی روده گرم خروس سیاه قربانی و پاره‌ای از تعویذات را در اندرون زمین می‌گذارند، و البته زنان اغلب از مرگ نجات می‌یابند. [۳۱۵]

جامعه زمانه قاجار از نهادهای اجتماعی تشکیل‌دهنده خود مجزا و منفک نیست، بنابراین الگوی قدرت حاکم بر جامعه در اندام‌ها و سلول‌های آن جاری بوده است. چنین شرایطی از منظر کارکردگرایی، نقش‌های اجتماعی را در امتداد ویژگی‌های جسمانی زیستی دو جنس تعریف کرده است. مردان در راستای ایفای کارکردهای اجتماعی نقش خود برای اموری چون موفقیت در کسب‌وکار، افزایش درآمد، یافتن شغل و رونق حرفه، حاصلخیزی زمین و افزایش محصول، فراوان شدن آب چاه و قنات و در مجموع افزایش روزی دست به دامان ساحران و دعانویسان می‌شدند و چشم به علوم غربیه و طلسم و تعویذ داشتند.

زنان عهده‌دار زادوولد بودند و به انجام امور خانه، پخت‌وپز و ارائه خدمات مراقبتی به اعضا، خصوصاً خردسالان و سالم‌مندان در خانواده که شکل گسترده داشت، می‌پرداختند. مردان در مقابل به عنوان نانآور جای خود را در نظام مشاغل و بازار کار می‌یافتند. چنین تقسیم‌بندی جنسیتی کارکردگرایانه‌ای الگوی کم‌وبیش غالب در جوامع پیشامدرن محسوب می‌شود. طبیعی است که زنان و مردان هر کدام در شبکه نقش خود به ناجا در روابط قدرت نیز وارد می‌شوند و از آن‌جا که در فرهنگ عامه مردانگی به سبب ارزش‌های هژمونیک نظام پدرسالار، به ویژه برخاسته از قدرتمندی جسمانی مردان، امری مسلم انگاشته می‌شود، هر مرد قدرت در بین زوجین و بلکه در خانواده عمودی بوده است. زنان در این شبکه روابط، جایگاه فروdstی داشتند و اساساً فروdest پنداشته می‌شدند. بر این اساس، اهمیت تشکیل خانواده و فرزندآوری در سال‌های آغازین بلوغ، نوعی ارزش شناخته می‌شد و در نتیجه در مختصات جامعه پدرسالار عهد قاجار جایگاه همسری (ولو در قالب ازدواج چندهمسری) و مادری (با ارجحیت داشتن فرزند پسر) از جمله کلیدهای برخورداری از مواهب محسوب می‌شد؛ مواهی که در هر رده و رتبه نظام قشریندی اجتماعی، پیوند زن را با مرد صاحب قدرت و جایگاه اقتصادی تحکیم می‌بخشید و او را کم‌وبیش متنفع می‌ساخت.

از یک سو قبح طلاق، رواج خردگردنگ‌های قومی و عدم دسترسی زنان به فرصت‌های آموزش و اشتغال و در نتیجه فقدان درآمد مستقل در جامعه غالباً روستانشین ایران عصر قاجار موجب می‌شد کزنگارکردی خانواده، از جمله در رابطه زوجین، ولو به جهت به اصطلاح تجدید فراش مردان، ناشی از ضعف و ناتوانی زنان در جلب محبت شوهر و ناتوانی در فرزندآوری به خصوص فرزند پسر تلقی شود. از سوی دیگر،

ازدواج نیز تابع تنظیمات هنگاری جامعه محسوب می‌شد و به ویژه برای زنان حق انتخاب وجود نداشت. ازدواج‌های از پیش ترتیب‌یافته و برقراری مناسبات زناشویی فارغ از شناخت، علقه و دلبستگی حداقلی، خصوصاً در سن پایین، فضای ذهنی زنان را متلاطم می‌ساخت و موجب از دست رفتن اتکابه نفس آنان می‌شد و در نهایت در بنبست‌های واقعیت روزمره، این اذهان ناآگاه و کم‌وبیش مستأصل را به دامان دعانویسان، رمال‌ها، جادوگران، کفبین‌ها، جن‌گیرها و از این قبیل به دنبال داروی محبت و انواع طلسمنها می‌انداخت.

همه این‌ها در جامعه‌ای جاری بود که کم‌سوادی و بی‌سوادی فرآگیر بود. در نتیجه، خود بستر نشوونمای باورهای عامیانه‌ای بود که کمتر پایی در استنتاج منطقی داشت. طب در شکل رایج خود از سازوکارهای درمان و داروی مدرن بی‌بهره بود. فقط دربار و وابستگان دربار از وجود پزشکان خارجی بهره‌مند بودند. بهداشت محیط به جهت عدم دسترسی به آب شرب سالم و نیز دفع غیراصولی فضولات انسانی و حیوانی در سطح حداقلی بود. این نابسامانی‌ها بر وحامت اوضاع می‌افزود و در نتیجه شیوع بیماری‌های اپیدمیک و نیز بیماری‌ها و عفونت‌های دستگاه تناسلی را تشدید می‌کرد. طبیعی است که در مواجهه با عوامل ناشناخته و خارج از کنترل نازایی - که معضلی شوم تلقی می‌شد - ذهن زن ایرانی در ورطه باورهای عامیانه سرگردان بود؛ به ویژه در شرایطی که این ناتوانی در برداشت عمومی به زن نسبت داده می‌شد و برای تبرئه مرد نسخه ازدواج مجدد را می‌پیچید.

کوتاه آن‌که ایستارها و باورهای عامیانه زنان عصر قاجار برآمده از جایگاه نقشی و منابع قدرت ناشی از آن بود و از مناسبات جنسیتی جامعه جان می‌گرفت. در بحبوحه ناآگاهی‌ها، این باورها همان‌قدر از سوی زنان دنبال می‌شد که از سوی مردان جدی تلقی می‌شد. آنان در این راه به صرف هزینه گزار مادی - که گاه تنها دارایی‌شان بود - می‌پرداختند، فریب می‌خوردند و ناچار بودند حتی در اندرون شاهی نیز دست به دامان ساحران نامتعارفی چون طلسمن‌سازان یهودی شوند. به بیان دیگر، احرار جایگاه فرودست در سلسله‌مراتب پاییگاه اجتماعی- اقتصادی در جامعه عصر قاجار زنان را وامی‌داشت تا برای حفظ و گاه ارتقای این جایگاه حداقلی نیز تلاش کنند. رواج باورهای عامیانه به طور عمومی و جهل و بی‌سوادی به ویژه در میان زنان موجب می‌شد در کنار تمسک به توصیه‌های مذهبی (از جمله اهدای قربانی و دادن صدقه)، به سایر طرق حتی به برخی باورهای چه‌بسا آسیب‌زا نیز متousel شوند و با صرف هزینه‌های گزار ولو در

شرایط فقر و نداری از خدمات کارگزاران مربوط در قالب انواع طلسمها و نیز اعمال مربوط به باورهای عامیانه بهره گیرند.

بازار کارگزاران باورهای عامیانه رونق داشت و عموماً مردانی از گروههای اقلیت که مدعی برخورداری از قدرت‌های ماوراء‌الطبیعه بودند و رفتارشان نزد عموم در هاله‌ای از رمز و راز پیچیده بود، همچون درویشان، یهودیان، ساحران و رمالان، به دعاؤیسی، جادوگری، تهیه طلسم و تعویذ برای زنان و مردان می‌پرداختند. در مقابل، برخی زنان نیز که غالباً از لحاظ سنی مهتر به شمار می‌آمدند و در خردمندی‌های محلی، به برخورداری از نیروهای شفابخش و نیز خارق‌العاده معروف می‌شدند، محل ارجاع خاص زنان بودند.

چگونگی کاربرد طلسم و تعویذها نزد زنان نشانگر تمایز جنسیتی دیگری است. از جمله زنان علاوه بر حمل این اشیا یا حضور در اماکن شفابخش که به طور عمومی توصیه می‌شد، برخی از اشیا را به صورت زینتی در شکل آویز یا گردنبند مصرف می‌کردند.

اشاره به اقبال بیش‌تر زنان به باورهای عامیانه در مقایسه با مردان بر رواج این باورها در بین هر دو جنس دلالت دارد. مطالعه جنسیتی نشان می‌دهد زنان و مردان در امتداد جایگاه نقشی خود با اهداف متفاوتی گرایش‌هایشان را دنبال می‌کردند. گزارش‌های بیش‌تر در خصوص رفتارهای زنان در امتداد باورهای عامیانه، شاید به دلیل جذابیت این رفتارها در نزد گزارشگران از جمله سفرنامه‌نویسان خارجی بوده است. همچنین در کنار رفتارهای جنسیتی متفاوت، باید به فرهنگ عمومی اشاره داشت که به طور تاریخی در فضای میان‌ذهنی ایرانیان آن دوره وجود داشته است. سعد و نحس دانستن پدیده‌ها، هراس از چشم‌زخم و اهمیت موضوع درمان از جمله مواردی بوده که فراتر از جنس، اذهان ایرانیان را مشوش می‌کرده و آنان را به سمت راههای ماوراء‌الطبیعه در رفع یا تخفیف تهدیدها در زندگی روزمره سوق می‌داده است.

آمار دارالخلافه تهران، اسنادی از تاریخ اجتماعی تهران در عصر قاجار (۱۳۶۸)، به کوشش سیروس سعدوندیان و منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران: تاریخ ایران.

استوری، جان (۱۳۸۶)، مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، تهران: نشر آگه.

افضل‌الملک، غلامحسین (۱۳۶۱)، افضل‌التواریخ، به کوشش منصوره اتحادیه. (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران: تاریخ ایران. اعتماد‌السلطنه (۱۳۴۵)، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، مشهد: انتشارات آستان قدس.

امانت، عباس (۱۳۸۳)، قبله عالم، حسن کامشداد، تهران: نشر کارنامه. اولئاریوس، آدام (۱۳۸۵)، ایران عصر صفوی، تهران: ابتکار نو.

اولیویه، گیوم آنتوان (۱۳۷۱)، سفرنامه اولیویه، ترجمه: محمد طاهر میرزا، تصحیح غلامرضا و رهرام، تهران: اطلاعات.

پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، سفرنامه پولاک: «ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.

پیت، چارلز ادوارد (۱۳۶۵)، سفرنامه خراسان و سیستان، ترجمه قدرت‌الله روشنی زعفرانی و مهرداد رهبری، تهران: یزدان. تهرانی (امیرخانی)، آقا سید مصطفی (۱۳۸۵)، سفرنامه گوهر مقصود، به کوشش زهرا امیرخانی، تهران: میراث مکتب.

جاہودا، گوستاو (۱۳۶۳)، روان‌شناسی خرافات، ترجمه محمد تقی براهنی، تهران: البرز.

جوادی، حسن و دیگران (۱۳۷۱)، رویارویی‌های زن و مرد در دوره قاجار، واشنگتن: کانون پژوهش تاریخ زنان ایران و شرکت جهان. حافظی، محمدعلی (۱۳۹۱)، تاریخ پزشکی بیرجند، تهران: خادم الرضا.

خاطرات مونس‌الدوله (۱۳۸۰)، به کوشش سیروس سعدوندیان، تهران: زرین و نگارستان کتاب.

دیولافوا، زان (۱۳۵۵)، سفرنامه مدام دیولافوا، ترجمه همایون فرهوشی، تهران: دانشگاه تهران.

رایس، کلارا کولیور (۱۳۸۳)، زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آن‌ها، ترجمه اسدالله آزاد، نشر کتابدار.

رحمانیان، داریوش و علی حاتمی (۱۳۹۱) «سحر و جادو، طلس و تعویذ و دنیای زنان در عصر قاجار»، جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۳، ش ۲.

ریتزر، جورج (۱۳۷۹)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

فروغی، علی و رضا عسگری مقدم (۱۳۸۸)، بررسی میزان گرایش به خرافات در بین شهروندان تهرانی، پژوهشنامه خرافه‌گرایی، مرکز تحقیقات استراتژیک.

فیاضی، عمام الدین (۱۳۹۰)، «تأثیر خرافات و عقاید انحرافی بر گسترش بیماری‌ها در عصر قاجار»، فصلنامه مسکویه، س ۶، ش ۱۹.

سرنا، کارلا (۱۳۶۲)، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.

کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ: قدرت و هویت، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.

گرب، ادوارد (۱۳۷۳)، نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر، تهران: نشر معاصر.

گرت، استفان (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی جنسیت، ترجمه کتابیون بقایی، تهران: نشر دیگر.

گیدزن، آنتونی (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

ملک‌زاده، الهام (۱۳۹۴)، سیر تکوین و تطور حرفه مامایی در عصر قاجار و پهلوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۶۸)، نگاهی به وضعیت بهداشت و بهداری در زمان ناصرالدین شاه قاجار، گنجینه اسناد، دفتر ۲.

موریه، جیمز ژوستینین (۱۳۷۸)، سرگذشت حاجی بابای اصفهانی، ترجمه میرزا حبیب اصفهانی، تهران: است فردا.

ویلس، چارز (۱۳۸۹)، ایران در یک قرن پیش، ترجمه غلامحسین قراگوزلو، چاپ اقبال.

هاکس، مریت (۱۳۶۸)، ایران افسانه و واقعیت، ترجمه محمدحسین نظری‌نژاد، محمدتقی اکبری و احمد نمایی، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

هدایت، مهدی قلی خان (۱۳۴۴)، خاطرات و خطرات، تهران: انتشارات زوار.

بابا صفری، علی اصغر. (۱۳۷۱). اردبیل در گذرگاه تاریخ، اردبیل: دانشگاه آزاد اسلامی.

- .Baladiyeh- ye Tehran. (servis-e ma,aref va ehsa, iyeh va nashriyat). (1931). Dovvomin salnamehye ehsa iyeh- ye shahr-e tehran
- .Bird, Isabella (mrs. Bishop). (1988). Journeys in Persia and Kurdistan, 2 vols., London, 1891 london: virago travelers
- .Bourdieu, Pierre. (1977). Theory of Practice, Cambridge University Press
- .Bourdieu, Pierre. (1993). The Field of Cultural Production: Essays on Art and Litrature, Columbia University Press
- .Churchill, S.T.A. (1891). Sacrifices in Persia, the Indian antiquary 20
- Eichwald, Eduard. (1834). Reise aufdem caspischen mere und in den Caucasus unternommen in den jahren 1825-1826. 2  
.vols.,Stuttgart und Tubingen: j.g. cotta
- .Eilers, Wilhelm. (1979). Die al, ein persisch kindbettgespenst, munich, bayerische akademie der wissenschaften
- Gilmour, John. (1979). Rapport sur la situation de la perse (geneva league of nations, Wilhelm. Die al, ein persisch  
.kindbettgespenst (munich, bayerische akademie der wissenschaften
- Goldsmid, Sir Frederic J. (1876). Eastern Persia, An Account of thee Journeys of Persian Boundary Commission 1870-71-72, 2  
.Vols. London: MacMillan & Co
- .Hume-griffith, M.E. (1909). Behind the veil in Persia and Turkish Arabia, Philadelphia, j.b. lippincott
- .Knanishu, J. (1899). About Persian and Its People, Rock Island
- Korf' f. pro 'ezd' chrez' zakavkaskii krai (st. Petersburg, 1838). translated by eskander dhabihan as kurf barun fyudur. Safarnameh  
. (Tehran: fekr-e ruz, 1372/1993)

- .Jackson, A.V. Williams. (1909). Persia past and present, a book of travel and research, London: MacMillan
- .Malcom, Napier. (1905). Five Years in a Persian Town, London: john murray
- .Malcolm, Mrs. Napier. (1911). Children of Persia, Edinburgh: Oliphant, Anderson& ferrier
- .Merritt- Hawkes, O.A. (1935). Persia- romance & reality, London: Nicholson& Watson
- .Norden, Hermann. Under Persian skies, Philadelphia: mccrea smith, n.d
- Parsons, Talcott. (1966). Social Classes and Class Conflict in the Light of Recent Sociological Theory: in Scott, Tohn (ed.) Class,  
.London: Routledege and Kegan Paul
- .Ritchie J & Lewis J. (2003). Qualitative Research Practice, London: sage
- .Sabar, Yona. (1982). The folk literature of the kurdistani jews: an anthology (New haven: Yale University Press
- .Shabaz, Absalom d. (1901). Land of the Lion and Sun (Madison, wis.,)
- .Schlimmer, joh. L. (1970). Terminologie Medico-Pharmaceutique: francaise- persane, Tehran, 1874 tehran: daneshgah
- .)Sykes, (1898). Through Persia on a side-saddle (Philadelphia: john Macqueen, 1898
- .Wills, C. J. (1886). Persia as It Is, London
- .Wilson, S.G. (1895). Persian Life and Customs, New York: fleming. H. revel
- .Yate, C.E. (1900). Khursan and sistan, London: William blackwood & sons
- .Yonan, Isaac Malek. Persian Women, Nashville: Cumberland Presbyterian Publishing House, 1898

## ۶. زنان عصر قاجار: جرایم و مجازات‌ها

### فاطمه موسوی ویاشه

در بالای تپه‌ای به فاصله چند کیلومتری مقابر حافظ و سعدی، چاه عمیقی بود که زنان تبهکار را در آن می‌انداختند. حاکم شیراز حکم مرگ زنی را صادر کرد. ابتدا سر زن تبهکار را با تیغ تراشیدند و بعد او را که ممکن نبود دقیقه‌ای بدون چادر و روپند از خانه بیرون آید، با روی باز، وارونه بر الاغ سوار کردند و پس از آن او را با ساز و نقاره به طرف تپه بردند. جمعیت زیادی برای تماشا دنبال او می‌رفتند و پیوسته آب دهان به صورت او می‌انداختند. زن در حالی که دست‌هایش از پیشته شده و به واسطهٔ تریاکی که قبلًا به او خورانده بودند بی‌حال شده بود، در کنار چاه افتاد. فراشان چند لحظه به او مهلت دادند تا شهادتین را بر زبان آورد؛ ولی او به دلیل ضعف و بیهوشی قادر به ادای کلمه نبود. ناچار یکی از حضار از طرف او تشریفات لازمه را به جای آورد و همان دم میرغضب جلو آمد و با لگدی او را در چاه انداخت.<sup>[۳۱۶]</sup>

این زن نگون‌بخت از معدود زنانی بود که در عصر ناصری به مرگ محکوم شد. «به ندرت و تنها زمانی که زنی شوهردار به فساد اخلاق شهرت می‌یافتد و به دلیلی حاکم در صدد مجازات او برمی‌آمد»، حکم مرگ زنان صادر می‌شد.<sup>[۳۱۷]</sup>

در جامعهٔ سنتی عصر قاجار، مشابه سایر جوامع کشاورزی سنتی، مردسالاری اساس و الگوی سامان روابط اجتماعی بود و زنان در عرصهٔ عمومی حضور اندکی داشتند. اگر دربارهٔ تاریخ اجتماعی زنان کم گفته شده است، شواهد دربارهٔ جرایم زنان و اخبار مجازات‌های آن‌ها در منابع تاریخی از آن هم کمتر است. در مباحث جامعه‌شناسی انحرافات و جرم‌شناسی نیز کمتر به موضوع «زن و بزهکاری» پرداخته شده است. در متون جرم‌شناسی همواره تأکید می‌شود که اکثریت مجرمان و خلافکاران، مرداند. زنان بسیار کمتر از مردان مرتکب جرم می‌شوند و نوع جرایم آن‌ها نیز متفاوت است؛ آن‌ها کمتر درگیر جرایم خشن می‌شوند و بیشتر متهم به جرایم جنسی‌اند. چرا میزان بزهکاری زنان تا این اندازه کمتر از مردان است؟ در گذشته این تفاوت اغلب با اختلالات ذاتی زیست‌شناختی یا روان‌شناختی بر حسب اختلاف در نیروی

بدنی، حالت انفعالی یا اشتغال به تولید نسل تبیین می‌شد.<sup>[۳۱۸]</sup>

برخی فمینیست‌ها نظریه لنارد (۱۹۸۲) و اسمارت (۱۹۷۶) مدعی‌اند می‌توان اندک بودن و سبک بودن جرایم زنان را با «تفاوت در جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی و اشکال تسلط مردان بر جامعه» توضیح داد. خلافکاری زنان از این رو به نسبت نادر است که جامعه‌پذیری جنسیتی زنان در جهت ایفای نقش‌های کنش‌پذیر، دنباله‌روانه و درجه‌دوم بسیار موفقیت‌آمیز است. اسمارت می‌گوید یکی از جنبه‌های فوق‌العاده مهم جامعه‌پذیری دختران، محدودیت‌هایی است که در رابطه با آزادی عمل و رفت‌وآمد دختران است؛ آن هم در سنی - یعنی در نوجوانی - که بیش‌تر پسرها در حال «کشف» بزهکاری‌اند. توانایی دختران برای ارتکاب جرم به طور ساختاری محدود شده است. آن‌ها به «ساختارهای فرصت‌های نامشروع»، یا فرصت شاهد بودن، یاد گرفتن و درگیر شدن در بزهکاری دسترسی ندارند.<sup>[۳۱۹]</sup> گفته می‌شود زنان و مردان هدف‌های اجتماعی متفاوتی را دنبال می‌کنند. دختران برای دنیابی تربیت می‌شوند که ازدواج و بچه‌داری و خانه‌داری را هدف اصلی می‌دانند. در حقیقت دخترانی منحرف پنداشته می‌شوند که بینش جامعه درباره رفتار مناسب زنانه را رد می‌کنند و به دنبال آن بخت خود را برای دستیابی به این اهداف به خطر می‌اندازند.<sup>[۳۲۰]</sup>

هایدنسنون (۱۹۸۶) می‌گوید باید در صدد توضیح علت این امر برآمد که چرا زنان بزهکار نمی‌شوند. این علت به نظر او نحوه کنترل زنان است. او معتقد است که زنان، عموماً هم در درون خانواده و هم در عرصه اجتماع زیر کنترل قرار دارند. او نظریه کنترل اجتماعی را بر دو نوع می‌داند: نظریه‌های نوع اول بر چگونگی پیوند جوامع از راه یک نظام ارزشی مشترک تکیه دارند که این ارزش‌ها (یا ایدئولوژی‌ها) از راه رسانه‌ها، نظام آموزشی، خانواده، دادگاه، پلیس و امثال آن انتقال می‌یابند. تأکید نظریه‌های نوع دوم بر قیدوبندی است که در رابطه با خانواده، گروه همسالان و مدرسه که محل پاییندی فرد به معیارها و ارزش‌های جامعه است حاصل می‌شود. به این ترتیب، از یک سو رفتارهای آرمانی مناسب برای زنان، و از سوی دیگر نقش زن در خانواده، کنترل‌کننده اöst.<sup>[۳۲۱]</sup>

هر دو رویکرد «تفاوت در جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی» و «محدودیت فرصت و امکانات» را می‌توان به نوعی مکمل هم دانست. در سطح تحلیل خرد، زنان به دلیل جامعه‌پذیری جنسیتی متفاوت، با هنجارهای اجتماعی همنوادرند و کمتر انگیزه ارتکاب جرم را دارند و از

سوی دیگر در سطح تحلیل متوسط، به دلیل تفکیک جنسیتی و محدودیت زنان در دسترسی به منابع و موقعیت‌های اجتماعی، امکان و فرصت ارتکاب جرم زنان کمتر است. با استفاده از این دو رویکرد می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم که آیا به دلیل تفکیک جنسیتی زنان در جامعه سنتی قاجار، آن‌ها فرصت‌های اندکی برای ارتکاب جرم داشتند یا این‌که به دلیل سلطه گفتمان پدرسالاری سنتی در جامعه و جامعه‌پذیری جنسیتی متفاوت، زنان عصر قاجار بیش‌تر از دوره‌های بعدی به هنجارهای اجتماعی مقید بودند؟ پاسخ به این سؤال می‌تواند درک بهتری از نظم جنسیتی عصر قاجار را به ما عرضه کند. در این‌جا می‌کوشیم با بهره‌گیری از اسناد تاریخی دست‌اول موجود چون خاطرات، سفرنامه‌ها و اسناد دولتی، تصویری از کجری‌های اجتماعی، جرایم زنان و نحوه مجازات آن‌ها در دوره تاریخی قاجار ارائه دهیم.

## یافته‌های تاریخی

در این نوشتار علاوه بر مطالب مربوط به جرایم زنان، به مجازات‌های اعمال شده نیز توجه می‌شود، زیرا فرصتی است تا اهمیت جرم یا رواداری نسبت به آن را بدانیم. در زمینه مجازات‌های اعمال شده نیز باید این نکته را مدنظر داشت که در جوامع کشاورزی سنتی، نظام حقوقی تنبیه‌ی است؛ یعنی مجرم نه تنها از هنجارهای اجتماعی تخلف کرده، به تعبیر دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، وجدان جمعی را نیز جریحه‌دار کرده است و به مجازات‌های زاجره که درد و رنج را بر جسم مجرم وارد می‌کنند، محکوم می‌شود. اگر مجازات‌های یادشده در این مقاله خشن یا غیرانسانی به نظر می‌رسند، به این دلیل است که از نگاه امروز و نظام حقوقی ترمیمی به آن‌ها می‌نگریم. در جامعه سنتی، این شکل مجازات‌ها نه تنها معمول بودند، کاملاً عادلانه نیز دانسته می‌شدند؛ ضمن این‌که مجازات‌هایی که در مورد مردان مجرم اعمال می‌شد، به مراتب خشن‌تر و سخت‌تر بود.

شواهد تاریخی اندک یافتشده از خلال منابع تاریخی درباره جرایم زنان را می‌توان به چند شیوه سامان داد که در نحوه تحلیل و نتیجه‌گیری از این شواهد تغییری نمی‌دهد: می‌توان جرایم را بر حسب مکان وقوع جرم، به جرایم عرصهٔ خصوصی یا جرایم عمومی تقسیم کرد، یا بر حسب خسارت واردشده، می‌توان از جرایم بدون قربانی و جرایم دارای قربانی سخن گفت، یا می‌توان جرایم را بر اساس شدت جرم و نوع آن، به جرایم سبک و جرایم خشن دسته‌بندی کرد. از آن‌جا که برای محقق، نوع جرایم زنان اهمیت بیشتری داشته است، یافته‌های تاریخی بر حسب نوع جرم منظم شده‌اند و در فصل نتیجه‌گیری به فراوانی جرایم بر حسب مکان وقوع جرم و نوع قربانی اشاره خواهد شد.

## نزاع خانوادگی و قتل

در عصر قاجار خانواده گسترده رواج داشت و در نتیجه، منازعات خانوادگی نیز وسعت می‌گرفت. یکی از عمدترین دلایل نقار و نزاع در محیط خانواده، چند همسری مردان بود. چندین همو و فرزندانشان در محیطی کوچک کنار هم زندگی می‌کردند و اختلاف بر سر میراث و تعداد وراث گاه به خشونت می‌کشد. نزاع و ضرب و شتم بین زنان خانواده کم نبود؛ برای مثال در اسناد مجلس تحقیق مظالم در عصر ناصری، از خراسان خبر دادند زنی با خدمه خود شکم هوویش را دریده است و در گزارش دیگری اضافه شده بود که خود «قاتله» هم دو روز بعد فوت کرده است.<sup>[۳۲۲]</sup> در عصر قاجار به دلیل بیماری و حوادث، مرگ و میر کودکان زیر پنج سال بسیار بالا (حدود نیمی از کودکان) بود، از این رو هر نوع گمانه‌زنی درباره تعداد واقعی سوءقصد علیه جان فرزندان شوهر، یا کشنن نوزادان دختر بی‌اساس خواهد بود و نمی‌توان تخمینی از نوزادکشی یا قتل کودکان از سوی زنان به دست آورد.

با آن‌که بیش از نیمی از جرایم عصر ناصری به قتل عمد و غیر عمد اختصاص داشت،<sup>[۳۲۳]</sup> موارد ارتکاب قتل از سوی زنان اندک و موارد شوهرکشی بسیار نادر بود و در صورت وقوع، مجرم قصاص می‌شد. در ۱۳۷۵ قمری زنی باردار را به جرم خوراندن زهر به همسرش اعدام کردند؛ گرچه اعدام او مغایر با اصول شریعت بود که در این مورد به صراحت می‌گوید زن باید بچه‌اش را به دنیا آورد و تا زمانی هم که او را از شیر نگرفته است، باید به طفل غذا دهد.<sup>[۳۲۴]</sup> در واقعه‌ای هولناک، نوعروس یک خانواده ایلیاتی با چوپانان خانواده همدست می‌شود و یک شب همه نوزده عضو خانواده از مرد و زن و کودک را قتل عام می‌کنند و با اموال خانواده می‌گریزند. نوعروس به دست خود دو کودک را کشته بود.<sup>[۳۲۵]</sup>

در نزاع‌های خانوادگی زنان، خشونت و پرخاشگری بین زن و خانواده شوهر نیز سهم زیادی داشت و مواردی از دعواهای خواهش‌شودر با عیال برادر نیز ثبت شده است. در موردی می‌خوانیم: «مشهدی علی قصاب عیال جدید اختیار کرده، همشیره و کسان عیال اولش از راه بام وارد منزل شده و به او بی‌احترامی و اذیت کرده‌اند و قدری از طلا‌آلات عیال حالیه از میان رفته.»<sup>[۳۲۶]</sup> «همشیره حاجی زاغی شکایت می‌کند که خانه را به عیال برادر سپرده و او در غیبتش صندوقخانه لباس‌ها را سوزانده و چند فقره طلا و نقره را برداشته.»<sup>[۳۲۷]</sup> در موردی

دیگر «همشیرهٔ عباس دستکوب با عیال برادرش نزاع کرده و تریاک خورده، لیکن ضرری نرسیده است.» [۳۲۸]

## سرقت

از آن جا که زنان به مشاغل رسمی و دولتی دسترسی نداشتند، فرصت مبادرت آن‌ها به اختلاس، کلاهبرداری، جعل سند و از این قبیل وجود نداشت و از گسترۀ جرایم علیه اموال، زنان فقط به سرقت دست می‌زدند. گزارش پلیس تهران دربارۀ وقایع شهری از ۱۳۰۳ تا ۱۳۰۶ قمری نشان می‌دهد از ۳۸۷ مورد دزدی، ۲۹ فقره توسط زنان انجام شده است.<sup>[۳۲۹]</sup> بر اساس رایپورت‌های نظمیۀ شیراز در جنگ جهانی اول، دزدی از سوی زنان کم، و اشیای دزدی شده اغلب ناچیز بود. زنان اموالی چون ظروف مسی، پارچه و لباس زنانه و گاه قالیچه به سرقت می‌بردند. سرقات‌ها را بیشتر از منازل همسایگان انجام می‌دادند. چندین گزارش سرقت بقجه‌های لباس در حمام‌های زنانه نیز ثبت شده است.<sup>[۳۳۰]</sup> در یک مورد، سارقه‌ای معروف به نام صغرا با زنی صیغه‌ای به مدرسه سید علاءالدین حسین می‌رود و شب را در حجرۀ شیخ مرتضی سر می‌کند و قبل از خروج از جیب شیخ چند تومان به سرقت می‌برد.<sup>[۳۳۱]</sup> در بیش‌تر اوقات، دزد دستگیر و پس از دو سه روز حبس و تنبیه، مرخص می‌شد و اجناس سرقت‌شده به صاحب‌ش مسترد می‌شد.<sup>[۳۳۲]</sup>

گاه پیش می‌آمد شوهری زن فعلی یا سابقش را به دزدی متهم می‌کرد. به عنوان مثال، در مجموعه اسناد مجلس تحقیق مظالم عصر ناصری، مردی از سمنان شکایت کرد که یک نفر از دهی به نام صاحب‌دولت زوجه‌اش را تحریک کرده «که تو را خواهم گرفت. ضعیفه هم معادل یکصد تومان اموال جان نثار را از خانه بیرون برد. استدعا دارم امر و مقرر شود که عیال چاکر را بدهد به دستم که قوهٔ عیال گرفتن مکرر ندارم. از سبزوار نیز مردی شکایت کرد که در مأموریت کنگاور، زنش را که عاشق جوانی شده بود، طلاق داده، آن‌ها نیز اموالش را برده‌اند.»<sup>[۳۳۳]</sup>

## جرائم جنسی

همان‌گونه که در مقاله نظم جنسیتی به تفصیل شرح داده شده است، در جوامع کشاورزی سنتی، زن به عنوان ابزار تمتع جنسی مرد نگریسته می‌شد و بدن زنانه سرکوب و کنترل می‌گردید. مهم‌ترین جرمی که یک زن می‌توانست مرتكب شود، نقض هنجارهای اجتماعی درباره کنترل بدنش و برقراری رابطه جنسی خارج از روابط زناشویی و زناکاری بود. اگر این زن متأهل بود، جرم او زنای محضنه محسوب می‌شد و مستوجب مرگ بود. زنان عصر قاجار، هنگام حضور در مکان‌های عمومی، معابر، بازار و امامزاده سرتاپا در حجاب پوشیده بودند و باز هم فرصت گفتگو یا مراوده با بیگانگان تقریباً غیرممکن بود. با آن‌که به نظر می‌رسد با وجود چنین محدودیت‌هایی امکان تخلف از هنجارهای جنسی جامعه وجود نداشته است، خود حجاب فرصت‌های بسیاری را فراهم می‌کرده است. بنجامین، سفیر آمریکا در عصر ناصری، می‌گوید:

زنان در این حجاب بسیاری از دسیسه‌ها و کارهایی را که می‌خواهند به راحتی انجام می‌دهند. با این لباس و حجاب که از سر تا پا به کلی می‌پوشاند، یک زن می‌تواند به هر کجا که بخواهد برود، بدون آن‌که کسی او را بشناسد، زیرا هیچ‌کس حتی شوهرش هم نمی‌تواند روبنده را در خیابان و کوچه از روی صورت او بردارد؛ اگر چنین کاری کند، به سختی مجازات و در پارهای موارد اعدام خواهد شد. از طرف دیگر، اگر زنی بخواهد صورت خود را نشان مردی دهد و از او دلربایی کند، این امکان را خواهد داشت که در یک فرصت مناسب روبنده‌اش را کنار بزند و چشم و ابرویش را به اصطلاح به مرد مورد علاقه‌اش بنمایاند. بدین ترتیب زنان تهران هر جا که مایل باشند می‌توانند بروند بدون آن‌که کسی از هویت آن‌ها مطلع گردد. فقط زنان حرم‌سرای شاه و فرزندان آن‌ها از این مزايا محروم هستند و هر جا که بخواهند بروند عده‌ای همراه آن‌ها خواهند بود.<sup>[۳۳۴]</sup>

اهمیت پرداختن به ارتکاب جرائم جنسی توسط زنان از آن روست که به رغم محدودیت فرصت‌های اجتماعی در زمینه ارتکاب سایر جرائم، جرائم جنسی در عرصه خصوصی رخ می‌دادند و عدم ارتکاب آن‌ها بیش‌تر به جامعه‌پذیری متفاوت زنان و سلطه هنجارهای اخلاقی درباره نجابت و عفت مربوط بود. البته هیچ آمار و برآورده از جرائم جنسی در عصر قاجار وجود ندارد اما از لابلای سفرنامه‌ها و خاطرات نوشته‌شده در این عصر می‌توان تصویری کلی به دست آورد.

۱. زناکاری: در جامعه سنتی قاجار نیز مانند سایر جوامع مسلمان، دختر هنگام ازدواج باید «باکره» می‌بود، به این معنا که تا آن زمان هیچ‌گاه رابطه جنسی را تجربه نمی‌کرد و شواهد فیزیکی مانند خون اندک پس از زفاف (اولین همبستری)، شاهد معتبری بر بکارت دختر بود که با سختگیری و طی مناسکی از سوی خانواده شوهر مطالبه می‌شد.

در مورد فقدان بکارت هیچ عذری پذیرفته نیست... این رسم باعث شده است که حال اگر از بخت بد از دختری ازاله بکارت شده باشد، دیگر دست به تمہیداتی می‌زنند که ننگ را از دامن دختر پاک کنند و آبروی پدر و مادر را نجات بدھند. مثلاً او را به عقد میرزا بیچاره‌ای درمی‌آورند، به این شرط که پس از مدت کوتاهی باز طلاقش بدھد تا بتوانند وی را به ریش مرد معتبری بینندند؛ یا این‌که او را به پسریچه جوان بی‌تجربه‌ای می‌دهند؛ یا با کمک جراحی توسط تنی چند از جراحان ایرانی که در آن مقوله کارآمدند، آن را جبران می‌کنند.<sup>[۳۳۵]</sup>

ژانت آفاری بر این نظر است که با توجه به سن پایین ازدواج دختران در عصر قاجار (به طور میانگین سیزده سال)، این دختران امکان تجربه رابطه جنسی در خارج از خانه را نداشتند و در حقیقت آن‌ها قربانی تجاوز توسط محارم بودند.<sup>[۳۳۶]</sup>

«فحشا و رابطه‌های نامشروع در میان عشایر و ایلات مفهوم خارجی ندارد. هر گاه به ندرت دختری بکارت خود را پیش از ازدواج از دست بدھد، مجازات او اعدام خواهد بود یا اقوام و بستگان آن دختر به ملاحظه حفظ حیثیت خانواده خود او را از بین می‌برند تا لکه ننگ و بی‌عفتی به دامان آنان ننشینند.»<sup>[۳۳۷]</sup> در راپورت‌های نظمیه شیراز در جنگ جهانی اول آمده است که در یک مجلس عروسی «دختر حاجی غلامعلی روی بام تماشا می‌کرده است. پسر همسایه او را فریب داده برده در خانه، حاجی غلامعلی مطلع گردیده رفته که دختره را بکشد، همسایگان و اهالی آن کوچه جلوگیری کرده دختره را نجات داده‌اند، پسر همان شب فرار کرده و نظمیه در صدد به دست آوردن اوست.»<sup>[۳۳۸]</sup> دخترک از مرگ فوری نجات یافت، اما حیثیت و آبرو و بخت ازدواج خود را از دست داده بود و اگر حامله نیز شده بود، در نهایت بدبختنی بود.

پولاک که سال‌ها با زنان ایرانی سروکار داشته، می‌نویسد:

هر گاه دختر شوهرنکرده، زنی بیوه یا مطلقه بخواهد وضع حمل کند، (مجازات) مرگش حتمی است. اما چنین مطلبی اصلاً مصدق ندارد و شنیده نشده؛ تمام آبستنی‌های غیرقانونی به سقط منجر می‌شود و پوست نطفه را به کمک قلابی می‌ترکانند. ظاهرًا قابل‌های با مهارت

چنین عملی را انجام می‌دهند؛ در تهران بسیاری هستند که چنین ادعایی دارند و بازارشان نیز گرم است. دیگر این‌که عمل [سقط جنین] تقریباً علنی و عمومی انجام می‌گیرد و در راه آن مانع و رادع وجود ندارد. فقط بعضی از موجودات بیچاره و شوربخت هستند که خود به سقط جنین دست می‌زنند؛ بعضی زالو می‌اندازند و بعضی دیگر پای خود را رگ می‌زنند؛ داروهای تهوع‌آور، مسهل‌های قوی و یا هستهٔ خرما می‌خورند؛ هر گاه تمام این تمهدات بی‌فایده باشد، شکم زن حامله را مشتمل می‌دهند و لگدکوب می‌کنند. بسیاری از زنان در اثر عواقب سخت این گونه کارها جان می‌سپارند.<sup>[۳۳۹]</sup>

۲. همجنس‌خواهی زنان: به موضوع رفتار و کردار همجنس‌خواهانه مردان در ایران در آثاری چند پرداخته شده است، اما کردارهای جنسی بین زنان به ندرت مورد اشاره قرار گرفته است. ویلم فلور در کتاب تاریخ روابط سکسی در ایران صفحاتی را به رفتار همجنس‌خواهانه میان زنان اختصاص داده است. او می‌گوید:

همجنس‌خواهی زنان، به جهت نارضایتی جنسی احتمالی زنانی که همسر مرد چندزنه بودند، البته وجود داشته، ولی به علت کمبود داده‌ها، آگاهی از آن اندک است. او به رسم خواهرخواندگی (مابهازی عقد اخوت مردانه در میان زنان) اشاره می‌کند که بیشتر وقت‌ها شوهران نمی‌خواستند زنانشان چنین پیمانی بینندند، زیرا شک داشتند که نکند این پوششی بر رابطه‌ای همجنس‌خواهانه باشد. می‌گفتند یا ادعا می‌شد که این خواهرخواندها، چربیمه یا مچاچنگ به خود ور می‌کردند. این بود که پاری از مردان اگر بو می‌بردند که زنشان خواهرخوانده دارد، طلاقش می‌دادند.<sup>[۳۴۰]</sup>

نمجم‌آبادی نیز تأکید دارد: هنگامی که منابع قرون وسطاً دربارهٔ میل زن به زن صحبت می‌کند، این مسئله به فقدان رضایت از مردان ربط داده می‌شود. این مسئله در گفتمان قرن نوزدهم ادامه پیدا کرد. «زن را بدتر از این عذابی نیست که مرد... میل به جانب زن نکند و بر وی التفات ننماید... پس یا با مرد بیگانه مواصلت کند... و یا زنی را به شوهری درگیرد و با وی به فعل مساحقه راضی و قانع باشد.»<sup>[۳۴۱]</sup> در فقه اسلامی، برای کردارهای جنسی بین همجنسان نیز مجازاتی همچون مجازات «زنا» مشخص کرده‌اند، با این حال در منابع تاریخی به‌جامانده از عصر قاجار به موردی از مجازات زنان به دلیل کردارهای همجنس‌خواهانه اشاره نشده است. از آن‌جا که کردار جنسی

بین زنان می‌توانست پنهان بماند، کمتر آشکار می‌شد و در صورت آشکار شدن هم به این دلیل که عواقبی چون تولد فرزند نامشروع در پی نداشت، بیشتر از گمان زناکاری با مردان تحمل می‌شد.

۳. زنای محضنه و مجازات مرگ: سؤال این جاست که در عصر قاجار، زناکاری زنان تا چه حد رایج بود؟ برخی از مسافران اروپایی ادعا می‌کنند که زنان ایرانی چندان پاکدامن نبودند. خانم دویولافوا داستان عجیبی نقل می‌کند از حرم‌سرای یک تاجر عقیم که زنانش بعد از سفر زیارتی به مشهد و روابط پنهانی با مردان جوان، بچه‌دار شدند. اما چنین افتراهایی درباره بی‌بندوباری زنان همواره به خصوص از سوی مردان مطرح بوده است و چنین ادعاهایی را باید با احتیاط نگریست. فلور عقیده دارد که اعیان قاجار در اوایل سده سیزدهم، دستخوش بحران اخلاقی شده بودند، گرچه این بحران خیلی پیش‌تر آغاز شده بود. زنان اعیان که می‌بايست مردان را با سه زن عقدی و چندین زن صیغه دیگر تقسیم کنند، بسیار ناراضی بودند و بنابراین برای خرسندی جنسی خود به بیرون از خانه روی می‌آوردند. فلور به نظر مریت - هاوکز هم اشاره می‌کند که علت «ناخرسندی زنان ایرانی از زندگی سکسی و معشوق گرفتنشان» را «همجنس‌گرایی و همچنین چندزنه بودن مردان» می‌دانست.<sup>[۳۴۷]</sup> با این حال، نوشتۀ فلور درباره زنان اعیان و اشراف است و درباره زنان طبقهٔ متوسط اطلاعی به دست نمی‌دهد.

شکی نیست که در عصر قاجار زناکاری مردان بیش از زنان بوده است، زیرا هم امکان و هم فرصت بیش‌تری داشتند و بالاتر این‌که قوانین را مردان نوشته بودند و کمتر بابت زناکاری گرفتار مجازات می‌شدند. اگر مجازات روابط جنسی قبل از ازدواج دختران جوان، بی‌آبرویی بود، زنان شوهردار بابت رابطهٔ جنسی با مردی جز شوهر خود، خطر مرگ را می‌پذیرفتند. بنا بر فقه اسلامی، هر گاه شوهری زن خود را با مردی در یک فراش (بستر) ببیند، می‌تواند حتی او را بکشد. بجز این، اثبات زنای محضنه بسیار مشکل و تقریباً غیرممکن است: یا زن باید بیش از یک بار نزد قاضی به گناه خود اقرار کند یا جمعی از مردمان که در آن بین چهار مرد عادل هستند، وقوع دخول را به وضوح حرکت میل در سرمه‌دان (بنا بر حدیثی از حضرت علی(ع)), دیده باشند. با این حال، به دلیل تفکیک جنسیتی شدید در جامعهٔ سنتی، هر نوع خلوت زن و مرد نامحترم آن‌ها را در مظان اتهام زناکاری قرار می‌داد، زیرا بر اساس عرف و سامان اجتماعی، هیچ رفتار دیگری متصور نبود. دالمانی روایت می‌کند:

در تبریز زن شوهرداری به واسطه گرفتن هدایای زیاد از یک تاجر عابر به عمل منافی عفت تن در داده بود؛ چون به حاکم شکایت بردنده، بدون مشورت با شوهرش او را دستگیر نمود و حکم کرد که او را در جوالی کنند و درش را بدوزند و به اندازه‌ای چوب بزنند تا بمیرد و میرغضبان بر طبق حکم عمل کردد.

[۳۴۳]

قاعدتاً شاهدان تنها ورود تاجر با هدایا به خانه زنی شوهردار و خلوت کردن با او را دیده بودند نه عین عمل جنسی را، اما بین این دو تفاوتی نمی‌گذاشتند، زیرا یقین داشتند اولی به دومی متنه می‌شود. حاکم یا داروغه اهمیتی به اثبات فقهی جرم یا امکان بی‌گناهی زن نمی‌داده است. خلوت کردن با نامحرم معادل فحشا بود و کشنن زن با اتهامی رسوایی، باعث رسوایی و افتضاح در خانواده او می‌شد و در بسیاری موارد زن بخت‌برگشته فقط قربانی دشمنی خانوادگی و عبرت دیگران بوده است. [۳۴۴]

مجازات زنان در ملاعام به ندرت رخ می‌داد و در نتیجه کمتر باعث تشفی و جدان جمعی می‌شد. شوهر خود را محق می‌دانست زن خیانتکار را به سزای مرگ برساند، دیگران نیز این حق شوهر را بدون دغدغه اثبات فقهی یا محضر قاضی به رسمیت می‌شناختند. ویلس می‌گوید: «چون در خانه هر یک از مسلمانان یک چاه آب و یک پشت بام مرتفعی موجود است، لذا شوهر او می‌تواند او را یا در آن چاه و یا از پشت بام سرنگون نماید.» [۳۴۵] دیولا فوا می‌نویسد:

منار خمیده‌ای در کاشان است که در قرن سیزدهم ساخته شده است و بلندی آن از سطح کوچه چهل و هفت متر است. شنیدم تا چند سال قبل زنان بعمل را به بالای این مناره برد و به زمین پرتاب می‌کرده‌اند. شوهر زن تبهکار به کمک اقوام خود و حتی اقوام خود آن زن او را از پله‌ها بالا برد و چون به انتهای آن می‌رسیدند، زن را با فشار به پایین پرت کرده و به عالم دیگر می‌فرستادند. [۳۴۶]

دالمانی نیز تأکید دارد:

سابقاً در تبریز زنان تبهکار را از بالای ارک علیخان به زمین پرتاب می‌کردند. در شیراز زن بدکاره را در چاه می‌انداختند و چندی است که در شیراز زن تبهکاری را به چاه نینداخته‌اند. متروک شدن این عمل به این جهت نیست که خیانت زنان نسبت به شوهران از میان رفته باشد، بلکه علت آن این است که مرد نمی‌خواهد بی‌عفتی زنش آشکار گردد و به حیثیت او لطمہ‌ای وارد آید. در این‌گونه موارد مرد

بستگان نزدیک خود را دعوت می‌کند و جلسه مشورتی تشکیل می‌دهد و زن تبهکار را به خوردن تریاک یا سم مهلك دیگری از قبیل ارسنیک و غیره مجبور می‌کند و غالباً این کار به نحو مطلوبی صورت می‌گیرد و زن سم را از دست شوهر می‌گیرد و می‌خورد.<sup>[۳۴۷]</sup>

البته که قتل‌های ناموسی به این سادگی نبودند؛ معمولاً خانواده زن پیگیر وضعیت او بودند. در ۱۳۲۰ قمری، «شخصی هم به زنش نزاع می‌کند و ضعیفه را می‌زند به حدی که فوت می‌کند. کسان ضعیفه به حکومت عارض شده‌اند. حکومت در مقام تحقیق برآمده‌اند».<sup>[۳۴۸]</sup> در کردستان در محرم ۱۳۵۷ «شخص درویشی عیال خود را صدمه زده بود و آن زن فوت شده. حکومت درویش را در حبس داشت. بعد از این مژده (آمدن شاه به سر حد جلفا)، ورثه آن زن را خواسته وجهی داده راضی نمود و درویش را مرخص کرد».<sup>[۳۴۹]</sup> با این حال اگر قتل با سم رخ می‌داد یا خانواده زن به هر دلیل پیگیر مرگ او نبودند، امکان نداشت بتوان تشخیص داد زن خودکشی کرده یا به قتل رسیده است. «در قم نیز در همین سال گزارش شده که جلودار اعتضادالدوله دو زن داشته، یکی از آن‌ها که سیده بود، سم الفار خورده مرده است».<sup>[۳۵۰]</sup> و بجز این، لااقل در اواخر عصر ناصری، «هر گاه مرده‌شورها گزارش دهند که در بدن متوفی آثار ضرب و جرح موجود است، رئیس پلیس دستور دفن نمی‌دهد تا این‌که درباره علت ایجاد علایم ضرب و جرح کسب اطلاع نماید».<sup>[۳۵۱]</sup> در شیراز در ۱۳۵۷ قمری، «شخصی زنی می‌گیرد. زن سابق او تریاک خورده، هلاک می‌شود. آثار ضرب در بدنش بوده، مشغول رسیدگی کیفیت هستند».<sup>[۳۵۲]</sup>

پلاک معتقد است از آنجا که اثبات خیانت زنان از طریق گواهان بسیار مشکل است، «شوهر طلاق را ترجیح می‌دهد. طبیعی است که در این صورت دیگر زن ادعایی نسبت به جهیزیه‌اش نباید داشته باشد».<sup>[۳۵۳]</sup> موارد بسیاری حاکم نیز اجرای مجازات مرگ را به دلیل عدم اثبات فقهی زنای محضنه متوقف می‌کرد. بنجامین درباره مجازات سنگسار می‌گوید: «این مقررات فعلاً به طور جدی در ایران اجرا نمی‌شود. هنگامی که من در تهران بودم، چند بار شنیدم که زنان و مردانی را به جرم روابط نامشروع و زنا دستگیر کرده‌اند، ولی از مجازات آن‌ها هرگز چیزی نشنیدم و به احتمال قوی، به طریقی از مجازات فرار کرده بودند».<sup>[۳۵۴]</sup>

زنان شوهرداری که با تهمت خیانت طلاق داده می‌شدند، از سوی خانواده هم طرد می‌شدند و شانس ازدواج مجدد نیز نداشتند؛ پس برای تأمین معاش ناچار بودند تن فروشی کنند. به نوشته عارف قزوینی، آقابابا خان سردار که رئیس نظمیه تهران بود، بسیاری از دختران را

به فاحشه‌گری کشاند. چنان که دختر خوشگلی را می‌دید، دلاله محبتی را می‌فرستاد دنبالش بیفتند و بی‌آبروش کند. سپس در فرصتی مناسب، نظمیه جلیش می‌کرد و به خانه سردار می‌بردش و نگهش می‌داشت و چندی بعد آزادش می‌کرد. شوهر، داستان زنش را باور نمی‌کرد و به گمان این‌که به زناکاری رفته بوده، از خانه بیرونش می‌انداخت. زن بیچاره هم راهی جز این نداشت که تسليم خواسته‌های سردار شود و به خیل روسيپيان بپيوندد. عارف قزویني می‌نويسد او خود دست‌کم صد تا از اين موارد را می‌داند که کار زن به روسيپيگري کشیده بود.<sup>[۳۵۵]</sup>

۴. روسيپيگري: در بيش‌تر سال‌های حکومت صفویان، روسيپيگري جزء مشاغل رسمي بود که ماليات می‌پرداختند. گرچه داده‌ها در مورد عصر قاجار پراکنده‌اند، شواهدی قانع‌کننده نشان می‌دهند که روسيپيگري همچنان پاره‌ای از ساختار زندگی اقتصادي و اجتماعی در شهرهای ايران باقی ماند. بسیاری از فاحشه‌ها در تافریجان نزدیک همدان «جا خوش کرده بودند». در ۱۳۰۰ قمری، در يزد با جمعیت چهل هزار نفری، نام پانصد روسيپي، یعنی ۱.۲ درصد جمعیت، در دفتر امور مالی حکومتی ثبت شد. به گزارش نجم‌الملک در آن زمان، چهل روسيپي در دزفول بودند که جمعیت آن نیز چهل هزار نفر بود. در رشت نیز روسيپي بود و حتی در شهرک‌های چون سندج روسيپي پيدا می‌شد. در کرمانشاه، روسيپي‌ها در خانه داروغه زندگی می‌کردند. «انحصار آن‌ها (يعني روسيپي‌ها) بزرگ‌ترین منبع درآمد اين مرد بود.» در شيراز در دهه ۱۳۰۰ با روسيپي‌ها «طبق معمول مدارا می‌کنند. آنان در زير حمايت مطلق داروغه قرار دارند.»<sup>[۳۵۶]</sup>

در بیرون از شهرها نیز، در کنار راه‌های تجاری و کاروانسراها، کولي‌ها و سوزمانی‌ها<sup>[۳۵۷]</sup> چنین خدماتی ارائه می‌کردند. هر دو گروه چادرنشين بودند، ساز می‌زدند و می‌رقصیدند و زن‌ها يشان پذيرنده مردان شهوتران بودند. برای همین هر دو گروه بدنام بودند. می‌گفتند کولي‌ها، «زن‌ها شان به تمام با دزدی و فاحشه‌گری روزگار می‌گذرانند». اين گروه‌ها تنها نبودند، زيرا می‌گفتند قبيله خيتور نزدیک کهنه در شمال میناب نیز زن‌ها يشان را به روسيپيگري می‌دادند، از جمله شوه‌دارها را.<sup>[۳۵۸]</sup>

رواج روسيپيگري در عصر قاجار چند علت داشت: نخست، به خاطر تعداد زياد مردان بی‌زن و مردان زنداري که زن همراهشان نبود (مسافران و گذریان در شهرها و شهرک‌ها) تقاضا برای زن بسیار بالا بود. دوم، به علت تهييدستی مردم روسيپيگري گاه تنها راه برای به دست آوردن پولی در شهرها بود. سوم، روسيپيگري محل درآمد خوبی برای مقامات بود. مقامات محلی مثل هميشه از گسترش کردارهای ناپسند سودهای مالی

کلان می‌بردند. وارینگ در آغاز سدهٔ سیزدهم نوشت که فاحشه‌ها از جمله کسانی بودند که بالاترین مالیات را در کشور می‌دادند. صدھا سال در بر همین پاشنه می‌چرخیده است، زیرا پولاك در دھه ۱۲۷۰ قمری و حاجی سیاح در ۱۳۰۰ قمری نوشتند که روسيپی‌ها در عوض پرداخت مبلغی سالانه اجازه می‌یافتند کارشان را بکنند. کنت دومونت فورت، رئیس نظمیه تهران، سالانه چهارده‌هزار تومان از روسيپی‌ها می‌ستاند. در سنندج در دھه ۱۳۰۰ قمری درآمد سالانه از فاحشه‌خانه‌ها به صد تومان یا ده درصد کل درآمد نقدی می‌رسید. البته گاه پیش می‌آمد که مأموری، مشتری فاحشه‌خانه را «جلب می‌کرد» و سپس جریمه هنگفتی از او می‌گرفت و آزادش می‌کرد.<sup>[۳۵۹]</sup>

با توجه به این‌که خودفروشی ممر درآمد این زنان بوده است، کمتر می‌توان فقط عوامل روانی را علت اصلی انحراف آنان ذکر کرد. ایران عهد قاجار جامعه‌ای پرآشوب بود که همواره جمع کثیری از مردان را به کام مرگ می‌کشانید و این وضع، لاجرم موجب بی‌سرپرستی بسیاری از زنان می‌گشت. علاوه بر شیوع امراض مهلک، یکی از پیامدهای اجتماعی بلواها و تحولات سیاسی، آشوب‌های محلی، استقرار قوای خارجی در جاده‌ها و کشته شدن جمعی از مردان بود. در این شرایط و به علت فقدان هر گونه حمایت قانونی و مادی برای امرار معاش خانواده، چه بسا بیوه‌ها پس از بسته دیدن همهٔ درها تن به خودفروشی می‌دادند. نگرانی از عدم تأمین مالی خانواده‌ها پس از مرگ مردان، بارها در منابع موجود تکرار شده است. از یک سو، عدم حمایت قانون از زنان بیوه و فقدان مراکز تولیدی و اقتصادی که توان جذب آنان را داشته باشد، و از دیگر سو، عطش رجال و متمولان و سربازان قاجار در کامجویی از زنان بیوه، به بازار خودفروشی زنان دامن می‌زد.<sup>[۳۶۰]</sup>

## مجازات روسپیان

هر چند شرع و عرف جامعه با روسپیگری زنان مخالف بودند، مجازات‌هایی که در حق این زنان اعمال می‌شد، گاه به‌گاه و کم‌دسام بود. «ندرتاً اتفاق می‌افتد که زن فاحشه (زانیه) را به طریق ذیل تنبیه نمایند و آن این است که یا او را زنده‌زنده در چاه [افکنده] و یا مسموم و یا به قدری چوب می‌زنند که فوت و تلف شود.»<sup>[۳۶۱]</sup> گویا در حدود ۱۳۰۱ قمری مقامات محلی ارومیه ممنوعیت روسپیگری را جدی گرفتند. پس روسپی‌ها را در گونی می‌کردند و با چوب می‌زدند. بعد موهای سرشان را می‌تراشیدند و به صورتشان دوده می‌مالیدند و روی الاغ می‌نشاندند و توی خیابان‌ها می‌گردانند. گاهی هم زنده‌به‌گورشان می‌کردند. در ۱۳۰۲ قمری هفت فاحشه را دستگیر کردند که چرا دنبال سربازها افتاده بودند. دو تن از آن‌ها را در مجرای فاضلاب حمام خفه کردند، پنج نفر دیگر را زنده‌به‌گور کردند.<sup>[۳۶۲]</sup>

خفیه‌نویسان انگلیس در شیراز عصر ناصری ثبت کردند که در ۱۲۹۴ قمری «سه نفر زن را که می‌گفتند فاحشه می‌باشند، نواب والا در باع حکومتی در ملاعام حکم فرمودند سر تراشیدند و پس از آن، این سه زن را در بازار وکیل سربرهنه و بی‌حجاب به همراهی میرغضب گردانیدند. از این بابت، مخلوق بازار زیاد برآشتفتند و خیال غوغایی داشتند که این چه حرکت است در ولایت اسلام در تنبیه زن اجرا می‌دارند. این حرکت در انتظار هر کس خاص و عام شنیع است»<sup>[۳۶۳]</sup> و «زن‌های خراب را هم مقرر فرمودند می‌گیرند و حبس می‌نمایند. علی‌الصباح حکم فرمودند موی سر زن‌ها را تراشیدند و رها نمودند.»<sup>[۳۶۴]</sup> در ۱۳۰۰ قمری، «در منزل توپچیان زنی بوده. جناب قوام‌الملک می‌فرستد آن زن را گرفته سرش را تراشیدند در کوچه و بازار گردانیدند و توپچیان را تنبیه فرمودند.»<sup>[۳۶۵]</sup> در ۱۳۰۹ قمری دو نفر که یکی آدم مشیر «میرزا علی‌اکبر نام پیشخدمت نواب مستطاب والا معتمدالدوله در خانه خود با زن اجنبي نشسته بود، نواب مستطاب والا مطلع می‌شوند، می‌فرستند آن زن را می‌گیرند و در جوال کرده کتک زیاد زده و سرش را می‌تراشند. میرزا علی‌اکبر خان را هم اخراج بلد می‌کنند.»<sup>[۳۶۶]</sup> در ۱۳۱۸ قمری، «اسعدالسلطنه پسر مرحوم ایلخانی قشقایی، ضعیفه فاحشه‌ای را در منزل خود آورده و لباس‌های مادر خود را به او پوشانیده که برایش رقص نماید. خواهرش که عیال بیگلربیگی بود، خبردار شد و شوهرش را واداشت فاحشه‌ها را سیاست کند. هر روز کدخدايان در شهر افتاده و فاحشه‌ها را گرفته می‌برند منزل بیگلربیگی. مشاڑالیه هم آن‌ها را سیاست کرده،

مبلغی ترجمان (جریمه) از آن‌ها می‌گیرند.» [۳۶۷]

این اقدامات تنبیه‌ی اثر چندان پایداری نداشتند، زیرا به ریشهٔ قضیه توجیهی نداشتند. فقر برای مردم تهییدست راه چاره‌ای جز تن‌فروشی باقی نمی‌گذاشت. افزون بر این، در پی بالا گرفتن مهاجرت از روستاها به ویژه به تهران در ۱۲۹۱ قمری، «زنان بدنام در تمام محله‌های تهران یا شهرهای دیگر پیدا شان شده است. کدخداها و باباها این محلات آن‌ها را می‌شناسند و تلکه‌شان می‌کنند.» [۳۶۸] به گزارشی، برای اصلاح و تأدیب زنان روسپی و زن‌هایی که واسطه آن‌ها شده بودند، خانهٔ مخصوصی به نام «توقیفخانه» معین شده بود که زنان جوان در آن برای شستن لباس طلبه‌ها و سربازها، و زنان پیر برای مردeshویی به کار گرفته می‌شدند. [۳۶۹]

علماء به عنوان نگهبانان اخلاق جامعه تا حد امکان با روسپیان مخالفت می‌کردند و هر زمان که فرصت می‌یافتدند، حد شرعی را اجرا می‌کردند. در ۱۳۱۲ قمری حاجی سید علی‌اکبر با دویست سیصد نفر طلبه به خانهٔ روسپیان هجوم می‌برند، فاحشه‌ها که از قبل مطلع شده بودند، می‌گریزند و کخدای محله نیز پنهان می‌شود. حاجی سید علی‌اکبر و آقا میرزا محمدعلی حکم کردند که کدخدا باید از شهر برود و گرنه حکم قتل او را می‌دهند. [۳۷۰] در ماجراهی دیگری مربوط به ۱۳۱۴ قمری، «بیرون دروازه سعدی سربازی با فاحشه‌ای را با هم گرفته بودند. می‌برند پیش حاجی سید علی‌اکبر فال‌اسیری، ایشان ضعیفه را حد شرعی می‌زنند و بعد از آن خود حاجی سید علی‌اکبر، فاحشه را به جهت خود صیغهٔ تزویج خوانده نگه داشته‌اند.» [۳۷۱] مقامات حکومتی که از قبل روسپیان سود می‌برندند، تا حد امکان به این مخالفتها وقوعی نمی‌گذاشتند. با این همه اگر فضیحتی یا حادثهٔ سیاسی دیگری پیش می‌آمد، لازم می‌شد که روسپیان را به طور موقت هم شده از شهر اخراج کنند. در ۱۳۱۸ قمری حاجی سید کمال که شخصیتی مذهبی بود، برای مقامات دردرساز شد و پس از ورود به قزوین، ده تا بیست خانه را که گمان می‌رفت روسپیخانه باشند، ویران کرد. [۳۷۲]

معمول این بود که هر از گاهی، مقامات با سرکوب روسپیگری و فعالیت‌های جنبی‌اش چون شرابخواری، نگرانی خود را نسبت به اخلاق عمومی و دین نشان دهند. اعتمادالسلطنه نیز در روزنامهٔ خاطرات خود از ۱۲۹۹ و ۱۳۰۰ قمری چنین می‌نویسد:

حاج ملا علی کنی به شاه نامه نوشته است و عبدالحسین خان، نایب اول کنت [دومونت فرت]، و دو سه نفر دیگر از همدست‌های کنت که

فاحشه‌های شهر را کنترل می‌کردند، معزول شدند و قرار شد فاحشه‌ها را از شهر بیرون کنند اما شاه فرمود: از این دروازه بیرون می‌کنند از دروازه دیگر خواهند آورد... از این قبیل احکام هر سال یک بار می‌شد و اسباب مداخل کنت و نایب‌السلطنه که به زن‌ها سخت می‌گیرند و پول زیاد از آن‌ها گرفته ول می‌کنند.<sup>[۳۷۳]</sup>

علماء امکان محظوظ روپیگری را نداشتند، با این حال به هیچ عنوان رابطه جنسی بین زن مسلمان حتی به عنوان روسپی را با یک غیرمسلمان تحمل نمی‌کردند. در رشت زنی را که متهم به تن‌فروشی به یک روس بود، دستگیر کردند و به مجتهد محل تحويل دادند. او هم با دستان خود صد ضربه شلاق به او زد. مجتهد محل وانمود کرد که این ماجرا یک تجاوز جنسی بوده و آن را وسیله‌ای ساخت برای تحریک مردم علیه حضور اجنبی در ایران و ابزاری جهت امور سیاسی دین و دولت و این امر در آن زمان بی‌سابقه نبود.<sup>[۳۷۴]</sup> دیدار مرد نامسلمان با زن مسلمان سخت نکوهیده بود و به آتش خشم سیاسی و نه اخلاقی مردم دامن زد. در ۱۳۳۵ قمری در مشهد، بازرگانی روس گویا زنی را به خانه‌اش برد بود. مردم از این کار برافروخته شدند و به خانه‌اش حمله کردند و غارت و ویرانش کردند. اما اگر راست باشد، بیشتر احتمال می‌رود که این بار اول نبوده که این زن با بازرگان روسی رفته بوده است و خشم مردم بیشتر از مداخله نظامی و سیاسی روسیه در خراسان بود تا عمل خلاف عفت یک روس.<sup>[۳۷۵]</sup> در واقعه‌ای دیگر به فتوای حاج آقا جمال اصفهانی دو تن از زنان معروفه به نام عزیز کاشی و امیرزاده خانم به علت ارتباط نامشروع با دو تن از اعضای سفارت انگلیس در میدان توپخانه حد شرعی خوردند. زنانی که با فروش جسم خود امراض معاشر می‌کردند، به آسانی آلت دست می‌شدند و جهت پیشبرد مطامع سیاسی جمع یا فرد خاصی به کار گرفته می‌شدند. در درگیری میان مستبدان و مشروطه‌خواهان در عهد محمدعلی شاه نیز شاهد استفادهٔ مستبدان از این زنان جهت تضعیف مشروطه و مشروطه‌خواهانیم.<sup>[۳۷۶]</sup>

در زمان مظفرالدین شاه، از جمعیت حدود ۲۴۰ هزار نفری تهران، نزدیک به پنج درصدشان از راه روپیگری گذران می‌کردند.<sup>[۳۷۷]</sup> «جاکش‌های نامی و معروف شهر طهران بالغ بر یکصد و شصت و چهار نفر رسید.»<sup>[۳۷۸]</sup> فلور مدعی است که سه گروه مشتری اصلی زنان روسپی بودند: مسافران، طلاب و سربازان. مسافران غالباً مردهای تنها بودند که هفته‌ها و گاه ماه‌ها از خانه و خانواده خود دور بودند و در نتیجه در بنادر و شهرهای اصلی به سراغ روسپیان می‌رفتند. البته دریافت این خدمات غالباً به عنوان صیغه و ازدواج موقت بود و

مردان با این توجیه شرعی که نگه داشتن عدهٔ شرعی (فاصلهٔ سه‌ماهه بین دو ازدواج موقت) بر عهدهٔ زن است، وجدان خود را آسوده می‌کردند. شهر زیارتی مشهد مقصد مسافران بسیاری بود و ازدواج موقت نیز در آن بسیار رایج بود.<sup>[۳۷۹]</sup> اعتمادالسلطنه در خاطرات سفر شاه به مشهد به تمهید استفاده از این خدمات اشاره کرده است؛ هر چند می‌نویسد پس از دیدن زن از بوی او مشمیز و اتاق را ترک کرده است. بروگش نیز به تعداد زیاد زنان روسی شهر زیارتی قم اشاره می‌کند و این امر را نتیجهٔ حضور مسافران زیاد می‌داند.<sup>[۳۸۰]</sup>

حاجی سیّاح، شخصیت جهانگرد و اصلاح طلب سدهٔ سیزدهم، سرنوشت زنان بیچاره را در ناحیهٔ کرمان در اواخر سدهٔ سیزدهم چنین توصیف می‌کند: مردان بدبخت زنان و دختران خود را به صیغهٔ می‌دهند یا حتی می‌فروشند. در ایوان هر حجره از طلاق جوان یا پیر نشسته و به هر کس که وارد می‌شود قلیان می‌دادند و اظهار انس کرده بعد می‌پرسیدند: «زن می‌خواهی یا دختر جوان؟» قیمت طی کرده، آخوند خود صیغهٔ می‌خواند و آن شخص به منزل زن می‌رفت یا زن را به منزل خود می‌برد. این زن بیوه به مدارس آوردن و شبانه متعه شدن و پول گرفتن، اختصاص به کرمان ندارد. در تمام شهرهای ایران، طلاق که در مدارس از بیست و پنج ساله تا چهل ساله و بیشتر هستند، غالباً زن می‌فروشند و متعه می‌کنند، یک‌شبه یا چند ساعته و حتی در کربلا و نجف هم متداول است، اما زن به دیگران دادن و اجرت گرفتن منحصر به کرمان است.<sup>[۳۸۱]</sup>

در عصر قاجار ارتش حرفه‌ای بسیار کوچک بود و بدنۀ ارتش را سربازان وابسته به طوایف و ایلات تشکیل می‌دادند که در شهرها غریبه بودند. ظاهراً سربازان در بیش‌تر ایام سال، تماس چندانی (و گهگاه هیچ تماسی) با خانواده‌هایشان نداشته‌اند.<sup>[۳۸۲]</sup> حضور سربازان در هر منطقه کلاً دلپذیر نبود. دلیل آن هم عمدتاً تاراج و چپاولی بود که به سبب نگرفتن دستمزد مرتكب می‌شدند.<sup>[۳۸۳]</sup> مشتری اصلی روسی‌پیان مفلوک و ارزان سربازان بودند و گاه بر سر روسی‌پیان نزاع می‌کردند یا مرتكب قتل می‌شدند. در وقایع اتفاقیه، موارد بسیاری از این منازعات آورده شده است که در بخش قبلی مقاله نیز به آن اشاره شد. با وقوع جنگ جهانی اول و حضور سربازان خارجی، تقاضا برای روسی‌پیان باز هم افزایش یافت، اما بر منازعات سیاسی نیز دامن زد. در یک مورد، سربازان هندی مقیم خراسان، فاحشه‌خانه‌ای تأسیس کردند که به غوغای مردم منجر شد.<sup>[۳۸۴]</sup>

با تأسیس ارتش حرفه‌ای، روسی‌پیخانه‌ها بار دیگر به رسمیت شناخته شدند و تحت نظام قرار گرفتند. سید ضیاء‌الدین طباطبائی در دورهٔ

حکومت کوتاه صدرözه خود، دستور داد مقدمات تأسیس شهرنو انجام شود. دستوری که در پاسخ به نیاز قراچانه و در جهت رفع نیازهای آنان بود. رسمی شدن روسپیگری در عصر پهلوی، پیامدها و حواشی دیگری داشت. اما مهمتر آن که در عصر پهلوی، زنان امکان و فرصت تحصیل، اشتغال و حضور در فضاهای عمومی را یافتند که انتظار می‌رود چند دهه بعد، فراوانی و الگوی ارتکاب جرایم توسط زنان را تغییر داده باشد.

در مباحث جرم‌شناسی نظری کمتر به بزهکاری زنان پرداخته شده است، زیرا زنان بسیار کمتر از مردان مرتكب جرم می‌شوند و جرایمی نیز که مرتكب می‌شوند سبک‌تر است. تفاوت نقش‌های جنسیتی و فرصت‌ها و امکانات تعریف زنان و مردان در اجتماع، مهم‌ترین علت تبیینی در رفتار مجرمانه زنان است. مشخصه اصلی جامعه سنتی ایران که در عصر قاجار نیز نمود داشت، تفکیک فضاهای عمومی بر حسب جنسیت بود. زنان در اندرونی خانه می‌ماندند و کمتر فرصتی برای فعالیت در عرصه عمومی داشتند. به دلیل همین اندک بودن فرصت‌ها، کجری زنان نیز معمولاً به اقدام خشونت‌آمیز علیه خانواده و اطرافیان، سرقت و جرایم جنسی محدود می‌ماند.

در عصر قاجار، خانواده گسترده رواج داشت و در نتیجه منازعات خانوادگی نیز وسعت می‌گرفت. چند همسری مردان یکی از عمدت‌ترین دلایل نزاع در محیط خانواده بود. چندین همو و فرزندانشان در محیط کوچک کنار هم زندگی می‌کردند و اختلاف بر سر میراث و تعداد وراث گاه به خشونت می‌کشید. نزاع و ضرب و شتم بین زنان خانواده سببی (به خصوص خواهرشوهر و زن برادر و جاری‌ها) هم رخ می‌داده است.

از آنجا که زنان به مشاغل رسمی و دولتی دسترسی نداشتند، فرصت مبادرت آن‌ها به اختلاس، کلاهبرداری، جعل سند و... وجود نداشت و از گستره جرایم علیه اموال، زنان فقط به سرقت دست می‌زدند. دزدی از سوی زنان کم بود و اغلب شامل اشیای ناچیز می‌شد. زنان اموالی چون ظروف مسی، پارچه و لباس زنانه و گاه قالیچه به سرقت می‌بردند. سرقت‌ها را بیشتر از منازل همسایگان انجام می‌دادند، چندین گزارش سرقت بقجه‌های لباس در حمام‌های زنانه نیز ثبت شده است. در بیشتر اوقات، دزد دستگیر و پس از دو سه روز حبس، تنبیه و استرداد اجناس سرقت‌شده به صاحبش، مرخص می‌شد.

در جوامع کشاورزی سنتی، به زن به عنوان ابزار تمتع جنسی مرد نگریسته می‌شد و بدن زن سرکوب و کنترل می‌گردید. مهم‌ترین جرمی که یک زن می‌توانست مرتكب شود، برقراری رابطه جنسی خارج از روابط زناشویی و زناکاری بود. شکی نیست در عصر قاجار زناکاری مردان بیش از زنان بود، زیرا هم امکان و هم فرصت بیشتری داشتند و بالاتر این‌که قوانین را مردان نوشه بودند و کمتر بابت زناکاری گرفتار مجازات می‌شدند. اگر مجازات روابط جنسی قبل از ازدواج دختران جوان بی‌آبرویی بود، زنان شوهردار بابت رابطه جنسی با مردی جز شوهر

خود با خطر مرگ روبرو بودند. بنا بر فقه اسلامی، هر گاه شوهری زن خود را با مردی در یک فراش (بستر) ببیند، می‌تواند حتی او را بکشد. بجز این، اثبات زنای محضنه بسیار مشکل و تقریباً غیرممکن است. با این حال به دلیل تفکیک جنسیتی شدید در جامعه سنتی، هر نوع خلوت زن و مرد نامحرم، آن‌ها را در مظان اتهام زناکاری قرار می‌داد چون بر اساس عرف اجتماعی، رفتار دیگری متصور نبود.

در عصر قاجار مانند سایر جوامع کشاورزی سنتی، نظام حقوقی تنبیه‌ی و مجازات‌های یادشده برای روسپیان یا زنان متأهل خیانتکار، خشن یا غیرانسانی به نظر می‌رسند، به این دلیل که از نگاه امروز و نظام حقوقی ترمیمی به آن‌ها می‌نگریم. در جامعه سنتی، این شکل مجازات‌ها نه تنها معمول بودند، کاملاً عادلانه نیز دانسته می‌شدند و مجازات‌هایی که بر مردان مجرم اعمال می‌شد، به مراتب خشن‌تر و سخت‌تر بودند. تفاوت در جرم‌انگاری و نحوه رسیدگی به دعاوی در عصر قاجار نسبت به جامعه امروز، نکته قابل تأملی است که نباید در تحلیل نهایی مغفول بماند.

بررسی جرایم زنان در جامعه سنتی دوره قاجار نشان می‌دهد که به دلیل تفکیک جنسیتی فضاهای عمومی و عدم حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی از جمله اشتغال، زنان فرصت و امکان ارتکاب جرم اندکی داشتند. از سوی دیگر به دلیل سلطه گفتمان پدرسالاری سنتی، زنان از کودکی به نحوی تربیت می‌شدند که منفعل، مطیع و همنوا با هنجارها باشند و در نتیجه، در صورت وجود یا امکان ارتکاب جرم در عرصه خصوصی و جرایم جنسی باز هم امکان ارتکاب جرم توسط آن‌ها که گرفتار تعهد به پیوندهای خانوادگی بودند، اندک بود. جرایم جنسی چون روپیگری نیز بیش از هر چیز از سر ناچاری و به دلیل فقر شدید و عدم تأمین معاش آنان رخ می‌داد و اتفاقاً ساختار مردانه جامعه زنان را به چنین بازاری سوق می‌داد. اکنون در نتیجه‌گیری نهایی نمی‌توان گفت کدامیک از دو عامل تفکیک جنسیتی شدید و فقدان فرصت ارتکاب جرم یا جامعه‌پذیری جنسیتی زنان مسبب اندک بودن جرایم زنان در عصر قاجار بوده است، اما این نکته آشکار است که در جامعه سنتی عصر قاجار، فراوانی و تنوع ارتکاب جرایم از سوی زنان، بسیار کمتر از جامعه امروز بوده است.

- ابوت، پاملاو کلر والاس (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی زنان، ترجمهٔ منیزه نجم عراقی. تهران: نشر نی.
- اتحادیه، منصوره (نظام مافی) (۱۳۷۷)، این‌جا طهران است... مجموعه مقالاتی دربارهٔ طهران ۱۳۴۴-۱۲۶۹ ه.ق، تهران: نشر تاریخ ایران.
- اتحادیه، منصوره (نظام مافی) (۱۳۹۳)، زیر پوست شهر: راپورت‌های حکومتی از شیزار، به کوشش منصوره اتحادیه، سعاد پیرا، سعید روحی. تهران: نشر تاریخ ایران.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳۸۵) روزنامهٔ خاطرات اعتمادالسلطنه وزیر انطباعات در اوخر دورهٔ ناصری، مربوط به سال‌های ۱۲۹۲ تا ۱۳۱۳ ه.ق، با مقدمه و فهارس از ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- انصفاور، غلامرضا (۱۳۶۳)، ایران و ایرانی به تحقیق در صد سفرنامهٔ خارجی (مربوط به دوران قاجاریان)، تهران: کتابفروشی زوار.
- بروگش، هنریش (۱۳۷۴)، سفری به دربار صاحبقران. ترجمهٔ [محمدحسین] کردبچه. تهران: اطلاعات.
- بنجامین، ساموئل گرین (۱۳۶۳)، ایران و ایرانیان عصر ناصرالدین شاه، ترجمهٔ محمد حسین کردبچه، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، سفرنامهٔ پولاک؛ ایران و ایرانیان، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵)، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمهٔ فرهوشی (متترجم همایون)، تهران: ابن‌سینا و امیرکبیر.
- دلریش، بشری (۱۳۷۵)، زن در دورهٔ قاجار. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزهٔ هنری، دفتر مطالعات دینی هنر.
- دیولافوا، زان پل راشل (۱۳۶۲)، ایران، کلده، شوش، ترجمهٔ علی‌محمد فرهوشی، تهران: دانشگاه تهران.
- سپهری، عبدالحسین خان و عبدالحسین نوابی (۱۳۶۸)، یادداشت‌های ملک‌المورخین و مرآت‌الواقع مظفری. تهران: زرین.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر (۱۳۸۳)، وقایع اتفاقیه، تهران: نشر آسمیم.
- سیاح محلاتی، محمدعلی (۱۳۵۶)، خاطرات حاج سیاح، یا، دورهٔ خوف و وحشت، به کوشش حمید سیاح و به تصحیح سیف‌الله گلکار، تهران: امیرکبیر.

فصیحی، سیمین و مریم منصوری (۱۳۹۶)، «بررسی جرایم اجتماعی در عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ هـ ق.)»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران*. س ۲۷، ش ۳۶، پیاپی ۱۲۶، ۸۳-۱۱۰.

فلور، ویلم (۱۳۶۵)، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*. جلد اول. ترجمه ابولقاسم سری، تهران: توس.

فلور، ویلم (۲۰۱۰)، *تاریخ اجتماعی روابط سکسی در ایران*. ترجمه محسن مینوخرد، سوئد: انتشارات فردوسی.

عباسی، محمد رضا و پرویز بدیعی (۱۳۷۲)، *گزارش‌های اوضاع سیاسی، اجتماعی و لایات عصر ناصری (۱۳۰۷ هـ ق.)*. تهران: سازمان اسناد ملی ایران، پژوهشکده اسناد.

کرزن، جرج ناتانیل (۱۳۶۷)، *ایران و قضیه ایران*. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

گرت، استفانی (۱۳۸۲)، *جامعه‌شناسی جنسیت*. ترجمه کتابیون بقایی، تهران: نشر دیگر.

گیدزن، آنتونی (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.

مارتین، ونسا (۱۳۸۷)، *عهد قاجار: مذاکره، اعتراض و دولت در ایران قرن نوزدهم*. ترجمه حسن زنگنه، تهران: نشر ماهی.

نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۹۶)، *زنان سبیلو و مردان بی‌ریش: نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی*. ترجمه آتنا کامل، ایمان واقفی. تهران: انتشارات تیسا.

ویلس، چارلز جیمز (۱۳۶۳)، *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه*. ترجمه سید عبدالله، به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکفام، تهران: زرین.

وبن، آنتونی (۱۳۸۲)، *ایران در بازی بزرگ*. ترجمه عبدالرضا (هوشنج) مهدوی. تهران: نشر پیکان.

## ۷. زنان در گفتمان مشروطه؛ به سوی برابری جنسیتی در آموزش

محمد بیطرافان [۳۸۵]

جامعه ایرانی از اوایل دوره قاجار در گردونه روابط بین‌المللی قرار گرفت. عواملی همچون حضور خارجی‌ها در ایران و تشکیل مدارس و محافل سیاسی و فرهنگی به دست آنان، اعزام دانشجویان ایرانی به خارج و باز شدن دریچه‌ای بر خرد روشنگرانه آنان و شکل‌گیری و ترقی صنعت چاپ در ایران، رفته‌رفته قواعد جدیدی را در ساختار جامعه عصر قاجار مطرح کرد. این قواعد نوین جامعهٔ غربی را به سان آینه‌ای در مقابل دیدگان قشهرهای طبقهٔ متوسط شهری نظیر بازرگانان، و طبقهٔ متوسط سنتی نظیر روحانیان قرار داد. بنابراین در میانه دورهٔ ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ قمری) رساله‌هایی انتقادی فراهم آمد که جامعه ایرانی دستخوش بحران و بی‌نظمی را در قالب نقد نرم، تمیث و طنز نشان می‌داد.

گفتمان آموزشی ایران در دورهٔ قاجار، بر مبنای برداشت‌هایی از شریعت اسلام و رویکرد سنتی، تنگ‌نظری اجتماعی و جزم‌اندیشی نسبت به مسئله زنان برساخته شده بود. بررسی جامعه ایران نشان می‌دهد که بسیاری از هنجارها و ارزش‌های حاکم بر آن از نوعی سنت درونی برگرفته شده بود و مردم این تعالیم را درون مجموعه آگاهی‌های خود ذخیره داشتند و در موقع تصمیم‌گیری از آن مجموعه بهره می‌گرفتند. از این رو، اکثر زنان جامعه ایرانی با توجه به منابع ساخت قدرت سیاسی، نوع قرائت مذهبی و ایدئولوژی حاکم، از تعلیمات اولیه محروم می‌ماندند. ولی از نیمة دوم سلطنت مظفرالدین شاه، با توجه به تجربه مدارس میسیونری، فعالیت‌های دانش‌آموختگان نوادران و روشنفکران ایرانی، زمینه‌های شکل‌گیری مدارس دخترانه و آموزش زنانه پیدا شد.

انقلاب مشروطه، دگراندیشی در حوزه زنانه را به وجود آورد. واقعیت امر این است که تا پیش از انقلاب، مقوله زنان بین طبقهٔ متوسط به مسئله تبدیل نشده بود. دغدغهٔ توانمندسازی زنان در میان روشنفکران وجود داشت، اما امکان طرح آن در جامعه سنتی پیشامشروطیت بعید بود؛ چنان که کوچک‌ترین تلاش با برخورد شدید پاسداران سنت روبرو می‌شد. انعکاس مفاهیم اصلی مشروطه همچون آزادی، قانون و برابری

در میان جامعه، به مشروطه‌خواهان فرصت داد تا به طرح مسئله زنان بپردازند. در واقع، اندیشه اصلی مشروطه‌خواهان در مقوله یادشده در سه اصل مهم متمم قانون اساسی متبادر شد؛ گرچه بعدها در جریان‌های سیاسی و اجتماعی مشروطیت، مناقشات بسیاری را به پا کرد. یکی اصل هشتم مربوط به حقوق عمومی است که بدون اشاره به جنسیت، «اهالی مملکت ایران» از حقوق یکسان برخوردار شدند. دیگری در اصول هجدهم و نوزدهم نیز بدون اشاره به جنسیت، آزادی تحصیل و تعلیم علوم و معارف تأیید و تحکیم شد. این جریان ناخواسته به تعارض فکری- عقیدتی بین گفتمان‌های سنت و تجدد دامن زد.

در راستای اصل هشتم، نجواها و مباحثی درباره مقوله برابری کلی زنان با مردان در برخی از جراید و نامه‌های انقلاب مشروطه گزارش شده است.<sup>[۳۸۶]</sup> روزنامه وطن در شماره اول، در قامت حمایت از حقوق زنان مقاله مفصلی نوشت. نویسنده در ضرورت تحصیل دختران نوشت: هر لزومی که در تأسیس مدارس و مکاتب برای پسران است، بال مضاعف برای دختران اهمیتش بیشتر است... هرگز مذهب حقه اسلام هم مانع ترقی نسوان نبوده و در هیچ حدیثی وارد نشده که دختر باید تحصیل علوم نکند و به جهالت باقی باشد... اگر شنیده‌اید که مرد و زن باید در همه‌چیز برابر باشند، برای مسئله ارث نیست، بلکه برای تحصیل انسانیت و کسب فضیلت و طلب مساوات و حریت در آرا و افکار است.<sup>[۳۸۷]</sup>

همان‌طور که در سطرهای بالا گفته شد، حقوق زنانه فراتر از مسئله آموزش نخستین بار در انقلاب مشروطه با گستردگی نسبی سر داده شد. معدود زنان و مردان روشنفکر، همگام با هم این مسئله را پیگیری می‌کردند. برای نمونه یکی از بانوان در نامه‌ای به روزنامه حبل المتنین تلویحاً از فقدان حق رأی زنان در نظام‌نامه انتخابات انتقاد کرد. او قرار دادن نام زنان در ماده ۳۵ نظام‌نامه در کنار «مجانین و ضعفا» را توهین و تحریر زنان ایرانی ارزیابی کرد، تا جایی که به باور او زنان را «به کلی از حقوق بشریت و حس انسانیت عاری» قلمداد کرده بودند، زیرا «بیان همین نکته اول ظلم به نوع خود» بود. بانوی نامبرده به حکم تاریخ و تجربه اثبات کرد که زنان ایرانی نه تنها از مردان عقب نبودند، اگر همه امکانات تحصیل و توسعه فکر برای آنان مهیا بود، نتایج بهتری نیز به دست می‌آوردند.<sup>[۳۸۸]</sup>

در باور روشنفکران و بخش کوچکی از طبقه متوسط شهرهای بزرگ، آموزش زنان و دختران حداقل برای توسعه جامعه ایرانی لازم و ضروری بود.

اندیشمندان مشروطه‌خواه در یادداشت‌ها و مقالات جراید به روشنی به برابری زنان، دست‌کم در حوزه آموزشی، اذعان کردند. مشروطیت زمینه ایجاد تحول اندیشه زنانه را رقم زد، ولی واقعیت امر این است که با ورود افکار مدرن، «مسئله زن»، به صورت محدود به خودی خود مهم تلقی شده بود. روزنامه مظفری سه سال پیش از انقلاب مشروطه در این باره این‌گونه نوشتند بود:

در حقیقت «مسئله زن»، مسئله مهمی است که هم بسیاری از علماء و فضلا و حکماء و مصنفین کتب را مصروف به آن داشته که در این خصوص کتب عدیده و مجلدات فخیمه تأثیر و تدوین نموده‌اند که همگی را رأی به وجوب تعلیم زنان تعلق گرفته، زیرا که در تعلیم زنان اثر شدیدی در ترقی و حصول حاجات امت موجود است.<sup>[۳۸۹]</sup>

با این حال، طرح این مسئله خشم بخش اعظم روحانیان سنت‌گرا و توده‌های شهری را برانگیخت. گمان بر این است که حدود آزادی و برابری، با اصلاحات ممکن، می‌توانست فضای پذیرش را در میان سنت‌گرایان و حتی بخش زیادی از مشروطه‌خواهان به وجود آورد، اما مسئله «ناموس» و ارتقا و توانمندی زنان و انبازی آنان با مردان جامعه، غیرقابل قبول بود. از آنجا که جامعه آن زمان ظرفیت طرح چنین مسئله‌ای را نداشت، بنا به نظر نگارنده، طرفداران حقوق ابتدایی زنان قایل به اصلاحات اندک در حوزه زنان شدند تا با توسعه آگاهی در میان آنان و سپس مردان جامعه، اصلاحات تدریجی برای برابری حقوق زنان شکل بگیرد. به این ترتیب این تفکر در میان افراد محدودی وجود داشت، ولی با مقالات آتشین و سخنرانی‌های فصیح و بلیغ درباره تفاوت زن ایرانی و غربی، مسئله آموزش و تربیت مادران که در تربیت و آداب فرزند نقش مستقیم داشت، تشویق اسلام به تربیت و آموزش دختران و از این قبیل توانستند اغلب طبقه متوسط شهرهای بزرگ را با این فکر همگام کنند. نگارنده نیز از آنجا که این مسئله را بسیار مهم تلقی می‌کند، نظری دقیق در تبار تاریخی اندیشه آموزش زن و دختر ایرانی انداخته و سپس با بیان اندیشه‌های متفکران مشروطه‌خواه و جدالشان با سنت‌گرایان، مسئله برابری آموزشی زنان را طرح کرده است.

## شكلگیری و تحول اندیشه آموزشی مدرن زنانه

ساختمان آموزش در دوره قاجار به صورت سنتی و بر اساس نوعی قرائت از اصول مذهبی بود. سه مؤلفه اساسی روند تغییر در ساختمان آموزشی در حوزه جنسیت زنانه را رقم زد: (الف) توجه دانشآموختگان اروپایی و روشنفکران دو دهه واپسین سلطنت ناصری به مسئله «آموزش» زنان؛ (ب) تأسیس مدارس دخترانه از سوی میسیونرهای مذهبی آمریکایی، انگلیسی و فرانسوی در ایران؛ (پ) طرح مفهوم برابری در انقلاب مشروطه. واقعیت امر این است که توانمندسازی زنان یکی از فعالیت‌های مدنی روشنفکران مشروطه‌خواه بود. از آنجا که روابط اجتماعی دوره قاجار اجازه طرح مسئله برابری در حوزه زنان را نمی‌داد، اندیشیدن و کاربست مفاهیم دینی و اجتماعی در حوزه‌های آموزشی و بهداشتی می‌توانست تغییرات اولیه را در نگاه به مسئله جنسیت زنانه به وجود آورد. بنابراین توجه به بهبود موقعیت اجتماعی زن ایرانی و نفع همگانی حاصل از آن، به یکی از مسائل مشروطه‌خواهان در حوزه زنان تبدیل شد.

در دوره قاجار نظام مدون آموزشی وجود نداشت، بلکه محیط‌های آموزشی به صورت مستقل و با روش سنتی اداره می‌شد. موشه دانیال مؤلف کتاب ایران مدرن که یکی از معلم‌های مدرسه میسیونرها در ارومیه بود، درباره نظام آموزشی ایران، در اواسط دوره قاجار، می‌نویسد: هیچ‌گونه نظام مدارس عمومی یا دولتی در ایران وجود ندارد. به طور کلی، مدرسه‌ای در همه شهرهای کوچک و بزرگ وجود دارد که در مسجد توسط روحانیون اداره می‌شود. این مدارس اختیاری هستند و اجباری برای فرستادن کودکان به آنجا نیست... این مدارس فقط برای پسران است. مدارسی برای دختران وجود ندارد. اگر دختری به صورت کلی خواهان به دست آوردن آموزش است، می‌بایست معلم سرخانه بگیرد.<sup>[۳۹۰]</sup>

ساوسگیت که چندی در روستاهای در میان دهقانان سپری کرد، هیچ‌گونه نظام علمی‌ای که بتوان آموزش و پرورش نامید، در میان ایرانیان مشاهده نمی‌کند. او می‌گوید: «به طور کلی ملایی در هر روستا وجود دارد که به کودکان تعلیم می‌دهد که در مجموع هدفش خوانش قرآن و دعاست.»<sup>[۳۹۱]</sup> ایزابل پر در دهه اول قرن چهاردهم به فقدان آموزش و پرورش در ایران اشاره کرده است. به نظر او هیچ آموزش صحیحی بجز در تهران وجود نداشت؛ چنان‌که اعتقاد داشت با سیستم موجود، نسل بعدی احتمالاً فکر روشن‌تری نسبت به نسل حاضر نخواهد داشت. به قول او در تمامی شهرها و روستاهای مدارس مساجد وجود داشت که دانش سطحی از عربی و حکایت‌های سعدی را بازگو می‌کرد.<sup>[۳۹۲]</sup> در واقع

می‌توان گفت با این‌که مدارس و مساجدی برای برگزاری کلاس‌های سنتی وجود داشته، ولی از نظام آموزش مبتنی بر روش جدید خبری نبوده است.

[۳۹۳]

مسئله اصلی در بررسی آموزش زنانه در محیط آموزشی پیشامشروطه، بررسی موقعیت زن ایرانی در جامعه است. واقعیت این است زن ایرانی بر اساس سنت و آداب مرسوم، اجازه نداشت بدون اطلاع مرد در فضای عمومی یا حتی مراسم خصوصی حضور یابد. تا جایی که در رساله‌های انتقادی به «مستورهٔ چشم‌بسته» و «مرغ در قفس» تعبیر شده بود،<sup>[۳۹۴]</sup> یا در مقایسه با زنان اروپایی، جایگاه ضعیفی داشت.<sup>[۳۹۵]</sup> بر پایهٔ اعتقاد سیاحان تیزبین، جایگاه زن شهری در اندرونی و بازی با اسباب خودآرایی بود.<sup>[۳۹۶]</sup> نقش زنان در کانون خانواده تعریف می‌شد و خارج از آن به عنوان تضاد با روابط سلطهٔ سنتی مغایر شرع و عرف بود. پارهای از سیاحان، مرد ایرانی را عامل اصلی گمراحتی و ناآگاهی زنان قلمداد می‌کردند. از آنجا که زنان از دنیای خارج از خانه خبری نداشتند و صرفاً از طریق شوهر یا نزدیکان خود اطلاعات اندکی به دست می‌آوردند، در این شرایط، تأسیس مدارس دخترانه برای آنان ضرورت و معنایی نداشت.<sup>[۳۹۷]</sup> ایزابلا یرد اقتضایات پیروی از رسوم سنتی و شرعاً را عامل فقدان ارزش برای آموزش زنان تلقی کرده است؛<sup>[۳۹۸]</sup> به همین منظور تصور سنتی توده مردم دربارهٔ زنان را با جملهٔ متداول «باز نشدن زیادی چشم و گوش زن» بازگو کرد.<sup>[۳۹۹]</sup> در این وضعیت، بخشی از جامعه نیازی به آموزش زنان نمی‌دید یا آن را با حقارت یا تعصب رد می‌کرد. یکی از ایلچی‌های فرانسه به نام لوری در کتاب خود با عنوان مسائل عجیب و غریب دربارهٔ ایران، واکنش منفی بخشی از ایرانیان دربارهٔ آموزش زنان را چنین توصیف کرده است:

یک ایرانی که تحصیلکرده اروپا بود، رسماً به من گفت که او هرگز تمايل ندارد با خانمی که می‌تواند بخواند و بنویسد ازدواج کند. از او پرسیدم چرا؟ او جواب داد که خواندن رمان‌ها با توصیف‌هایشان از مردان جوان زیبا و هزاران خدعاً و نیرنگ که زنان بر شوهرهایشان پیاده می‌کنند، باعث بر هم زدن آرامش خانه می‌شود.<sup>[۴۰۰]</sup>

مری چوت نیز دربارهٔ این مسئله می‌نویسد:

مردی به دخترش خواندن آموزش می‌داد. من پیشنهاد کردم که نوشتن نیز به او بیاموز. او جواب داد: «نه هرگز این اتفاق نخواهد افتاد!

برای دختر ننگ است که نوشتن بیاموزد.» [۴۰۱]

بنابراین تلقی اکثریت مردم درباره سوادآموزی زنان منفی بود. آن‌ها اعتقاد داشتند که زنان نباید برای یادگیری سواد خواندن و نوشتن به مدرسه بروند، «زیرا برای او مدرسه، درس و سواد، نه تنها فایده» نداشت، «بلکه مضر هم» بود و حتی ممکن بود «برای رفیقش خط و نامه بنویسد!» حدنهایی تعلیم برای دختران توانایی برای «قرائت قرآن کریم» بود. [۴۰۲]

جیمز بیست که در اواسط دوره ناصری چند سال را در ایران گذراند، راجع به جایگاه زن ایرانی و تأثیر مدارس میسیونرهای مذهبی می‌پرسد: برای بهبود جایگاه زن ایرانی چه کاری انجام شده است یا می‌تواند انجام شود؟ او در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

هیچ چیزی بجز فواید اتخاذ شده توسط (مدارس) میسیونرها صورت نگرفته است. هیچ تغییر چشمگیری در قوانین اسلام و سنت‌های اجتماعی به وجود نیامده است. میسیونرها تا اندازه‌ای در ایجاد مدارس میسیونری فعالیت‌هایی کرده‌اند. به هر حال اکثر زنان نفع مستقیم این نوع آموزش را درمی‌یابند. تأثیر میسیونرهای زن - از طرف نیمی از زنان - نباید دست کم گرفته شود. دیر یا زود شمار زیادی از مردم تحت تأثیر قرار خواهند گرفت، اما نمی‌توان انتظار داشت برای تغییر اساسی جایگاه زن در ایران تمام کارهایی که ضروری است، انجام شود... [۴۰۳]

از طرف دیگر این انفعال در میان زنان جامعه نیز پذیرفته شده بود. لوری در کتابش با عنوان زن و نجات‌دهنده‌اش در ایران، به طور مفصل درباره زنان ایرانی صحبت کرده است. او درباره پذیرش جایگاه زنان توسط خودشان می‌نویسد: «...در جواب این پرسش که 'آیا آنان مایل به یادگیری نیستند؟' شانه می‌انداختند بالا و جواب می‌دادند 'من زنم'.» [۴۰۴]

سوادآموزی زن ایرانی به صورت سنتی در مقطعی کوتاه و با منابع محدود اعمال می‌شد. بخش کوچکی از زنان طبقه مرفه، همچون خانواده سلطنتی، اشراف، زمینداران و بازرگانان بزرگ، از سواد نسبی برخوردار بودند. [۴۰۵] تعداد بسیار اندکی هم خوانندگان خوبی بودند و حتی می‌توانستند شعر بسرایند. [۴۰۶] اما اکثر زنان تحصیلکرده طبقات بالا صرفاً می‌توانستند نامه‌ای بنویسند، قرآن و کتاب‌های داستان پیش‌پاافتاده را بخوانند. ۵ در میان طبقات اجتماعی متوسط همتی برای آموزش زنان و دختران دیده نمی‌شد. بسیار نادر

بود که زنان بیش از خواندن آموزش دیگری ببینند، در حالی که بخش اعظم زنان جامعه نمی‌توانستند همین کار را هم انجام دهند.<sup>[۴۰۷]</sup> در سطح جامعه نیز دختران، البته نه همه آنان، برای یادگیری اصول و مبانی قرآنی از پنجم سالگی به مکتبخانه‌های خصوصی فرستاده می‌شدند.<sup>[۴۰۸]</sup> گویا دختران تا هفت یا هشت سالگی به صورت جداگانه یا همراه با پسران درس می‌خوانند.<sup>[۴۰۹]</sup> اما بعد از هفت سالگی، به علت نزدیک شدن به سن بلوغ شرعی (نه سالگی)، اگر اقبال ادامه تحصیل می‌یافتد، زیر نظر ملاجی قرار می‌گرفتند.<sup>[۴۱۰]</sup>

مونس‌الدوله، نزیمه حرم‌سرای ناصری، درباره مکتبخانه‌های قدیم چنین نوشتہ است:

در هر شهری، مخصوصاً در تهران، مکتبخانه‌های زنانه بود. معلمه و مدیره این مکتبخانه‌ها پیرزنی بود که او را «میرزا باجی خانم» می‌گفتند. دخترها هر روز صبح کتاب قرآن و چاشته‌بندی، یعنی دستعمال بسته ناهار خود را برمی‌داشتند و چادر و چاقچور می‌کردند و روبنده می‌زدند و همراه پدر یا برادرشان تا در مکتبخانه زنانه می‌آمدند. در مکتبخانه زنانه همیشه بسته بود که مبادا مردی سرزده وارد شود. تا در می‌زدند، دختری در را باز می‌کرد و دختر تازه‌وارد چادر و چاقچور و روبنده خودش را برمی‌داشت، چادر نماز سر می‌کرد و توی اتاق مکتبخانه می‌رفت. هر دختر یک تکه گونی یا پلاس داشت که روی آن می‌نشست و پیش خلیفه، یعنی دختر بزرگ‌تر، درس خودش را روان می‌کرد. بعد پای تشکچه ملاجی می‌رفت و درس خودش را پس می‌داد. کتاب درسی دخترها اول از همه قرآن مجید بود.<sup>[۴۱۱]</sup>

با در نظر گرفتن مسائل یادشده، هر گونه پیشنهاد جهت تغییر رویه‌های فرهنگی و آموزشی به برآشфтگی ساختار اجتماعی و مذهبی می‌انجامید. برخی سیاحان هوشیار نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که در ساختار آموزش سنتی دوره قاجار تلاش‌های اندکی پدید آمد تا علوم اروپایی و روشنفکری را ترویج دهد، ولی با فعالیت سنت‌گرایان با شکست روبرو شد. رابت بینینگ در اواسط دوره ناصری اشاره کرده است که هر گاه مبحث آموزش نوین مطرح می‌شد، بی‌درنگ با این منطق که مذهب مردم مورد حمله قرار گرفته و همه مصالح و اقتضایات دین به خطر افتاده است، فریاد معترضان بلند می‌شد. آنان همیشه می‌توانستند او باش و توده‌های ناآگاه را در برابر جریان نوگرایی به کار گیرند. برخی ایرانیان فهیم به خاطر این مسئله حسرت می‌خوردند، ولی شمار آنان برای تأثیرگذاری بسیار اندک بود.<sup>[۴۱۲]</sup>

نخستین گستالت محدود در اندیشه آموزشی زن ایرانی در نیمة نخست سلطنت محمد شاه قاجار (۱۳۵۰-۱۳۶۴ قمری) به وقوع پیوست. این گستالت

مریوط به تأسیس مدارس نوین به سبک غربی توسط میسیونرهای مذهبی اروپایی و آمریکایی در ایران بود.<sup>[۴۱۳]</sup> این جریان شکاف بسیار ناچیزی در رویه‌های ساختار آموزشی ایران ایجاد کرد؛ تا جایی که به قول بنجامین مور، معلم‌های مدرسهٔ آمریکایی تهران تلاش داشتند تا نوع و الگوی سنتی نادرست شرقی را عوض کنند.<sup>[۴۱۴]</sup>

اولین مدرسهٔ دخترانه را یک کشیش آمریکایی به نام پرکینز در شهر ارومیه بنیان نهاد. موفقیت‌های پرکینز در آموزش دختران مسیحی، بخش محدودی از جامعهٔ روشنفکر و طبقهٔ متوسط شهری را به وجود آورد.<sup>[۴۱۵]</sup> پرکینز در کتاب خود از مدرسه‌ای به نام ادا که در ارومیه برای نسطوری‌های آن‌جا بنیانگذاری کرده بود، نام می‌برد. او می‌گوید پیش از تأسیس این مدرسه، هیچ زنی سواد خواندن نداشت و به مرحمت این مدرسه دختران بسیاری تحصیل کردند. به هر حال مدارسی که نخستین میسیونرهای مذهبی همگام با پرکینز، یعنی اسقف یوحنا و کشیش آبراهام، برای نسطوری‌ها بنیانگذاری کردند، به دلیل موفقیت مورد حسد مسلمانان قرار گرفت، تا جایی که میسیونرها احساس کردند که لازم است مدرسه‌ای مختص آنان باز کنند.<sup>[۴۱۶]</sup> با وجود این، بخش اعظم اجتماع شهری به این مسئله واکنش منفی نشان داد. مدام دیولافووا دربارهٔ واکنش بخشی از مردم در برابر این مدارس و بی‌رونقی مدرسهٔ خواهران سن رنسان دوپل در تهران، چنین گزارش می‌دهد: «چند سالی است که این خواهران در تهران، کلیسا و مدرسه‌ای دایر کرده و به تربیت کودکان چند خانوادهٔ اروپایی که در تهران اقامت دارند، پرداخته‌اند. عدهٔ زیادی از دختران ارمنی هم به مدرسه آن‌ها می‌روند و عدهٔ بسیار قلیلی از مسلمانان نیز اطفال خود را تحت سرپرستی قرار داده‌اند، به این شرط که در عقیده و مذهب دخالت نکنند.»<sup>[۴۱۷]</sup> ایزابلا برد از حضور شمار اندکی از دختران ایرانی در مدارس میسیونری خبر می‌دهد که البته مورد قهر و آزار سنت‌گرایانی بودند که با نگرش‌های مدارس جدید مخالف بودند.<sup>[۴۱۸]</sup> جیمز بیست نیز در کتابی به نام ایران سرزمین امامان اشاره کرده است که بخش اعظم ایرانیان بر اساس سنت‌های خود، مخالف مدارس عمومی بودند.<sup>[۴۱۹]</sup>

با پیشرفت ابتدایی مدرسهٔ دختران مسیحی، هیئت مبلغان آمریکایی به تدریج فعالیت خود را گسترش و مدارس خود را در شهرهایی چون تهران، همدان و رشت تأسیس کرد.<sup>[۴۲۰]</sup> در دههٔ آخر قرن سیزدهم نیز به خواهش بنجامین، نخستین سفیر آمریکا در ایران، جواز حضور دختران مسلمان در مدرسهٔ آمریکایی‌ها صادر شد.<sup>[۴۲۱]</sup>

دیگر مدارس دخترانه‌ای که به ابتکار هیئت‌های میسیونری غربی در ایران تأسیس شد، از این قرار بود: مدرسه سن لویی متعلق به فرقه مذهبی لازاریست‌ها در ۱۲۴۰، مدارس دخترانه جمعیت خواهران سن ونسان دوپل در تبریز، ارومیه، سلماس، اصفهان و تهران در ۱۲۵۴، مدرسه سن ژوف در ۱۲۵۴، مدرسه نوربخش متعلق به خانم جین دولیتل آمریکایی در ۱۲۷۴ و مدرسه آلیانس جمعیت مذهبی فرانسوی در ۱۲۷۸ خورشیدی.<sup>[۴۲۳]</sup> همچنین مدرسه خواهران نیکوکار زاندارک و مدرسه فرانکوپرسان نیز در همین دوره تأسیس شدند. به غیر از مدارس غربی، مدارس دخترانه ارمنیان مقیم ایران نیز قابل تأمل است؛ هر چند در تحولات آموزشی همچون مدارس غربی مؤثر نبودند. مدارسی نظیر آرامیان، مدرسه اناش ارامنه، مدرسه هایکازیان و... از این دست مدارس بودند. یکی از مدارس مهم ارمنیان، مدرسه آرامیان تبریز بود که مؤسس و نخستین آموزگار آن مسروب طاغباییان بود. بانیان این مدرسه سعی کردند همگام با مدارس غربی، به توسعه دانش بپردازنند. تا جایی که وسعت آن در ۱۲۳۰ خورشیدی افزوده و بعدها نیز از مواجب دولتی و کمک‌های مردمی برای تأمین آتباه آن بخوردار شد. در اواخر دوره ناصری تعداد دانشآموزان آن فزونی یافت و با همت مدیران وقت نظیر ناکوپ الک نیانس کتابخانه‌ای نیز برای مدرسه تأسیس و برنامه‌های آن به سبک مدارس اروپایی نزدیک شد.<sup>[۴۲۴]</sup> روی هم رفته، گسترش مدارس بسترهای مهمی جهت آموزش به سبک اروپایی در ایران فراهم کرد.<sup>[۴۲۵]</sup>

گذشته از تبار اولیه، سرآغاز اندیشیدن شخص ایرانی به علمآموزی و تعلیم و تربیت زن و دختر ایرانی، در دهه دوم قرن چهاردهم قمری شکل گرفت؛ یعنی زمانی که روزنامه‌های متعددی همچون تربیت و ثریا ضرورت و لزوم آموزش زن ایرانی را مورد توجه قرار دادند.<sup>[۴۲۶]</sup> با تمام موافعی که بر سر راه تأسیس مدارس جدید وجود داشت، در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه خانواده‌های ایرانی نیز در جرگه حامیان تأسیس مدارس دخترانه قرار گرفتند؛ دو مین گست محدود به رهایی از اندیشه مدارس مذهبی اروپایی و تأسیس نخستین مدرسه دخترانه ایرانی انجامید. واقعیت آن است که متعددان با طرح مسئله حضور دختران ایرانی و حتی «زنان شوهردار» در مدارس خارجی، برای دوری از مفاسد، طرح تأسیس مدارس دخترانه ایرانی را تحت نظرات «آقایان» عقلانی تلقی کردند:<sup>[۴۲۷]</sup> هر چند مورد قهر پاسداران سنت واقع شد. به عنوان مثال تأسیس مدرسه تربیت در تبریز در ۱۳۱۹ قمری با همکاری سید حسن تقی‌زاده، روحانیان متعصب را برانگیخت، چنان که برخی از فعالان

این مدرسه‌سازی از شهر گریختند.<sup>[۴۲۸]</sup> در ۱۳۲۰ نسا خانم از قفقاز رهسپار ایران شد که مدرسه‌ای به سبک جدید دایر کند، ولی با مقاومت و مخالفت سنت‌گرایان روبرو شد. طوبی رشدیه در ۱۳۲۱ قمری در قسمت مجازی خانه خود، مدرسه پرورش را برای دختران دایر کرد، ولی روز چهارم تأسیس، فراشان دولتی تابلوی مدرسه را با فحش و تهدید برداشتند و مدرسه را منحل کردند.<sup>[۴۲۹]</sup>

در انقلاب مشروطه توجه فزاینده به مسئله آموزش دختران تأسیس مدارس دخترانه را شتاب بخشید. به گفته احمد کسری، پس از انقلاب مردم بیشتری به دبستان‌ها روی آوردند و گفتگو درباره «درس خواندن دختران» و تأسیس دبستان‌های دخترانه سر زبان‌ها افتاد.<sup>[۴۳۰]</sup> بر همین مبنای، در ۱۳۲۴ قمری به همت بی‌بی خانم وزیراف، یکی از زنان روش‌نگر، مدرسه‌ای به سبک جدید به نام دوشیزگان در تهران تأسیس شد که به علت مخالفت‌ها و تلاش‌هایی که برای تخریب آن به وقوع پیوست، دواوه نیاورد.<sup>[۴۳۱]</sup> جالب این‌که این مدرسه در اعلانیه‌ای که در روزنامه مجلس منتشر شد، برای جلوگیری از ایراد و اعتراض سنت‌گرایان، چنین جمله‌ای را گنجانده بود: «تمام این معلمین از طایفه انانثیه هستند و به غیر از یک پیرمرد قاپوچی مردی در این مدرسه نخواهد بود.»<sup>[۴۳۲]</sup> اعلانیه به شرح ذیل است:

مدرسه جدید موسوم به دبستان دوشیزگان نزدیک دروازه قدیم محمدیه بازارچه حاجی محمد محسن افتتاح شده است. این مدرسه حیاطی است بزرگ و اطاق‌های متعدد با تمام لوازمات مدرسه. از برای افتتاح این مدرسه پنج معلمه تعیین شده است که هر کدام یک درس می‌دهند؛ از قبیل نخست نامه، مشق قلم، تاریخ ایران، قرائت کتاب، طباخی، قانون، مذهب، جغرافیا، علم و حساب. بر حسب قوه هر دختر و خانمی این علوم تدریس می‌شود. به علاوه اطاقی هم معین شده است که در آن‌جا هنرهای یدی از قبیل کاموادوزی، زردوزی، خامه‌دوزی، خیاطی و غیره تعلیم می‌شود و تمام این معلمین از طایفه انانثیه هستند و به غیر از یک پیرمرد قاپوچی مردی در این مدرسه نخواهد بود. شاگرد از هفت الی دوازده سال قبول می‌شود. اطاق ابتدایی ماهی پانزده قران، اطاق علمی ماهی ۲۵ قران. به فقراء تخفیف داده می‌شود. هر دو نفر شاگرد یک نفر مجاناً قبول می‌شود. امید است که در وطن عزیز ما هزاران از این مدارس افتتاح شود (امضا بی‌بی).<sup>[۴۳۳]</sup>

در ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶ قمری چهار مدرسه دیگر به شرح ذیل تأسیس شد. الف) مدرسه‌ای به همت میرزا محمدعلی نظام در محله سرچشمه تهران تشکیل شد که در کنار تعلیم دروس ابتدایی نظیر فارسی و خط و... انواع گلدوزی نیز آموزش داده می‌شد.<sup>[۴۳۴]</sup> ب) مدرسه ناموس: به همت

طوبی آزموده و با مساعدة میرزا حسن رشیدیه تأسیس گردید.<sup>[۴۳۵]</sup> (ج) مدرسه‌ای به همت ریشارد خان در تهران بنا شد. در ابتدای تأسیس مدرسه، دختران به دلیل کمرویی صورتشان را می‌پوشاندند، ولی با گذشت زمان از این قید رها شدند.<sup>[۴۳۶]</sup> (د) مدرسهٔ ایتمام به کوشش خانهٔ «ایتمام» به صورت رایگان برای دختران و پسران تأسیس شد.<sup>[۴۳۷]</sup> (ه) هم رفته تا پایان سلطنت مظفرالدین شاه، فقط مدارس نوین غربی بودند که برخی از دختران مسلمان در آن‌جا تحصیل می‌کردند. پس از انقلاب مشروطه، مدارس دخترانهٔ ملی نیز تأسیس شدند.<sup>[۴۳۸]</sup>

مفتاح‌الملک در یادداشتی در روزنامه مجلس با یادآوری این نکته که تعداد بسیار زیادی از دختران و زنان شوه‌هار مسلمانان در مدرسهٔ آمریکایی‌ها و از امنه به تحصیل می‌پردازند، این موضوع را «منافی» عقل و شرع انور تلقی کرد و از آقایان خواست تا مسیر تأسیس مدارس دخترانه را تسهیل کنند.<sup>[۴۳۹]</sup> (ف) این رویکرد مهم به تسريع تأسیس مدارس ایرانی کمک کرد، زیرا ایرانی‌ها با وجود مدارس نوین ایرانی، دیگر مدارس میسیونری را تجویز نمی‌کردند. بر اساس این باور، روزنامهٔ انجمن اصفهان ثبت‌نام اطفال در مدارس میسیونری را به باد انتقاد گرفت:

ای کسانی که اطفال خود را به مدرسهٔ پرووتستانیان می‌سپارید و نونهالان خود را در زمین شوره‌زار کفر می‌کارید، آیا خوی رشت این کافران در طبیعت کودکان سرایت نمی‌کند یا فطرت اسلامی آنان به نصرانیت تبدیل نمی‌یابد؟ پیداست که اطفال محصلین این مدرسه جز فساد عقیده چیز دیگر نخواهند آموخت... غرضشان از تأسیس مدارس ترویج مذهب تثبیت می‌باشد، نه علم آموختن و تدریس.

نویسندهٔ مقاله، در ادامه به خانواده‌ها هشدار داده است که فرزندان آنان بر اساس تعالیم عیسیوی به دین مسیحیت گروش پیدا می‌کنند و پیشنهاد می‌دهد بهتر است کودکان خود را به مدارس وطنی بسپارند: «سابق اگر به آن‌ها می‌گفتیم که چرا اطفال خود را به مدرسهٔ کفار می‌فرستید، متذر می‌شدند که خودمان مدرسه نداریم. ولی امروز این عذر از آنان مسموع نمی‌شود، زیرا در این بلد نقداً شش مدرسه داریم.»<sup>[۴۴۰]</sup>

در دوران انقلاب مشروطه، روشنفکران مشروطه ابتدای کوشیدند در مقالاتی نقش علم را در رشد و تعالیٰ تمدن به توده مردم گوشزد کنند،

زیرا به دلیل فقدان رسانه‌های جدید، علم به معنای الگوی پیشرفت جوامع بشری برای جامعه، شهری تعریف نشده و ضرورت آن آشکار نشده بود.<sup>[۴۴۲]</sup> بر پایه همین اعتقاد، نواندیشان و اصلاح طلبان برای ابراز عقاید خود همواره در تضاد با سنت اجتماعی رایج قرار داشتند که نهاد خانواده یکی از اصلی‌ترین کانون‌های تنافع بود. اصلاح طلبان در زمینه طرح مفهوم برابری و مسئله آموزش زنان در انقلاب مشروطه در تنگنای پیچیده‌ای قرار داشتند. با این تفاوت که بر اساس نظر ژانت آفاری، گفتگوی مردان مشروطه‌خواه راجع به وضعیت زنان، به منظور هدف‌های کلان مردم‌محورانه بود. متنها مشارکت زنان در انقلاب ابعاد دیگری را به وجود آورد که نهضت آموزش و تأسیس مدارس دخترانه از آن جمله بود.<sup>[۴۴۳]</sup>

در همین راستا در آثار این دوره، چند روش در برخورد با مسئله زنان آشکار می‌شود: ۱. روشی که می‌کوشید از میان آیات و احادیث نبوی توجیه دینی برای آموزش زنان بتراشد. کسانی که در این گروه قرار داشتند، به وضع موجود حمله نمی‌کردند، بلکه به وضع مطلوب اشاره داشتند. ۲. بررسی و درج اخبار زنان دیگر نقاط جهان به صورت مقایسه تطبیقی با زنان ایرانی. اینان از این طریق می‌کوشیدند بسترهای لازم جهت دگراندیشی جامعه ایرانی و فقر فرهنگی توده مردم را گوشزد کنند. ۳. بیان فواید آموزش مادران - به عنوان فرض اولیه آموزش کودک - که می‌باشد از دوران طفویلیت اجرا شود. ۴. برخورد تمثیل‌گونه یا طنازانه با آموزش زن ایرانی که در رساله‌ها و مکتوبات این دوره نمایان است. ۵. بیان صریح و اصلاح‌خواهانه در مورد آموزش زنان.

الگوی اصلاح طلبان ایرانی برای استفاده از روش نخست، علماء و اندیشمندان مصری بود، زیرا در زمینه آموزش و تربیت اسلامی، مصر پیشگام سرزمین‌های اسلامی بود؛ بنابراین رساله‌ها و مقالات مختلفی از اندیشمندان مصری ترجمه و تفسیر شد. الگوهای شماره<sup>۲</sup>،<sup>۳</sup> و<sup>۴</sup> بیشتر از طرف قشر متوسط باسوساد شهری استفاده شد و سرانجام روش پنجم از طرف روشنفکران افراطی اعمال گردید که به شالوده‌شکنی ایدئولوژی سنت معتقد بودند. در قسمت‌های ذیل سعی بر آن است که اندیشه و عملکرد گروه‌های پنجگانه فوق تجزیه و تحلیل شود.

## قدرت و ایدئولوژی در خردگفتمان زنانه

با برآمدن انقلاب مشروطه، خواسته‌های روشنگران در قالب توسعه برنامه‌های آموزشی و طرد اندیشه سنتی در مقوله مفاهیم برابری و آزادی مطرح شد. زن ایرانی در ساختار سنتی در چارچوب واژه‌هایی نظیر «بدبخت»، «بیچاره»، «ناقص العقل»، «بی‌سواند»، «مظلوم»، «پریشان»، «از همه‌چیز بی‌خبر» و... شناسانده شده است؛ چنان که مرد ایرانی غرق در معانی سنت نیز، به عنوان «بی‌غیرت» خطاب شده بود.<sup>[۴۴۴]</sup> سید حسن کاشانی در سرمقاله شماره ۱۵۳ روزنامه حبل المتنین درباره این موضوع چنین می‌نویسد:

بی‌غیرت‌ترین مردم کسی است که ناموس خود را حفظ نکند، زن و دختر خود را توجه نکرده، آن‌ها را سرگردان و حیران بدون خرجی و معاش بگذارد و از آن طرف هر چه پیدا کند به خرچ‌های بی‌بهوده و مصارف بی‌معنی صرف نماید. در قمارخانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها و امثال آن‌ها پول را ببریزد و از اهل عیال صرف‌نظر نماید. بدبخت‌ترین و مظلوم‌ترین اهل عالم زن‌های ایرانند، [به] خصوص ساکنین شهرهای بزرگ؛ بالاخص زن‌های طهران که درهای چاره و نجات به روی آن‌ها بسته است. نه معلوماتی دارند که در پناه آن‌ها قوت لایمودت به دست آورند و نه کسب و شغلی دارند تا بر تحصیل رزق قادر شوند. چشم آن‌ها به دست مردان است که شبانه نان و آبی برایشان تدارک کنند. هر قسم تحکم را متحمل می‌شوند و استبداد مردان جاهم بی‌انصاف را به جان و دل می‌خرند و هزار خرد فرمایش آن‌ها را اطاعت می‌کنند.<sup>[۴۴۵]</sup>

گفتمان تجدد سعی کرد با خلق معنا در دایره مدلول (تصور ذهنی) اجتماعی زن، ساختار سنت را به حاشیه براند. بنابراین از مبانی سنت سود جست تا این گفتمان را سست کند؛ بدین معنا که با کاوش در واژگان و مفاهیم آیات و احادیث و اقناع برخی از علمای دین علیه قواعد سنت دست به کنش زد. این واژگان در قالب «ترقی»، «سعادت»، «تریبیت مادر»، «حقوق زناشویی»، «تریبیت بنات» و... تجلی یافت.<sup>[۴۴۶]</sup> گفتمان تجدد تلاش کرد با تولید و پشتیبانی از مفاهیم مدرن در حوزه جنسیت زنانه، زمینه‌های تغییر در ساختار سنتی را ایجاد کند.

## مقایسه میان زن ایرانی و غربی

یکی از روش‌های مهم گفتمان تجدد، مقایسه تطبیقی بین زن ایرانی و غربی بود. این شیوه دو هدف داشت: الف) تطبیق زنان ایرانی با همتایان اروپایی‌شان به منظور پیدایی سطح تفاوت بین آنان و آشکار شدن فقدان دانش زن ایرانی و در نهایت دگراندیشی در حوزه زنان؛<sup>[۴۷]</sup> ب) برجسته‌سازی مفاهیم مدرن، ترغیب توده به تفکر در این مقوله و به ازای آن، طرد اندیشه‌های سنتی در حیطه زنان.

مجدالاسلام کرمانی در نشریه ندای وطن، تأسف و حسرت عمیقی به دلیل نبود دانش زنانه می‌خورد و در این باره چنین می‌نویسد: «...و از یک کرور سکنه طهران تقریباً سیصد هزار نفر زن و دختر هستند که در ممالک دیگر به واسطه داشتن مدرسه نسوان دارای هزار قسم صنعت هستند، اما در مملکت ما سوای خدمتکاری و خانه‌داری آن هم به اصول دوره بربریت منشأ کاری دیگر نیستند.»<sup>[۴۸]</sup> در واقع مشروطه خواهان به دنبال ترسیم الگویی بودند تا زنان ایرانی به متابه همتایان اروپایی‌شان، درک ژرفی از تعاون و همکاری خانوادگی، اصول زندگی اجتماعی و در پایان امر ترقی جامعه اسلامی و سرزمین ایران، پیدا کنند. به عنوان نمونه، نظام‌الاسلام کرمانی شرافت و افتخار «مادام»‌های اروپایی را می‌ستاید که با دانش در حوزه‌های «کسب و تجارت»، «علم و صنعت»، «قابلگی و طبابت»، «علوم گیاه‌شناسی» یا «ثروت» به خود، خانواده (شوهر) و «ملکت» فایده رسانده‌اند، تا جایی که «دسترنج‌های» خود را به سرزمین‌های دیگر، صادر می‌کنند. او در مقایسه با زنان و دخترانی ایرانی که از فرط «بیکاری و بی‌علمی» در خیابان‌ها، بازارها، کوچه‌ها و... مشغول کارهای زشت و ناپسندند، حسرت می‌خورد و اعتقاد دارد که به «برکت» انقلاب مشروطه می‌باشد «علاجي از برای» زنان و دختران «وطن» یافت.<sup>[۴۹]</sup> یکی از زنان در نامه‌ای به سید محمد طباطبایی، در خلال بیان تأثیر علم بر پیشرفت و ترقی ملل، علت اصلی پیشنازی اروپایی‌ها و عقب‌ماندگی مسلمانان را تأکید بر تعلیم و تربیت زنان ارزیابی کرد. از دید نویسنده نامه، فهم زن اروپایی از مسائل اجتماعی و فقدان آگاهی در میان زنان ایرانی، بازخوردی منفی در تربیت کودک را رقم می‌زد:

زن‌های فرنگی به واسطه علم معنی هیئت اجتماعیه را می‌فهمند و می‌دانند که فرزندان خود را برای چه کار آماده کنند. زن‌های مسلمان جز کینه‌ورزی با یکدیگر و تربیت کودک به مقتضای سلیقه کج خود چیز دیگر نمی‌دانند. این است فرزندانی که از پستان آن مادرها شیر

خوردۀ مدبر عالم، و اولادی که در دامان تربیت این‌ها پرورده شده، پست‌ترین امم می‌شوند. وقتی که آموزگاران و مربیان اولیۀ اطفال را تربیت نکنیم، جوانان کارдан و پیران باتدبیر نخواهیم داشت و خودپرستی از مملکت ما رخت برخواهد بست. یعنی می‌خواهم عرض کنم تا در این مملکت زن نباشد، مرد پیدا نخواهد شد و تا مرد پیدا نشود، از عدم استقلال مملکت و بقای ملت ایمن نمی‌توانیم بود. پس چنانچه بنای تعلم مردان در این مملکت به واسطۀ حضرت مستطاب عالی محکم شد، چشمداشت آن است که اساس تربیت نسوان نیز به دست حضرت‌عالی تأسیس شود.<sup>[۴۵۰]</sup>

سید صادق طباطبائی، صاحب امتیاز روزنامۀ مجلس، در پاسخ به نامۀ بانوی یادشده، به تأثیر آموزش بانوان در تربیت فرزندان و ضرورت تربیت دختران اذعان کرده و تربیت آنان را در یادگیری علوم امور شخصی نظیر تربیت اطفال، خانه‌داری و علومی که راجع به اخلاق، معاش و معاشرت با خانواده است، واجب محسوب کرده است. با این حال در مورد تربیت سیاسی واژه «فعلًا» را به کار می‌برد؛ به معنای این‌که احتمال دارد چنین حقی در زمان آتی پذیرفته شود: «اما در امور خاصه رجال از قبیل علوم پلیتیکی و امور سیاسی فعلًا مداخله ایشان اقتضا ندارد.»<sup>[۴۵۱]</sup>

توجه به ترقی و پیشرفت ژاپن در میان روشنفکران عصر قاجار همیشه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود. از این رو در جای‌جای طرح مفاهیم مدرن در کنار توجه به جوامع غربی، ژاپن یکی از معیارهای سنجش جامعه ایرانی بود. روزنامۀ مظفری در این باب آورده است: «بعضی را عقیده بر این است که یکی از طرق عمدۀ ترقی ژاپون تعلیم نسوان است، چنانچه حساب کرده‌اند که صدی پنجه‌وپنجه زن‌های ژاپون تعلیم یافته‌اند.»<sup>[۴۵۲]</sup> این اندیشه در یکی از گزارش‌های روزنامۀ حقایق این‌گونه طرح شده است:

مشهور است که ملت ژاپن میل وافری به تربیت نسوان دارند و سبب اصلی ترقی ایشان بیش‌تر همین عقیده بوده است... سبب عمدۀ ترقی زنان ژاپونی ملکه هارکو زوجۀ میکادو امپراطور ژاپن است... عقیدۀ مشاّرالیها بر آن است که ملت ترقی نمی‌کند مگر آن‌که زنان آن عالمه و صاحب فضل و درایت شوند و همین عقیدۀ عاقلانه بود که اسباب این‌همه قوت و قدرت ژاپن شد.<sup>[۴۵۳]</sup>

## مسئله آموزش و تربیت مادران

در ابتدای شکل‌گیری مشروطیت، مشروطه‌خواهان سعی کردند با بیان ویژگی‌ها و ضرورت تربیت مادران، به دغدغه اصلی آموزش ابتدایی دختران پردازند. منظور این بود که تربیت فرزند و رهایی او از دامان خرافات و امراض گوناگون، در سنین ابتدایی، در گروی مادری تربیت شده و دارای سواد نسبی بود،<sup>[۴۵۴]</sup> زیرا «تربیت مادر از برای فرزند مدخلیت کلی» داشت.<sup>[۴۵۵]</sup> طرح این مسائل برای ایجاد انگیزه جمعی در تربیت «نسوان» بود. اکثر جراید دوره مشروطه به برجسته‌سازی این مسئله پرداختند. میرزا حسین خان عدالت، سردبیر روزنامه عدالت، جزو معدد جرایدی بود که سهم زیادی از مقالات روزنامه را به مسئله زنان اختصاص داد. او «ترقی و سعادت» ملت و دولت را منوط به سواد علمی مردان و به ویژه تعلیم و تربیت «نسوان» می‌دانست. او درباره این موضوع می‌نویسد: «پر واضح است طفلى که در بدو خلقت سرشتیش با امراض مختلفه شده باشد، در این عالم پرحوادث چقدر خواهد پایید و با کدامیک از اعضا و جوارحش فایده به عالم بشریت و به ابني وطنش خواهد رسانید!»<sup>[۴۵۶]</sup> سید حسین خان اعتقاد داشت که توانمندسازی زنان برای تربیت ابتدایی کودکان ضروری است:

هکذا اگر نسوان ما از علوم متداوله عصر حاضر ملل متمدنه بی‌بهره باشند چگونه خواهند توانست آن‌گاه نطق و تکلم طفل تا هنگام ورود به مدرسه مواضع اطوار و حرکات و تهذیب اخلاق اطفال شده و پاره‌[ای] از مسائل شرعیه و علوم ابتداییه و اشکال مختلفه حروفات زنان خود به اولادشان آموخته و ایشان را حاضر به دخول مدارس عالیه بنمایند.<sup>[۴۵۷]</sup>

سردبیر روزنامه عدالت شقوق دیگری همچون «علم و اطلاع» به اداره امور «بیته»، دانش حوزه بهداشت و به نوعی «حفظ الصحفه» و «سواد و عرفان» به مسائل «شرعیه» را ضرورت بهبود جایگاه زنان قلمداد می‌کرد؛ چنان که درباره بند آخر می‌نویسد: «بفرمایید کدام پدر یا شوهر غیرمتمند و متدين است که راضی شود دختر یا همخوابه‌اش رفته از این عالم‌نمایان جاهم مسائل حیض و نفاس و جنابت که سهل است، مسائل صوم و صلوه و خمس و زکوه را تعلیم بگیرند!»<sup>[۴۵۸]</sup>

در این حوزه، خود زنان نیز مشتاق تحصیل و تعلیم بودند. چنان که از نامه‌یکی از بانوان به روزنامه حبل‌المتین برمی‌آید، آنان خواستار تأسیس مدرسه و خوانش متون طب بودند تا کودک‌های خود را معالجه کنند؛ البته اگر «مردهای بی‌تربیت» تأسیس و تداوم آن را بر

مدیر مسئول روزنامه خورشید در خبری از انجمن نسوان عشق‌آباد، بخشی از مباحثات آن را این‌چنین گزارش می‌دهد: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «طلب العلم فرضه علی کل مسلم و مسلمه» حضرت رسول اکرم می‌فرمایند: «طلب علم واجب است بر تمام مردھای مسلمان و زن‌ها.» و حال خدمت تمام خانم‌هایی که در مجلس حضور دارند عرض می‌کنم آیا آن علمی که حضرت فرموده کدام است؟ خود آن بزرگوار می‌فرمایند: «علم الابدان و علم الادیان.» یعنی اول لازم است علم ابدان که امر معاش است بیاموزیم، بعد علم دینداری. ای خانم‌ها تا زن‌ها علم خانه‌داری یاد نگیرند، مردھا هیچ کاری از پیش نخواهند برد. طفل از ساعت تولد تا زمانی که به مکتب می‌رود، روی دامان مادر تربیت می‌شود و آنچه در زمان بچگی آموخت ابداً فراموش نمی‌کند... زن باید در کار شوهر خود شریک باشد، از تمام نفع و ضرر مرد خود باخبر باشد، به قدر دخل شوهر خود خرج خانه‌داری نماید. ما زن‌های بی‌علم ابداً خبر نداریم که بیچاره شوهر از کجا می‌آورد؟ چه کار می‌کند؟ [۴۶۰]

بحث رویکرد علمی به مقوله آموزش زنان بسیار جدی بود؛ به میزانی که خود مردان خواستار استفاده از معلم‌های زن برای تربیت دختران بودند. به باور آنان محال بود که «بیست نفر مرد عالم یک زن جاهله» هدایت کند، ولی یک بانوی «عالمه» می‌توانست «هزار زن نادان و موهومپرست» را از خرافات وارهاند. [۴۶۱]

علی‌اکبر دهخدا، روزنامه‌نگار مشهور و فکاهی‌نویس روزنامه صور اسرافیل، با ادبیات جدی به مسئله زنان روی آورد. او درباره نقش مادر در تربیت فرزند این‌گونه قلم می‌زند:

نایپلئون می‌گوید: «برای تربیت پسرهای خوب ناچاریم مادرهای خوب تربیت کنیم.» پیغمبر ما هم می‌فرماید: «الجنة تحت اقدام الامهات.» یعنی بهشت زیر قدم مادرهایست. این حرف مسلم و از بدیهیات اولیه است که اخلاق، عادات و عقاید مادر در تمام طول عمر اولاد دخیل است؛ یعنی هر خلق و عادت و عقیده که در طفولیت از مادر به طفل سرایت کرد، در تمام مدت عمر اصل و مبنای تمام اعمال و افعال و حرکات اوست. شیخ سعدی هم همین معنی را در نظر گرفته و در این مقام گفته است: «خوی بد در طبیعتی که نشست / نرود تا به روز حشر از دست.

من مدت‌ها بود می‌گفتم ببین با این همه اصرار انبیا و حکما و مردمان بزرگ دنیا به تربیت زنان، چه علت دارد که زن‌های ما چندین دفعه جمع شده عریضه‌ها به مجلس شوری و هیئت وزرا عرض کرده و با کمال عجز و الحال، اجازه تشکیل مدرسه به طرز جدید و ترتیب انجمن نسوان خواستند و هر دفعه وکلا و وزرای ما گذشته از این‌که همراهی نکردند، صدیت [هم] نمودند؟<sup>[۴۶۲]</sup>

## اعتراض به جایگاه زن ایرانی

رفته‌رفته با بیان مفاهیم جدید و تقابل گفتمان تجدد در برابر محدودیت‌های موجود، زمینه‌های اعتراض به جایگاه زنان شکل گرفت. اختلاف بین پسر و دختر مذموم تلقی شد و برابری زن و مرد مطرح شد و حتی آموزش دختران را نسبت به پسران در اولویت قرار داد.<sup>[۴۶۳]</sup> در این موضوع، یکی از جراید مشهور مشروطه چنین می‌نویسد:

زیرا دختران مانند پسرانند. ابدأً فرقی نیست. جهل در هر دو مذموم و نادانی بر هر دو نوع [ناخوانا] و «هل یستوی الذين یعلمون و الذين لا یعلمون» در حق هر دو محتوم. اگر به دیده حقیقت نظر شود، تربیت و تعلیم دختران لازم‌تر از پسران است، زیرا این بنات ناچار امهات گردند و اولادپرور شوند و اول مربی طفل مادر است، زیرا طفل مانند شاخه سبز و تر هر طور تربیت شود، نشو و نما نماید. اگر تربیت راست گردد، راست شود و اگر کج کج، و تا نهایت عمر بر آن منهج سلوک نماید. مبرهن است که دختر بی‌تعلیم و تربیت چون مادر گردد، سبب محرومی و جهل و نادانی و عدم تربیت اطفالی کثیر شود. البته باید به جان و دل بکوشیم که اطفال خویش علی‌الخصوص دختران را تعلیم و تربیت نماییم، تا عزت ابدیه و علویت سرمدیه در انجمن اسلامیه مانند شمس ضحی جلوه و طلوع نماید.<sup>[۴۶۴]</sup>

بر این مبنای، حمله به وضعیت موجود با طرح زن بی‌خرد مساوی است با «ملت نادان»، شدت گرفت.<sup>[۴۶۵]</sup> به عنوان مثال در شهر تبریز برخی از زنان گرد هم آمدند تا درباره فصل آموزش زنان و توجه به امور زنان با هم مذاکره کنند.<sup>[۴۶۶]</sup> در تهران نیز «جماعت نسوان» به «انجمن محترم اتحادیه طلاب» عریضه‌ای نوشتند و خواستار حقوق جنسیتی خود بر طبق روایت صریح پیامبر اسلام<sup>[۴۶۷]</sup> شدند. در این عریضه از این‌جا این هیئت خواسته شده بود تا از نوع بشر حمایت و از متعصبان دین فروش تبری جویند:

محضر مقدس اعضای محترم انجمن طلاب دامت توفیقاتهم. ای برادرانی که خون خود را ریخته تحصیل مشروطیت نموده‌اید! ای غیورانی که برای استرداد حقوق مشروعه خود از بدل و جان عزیز مضایقه نداشته‌اید!... آخر ما جماعت انانثیه مظلوم ایران مگر از نوع شما نبوده و در حقوق نوعیه با شما شریک و سهیم نیستیم؟ مگر ما بیچارگان در ردیف انسان‌های عالم به شمار نمی‌آییم و در جرگه حیوانات بی‌زبان بارکش باید محسوب باشیم؟ از شما انصاف می‌خواهیم تا کی باید ما از فرمان «طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه» خارج باشیم؟ تا

چند باید به حرفهای عوامانه قدم و مفسدان عالم‌نما در تپه جهالت و نادانی ویلان و سرگردان بمانیم؟ در صورتی که تمام اعضا از معلم و مدیر و نظام و خدمه و غیره از طائفه انانثیه و جنس خودمان باشند، چه ضرری به حال شما دارد که بخل ورزیده و ما را از تمام معارف و رسوم انسانیت محروم، و نمی‌گذارید حکم شریعت مطهره اسلام را که ممیز انسان است از حیوان درباره خود مجری داریم. این چه بی‌رحمی است و کدام مررت؟... امروز وقت ترحم و انصاف است که ما بیچارگان را از این جهالت و نادانی و ننگ رهایی داده و راضی نشویم که ما در این بدختی بی‌علمی بمانیم. اگر امروز به فریاد ما نرسید و باز ما را حیوان بخوانید، روز حساب در محضر فریادرس کل داد خود را از شما خواهیم خواست و کلیه ضررها و صدمات نادانی و بی‌علمی خودمان را به گردن شماها خواهیم انداخت. خدا و رسولش از شماها بری باشد، اگر به درد ما بیچارگان نرسید و فکری به حال ما پرده‌گیان ننمایید (طرفداران علم نسای مظلومات ایرانی).<sup>[۴۶۸]</sup>

پس از عربیضه انتقادی یادشده، مساوات با اشاره به حقوق فراموش شده زنان و عجز و لابه آنان به درگاه طلب دینی، از آنان درخواست کرد مطالبات و خواسته‌های «سه ربیع» جمعیت ایران را که «با یک زبان رقت‌آمیزی بر آستان همت و جوانمردی» شما روی آورده‌اند، گوش دهند و زمینه تحقق خواسته‌های آنان را مهیا کنند.<sup>[۴۶۹]</sup> اعتراض خود زنان نیز به جایگاه آشفته‌شان قابل توجه است؛ به طوری که مکتوبات اعتراضی آنان در روزنامه‌های دوره مشروطیت منتشر شد. آنان حتی به نمایندگان مجلس نیز عربیضه نوشتند.<sup>[۴۷۰]</sup> زنان باسواند به نوعی خواهان برابری با مردان، حداقل در حوزه آموزش بودند. در این مورد یکی از زنان معتبر در روزنامه تمدن چنین نوشت:

ما زن‌های ایران غیر از زاییدن چیز دیگر بلد نبودیم. آن هم شما پدران ما بودید که ما را این‌طور پروردید و گرنم ما هم چون عموم خلائق دارای هوش و ذکاوت بودیم، ما هم دارای عقل و شعور بشری بودیم. فرقی که داشتیم ما زن بودیم و شماها مرد... آخر ما هم هموطن شما هستیم، آخر ما هم همکیش شما هستیم. شماها که از حقوق ملت حرف می‌زنید، شما که از قانون سخن می‌رانید، شما که اظهار غیرت و تعصب می‌کنید، ما هم جزو این ملت هستیم. ما هم از این حقوق بهره داریم.<sup>[۴۷۱]</sup>

در نمونه‌ای دیگر، یکی از بانوان تبریزی با مقاله‌ای در نشریه ارشاد باکو به شدت از سکوت زنان ایرانی انتقاد کرد. او زنان را به مثابه «چوب خشک» و «جسد بی‌روح» توصیف کرد و مردان ایرانی را در این غفلت همدست و مقصراً معرفی کرد. بانوی نامبرده سپس به بیان

مسامحه و اهمال می‌کنند.[\[۴۷۲\]](#)

ویزگی زنان تحصیلکرده باکو پرداخت و به کسانی که بی‌سواندی زنان را سازگار با شریعت می‌دانستند، خرده گرفت. به اعتقاد او، زنان صدر اسلام به خصوص اهل بیت، از سواد و فصاحت ادبی بالایی برخوردار بودند و به این دلیل تحصیل علوم برای زنان را لازم می‌انگاشت. روی سخن او به مردان ایرانی نیز بود؛ چنان که از آنان خواست بیندیشند که آیا زیستن با زنی که از علم و دانش دنیا بی‌بهره است، لطفی دارد؟ او در این باره چنین نوشت: آن که غیر از جن و پری و جادو و باطل السحر و دعای مهر و محبت و غریمه رفع آن و غول بیابان چیزی نمی‌داند و سوای بند گرفتن و فوت کردن بینی و بادکش و تیغ زدن سر طفل از پرستاری و حفظ جگرگوشه حرفی نمی‌شنود، این مریبیان به ذکور و اناث اطفال خود چه بیاموزند و کدام سلوک و رفتار را به آن‌ها یاد دهند؟... (از ماست که بر ماست) و راستی که این همه خسارت و مكافات عمل مردان است و نتیجه کردار خودشان که در تربیت و تعلیم نسوان

## طرد «بی‌سودایی» و تشویق آموزش «معارف»؛ به سوی آموزش برای همه زنان

بی‌سودایی از گزاره‌های مهم برجسته‌سازی در گفتمان تجدد بود. طرح واژه بی‌سودایی، همراه با کلماتی دیگر نظیر «بدبخت» و «بیچاره»، زن ایرانی را در پستوی خانه همچون چارپایان در وضعیت رقت‌انگیزی بازنمایی کرده است.<sup>[۴۷۳]</sup> بنا به گفته روزنامه معارف، «بزرگی دنیا» نزد زنان ایرانی، به شهر، مملکت و خلاصه «کربلا» و مکه ختم می‌شد. از لحاظ بهداشت عمومی، بیماری‌ها در میان زنان کاملاً ناشناخته بود و به مجرد نمود سردی و گرمی در بدن، دست به دامان دکان ملای «دعانویس» می‌شدند.<sup>[۴۷۴]</sup> روزنامه ندای وطن در زمینه ترسیم فقدان دانش و سواد زن ایرانی به مثالی درباره رفتارهای اجتماعی زنان کاشان پرداخته است. نقد تیز و بدون پروای مجdal‌اسلام کرمانی، حاکی از مسیر دشوار آموزش زنان بود. او در نقد تلخی چنین نوشته است:

رجالت از زیور علم و کمال محروم‌مند و نسوانت از هر جهت صرف معصوم‌مند. اخلاق انسانیت از ایشان سلب شده. مانند حیوانات جز خوردن و خفتن و زاییدن هنری از ایشان مشهود نیست. هنوز کلتوم ننه را مقلد و باجی یاسمن را معتقد‌نند مریضخانه آن‌ها خانه تل بردار و طبیب خاص آن‌ها مادر الیاس است. برای خوشبختی بالای منار زین‌الدین گردو و فندق به ما تحت می‌شکند و سبب دوستی شوهر را آهن‌ربا و مهرگیا و فرج کفتار و مهره مار می‌دانند. سوسن غال و انگشتی شرف آفتاب از یهود به قیمت گزار از مال شوهر بیچاره دزدیده، می‌خرند. سبحان الله سبحان الله! نه حقوق زناشویی دانند و نه آیین خانه‌داری. نمی‌دانم این همه غفلت از چیست و سبب این‌همه نادانی و تکبر از چه.<sup>[۴۷۵]</sup>

گفتارهای فوق، ضرورت تأسیس مدارس دخترانه را برای گفتمان تجدد به وجود آورد.<sup>[۴۷۶]</sup> زیرا از نظر آنان دلیل حقیقی عقب‌ماندگی و قایل نشدن حقوق مشخص برای زنان و دختران، محقق نشدن علت یادشده بود:

پس معلوم است ما خودمان جهالت کرده خودمان مدرسه نساخته و معلم نداریم. ما خودمان علم را از خانواده خود هزارها فرسنگ دور کردیم... از عدم است که خواتین ما به قول خودشان در عزت یا به قول بینایان در گوشة ذلت و ضلالت و نکبت با یک من دعای دراویش افتاده، دائمًا هم یک دستشان پر از پول زرد و سفید، به طرف خورجین جادوگران دراز و ریزان است. از نداشتن مدرسه است که پدران بدون استمزاج پسر و مادران بدون رضایت دختر به خلاف شریعت عروسی می‌کنند.<sup>[۴۷۷]</sup>

زنان معتبر سعی داشتند با تأسیس مدارس جدید دخترانه، آتبیه زنان ایرانی را دگرگون کنند. در واقع تصویب متمم قانون اساسی، با تمیز آزادی‌ها در باب حق تحصیل، قلم و تشکیل انجمن‌های آزاد بدون توجه به جنسیت، فرصت مناسبی را برای نفوذ بانوان مهیا کرد.<sup>[۴۷۸]</sup> منصوره اتحادیه در شرح زندگینامه عزت‌السلطنه نظام مافی از زبان او چنین نوشته است:

از قراری که شنیده‌ام، تبریز خیلی رو به ترقی است. مثلًا چند وقت پیش یکی از خانم‌های معتبر تبریز، مهمانی بزرگ کرده بود و تمام خانم‌های محترم تبریز را وعده گرفته بود و نطقی کرده بود از این قرار که خانم‌های محترم، ما تا به حال هر چه به زور از شوهرهایمان پول می‌گرفتیم و خرج لباس محمل و اطلس می‌کردیم حالا بس است و به همین چیز فرنگی اکتفا کنیم و با پول اطلس و محمل یک مدرسه برای دخترها درست کنیم.<sup>[۴۷۹]</sup>

## آموزش زنان؛ تضاد گفتمانی موافقان و مخالفان

نکته اساسی در تحولات منتهی به انقلاب مشروطه، تضاد منافع گفتمانی بین نیروهای اصلاح طلب و گفتمان سنت‌گرا بود. سنت‌گرایان اعتقاد داشتند مدارس دخترانه مبدأ آزادی‌های نامشروع و گریز از حوزه دین خواهد بود. از این‌رو، ایجاد مدارس دخترانه را مباین با دین اسلام و مذهب شیعه قلمداد می‌کردند.<sup>[۴۸۰]</sup> ولی تجدیدگرایان با توصیف و تحلیل وضعیت زن ایرانی و بیان ویژگی‌های آموزش علمی، در صدد بودند که اعتراض و شکایت سنت‌گرایان را کاهش دهند؛ چنان‌که با راهبری روشنفکران سعی کردند تا با ترجمه آثار برخی از مسلمانان و استفاده از مفاهیم و اندیشه‌های اسلامی، سنت‌گرایان را به حاشیه برانند. دیگر این‌که آنان برای از بین بردن بهانه سنت‌گرایان، تأکید داشتند که مدارس دخترانه به کوشش و همت زنان «معلمه» مدیریت خواهد شد. این مسئله جدای از این‌که به صورت نظری در مباحث مشروطه‌خواهان مطرح شد، جنبه عملی آن نیز در مدارس یا تبلیغات جراید کاملاً آشکار بود.

صورت دیگر استفاده زنان در مدارس دخترانه، معرفت به جنسیت زنانه و موفقیت الگوی غربی بود. در این راستا حبل المتبین نوشت:

ثالثاً تعليم نساء است که برای معلمی اطفال تربیت شوند. این امر اعظم امورات است. چه چون به دقت ملاحظه شود، بایستی مادر اولاد به قدری شعور و علم داشته باشد که پایه استوار و اساسی متین برای حیات آینده طفل بگذارد و الا چون طفل بزرگ شود و با خیالات سخیفه نادانی که از مادر بالطبع جذب نموده است داخل در مدرسه گردد، به نوعی که بایستی تربیت نیابد. از این روست که در آمریک اقلّاً دو ثلث معلمين رؤسای مدارس و ابتدایی و کلیات و علیا زنند، زیرا که حکمت عظیمی در این مطلب است که فلاسفه و داناییان آمریک به خوبی آن را ادراک نموده و از عمل آن فواید زیاد برده‌اند.<sup>[۴۸۱]</sup>

آنان در رویارویی با گفتمان مذهبی و سنتی، رویکردی مسئله محور به آموزش زنان داشتند؛ به این شکل که در برقراری موازنۀ بین اصول و مبانی نظری شرع و رویکرد تجدد منتهای کوشش خود را به کار گرفتند. آن‌ها رساله‌های اندیشمندان مصری را، که جزو محدود اندیشمندان اسلامی کوشنا در زمینه تعليم و تربیت زنان بودند، ترجمه و برخی از مکتوبات آنان را پیش و پس از مشروطیت منتشر کردند. ترجمه مقاله‌ای با عنوان «نساءنا و نساءهم» (زنان ما و زنان آن‌ها) از این دست اقدامات بود. این مقاله را دو نوادیش مصری به نام «محمد

غانم و سلیم فبین» در روزنامه النبیل به عربی منتشر کرد که روزنامه مظفری آن را ترجمه و در شماره‌های ۵۱، ۵۲ و ۵۴ سال سوم خود چاپ کرد. نویسنده مصری در این مقاله با استناد به برخی از احادیث رسول‌الله(ص) و تاریخ صدر اسلام، مطالبی درباره ضرورت آموزش و تعلیم و تربیت دختران و زنان و از آن مهمتر امکان فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی برای زنان و توصیه اسلام به چنین مقولاتی نگاشته بود. رساله‌های معدودی نیز درباره مبحث آموزش زنان به دست ترجمه و طبع سپرده شد. در رساله‌ای به نام «تعلیم و تربیت نسوان» که در میانه مشروطه اول ترجمه و چاپ شد، نکات ارزش‌های از زبان عالمی مصری بیان شد. نویسنده رساله با نقد جامعه اسلامی و بیان پیشرفت‌های دنیای غرب، می‌کوشید مواضع مخالفان بحث آموزش زنان را رد کند و مسئله رساله را با بیانی ساده تبیین کرده بود.<sup>[۴۸۳]</sup>

با این حال، پاسداران سنت افتتاح مدارس دخترانه را زمینه‌ساز احراز آزادی‌های نامشروع می‌دانستند. آنان تمام تلاش‌شان را برای مقابله با جریان نوگرایی به کار گرفتند. روحانیان سنت‌گرا بر اساس اعتقادات دینی، درس خواندن دختران را لازم و شایسته نمی‌دانستند؛ چنان که شرط «عفت» را دوری گزیدن از جامعه، ماندگاری در خانه و ندانستن سواد قلمداد می‌کردند. وقتی نصایح زبانی آنان اثر نمی‌کرد، به ابزارهای دیگر نظیر ریشخند، توهین و آزار معلمان و دانش‌آموزان روی می‌آوردند.<sup>[۴۸۴]</sup> بر مبنای این رفتارها، اعتراض و انتقاد به انگاره بنیادین روحانیان سنت‌گرا آغاز شد. به عنوان مثال در عریضه‌ای که یکی از اندیشمندان به میرزا نصرالله خان مشیرالدوله می‌نگارد، جدای از برشماری فواید علم و تأسیس مدارس عمومی و نظم و نسق زمینه‌های درسی، می‌نویسد:

تعلیم مشروع هیچ ربطی به آزادی ندارد. قواعد مدارس بنات را به نوعی که مخالف با آیین نباشد قرار دهند. تعلیم بنات در هر ملتی کسب عمومیت ننماید، محال است شایستگی در آن ملت عام شود.<sup>[۴۸۵]</sup>

با افزایش کنش‌های متقابل در گفتمان تجدد، گفتمان سنتی نیز به مقابله با این جریان پرداخت و کوشید با تفسیر آیات و احادیث الهی بر خلاف نظر جریان مذکور، موازنۀ فوق را بر هم زند. هر چند سنت‌گرایان بر ساختار اجتماعی چیرگی داشتند، در برابر مشروطه‌خواهان، از لحاظ نویسنده‌گی و قدرت نشر اندیشه از طریق مطبوعات، در موضع ضعف بودند. اعتراض درباره فعالیت زنانه خارج از خانه و شکل‌گیری قشرهای مستقل زنانه در قالب انجمن‌های آزاد، یکی از بخش‌های انتقادی مهم را در گفتمان یادشده شکل می‌داد. مقلدان گفتمان سنتی در

جریان تأسیس «انجمن همت خواتین» به شدت با آن مبارزه کردند، تا جایی که حتی بخش‌های مذهبی مایل به گفتمان تجدد از این جریان تبری جستند.<sup>[۴۸۶]</sup> زیرا ساختار سنتی ایران در دوره مشروطه اول اصلاحات اساسی در حوزه زنان را برنمی‌تافت. روزنامه اخوت<sup>[۴۸۷]</sup> برای این‌که توده مردم را به مخالفت با گفتمان تجدد برانگیزد و آن را به حاشیه راند، هر از چند گاه مکتوباتی، به خصوص در زمینه زنان، از علمای نجف در طرد جریان‌های روشنفکری منتشر می‌کرد. در یکی از این مکتوبات نوشته است:

صورت حکم علمای نجف که اصلش با مهر ایشان موجود است... بین زنان که شعائر اسلام ضعیف و اعلام کفر قوی و خرافات کفریه ملاحده خذلهم الله ظاهر و تعلیم و تعلم السنّه کفر و تشکیل معلم‌خانه‌ها که بالاخره موجب الحاد اطفال مسلمین است، شایع و تشبیه به کفار در همه [ناخوانان] خصایص ایشان و در ملبس و مطعم و مسکن و صورت معمول گشته، بر همه مسلمین اجتناب از این امور واجب و ارتکاب این امور و مراوده با مرتکبین آن‌ها و اعانه آن‌ها ولو به اجاره دادن خانه و دکان حرام و از اکبر کبائر و العیاذ بالله به متابه محاربه با حضرت امام زمان عجل الله فرجه و صلوات الله و سلامه عليه و على آباء الطاهرين است.<sup>[۴۸۸]</sup>

صحت مکتوب فوق که به علمای بزرگی نظیر آخوند خراسانی و میرزا حسین تهرانی متنسب شده است، مورد تردید است، ولی از وجه تفسیر، این گزاره بر آن است تا ضعف زنان را در تقویت دین اسلام و گرایش به کفر بر جسته سازد و در کنار آن «معلم‌خانه» را مربوط به کفار و زمینه‌ساز الحاد کودکان معرفی کند. بنابراین حذف مفاهیم گفتمان تجدد به طریق طرد مفاهیم اصلی صورت گرفت و در بازنمایی آخر برای تحکیم فتوای فوق، حکم محاربه با امام زمان بدان الصاق شد. در حاشیه روزنامه مذکور به خوانندگان توصیه شده بود فریب «طبیعی‌مذهب‌ها» را نخورند و از تأسیس و ترویج «معلم‌خانه» به واسطه تضییع دین و فرهنگ خودداری کنند.<sup>[۴۸۹]</sup> واکنش ساختار سنت به این دلیل بود که مفاهیم اصلی گفتمان سنت توسط مشروطه‌خواهان زیر سؤال می‌رفت، لذا چاره‌ای جز مقاومت در برابر بحران فکری خود نداشت.

روزنامه اطلاع نیز که حافظ منافع دربار بود، در یادداشتی کمیت عقل زنان انگلیسی را دلیلی بر سواد آنان معرفی کرد: مستر الدن در مجله لندن اوینیون مقاله نگاشته، در آن می‌گوید که زن انگلیسی امروز نسبت به زمان قبل قامتش بلندتر و پی و عضله‌اش قوی‌تر و حرکتش خفیفتر و سریع‌تر، ولی علقم ضعیفتر و ادبیش کمتر است و سبب این ضعف عقل و ادب همانا جد و جهد و ابرام نسوان این

عصر در نگارش روایات و حکایات فاسد است.<sup>[۴۹۰]</sup>

یک عالم دینی به نام سید علی شوشتري به دليل تأسیس مدرسه بی بی خانم در عبدالعظیم حسنی بست نشست و به گسترش مدارس دخترانه چنین واکنش نشان داد: «واي به حال مملكتى که در آن مدرسه دخترانه تأسیس شود.» مخالفان مدارس چنین اعتقاد داشتند که اين مدارس را بیگانگان داير می کنند تا بی عفتی را ترویج دهند و کسانی را که طرفدار آموزش دختران بودند، بی دین و بابی خطاب می کردند. شیخ فضل الله نوری نیز تأسیس مدارس دخترانه را مخالف شرع اسلام می دانست.<sup>[۴۹۱]</sup> او در مباحثه با نظام الاسلام کرمانی گفته بود: «تو را به حقیقت اسلام قسم می دهم آیا این مدارس جدید خلاف شرع نیست و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟»<sup>[۴۹۲]</sup> حتی صراحتاً در یکی از لوایحی که در آستانه حضرت عبدالعظیم حسنی منتشر کرد، مدارس دخترانه را در ردیف فاحشه خانه ها قرار داد.<sup>[۴۹۳]</sup> اعتقاد و اعتراض رهبران گفتمان سنتی علیه آموزش زنان و مدارس دخترانه، منجر به تجاوز و سرزنش حامیان آموزش دختران شد؛ چنان که مخالفان مدارس در خیابان ها محصلان و معلمان را تخطیه می کردند و آنان را «بی عفت» می خواندند.<sup>[۴۹۴]</sup>

با همه اینها، کنش گفتمان تجدد به نفی مفاهیم کهنه گفتمان سنت و سنتی آن انجامید. در این حوزه برخی از زنان روشن بین نیز از حق خود دفاع کردند. به عنوان نمونه یکی از بانوان در عریضه ای که در روزنامه حبل المتنین منتشر کرد، سخن شیخ فضل الله نوری را که گفته بود «مدرسه علم برای نسوان خلاف دین و مذهب است»، رد کرد و در خلال بحث در رابطه با نگاه دینی شیخ فضل الله و نگاه او، در نهايیت او را فاقد صلاحیت نشستن بر مسند شریعت معرفی کرد. او از شیخ فضل الله خواست که دقیق روشن کند در کدام آیه و حدیث زنان از آموزش نهی شده اند. بانوی یادشده در ادامه می نویسد: «اگر چنین مطلبی صحیح است، سبب این بی التفاتی خدا و اولیا و انبیا نسبت به صنف نسوان چه بوده است که ایشان را به صورت انسان خلق کرده ولی تجاوز ایشان را از سیرت حیوان به حقایق انسانیت قدغن فرموده است.» او پس از طرح برخی مسائل، روشن و صریح گفتمان فکری و دینی خود را جدا از گفتمان شیخ فضل الله معرفی کرد: «خیلی فرق است ما بین خدای ما که طلب علم را بر نسوان واجب نموده و خدای شما که علم را برای زنان حرام کرده و خلاف دین و مذهب قرار داده است.»<sup>[۴۹۵]</sup> او در ادامه خطاب به شیخ فضل الله می گوید که خدا بالاتر از این افعال است که شما به او نسبت می دهید.

همان طور که در بخشی از عریضه آمده است، تا پیش از مسئله تأسیس مدارس نوین در ایران برخی از دختران در مکاتب خصوصی درس می‌خواندند و مشکلی از جانب علماء وارد نشده بود. ولی زمانی که مسئله مدارس نوین پیش کشیده شد، مخالفت آنان علنی شد. روزنامه تمدن درباره این جریان چنین نوشت:

از اهل این مملکت سؤال می‌کنم آیا در این پایتخت ملاجای نبوده یا مکتب خانه از بد و عالم تا این دم معمول و دایر نشده یا دختران ما نزد آخوندهای زیرگذر محله درس نمی‌خوانند و اگر به مکتب می‌رفتند، عبور آن‌ها از معابر مخصوصی بود یا کتاب موش و گربه و یا کتاب حسین کرد شبستری و چهل طوطی و سليم جواهری و سعد سعید از نخستنامه و نخبه‌نامه و نخبه سپهری و تربیت البنات بهتر و بالاتر بودند؟ آیا مکتبخانه را مدرسه گفتن کفر است و یا دبستان که زبان آبا و اجداد ماهاست صحیح نیست یا هر کس دختر را دوشیزه بگوید مقاصد تعلیم از مفاسد دینیه دارد.<sup>[۴۹۶]</sup>

روی هم رفته، اندیشه ترقی خواهانه آموزش زنان و دختران، از دو عامل بسیار مهم رنج می‌برد. یکی تقدیم اصولیون بر محور ماندگاری زن در خانه و عدم اختلاط او با مردان جامعه بر اساس اصول شریعت شیعه، زیرا باور بر این بود که سوادآموزی زن، دانسته‌ها و توانایی‌های او را افزایش می‌دهد و زمینه ترقی و اختلاط آنان را با مردان شکل خواهد داد. دیگری نشانه‌های مخالفت با گفتمان تجدد بود، زیرا همان‌طور که اشاره شد، دختران ایرانی، به صورت اندک، در مکتبخانه‌های قدیمی، آموزش‌های پیش‌نیاز را دریافت می‌کردند؛ چنان که اغلب زن‌های خود روحانیان به نام ملاجای مسئولیت تربیت آنان را به عهده می‌گرفتند و مخالفتی از سوی روحانیان سنت‌گرا صورت نمی‌گرفت. اما با تأسیس دولت مشروطه و طرح سرفصل‌های آموزش دختران به سبک جدید، اعتراض‌های آنان آغاز شد. به نظر می‌رسد از دست رفتن قدرت اجتماعی و منافع مالی این مسئله، در کنار مبارزه با گفتمان تجدد از مهم‌ترین دلایل این مخالفت بوده است.

ساختار سنتی در دورهٔ پیشامروطیت، هر گونه حضور و نفوذ زن در صحنهٔ اجتماعی را نفی می‌کرد. بنابراین پیوند تنگ‌نظری‌های اجتماعی با برداشت‌هایی خاص از شریعت، نه فقط فعالیت زنان را در سطح جامعه محدود کرده بود، آموزش زنان و طرح باسواندی آنان در مدارس دخترانه را نیز با اصل تعالیم اسلام و نگرش‌های مدنی مباین می‌دانست. تأسیس مدارس میسیونری در اواسط دورهٔ قاجار، زمینه‌های گستالت اندیشه‌های سنتی آموزش دختران را به وجود آورد؛ چنان‌که برخی خانواده‌های ایرانی دخترانشان را برای آموزش به این مدارس می‌فرستادند. در دورهٔ مظفری با کنش روشنفکران و طبقهٔ متوسط شهری، قواعد و مؤلفه‌های جدیدی در ساختار سیاسی و اجتماعی قاجار تولید شد، هر چند این حرکت با مقاومت طبیعی گفتمان سنتی روبرو شد؛ چنان‌که تأسیس نخستین مدرسهٔ دخترانه ایرانی، به تندي و عتاب از سوی پاسداران سنت نهی، و در نهایت از سوی دولت برچیده شد. چنین می‌توان نتیجه گرفت که در دورهٔ قاجاری، هنجارهای مردانه، بر اساس مؤلفه‌های ساختاری و منابع سلطهٔ مشروع، توانست زنان را از حق آموزش نوین محروم کند، ولی با تکاپوی روشنفکران دههٔ دوم و سوم قرن چهاردهم قمری ساختار سنتی را به سستی نهاد و نظم جدیدی در قالب خردگفتمان زنانه در حوزهٔ آموزش ایجاد شد. در دورهٔ مشروطیت بر شدت و حدت فعالیتهای نوسازی و تغییر ساختارهای سیاسی و اجتماعی افزوده شد. بر همین مبنای روشنفکران و جراید نقش تولید دانش سیاسی و واعظان و انجمن‌های مدنی نقش افزایش آگاهی‌های عمومی و برانگیختن جریان‌های سیاسی را بر عهده گرفتند. آنان اعتراض‌های حامیان گفتمان سنتی را با طرح موضوعاتی نظریه زن بدیخت، بیچاره، ناقص‌العقل، از همه‌چیز بی‌خبر و مانند آن به چالش کشیدند و در نهایت با پیش‌کشیدن تعلیم و تربیت زنان و تطبیق زنان ایرانی و غربی، به برجسته‌سازی مسائل مدرنی نظری سعادت، ترقی، تربیت مادران، مدرسهٔ دخترانه و از این قبیل پرداختند. در واقع روحانیان سنتی به دلیل اعتقاد به حفظ وضع موجود، نتوانستند از نیروهای اجتماعی برای مقابله با جریان مشروطه‌خواهی استفاده کنند. دیگر این‌که چربش قلم و نیروی فکری مروجان گفتمان تجدد باعث تهی شدن دال‌های اصلی گفتمان سنت شد و به دلیل فقدان معنای‌ذیری یا بسته شدن معنا، گفتمان سنت به حاشیه رانده شد. بنابراین پس از استبداد صغیر و شکل‌گیری مشروطه دوم، و در حاشیه قرار گرفتن جریان تندروی سنتی، به مرور زمان با افزایش مدارس دخترانه، انجمن‌های زنانه و مدیران

و سردبیران روزنامه‌های زنانه روبرو می‌شویم. از این زمان به بعد مسئله برابری در حوزه آموزشی به کنار می‌رود و مسائل حقوقی دیگری جایگزین آن می‌شود.

- آفاری، ژانت (۱۳۷۹)، انقلاب مشروطه ایران، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون.
- اتحادیه، منصوره و بهمن فرمان (۱۳۹۱)، حکایت یک زن، در زیر و بم روزگار، زندگینامه عزت‌السلطنه نظام مافی (فرمانفرماییان)، تهران: نشر تاریخ ایران.
- استرآبادی، بی‌بی فاطمه (بی‌تا)، معایب الرجال، نسخه خطی شماره ۶۲۹۱-۱۳۷۹۱، کتابخانه و موزه ملی ملک.
- اعظام قدسی، حسن (۱۳۴۲)، کتاب خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صدساله، بی‌جا: چاپخانه حیدری.
- امین مصری، قاسم‌بک (بی‌تا)، تعلیم و تربیت نسوان، ترجمه، تحشیه و تصحیح علی‌عباس بن محمد رضا، نسخه خطی. مرکز اسناد و کتابخانه ملی ایران.
- اوین، اوژن (۱۳۶۲)، ایران امروز ۱۹۰۶-۱۹۰۷، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- ایلچی، میرزا حسن خان (۱۳۶۴)، حیرت‌نامه، به کوشش حسن مرسلوند، تهران: رسا.
- بامداد، بدراالملوک (۱۳۴۸)، زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا انقلاب سفید، تهران: ابن‌سینا.
- بروگش، هنریش (۱۳۸۹)، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران: اطلاعات.
- ترابی فارسانی، سهیلا و دیگران (۱۳۹۰)، زن در تاریخ ایران معاصر، تهران: کویر.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۷۲)، زندگی طوفانی، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی.
- جکسن، ویلیامز (۱۳۸۷)، سفرنامه جکسن: ایران در گذشته و حال، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۷۱)، حیات یحیی، جلد پنجم، تهران: عطار.
- دیولافوا، زن (۱۳۷۶)، سفرنامه ایرج فرهوشی، تهران: دانشگاه تهران.
- رابینو، اچ. ل (۱۳۸۰)، روزنامه‌های ایران از آغاز تا سال ۱۳۲۹ق، ترجمه جعفر خمامی‌زاده، تهران: اطلاعات.

- رايت، دنيس پ. (۱۳۸۳)، انگليسيان در ايران، ترجمه غلامحسين صدری افشاري، تهران: اختران.
- رشديه، شمسالدين (۱۳۶۲)، سوانح عمر، تهران: نشر تاريخ ايران.
- رضاقلى ميرزا (۱۳۶۱)، سفرنامه رضاقلى ميرزا نايب الایاله نوه فتحعلی شاه، به کوشش اصغر فرمانفرماييان، تهران: اساطير.
- روزنامه اخوت، ۱۳۲۴.
- روزنامه اطلاع، ۱۳۲۴.
- روزنامه الحديد، ۱۳۲۶.
- روزنامه تمدن، ۱۳۲۵.
- روزنامه حبل المتبين (تهران)، ۱۳۲۵.
- روزنامه حبل المتبين (كلكته)، ۱۳۲۵-۱۳۲۴.
- روزنامه حکمت، ۱۳۲۵.
- روزنامه خورشيد، ۱۳۲۵.
- روزنامه صوراسرافيل، ۱۳۲۶.
- روزنامه عدالت، ۱۳۲۴-۱۳۲۶.
- روزنامه كوكب دری، ۱۳۲۶.
- روزنامه مجلس، ۱۳۲۵-۱۳۲۶.
- روزنامه مساوات، ۱۳۲۶.
- روزنامه مظفرى، ۱۳۲۱.
- روزنامه معارف، ۱۳۲۵.

روزنامه ندای وطن، ۱۳۲۵-۱۳۲۶.

- رینگر، مونیکا (۱۳۸۱)، آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲)، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- شل، لیدی ماری (۱۳۶۸)، خاطرات لیدی شل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- شیخ‌الاسلامی، پری (۱۳۵۱)، زنان روزنامه‌نگار و اندیشمند ایران، به تصحیح غفور ارشقی، بی‌جا: چاپخانه مازاگرانیک.
- صدیق، عیسی (۱۳۳۸)، یادگار عمر، ج ۱، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
- صدیق، عیسی (۱۳۵۴)، یادگار عمر، تهران: امیرکبیر.
- ظهیرالدوله، علی (۱۳۶۷)، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار، تهران: زرین.
- قاسمی پویا، اقبال (۱۳۷۷)، مدارس جدید در دوره قاجاریه: بانیان و پیشروان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کسری، احمد (۱۳۸۳)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- لوایح شیخ فضل‌الله نوری (۱۳۶۲)، به کوشش هما رضوانی، نشر تاریخ ایران.
- محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۶)، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران: دانشگاه تهران.
- معاصر، حسن (۱۳۴۷)، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، تهران: ابن سینا.
- ملکزاده، مهدی (۱۳۶۶)، تاریخ انقلاب مشروطه ایران، چاپ دوم، تهران: علمی.
- مونس‌الدوله (۱۳۸۰)، خاطرات مونس‌الدوله: ندیمه حرم‌سرای ناصرالدین شاه، به کوشش سیروس سعدوندیان، تهران: زرین.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد (۱۳۸۴)، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر.
- واتسن، رابت‌گرن特 (بی‌تا)، تاریخ ایران از ابتدای قرن نوزدهم تا سال ۱۸۵۸، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: بی‌نا.
- یلسون، آبراهام (۱۳۸۳)، تاریخ روابط سیاسی ایران و آمریکا ۱۸۸۳-۱۹۲۱، ترجمه محمد باقر آرام، تهران: امیرکبیر.

- .Adams, Isaac (1900), Persian by a Persian, Chicago
- .Bassett, James (1887), Persia the Land of the IMAMS, a Narrative of Travel and Residence 1871-1885, London: Blackie and Son
- Bassett, James (1890), Persia: Eastern Mission, a Narrative of the Founding and Founding and Fortunes of the Eastern Persia Mission, with a Sketch of the Versions of the bible and Christian Literature in the Persian and Persian-Turkish Languages,  
.Philadelphia: Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work
- .Binning, Robert (1857), A Journal of Two years' Travel, in Persia, Ceylon, Etc. London: Wm. H. Allen and Co
- .Bird, Isabella (2010), Journeys in Persia and Kurdistan, London: Cambridge university press
- .Bird, Mary (1899), Persian Women and Their Creed, London: Church Missionary society
- .Campbell, William (1844), A Memoir of Mrs. Judith. Grant, Late Missionary to Persia, New York: J. Winchester
- .Jewett, Mary (1909), Reminiscences of My Life in Persia, Iowa: The Torch press
- .Knanishu, Joseph (1899), About Persia and Its People, Rock Island: Lutheran Augustana Book Concern Printers
- .Laurie (1865), Thomas, Woman and Her Saviour in Persia, Boston: Gould and Lincoln
- .Lorey, Eustache De and Douglas Sladen (1907), queer things about Persia, Philadelphia: J.B Lippincott co
- .Mirza, Youel (1920), When I Was a Boy in Persia, Boston: Lothrop Lee and Shepard Co
- .Moore, Benjamin (1915), From Moscow to the Persian Gulf, New York and London: the Knickerbocker Press
- .Mooshie, Daniel (1898), Modern Persia, Toronto: Henderson and Company
- Morier, James (1808), A journey Through Persia, Armenia and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809,  
.Philadelphia: Published by M. Carey and Wells and Lilly

- .Mounsey, Augustus (1872), A journey through the Caucasus and the Interior of Persia, London: Smith, Elder and Co
- .Nweeya, Samuel Kasha (1913), Persia, the land of the MAGI, Philadelphia: 1913
- Perkins, Justin (1843), Residence of Eight Years in Persia, Among the Nestorian Christians, with Notices of the Muhammaedans,  
Andover: Published by Allen, Morrill and Wardwell
- Shoberl, Frederick (1828), Persia; Containing a Description of the Country with an Account of its government, Laws, and religion  
.and of the Character, Manners and Customs, Arts, amusements and etc. of Its Inhabitants, Philadelphia: published by john Griff
- Southgate, Horatio (1840), Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia with Observations on the  
.Condition of Mohammedanism and Christianity in Those Countries, London: Tilt and Bogue
- .Sykes, Ella (1898), Through Persia on a Side-Saddle, London: A.D Innes and Company, Ltd
- .Warzee, Dorothy (1913), Peeps into Persia, London: Hurst and Blackett
- Wilder, Rev. R.G (1861), Mission schools in India of the American Board of commissioners for Foreign missions, With sketches of  
the Missions among the North American Indians, the Sandwich Islands, the of Turkey, and the Nestorians of Persia, New York:  
.Crocker and Brewster
- .Wills, C.J (1891), in the Land of the Lion and Sun or Modern Persia, London: Ward, Lock and Co

## ۸. جراید زن‌نگار و مسئلهٔ هویت زنانه در دورهٔ قاجار

### علی باغدار دلگشا [۴۹۷]

بررسی رسائل و مکتوبات دورهٔ قاجار به ویژهٔ قوانین دورهٔ مشروطه (۱۹۰۶) نشان‌دهندهٔ آن است که زنان ایرانی از وضعیت و حقوق اجتماعی قابل‌قبولی در آن دوره برخوردار نبوده‌اند. آن‌ها از حق تحصیل محروم بودند، در کودکی به دلیل ازدواج زودهنگام و اجباری به کودک - همسری و پس از آن کودک- مادری وادار می‌شدند و به دلیل ساختارهای زن‌ستیزانه در جامعه با الفاظی چون ضعیفه، ذلیله، مجرمه یا کمینه شناخته می‌شدند.

همزمان با ظهر ساختارهای تجددگرایانه در ایران در اواخر دورهٔ ناصری و از ۱۲۵۹ خورشیدی (۱۸۸۰ میلادی) به بعد، برای نخستین بار دگراندیشان این دوره از حقوق زنان و نصف هیئت بشریه بودن زنان سخن گفتند: در روزنامهٔ قانون چاپ لندن در ۱۸۸۹ میلادی و روزنامهٔ اختر چاپ استانبول برای نخستین بار در ساختار مطبوعاتی ایران از اصطلاح زن به جای الفاظی چون نسوان، مخدرات و ضعیفه استفاده شد. در رسالهٔ منظوم مرد و آداب مردی، اثر امیراصلان، برای نخستین بار الگوی نگارش رسائل تأدیب النسوان که در قالب نکوهش زنان بود، نقد شد، به موضوع مردانگی پژوهی پرداخته شد و به نفی رفتارهای زن‌ستیزانه توجه شد. بی‌بی خانم استرآبادی نیز همچون امیراصلان، با نگارش رسالهٔ معایب الرجال، ضمن برشمردن عیوب‌های رفتاری مردان، به نقد الگوهای زن‌ستیزانه پرداخت و یوسف خان مستوفی نیز با ترجمه و تألیف رسالهٔ تحریر الامرأة، رسالهٔ تربیت نسوان را تدوین کرد و در آن به دفاع از حقوق زنان پرداخت.

این شرایط و همچنین انتشار مطبوعات زن‌نگار از ۱۲۸۹ خورشیدی (۱۹۱۰ میلادی) به بعد زمینه را فراهم کرد تا زنان ایرانی علاوه بر طرح مطالبات اجتماعی خود به نقد نابرابری‌های اجتماعی موجود نیز پردازنند. زنان ابتدا با تأکید بر نقش مادری و پس از آن با توجه به مسئلهٔ جنس زن و اهمیت رعایت حقوق زن به دلیل زن بودن، به حذف زبانی برخی کلمات چون: ضعیفه، کمینه و مجرمه پرداختند. با تأکید بر نقش تربیتی فرزندان بر لزوم و اهمیت سوادآموزی زنان و ایجاد مدارس برای دختران توجه نشان دادند و پس از آن با مخاطب قرار دادن

مردان و ذکر این پرسش که «چرا ضعیفه در این ملک نام من باشد؟» در تلاش برای نفی نابرابری‌های جنسیتی و به دست آوردن حقوق مدنی برآمدند. زنان با توجه به قانون نظامنامه انتخابات مجلس شورای ملی که آن‌ها را از کاندیدا شدن و حق رأی به دلیل ناقص‌العقل بودن محروم کرده بود و در ردیف مجانین و دیوانگان قرار داده بود، به طرح این نظریه پرداختند: «چو قانون بر زنان مردان نهادند / ستم کردند و نامش داد، دادند // اگر قانونگذاری با زنان بود / به دیگر گونه قانون جهان بود.»

پژوهش حاضر که به روش اسنادی، با رویکرد توصیفی- تحلیلی و با تأکید بر مکتوبات زن‌نگار منتشرشده در جراید زن‌نگار از ۱۲۸۹ تا ۱۳۰۴ شمسی (جرایدی چون: روزنامه دانش به سردبیری سمیه کحال، شکوفه به سردبیری مریم عمید سمنانی، زبان زنان به سردبیری صدیقه دولت‌آبادی، نامه بانوان به سردبیری شهناز آزاد، عالم نسوان به سردبیری نوابه صفوی، جهان زنان به سردبیری فخرآفاق پارسا و مجله جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران به سردبیری محترم اسکندری) گردآوری شده، در پی پاسخ به این پرسش است که زنان ایرانی در جراید زن‌نگار ربع آغازین قرن بیستم میلادی چه موضوعاتی را مسئله اجتماعی مربوط به جنس زن می‌پنداشتند؟ آیا آنان به موضوع هویت زنانه و توجه به جنس زن به عنوان نوع انسانی توجه داشته‌اند یا همچنان با قبول ساختارهای سنتی و مردمدار جامعه خود، زن را نه به عنوان نیمة دیگر جامعه بلکه به عنوان جنس ضعیف یا ضعیفه معرفی می‌کردند؟

با توجه به مطالب مطرح شده، در ادامه به جایگاه اجتماعی زنان در دوره قاجار، نوع نگاه جامعه سنتی و مردمدار ایران به جنس زن، مطالبات اجتماعی زنان و موضوعات محوری مندرج در مطبوعات منتشرشده از سوی زنان در اواخر دوره قاجار می‌پردازیم.

## نگرش مردمدارانه به نسوان: «زن چیست؟»

در دوره قاجار و تا پیش از دوره مظفری، رسائل متعددی به قلم مردان در نکوهش زنان به نگارش درآمده است. محور اصلی تمامی این رساله‌ها، بررسی «احوال زنان» با محوریت نکوهش زنان است. این رساله‌ها که نویسنده‌گان آن همگی مرد هستند، بر اساس نگرش‌های دینی در نقد و نفی زنان به نگارش درآمده‌اند. نکوهش زنان در این رساله‌ها، بیانگر نفی «جنس زن» است. شاخصه اصلی زنان در این رسائل «بی‌وفایی» و «مکر» است. بر اساس مطالب مندرج در این رسائل زن‌ستیز، کار اصلی زنان نه تنها سخن‌چینی و خیانت به همسر که «خرابی به همه ملک جهان» است. در این رساله‌ها، «حوا» به عنوان نماد زنانگی و مکر معرفی شده است و نقش او در هبوط آدم دستمایه نکوهش است. سعی شده است زایندگی که اصلی‌ترین تفاوت زن با مرد می‌باشد، از جنس زن گرفته شود و برای تحقیر او، مسئله خلقت حوا از دنده چپ آدم مطرح گردد. نکته مهم آن است که بیش‌تر این رساله‌ها بر اطاعت مطلق زن از مرد بدون هیچ‌گونه چون‌وچرا تأکید داشته‌اند.

در این رسائل نه به کیستی زن، بلکه با اتخاذ نگرشی نکوهشگرانه نسبت به زن و نگاه کالایی و ابزاری به او، به چیستی او توجه شده است. نمونه‌های این امر نگارش رساله‌هایی چون: *تأدیب النسوان*، در مذمت زنان، در بیان تأدیب زنان، در بیان احوال زنان، *مناقب النساء*، آداب معاشرت نسوان، کتاب آداب النسوان، رساله النسوان و دهها رساله دیگر در دوران قاجار و نگارش آنان در فاصله زمانی ۱۲۴۱ تا ۱۳۰۰ قمری (۱۸۲۸-۱۸۸۳) است؛ نوشته‌هایی که از آن‌ها به عنوان یک منبع مهم در رابطه با شناخت وضعیت اجتماعی زنان می‌توان یاد کرد؛ رساله‌هایی که گاه به تقلید از یکدیگر به نگارش درآمده‌اند و شباهت‌های بسیار زیاد برخی از آنان، گواهی بر دخل و تصرف نسخه‌نویسان دارد.

برای نمونه در بررسیدر بیان احوال زنان بر اساس نسخه‌های خطی دوره قاجار باید اشاره داشت، نگارنده‌گان این رساله‌ها با تأثیرپذیری از رویکرد و نظام پدرسالار و نگرش تاریخ مذکور، به نکوهش زنان پرداخته‌اند. در باور اجتماعی جامعه ایران، جنس زن مسئول «هر خون به ناحق شدن و ظاهر و پنهان شدن هر چه خرابی به همه ملک جهان» است.<sup>[۴۹۸]</sup> «وجود» زن به معنای ذات و ماهیت ظاهری اوست که در قالب «وجود ملک الموت نمود جن و ابلیس شهود» معرفی می‌شود و زنان «طایفه بی‌سرپریا» هستند که «بوی حیا» و «حرفی ز حیا» نشنیده‌اند و

بر این اساس نباید از آنان انتظار خیر و نیکی داشت. «مکر» اصلی‌ترین صفت زنان است و جز آن «دگر هیچ ندارند». [۴۹۹]

بر اساس نگرش حاکم بر این نگارش‌ها، اصلی‌ترین وظیفه زنان، «اطاعت» از شوهر است. «اگر شوهر زن را بخواند، باید احابت کند و اگر زن تغافل کند که یک بار دیگر بگوید، هفتاد نماز فریضه از او بیفتند». [۵۰۰] دعای زن در صورتی قبول است که «شوهر» را دعا کند. در زندگی مشترک، مرد «امیر» است و زن «اسیر». «رضای شوهر رضای خداست و غصب شوهر غصب خدا». زن در طول حیاتش جز دو کار، امر دیگری نباید انجام دهد: ۱. «فرمان شوهر بردن» و ۲. «در خانه نشستن». [۵۰۱] بر اساس مطالب مندرج در رساله در بیان احوال زنان، زن باید «ذلیل» و «اسیر» شوهر باشد و برای مردان نیز «اطاعت ایشان»، یعنی اطاعت مرد از زن، «نهایت جهل» دانسته شده است، زیرا زنان «خفیف‌العقل»‌اند و «عقل ایشان ناقص» است. [۵۰۲]

همچنین در رساله مناقب النساء آمده است که «خداؤند عالم جنس رجال را اشرف و اعقل از جنس نساء خلق فرموده»؛ مردان «مطاع»‌اند و زنان «مطیع». زنان در کنار «مجانین و سفها و اطفال» قرار می‌گیرند و به دلیل بی‌عقلی و ناقص‌عقلی، «تکلیف» هم ندارند. «شیطنت و مکر ایشان زیاده از حد است» و «خلاصه شیطان چنان این طایفه را مسخره کرده که برای آن‌ها هوا و هوس و فکری و خیالی جز متابعت خود باقی نگذارد» است. نکته مهم در این رساله که به اصطلاح در «مناقب» زنان است، اصطلاح «انقلاب حالتی» است [۵۰۳] که مردان را مجاز می‌داند در صورت «مطیع» نبودن زنان، خشم خود را با ضرب و شتم آنان نشان دهند.

بر اساس نام این رسایل و محتوای آن‌ها نیز می‌توان دریافت که زنان در جامعه عصر قاجار از چه جایگاهی برخوردار بوده‌اند. زنان اگر در این رسایل مورد نکوهش و ستیز قرار می‌گیرند، ریشه‌های آن را در نگرش بومی و سنتی جامعه ایران به جنس زن باید نگریست. همچنین علاوه بر مطالب مندرج در این رسایل، کاریکاتورهای روزنامه ملا نصرالدین با موضوع محوری نوع رفتار و برخورد جامعه مردمدار ایران با زنان، مطالب و مکتوب مندرج در روزنامه تمدن، روزنامه ایران نو و صور اسرافیل و رسایلی چون معایب الرجال و آداب مردی نشان‌دهنده میزان محرومیت و محدودیت‌های اجتماعی زنان ایرانی در ایران اوایل قرن بیستم میلادی است.

## نگرش نسوان‌گرایانه به زن در مطبوعات زنان: «زن کیست؟»

میر عبداللطیف شوشتاری نگارنده کتاب تحفه العالم از نخستین اشخاصی است که از روزنامه به عنوان برگی که اخبار کشور در آن درج می‌شود، نام برده است. شوشتاری در ۱۲۱۶ قمری، یعنی حدود سی و هفت سال قبل از انتشار نخستین روزنامه در ایران، آن را نوشته است. او در هند با روزنامه آشنا شده بود. میرزا ابوطالب‌خان اصفهانی نیز در کتاب خود با نام مسیر طالبی از کاغذ اخباری سخن می‌گوید که اخبار انگلستان در آن درج می‌شده است. میرزا ابوالحسن ایلچی نیز در حیرت‌نامه سفرا (نوشته در ۱۲۳۱ قمری) به وجود کاغذ اخبار در انگلستان نیز اشاره کرده است. با وجود این، میرزا ابوالحسن ایلچی در دوران سلطنت محمد شاه در نیمة اول قرن نوزدهم میلادی برای نخستین بار روزنامه‌ای را در ایران دوران قاجار با نام کاغذ اخبار منتشر کرد. بعد از آن، روزنامه‌های واقعی اتفاقیه و دولت علیه ایران نیز منتشر شد که به دلیل انتشار در داخل ایران جنبه دولتی داشت.

مطبوعات منتشرشده در دوران ناصری را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: ۱. مطبوعات منتشرشده در داخل کشور مانند واقعی اتفاقیه و دولت علیه ایران که دارای رویکردی دولتی و حکومتی بودند، به ستایش از دولت ناصری می‌پرداختند و از درج هر گونه انتقاد سیاسی خودداری می‌کردند. ۲. مطبوعات منتشرشده در خارج از ایران مانند روزنامه اختر در استانبول، روزنامه قانون در لندن و روزنامه حبل المตین در هند. ویژگی باز مطالب مندرج در این جراید، نقد دستگاه سیاسی و قدرت در ایران و معرفی الگوهای سیاسی جدید مانند مشروطه و پارلمان بود. در دوران مظفری نیز مطبوعات را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: ۱. جرایدی که به ستایش دولت می‌پرداختند و اخبار دربار در آن‌ها انتشار می‌یافتد، مانند روزنامه مظفری و روزنامه ایران؛ ۲. جراید منتشرشده در داخل ایران که جنبه دولتی یا حکومتی نداشتند، به صورتی میانه به نقد برخی ساختارهای سیاسی و اجتماعی موجود می‌پرداختند، اما همچنان بر پاییندی خود بر سنت دینی و حقانیت دولت مظفری نیز تأکید می‌ورزیدند، مانند روزنامه مظفری بوشهر؛<sup>۳</sup> ۳. جراید منتشرشده در خارج از ایران که مشوق جامعه در پیروی از الگوهای تجدد و نگرش‌های سیاسی جدید بودند، مانند روزنامه حبل المتین. همزمان با نزدیکی به سال‌های انقلاب مشروطه و مجلس شورای ملی اول در ۱۲۸۵ خورشیدی، انتشار مطبوعات در ایران و خارج از ایران رشد فراوانی پیدا کرد و به نوعی موضوع نظارت دولت

بر محتوای آن‌ها منتفی شد.

شكل‌گیری تحولات دوره مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۹۰) زمینه‌ساز آن شد تا پس از سقوط دوره موسوم به استبداد صغیر، برقراری مجلس شورای ملی دوم در ۱۲۸۸ خورشیدی و گسترش ساختارمند انتشار جراید، زنان نیز به انتشار روزنامه‌های زن‌نگار بپردازند. روزنامه‌هایی که برای نخستین بار در آن‌ها به جای توجه به چیستی زنان، از کیستی و هویت زن سخن به میان آمد و در قالبی ساختارمند، عهده‌دار طرح مطالبات اجتماعی زنان در اوایل قرن بیستم میلادی شدند.

نخستین روزنامه زن‌نگار در این دوره، روزنامه دانش بود که به سردبیری سمیه کمال در فواصل هفته‌ای در تهران منتشر می‌شد. موضوع اصلی این روزنامه در سه حوزه بهداشت کودکان و بهداشت زنان بوده است. شعار روزنامه نیز عبارت بود از «روزنامه‌ای است اخلاقی، علم خانه‌داری، بچه‌داری، شوهرداری، مفید به حال دختران و نسوان و به کلی از پلتیک و سیاست مملکتی سخنی نمی‌راند».<sup>[۵۰۴]</sup> در سه شماره اول این روزنامه، ع. صفوت به عنوان سردبیر در زیر نام خانم مدیر قید می‌شد، اما از شماره چهارم به بعد فقط نام مدیر و صاحب امتیاز آن ذکر می‌شد. نقش‌های اجتماعی تعریف شده برای زنان در این روزنامه بیشتر در قالب نقش مادری بود. موضوع محوری مقالات نیز بیشتر به دو مقوله «حفظ الصحة اطفال» و «حفظ الصحة زنان» برای قبول نقش مادری در آینده اختصاص داشت. بازخوانی مطالب مندرج در این نشریه نشان‌دهنده آن است که الگوی مقایسه‌ای نیز بیشتر اختصاص به وضعیت بهداشت و حفظ الصحة در اروپا داشته است. این نشریه همچنین به فراخور طبیب بودن صاحب امتیاز آن، به مسئله سلامت خانواده نیز توجه خاصی داشت و تربیت اطفال را راهگشای بسیاری از مشکلات و عقب‌ماندگی‌های اجتماعی می‌دانست. اخبار مربوط به مدارس دخترانه نیز در برخی شماره‌های آن درج می‌شد. روزنامه دانش نسبت به مسائل سیاسی توجهی نشان نمی‌داد، درگیر مناقشات سیاسی نبود و اولویت کاری خود را نیز به مسائل بهداشتی اختصاص می‌داد. در کنار مباحث بهداشت عمومی و خصوصی، روزنامه دانش به مسائل رفتارهای درون‌خانوادگی نیز توجه نشان می‌داد. برای نمونه در مقاله‌ای با عنوان «زن‌داری»، مردان را مخاطب قرار داده است و ضمن انتقاد از نوع رفتارهای مردمدارانه مردان با زنان، مردان را به رعایت حقوق زنان در خانه و کمک کردن به آن‌ها در انجام کارهای منزل دعوت می‌کرد.<sup>[۵۰۵]</sup> از نظر زبانی در این روزنامه برای معرفی زنان بیشتر از الفاظی چون نسوان و زنان استفاده شده است.

روزنامه دانش را در میان دو الگوی گفتمانی میانه و رادیکال، روزنامه‌ای میانه باید دانست، زیرا به نزاع و چالش با موضوعات اجتماعی نمی‌پرداخت، بسیاری از سنت‌های اسلامی مانند حجاب را تأیید می‌کرد و به طرح موضوعات چالش برانگیز مانند مسائل سیاسی زنان، برابری اجتماعی با مردان و نقد نابرابری‌های جنسیتی نمی‌پرداخت.

## روزنامه شکوفه

شکوفه دومین روزنامه منتشرشده به دست زنان به سردبیری مریم مزین‌السلطنه سمنانی است که هر دو هفته در تهران منتشر می‌شد. موضوع اصلی آن نیز در سه حوزه مدارس دختران، حفظ‌الصحة اطفال و رفتارها و عادات اجتماعی زنان بود. در هدف از انتشار این روزنامه اشاره شده است: در این جریده به غیر از علم اخلاق و آداب تربیت اطفال و حفظ‌الصحة، مختصراً برای آن‌ها و ترک عادات بد از قبیل دروغگویی، کینه‌جویی، پست‌فطرتی، بی‌ناموسی، لامذهبی... و سایر موارد... و آداب خانه‌داری [مطلوب درج می‌شود].<sup>[۵۰۶]</sup>

در این روزنامه در مقالات متعددی چون: «لایحه تبریک است که از سرکار خانم مدیره محترمه دوشیزگان وطن رسیده»<sup>[۵۰۷]</sup> و «شاگردان مدرسه مبارکه حرمتیه»<sup>[۵۰۸]</sup> از لزوم تعلیم و آموزش زنان و اهمیت ایجاد مدارس برای دختران سخن به میان می‌آید. در مقاله‌ای با عنوان «یک انداره از فقر و فلاکت ایرانیان به واسطه خانم‌های ایرانی است»، با مخاطب قرار دادن مردان از لزوم تعلیم زنان سخن به میان آمده و با مخاطب قرار دادن زنان، ضمن دعوت از آن‌ها برای سوادآموزی، از آن‌ها خواسته شده است تا از عقاید خرافی و روی آوردن به سحر و جادو دوری کنند.<sup>[۵۰۹]</sup> مقالات روزنامه شکوفه نشان می‌دهد که این جریده در میان مطالبات چهارگانه اقتصادی، سیاسی، حقوقی و آموزشی، بیشترین توجه را به ساختارهای مطالبات آموزشی با محوریت حق تحصیل زنان اختصاص داده است. مسئله ایجاد حق تحصیل و لزوم ایجاد مدارس دخترانه مهم‌ترین و محوری‌ترین موضوع مورد توجه در این روزنامه بوده است.

از منظر مخاطب‌شناسی، مطالب مندرج در این جریده نشان می‌دهد روزنامه شکوفه هم مردان و هم زنان را مخاطب قرار می‌داد. مخاطب قرار دادن مردان از این جهت بود که مردان به مخالفت با موضوع حق تحصیل زنان نپردازند و زنان نیز از این رو مورد خطاب بودند که ضمن توجه به مقوله آموزش، از انجام رفتارهای خرافی دوری گزینند.

شکوفه را نخستین روزنامه زن‌نگاری باید دانست که با درج تصاویر و کاریکاتورهای متعدد که همگی نیز در صفحه آخر آن منتشر می‌شد، به نقد رفتارهای اجتماعی می‌پرداخته است. روزنامه شکوفه نیز با توجه به الگوی مقایسه وضعیت زنان ایرانی با زنان اروپایی به ذکر

گزارش‌هایی از حرکت‌های جهانی زنان مانند «نخستین قونقره نسوان»<sup>[۵۱۰]</sup>، «نمایش زنان در لندن»<sup>[۵۱۱]</sup> و «مقایسه حالت زنان اروپایی با زنان ایرانی»<sup>[۵۱۲]</sup> می‌پرداخت و از این طریق به آگاهی زنان ایرانی از وضعیت زنان اروپایی می‌افزود. برای نخستین بار در این جریده بود که به ساختارهای سیاسی توجه شد. همچنین در این روزنامه با اتخاذ رویکرد خردۀ گفتمان میانه، از ساختارهای سنتی چون نقش مادری زنان، دفاع از ارزش‌های دینی مانند حجاب زنان - مانند مجموعه مقالات «فلسفه حجاب» در شمارگان متعدد روزنامۀ شکوفه - و نفی غرب‌گرایی سخن به میان آمده است.

## روزنامه زبان زنان

زبان زنان سومین روزنامه زن‌نگار و اولین روزنامه منتشرشده‌ای است که اصطلاح زن را در عنوان خود دارد. همچنین اولین روزنامه زن‌نگاری است که خارج از تهران (اصفهان) انتشار می‌یافته است. این روزنامه به صورت دوهفته‌ای منتشر می‌شد و موضوع اصلی مقالات آن نیز عبارت بودند از حقوق و مطالبات اجتماعی زنان و استقلال ارضی ایران. روزنامه زبان زنان به مناقشه قلمی با مردان می‌پرداخت، به مسئله آزادی و استبداد بیش از دیگر جراید زن‌نگار توجه نشان می‌داد، با دقت وارد دگرگونی‌های زبانی و جنسیتی می‌شد و با استفاده از لفظ خواهران در تلاش بود تا نوعی همبستگی و اتحاد میان زنان ایرانی ایجاد کند.

یکی دیگر از نکات مهم درباره روزنامه زبان زنان، رویکرد پارسی‌نویسی آن است. این روزنامه به نگارش فارسی و عدم کاربرد واژگان عربی توجه نشان می‌داد. در بخش ابتدایی روزنامه به کارگیری کلماتی چون «پرهونگاه» به معنای محل اداره، «رهونور» به معنای مدیر روزنامه، «پابست» به معنی تأسیس، «آشکارنامه» به معنای اعلان، نمونه‌هایی از این مورد است.<sup>[۵۱۳]</sup>

مقالات زن‌نگار مندرج در روزنامه زبان زنان نشان می‌دهد که در این نامه‌زنگاری‌ها واژه‌های منفی مانند: بدبخت، بیچاره، محروم و ضعیف زیاد به کار رفته است که هدف، آگاه کردن زنان به عنوان اصلی‌ترین گروه مخاطب و معرفی عمق فاجعه فرودستی و تبعیض جنسی نسبت به آنان بوده است. این نامه‌زنگاری‌ها معمولاً در ابتدا با نگاهی کاملاً منفی آغاز می‌شوند، با مقایسه وضعیت اجتماعی زنان ایرانی با زنان غربی، آن نگاه منفی شدت می‌یابد و پس از ایجاد زمینه‌های آگاهی در مخاطب که همان زنانند، از واژه‌های مثبت مانند: ترقی، امید و سعادت استفاده می‌شود و آنان را نسبت به آینده امیدوار می‌سازد.

تلاش برای ایجاد مدارس نسوان و فراهم کردن زمینه برای دانش‌افزایی زنان و حق تحصیل یکی از نکات مورد توجه تمامی مطبوعات زن‌نگار این دوره است که در روزنامه زبان زنان با اتخاذ ساختارهای انتقادی شدید نسبت به مردان مورد توجه قرار گرفته است. پرداختن به موضوع اهمیت تحصیل برای زنان را می‌توان در مطبوعات عمومی چون اختر (چاپ اسلامبول)، قانون (چاپ لندن)، مساوات، صوراسرافیل و ایران نو (چاپ تهران) نیز مشاهده کرد. در مقاله‌ای با عنوان «خواهران بیدار شوید!» مندرج در روزنامه زبان زنان، بعد از انتقاد

شدید از مردان به دلیل عدم رعایت انصاف در مورد زنان، تنها راه نجات و رهایی نسوان در ایجاد معارف و مدارس دانسته شده و از دولت وقت - کابینه وثوقالدوله - در خواست اجازه برای تأسیس یک دبستان فنی برای دختران ایرانی صورت گرفته است.

نگارندگان مقالات در این روزنامه که همگی زنند، چنین اشاره کرده‌اند:

هیچ چاره‌ای برای رستکاری کشور و کشوریان بدون دبستان نیست. باید دامنه دانش را فراخ کرد و به دهات هم رسانید و با یک کوشش سزاواری همه دختران و پسران ایران را وادار به آموزش نمود.[\[۵۱۴\]](#)

در دیگر نامه‌های زنان در این روزنامه، نداشتن علم برای زنان عامل اصلی در تیره‌روزی وضعیت زنان ایرانی معرفی شده است.

زبان زنان، علاوه بر نقد ساختارهای اجتماعی در خصوص ممنوعیت حق تحصیل برای زنان، از مطالبات سیاسی زنان نیز سخن می‌گفت. برای نمونه در مقاله‌ای با عنوان «انتخابات» مندرج در شماره بیست و سوم، ضمن انتقاد از محرومیت زنان از حق رأی به مردان نیز نصیحت می‌کرد که مشارکت سیاسی زنان باعث ترقی و رشد سیاسی ایران خواهد شد.[\[۵۱۵\]](#)

در مجموع بررسی مطالب و مقالات مندرج در روزنامه زبان زنان نشان می‌دهد این روزنامه علاوه بر توجه به مسئله حق تحصیل زنان، به مسائلی چون مشارکت سیاسی یا حق رأی و مطالبات حقوق زنان مانند حقوق زنان در خانواده نیز توجه داشته است. مهم‌ترین الگوی مقایسه در آن، بررسی وضعیت اجتماعی زنان اروپایی مانند زنان انگلیسی با وضعیت زنان ایرانی بوده است. این روزنامه به مقوله «جنس زن»، جدای از نقش‌های اجتماعی دیگر توجهی شاخص داشت و با استفاده از ضمیر «ما» و لفظ «خواهری» در تلاش برای ایجاد اتحاد جمعی میان زنان بود. از نظر این روزنامه عامل اصلی در انقیاد زنان، مقوله نابرابری جنسیتی و نگرش‌های مردمدارانه بود و از همین رو بیشتر مخاطب خود را مردان و نظام مردسالار قرار می‌داد. همچنین تنها راه رهایی برای زنان در علم‌آموزی و حضور فعال آن‌ها در اجتماع معرفی شده است. زبان زنان را نخستین جریده زن‌نگار آن دوره باید دانست که علاوه بر تأثیرگذاری محتوایی اش بر جراید پس از خود، در قالب خردگفتمان رادیکال، به ستیز با بسیاری از ساختارهای اجتماعی و سیاسی مرتبط با زنان در دوره قاجار پرداخته است. برای نمونه در این جریده به وضوح از مباحث سیاسی و نقد قانون و نظام‌نامه انتخاباتی مجلس شورای ملی به دلیل محرومیت زنان از کاندیدا شدن و حق

رأی سخن به میان می آمد، ضمن نقد نابرابری‌های اجتماعی، از جامعه دعوت می شد تا از برابری زن و مرد حمایت کنند و برای نخستین بار در قالبی غربگرا و متجددانه به نکوهش حجاب سنتی پرداخت.

## روزنامه نامه بانوان

نامه بانوان، چهارمین روزنامه زن‌نگار در دوره قاجار است. این روزنامه به سردبیری شهناز آزاد، همسر ابوالقاسم مراغه‌ای و دختر میرزا حسن رشديه، در تهران منتشر می‌شد. بررسی اوراق باقیمانده از این روزنامه نشان می‌دهد که موضوع اصلی مقالات مندرج در آن به ترتیب اهمیت و تکرار عبارتند از بیداری زنان ایران و حقوق و مطالبات اجتماعی زنان. در سیر بررسی روزنامه‌نگاری زنان در دوره قاجار، روزنامه نامه بانوان را می‌توان نخستین روزنامه زن‌نگاری دانست که در کنار الگوهای مقایسه‌ای اروپایی، به الگوهای آسیایی مانند مقایسه وضعیت زنان ایرانی با زنان سوری، مصری و هندی نیز توجهی خاص داشته است؛ مانند مقاله «مذاکرات مجلس شورای شامات راجع به انتخاب زنان به مجلس شورای ملی».<sup>[۵۱۶]</sup> این روزنامه از زبان شعر برای بیان انتقادهای سیاسی و اجتماعی و همچنین طرح ساختارمند مطالبات اجتماعی زنان بهره می‌جست.<sup>[۵۱۷]</sup> مانند درج اشعاری از شهناز آزاد، هما خانم محمودی، مریم رفعت‌زاده، عطیه کسمائی، بلقیس نوران و فاطمه ادبیه‌الزمان متخلص به شاهین.<sup>[۵۱۸]</sup>

این روزنامه، مهمترین نقش اجتماعی تعریف‌شده برای زنان را در مقوله فردیت زنانه و «جنس زن» تعریف می‌کرد و بیش از آن‌که بر نقش مادری زنان تأکید ورزد، بر اهمیت و ارزش زن به خاطر زن بودن فارغ از هر نقش اجتماعی دیگر تأکید داشت. نامه بانوان، با معرفی دو الگوی «زن عالمه» و «زن جاهله»، تنها راه ترقی و بهبود اوضاع «میهن»، و ظهور «اختر طالع این وطن» را در علم‌آموزی زنان می‌دانست: «امید است از همت بانوان / به تحصیل کوشند دوشیزگان.»<sup>[۵۱۹]</sup>

دیگر اشعار مندرج در این روزنامه نشان می‌دهد زنان ضمن انتقاد از باورهای مردمدارانه جامعه در خصوص نقش‌ها و وظایف اجتماعی تعریف‌شده چون «رختشویی»، «جاروب کردن»، «حملی» و «بهائم» دانستن زنان، به الگوی نقش همسری زنان برای شوهرانشان نیز توجه داشتند و با درج ابیاتی ذهن جامعه سنتی، مردمدار و زن‌ستیز خود را به سوی رعایت حقوق زنان به عنوان «نصف ایران» سوق می‌دادند. ابیاتی چون:

زنانی که هستند در هر زمین / دخالت به هر کار مردان کنند  
به مردان خود گشته یار و معین / شراکت به تکلیف انسان کنند

یا:

مگر نصف ایران نباشد زنان / بسی ظلم گردد به ایران زمین  
زنان را بهائم تصور کنند

که آن نصف باشند چون مردگان / به زن‌های بیچاره صبح و پسین  
ستمها ز راه تکبر کنند

مطالب و مکتوبات مندرج در روزنامه نامه بانوان نشان می‌دهد که رویکردها و نگرش‌های مندرج در این جریده در بسیاری جهات، با ساختارهای روزنامه زبان زنان شباهت دارد. نامه بانوان در میان نقش‌های اجتماعی زنان به الگوی «نقش زن» و «جنس زن» توجهی شاخص داشته است. مهم‌ترین موضوع در مقالات آن اختصاص به مسئله لزوم افزایش سطح سواد و آگاهی زنان دارد، به صورتی که عنوان نخستین سرمقاله خود را «وجوب تعلیم نسوان یا ششصد کرور زنده به گور» قرار داده است.<sup>[۵۱۹]</sup> این روزنامه علاوه بر توجه به مطالبات آموزشی زنان، همانند روزنامه زبان زنان به مطالبات سیاسی زنان و مسئله لزوم قابل شدن حق رأی برای آن‌ها نیز توجه داشت که نمونه آن را در شرح گزارش‌های متعدد از مذاکرات مجلس شامات در سوریه در خصوص لزوم حق رأی زنان می‌توان مشاهده کرد. توجه این روزنامه فقط به مسائل و مطالبات زنان ایران معطوف نبود، و بیشتر سعی بر آن داشت تا به مسائل زن به صورت کلی در کشورهای آسیایی مانند هند، چین، سوریه و ژاپن بپردازد. در خصوص حجاب زنان نیز این روزنامه موضوعی انتقادی داشته است که نمونه این امر را در انتشار شعر «کفن سیاه» از میرزاده عشقی در دو شماره نخست سال اول آن می‌توان دانست. نگاه روزنامه نامه بانوان به زن، نگاهی نوگرا، تا حدودی مدرن و سنت‌شکن بوده است. این روزنامه نیز همچون روزنامه زبان زنان، رویکرد خردۀ گفتمانی رادیکالی داشت. نامه بانوان به نقد نابرابری‌های جنسیتی می‌پرداخت. ضمن نقد بیچارگی، دلخستگی و جهل زنان، از نقش جامعه مردمدار در محرومیت زنان نیز سخن می‌گفت. الفاظ تحقیرآمیز زنان مانند « مجرمه » را به چالش می‌کشید و با مخاطب قرار دادن مردان و معرفی آنان به عنوان عامل اصلی عقب‌ماندگی زنان - که خود دارای رویکردی رادیکال بود - عنوان می‌داشت: « یا رب مددی کن که ز مردان ستمگر / حقی که ندادند بگیریم عیانی ». <sup>[۵۲۰]</sup>

## مجلهٔ جهان زنان

جهان زنان به عنوان نخستین مجلهٔ زن‌نگار منتشرشده در مشهد، دیگر نشریهٔ اواخر دورهٔ قاجار است که فخرآفاق پارسا سردبیری آن را عهده‌دار بود. این نشریه به صورت دوهفته‌نامه منتشر می‌شد. آخرین شمارهٔ آن که شمارهٔ پنجم بود، در تهران چاپ شد. از نظر موضوعی مقالات و اشعار زن‌نگار مندرج در آن بیشتر اختصاص به دو موضوع داشت: لزوم تعلیم زنان و دفاع از حقوق اجتماعی زنان مانند ازدواج، زندگی زناشویی و طلاق. نقش‌های اجتماعی تعریف شده برای زنان نیز ابتدا توجه به نقش مادری و پس از آن جنس زن بود. جهان زنان سعی داشت از پردازش‌های دینی نیز برای ایجاد مشروعيت در خصوص مطالبات اجتماعی زنان بهره جوید. در این مورد از حدیث «طلب العلم فريضهٔ على كل مسلم و مسلمة» بسیار استفاده می‌کرد. همچنین در اولین مقالهٔ منتشرشده در نخستین شمارهٔ خود با عنوان «عمل و امل» آورده است:

به ياري خدا و پشتيباني ختم رسلي افكار بي‌آلايش و منويات بي‌غلوغش خود را که پرورش‌يافته در مملکت اسلامي و آبياري شده از شرابع و قوانين حضرت ختم‌النبيين است... بر روی کاغذ آورده [ایم].  
[۵۲۱]

جهان زنان بیشتر به الگوی نقش مادری توجه داشت تا نقش‌های دیگر زنان، از این رو در مقالاتی چون «لزوم تعلیم زنان» ضمن اشاره به اهمیت علم آموزی و باسواندن زنان، وظیفه مردان را «کار کردن در خارج از منزل» و وظیفه زنان را در «نگاهداری منزل» می‌دانست.  
[۵۲۲]

در این مجله، دو بخش با عنوانی «زنان نامی» و «مفاحر زنان» درج می‌شد. در ستون «زنان نامی» مفاحر زنان در تاریخ اسلام معرفی می‌شدند و در ستون «مفاحر زنان» از زنان برجسته و فعال اجتماعی آمریکایی و اروپایی سخن گفته می‌شد. در برخی مقالات مانند «حق حیات زن نسبت به اجتماع» ضمن استفاده از پردازش‌های مذهبی چون نقش زنان در واقعهٔ کربلا، تلاش می‌شد تا حضور زن در بافتارهای اجتماعی جامعه در قالبی مذهبی مورد تأیید قرار گیرد و همچنین در مقابل، حذف زن از جامعه، قانون عرفی و مردمدار و البته ضد دینی معرفی شود:  
[۵۲۳] امری که خلاف آن در بافت‌های فکری مردسالار دورهٔ قاجار تبلیغ، و گمان می‌شد دلیل انقیاد زن در ناقص عقلی او نهفته است و حذف او در مشارکت‌های سیاسی و اجتماعی، فرموده‌ای دینی است.

یکی از مباحث مهمی که این مجله به آن توجه می‌کرد، ساختار حقوق زنان در امر ازدواج و خانواده و حقوق مدنی‌شان بود. در مقاله‌ای با عنوان «قوانين زناشویی» با توجه به الگوی مقایسه آمریکا، از رعایت حقوق زن و طفل و موضوع انتقال بیماری‌های مسری از مردان به زنان سخن گفته شده و در مقاله‌ای دیگر با عنوان «زن در قرن بیستم» به نقل از جراید مصری از مطالبه زنان و «تساوی حقوق زن و مرد» دفاع شده بود.<sup>[۵۲۴]</sup> در این مقاله ضمن توجه به وضعیت زنان در ژاپن، فرانسه و آلمان و مقایسه آن با وضعیت زنان ایرانی، از حق تحصیل و حق اشتغال به عنوان دو حق طبیعی و فراموش شده زنان یاد شده بود. در مقاله «موقعیت دردنگ زنان ما: لزوم توجه به وضع ازدواج»، ضمن انتقاد از مردان به دلیل داشتن نگاه جنسی به زن و ابزار دانستن زنان برای ارضی امراض شهوانی، اصلی‌ترین دلیل تیره‌روزی زنان در امر ازدواج را در رواج و به‌کارگیری سبک ازدواج‌های سنتی دانسته، و تنها راه حل را نیز در تغییر «طرز نامطلوب ازدواج کنونی» معرفی کرده بود.<sup>[۵۲۵]</sup>

بررسی مقالات مندرج در شمارگان مجله جهان زنان می‌دهد این مجله، پردازش‌های مذهبی و آداب اسلامی را در ظاهر به صورت کامل رعایت می‌کرد. به طرح هیچ نوع ساختار غیراسلامی‌ای نمی‌پرداخت. بیشترین مخاطب خود را زنان قرار داده بود و هدفش آشنایی زنان با اصول زندگی و خانه‌داری بود و توأمان از الگوی اسلامی و الگوهای اروپایی برای ساختار مقایسه وضعیت زنان ایرانی با دیگر زنان استفاده می‌کرد. در کنار توجه به جایگاه برابر اجتماعی زن و مرد، به تشویق جامعه برای رعایت حقوق اجتماعی زنان نیز می‌پرداخت. مهم‌ترین ساختار موضوعی مقالات این مجله نیز موضوع تعلیم زنان و شکل‌گیری زنان باسوساد برای انجام بهتر امور خانه‌داری و فرزندپروری بود که از این رو شباهت بسیاری با مبانی ساختاری و موضوعی روزنامه شکوفه داشت. ساختار خرده‌گفتمانی این جریده گاه میانه و گاه رادیکال بود؛ بیشتر سعی در میانه‌روی داشت و با شرح «حالت رقت‌انگیز زنان» می‌کوشید با تأکید بر نقش مادری، جامه تحقق بر برخی مطالبات حقوقی زنان بپوشاند.

## مجله جمعیت نسوان وطن خواه ایران

مجله جمعیت نسوان وطن خواه ایران را نخستین نشریه زن‌نگاری می‌توان دانست که به صورت گروهی و با مشارکت اعضای تشکل جمعیت نسوان وطن خواه ایران منتشر می‌شده است؛ ماهنامه‌ای که سردبیری آن را محترم اسکندری عهده‌دار بود. اصطلاحاتی چون: نسوان، مخدرات و خواتین برخلاف جراید زن‌نگار قبلی، در این مجله بسیار مورد استفاده قرار گرفته است که دلیل آن را تلاش این مجله برای نزدیکی بیش‌تر به طبقات اجتماعی معمولی باید دانست.

در این مجله از مباحثی چون: «لزوم تربیت نسوان»<sup>[۵۲۶]</sup> سخن به میان می‌آمد، ضمن این‌که نوشه‌های متعددی نیز از مردان مدافعان حقوق زنان، مانند آقا صادق بروجردی، در شمارگان این نشریه چاپ شده است.<sup>[۵۲۷]</sup> در کنار توجه به جنس زن به نقش مادری زنان توجهی ویژه می‌شد. در این مجله همانند مجله جهان زنان، مقاله‌ای با عنوان «زن در قرن بیستم» منتشر شده است. در این مقاله با اشاره به نگاه نویسنده‌گانی چون ویکتور هوگو به مسائل زنان، عامل خرابی ایران و دوری‌اش از تمدن و ترقی در «نادانی زن» دانسته می‌شد و نیز جهل و نادانی که دلیل شکل‌گیری آن نیز رفتار زن‌ستیزانه مردان بود.<sup>[۵۲۸]</sup> در این مقاله چنین آمده است:

تاریخ زن داستانی است پر از شداید و [در] ممالک و ازمنه قدیمه عامه مردم زن را حقیر شمرده به کراحت و تنفر در وی نظر می‌کردند. سران و بزرگان قوم قفل خاموشی بر دهان زده، به حمایت نسوان توجه نمی‌نمودند. شعر جمال ظاهری زن را ستوده، خصایص فطریه او را متذکر نمی‌شدند. زن را شیطان قشنگ، چشمۀ مسرات زهرآلود و سم قاتل نوع انسانی می‌نامیدند. حکمای یونان با کمال سادگی زن را بلای عالم می‌خواندند... از اقوال مختلفه و عقاید قدیمه بگذریم. نهضت نسوان با پیشرفت سریع در کار امتداد و انبساط است. این جنبش به ما مژده می‌دهد که تمدن مریض بهبود خود را خواهان است. زن متدرجاً به مرکز حقیقی خویش نزدیک می‌شود. در فرانسه و انگلیس و آلمان و آمریکا و ایتالیا نسوان، صاحب عزم و اراده برای ترقی و سعادت نوع خود، به مجاهدت مشغولند.<sup>[۵۲۹]</sup>

مجله با ذکر این سؤال که «اگر نسوان ما عالم بودند وضعیت ما در ایران این‌طور بود؟»، مردان را مخاطب قرار می‌دهد و با اشاره به نقش تربیتی زنان در خصوص ترقی و تغییر وضعیت ایران اشاره می‌کند: «نخستین راه علاج و مهم‌ترین طریق اصلاح فقط و فقط تربیت نسوان

است و بس.» [۵۳۰] همچنین در دیگر مقالات مندرج در این مجله در خصوص ارتباط میان تعلیم زنان با ترقی جامعه چنین آمده است: فکر سعادت مملکت از فکر تربیت زن قابل تفکیک نیست. هر راه علاجی برای ختم دوره بدبختی‌های ما بالاخره به اینجا ختم می‌شود که باید زن را تربیت نمود. آری همان طور که می‌شله گفته است عوامل خوشبختی و سعادت ملل سه فصل دارد: اول تربیت زن، دوم تربیت زن و سوم تربیت زن. [۵۳۱] علاوه بر مسئله علم‌اندوزی زنان، توجه به حقوق آن‌ها در موضوع ازدواج و خانواده نیز از مواردی است که در مجله جمعیت نسوان وطن‌خواه توجه زیادی به آن شده است. در مقاله «مضرات ازدواج هنگام صباوت»، ازدواج دختران در کودکی، بارداری آن‌ها در سن پایین، تبدیل شدن آن‌ها به کودکان مادر، مسئله وجود تعدد زوجات و نادیده گرفتن حقوق زنان در مسئله طلاق مورد نقد و نکوهش قرار می‌گرفت. [۵۳۲] همچنین در مقاله‌ای دیگر با عنوان «ازدواج در ایران» [۵۳۳] از «تربیت زناشویی»، برابری حقوق زن با مرد در خانه و زندگی مشترک سخن گفته شده است و با نقد رفتار جامعه در خصوص آن‌که تا دختری متولد می‌شود به جای توجه به سواد و تحصیل او از ازدواجش صحبت می‌شود، از پدران و مادران خواسته است تا اولین اولویت برای دخترانشان را تعلیم و تحصیل او قرار دهند.

بررسی مقالات و مکتوبات مندرج در مجله جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران نشان می‌دهد که موضوع محوری مطالب مندرج در این مجله اختصاص به حقوق زنان در جامعه و خانواده دارد. بیشترین الگوی مقایسه در این مجله اختصاص به تطبیق وضعیت زنان ایرانی با زنان اروپایی مانند زنان فرانسوی، آمریکایی و انگلیسی دارد؛ گرچه در موردی می‌توان نمونه‌ای از دوران ساسانی را نیز یافت که به الگوی پوراندخت اشاره می‌کند. در این مقاله به نقش جنس زن بیش از نقش مادری زنان توجه شده است. مطالبه اصلی نیز بیشتر اختصاص به تحقق مطالبات حقوقی زنان دارد. تنها راه علاج دردهای ایران نیز در علم‌آموزی و تربیت زنان دانسته شده است. و در نهایت، در این مجله توجه به ساختارهای خردۀ گفتمان رادیکال در خصوص موضوع ازدواج زنان بر ساختارهای خردۀ گفتمان میانه تقدم دارد.

بررسی مکتوبات و رسایل دوره قاجار نشان می‌دهد که زنان از وضعیت اجتماعی مناسبی برخوردار نبودند. تحت تسلط ساختارهای سنتی زمانه خود در انقیاد قرار می‌گرفتند و به دلیل نظارت مردمدارانه از حقوق اجتماعی خود محروم می‌شدند. جامعه نیز آن‌ها را با الفاظی چون ضعیفه، ذلیله، مجرمه و کمینه خطاب می‌کرد و به دلیل برخی تفسیرهای دینی، نوافص العقولانی شناخته می‌شدند که مشارکت دادنشان در هر امر اجتماعی، نمادی از جهالت و نادانی دانسته می‌شد؛ مانند موضوع‌های مندرج در برخی رسایل زن‌ستیز این دوره و آنچه در خصوص حضور اجتماعی زنان در مذاکرات مجلس شورای ملی اول و دوم گفته شده است.

با ظهور ساختارهای مشروطه‌خواهی و توجه به مقوله برابری و مساوات که یکی از شعارهای مهم آن خیزش به حساب می‌آمد، زمینه برای تغییر وضعیت اجتماعی زنان فراهم شد. در این میان، انتشار گسترده مطبوعات زمینه‌ساز آن شد تا زنان نیز به فکر انتشار جراید زن‌نگار بیفتند؛ امری که در دوره مجلس شورای ملی دوم و در ۱۲۸۹ شمسی تحقق یافت. از این سال تا آغاز دوره پهلوی، زنان نشریات متعددی منتشر کردند؛ نشریاتی چون: دانش (چاپ تهران)، شکوفه (چاپ تهران)، زبان زنان (چاپ اصفهان)، نامه بانوان (چاپ تهران)، عالم نسوان (چاپ تهران)، جهان زنان (چاپ مشهد و یک شماره در تهران) و جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران (چاپ تهران).

زنان در این نشریات به مسائل و مطالبات اجتماعی جنس زن توجه نشان می‌دادند. بررسی نوشته‌های زنان در این جراید نشان می‌دهد مهم‌ترین ساختارهای مطالباتی زنان بیش‌تر اختصاص به دو حوزه مطالبات آموزشی و مطالبات حقوق داشته است. محور اصلی در مطالبات آموزشی مسئله حق تحصیل و ایجاد مدارس دخترانه بود که بیش‌تر در روزنامه شکوفه انعکاس یافته است و پس از آن به دلیل تحقیق، در دیگر جراید زنان در قالب لزوم تربیت نسوان و اهمیت سوادآموزی زنان مورد توجه قرار گرفته است. محور اصلی در مطالبات حقوقی نیز اختصاص به حقوق زنان در امر ازدواج و خانواده داشته است. در این ساختار ازدواج زودهنگام دختران در کودکی، بارداری آن‌ها در سنین کم، شکل‌گیری الگوی مادر-کودک، مسئله تعدد زوجات و عدم رعایت حقوق زنان در مقوله طلاق نقد می‌شد که نمونه‌های آن بیش‌تر در دو مجله جهان زنان و جمعیت نسوان وطن‌خواه انعکاس یافته است. همچنین مسئله مطالبات سیاسی زنان و موضوع حق رأی نیز فقط در دو روزنامه

زبان زنان و نامه بانوان مورد توجه بود؛ مطالبه تحقیق‌نیافرته زنان در دوره قاجار، در مجموع مهم‌ترین نقش اجتماعی تعریف‌شده برای زنان در این جراید، نقش مادری بود؛ گرچه در برخی موارد به جنس زن جدا از دیگر نقش‌های اجتماعی نیز گاه توجه می‌شد. مهم‌ترین الگوی مقایسه در جراید اولیه الگوهای آسیایی مانند ژاپن بود، و در جراید دیگر چون جهان زنان و جمعیت نسوان وطن‌خواه الگوهای غربی مانند وضعیت زنان آمریکایی، فرانسوی، انگلیسی و آلمانی مورد نظر بوده است.

زنان در این ساختار مطالبه‌گرایانه با ایجاد زمینه‌های آگاهی در دیگر زنان و مطلع کردن آن‌ها از وضعیت اجتماعی نسبتاً مناسب زنان اروپایی و همچنین ایجاد اتحاد جمعی میان همنوعان خود در قالب تأکید بر نقش مادری و استفاده از لفظ خواهری، باعث اتحاد زنان می‌شدند؛ امری که تأثیر آن را در تحقق مطالبه آموزشی زنان با محوریت تلاش برای ایجاد مدارس دخترانه می‌توان به خوبی مشاهده کرد. دیگر اقدام مهم زنان، در ساختار نگارشی و زبانی آن بود که از الفاظی چون کمینه، ضعیفه و ذلیله برای معرفی خود به هیچ عنوان استفاده نمی‌کردند. لفظ زن را برای معرفی خود و نوع خود برگزیدند و با استفاده گسترش از ضمیر اتحادبخش «ما»، نوعی یکپارچگی در میان زنان ایجاد کردند؛ امری که در تحقق برخی مطالبات آن‌ها مانند مسئله حق تحصیل و فراهم کردن زمینه برای طرح مطالبات دیگر آن‌ها، مانند مطالبات سیاسی و حقوقی، نقشی مهم داشته است.

در حوزه گفتمانی نیز برخی جراید زنان مانند دانش و شکوفه، از ساختار خردگفتمان میانه مبتنی بر رعایت برخی ساختارهای سنتی جامعه استفاده می‌کردند و برخی جراید دیگر مانند زبان زنان و نامه بانوان با بهره‌گیری از خردگفتمان رادیکال از نقد نابرابری‌های جنسیتی، لزوم برابری اجتماعی میان مرد و زن، مطالبات سیاسی زنان، مانند حق رأی و حجاب زنان نیز سخن به میان می‌آوردند. وجه شباهت مطالب مندرج در این جراید زن‌نگار نشان می‌دهد که هر کدام از این روزنامه‌ها و مجلات به نوعی در تلاش برای مشروعيت بخشیدن به هویت زنانه، ارتقای جایگاه اجتماعی زنان و تعیین جایگاه «جنس زن» در «هیئت اجتماع بشر» بوده‌اند.

- آقا محمد طاهر اصفهانی (۱۲۵۰ق)، در مذمت زنان، نسخه خطی در کتابخانه مرکز احیای میراث اسلامی به شماره بازیابی ۱۲۸۷.۲۳، در روح‌انگیز کراچی، ۱۳۹۰، هشت رساله در بیان احوال زنان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باغدار دلگشا، علی و قاسم پوراکبر (۲۰۱۸)، نسوانیات: بازخوانی اشعار زنان در مطبوعات ۱۲۸۵-۱۳۱۱، سوئد: انتشارات ارزان.
- بی‌نام (۱۲۵۸ق)، در بیان تأدیب زنان و ارشاد اولاد ذکور، نسخه خطی در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره بازیابی ۳۹۷۰.۳، در روح‌انگیز کراچی، ۱۳۹۰، هشت رساله در بیان احوال زنان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بی‌نام (۱۲۶۵ق)، در بیان احوال زنان، نسخه خطی در کتابخانه مرکز احیای میراث اسلامی به شماره بازیابی: ۱۰۴۳.۵، در روح‌انگیز کراچی، ۱۳۹۰، هشت رساله در بیان احوال زنان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حسین بن محمدصادق (۱۲۹۷ق)، مناقب النساء، نسخه خطی در مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی به شماره بازیابی ۱۹۸۷.۲، در روح‌انگیز کراچی، ۱۳۹۰، هشت رساله در بیان احوال زنان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روزنامه دانش، س ۱، ش ۱ و ۶.
- روزنامه زبان زنان، س ۱، ش ۶، ۱۸، ۲۳.
- روزنامه شکوفه، س ۱، ش ۳، ۵، ۱۱؛ س ۲، ش ۴، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶.
- مجله جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، س ۱، ش ۱، ۳، ۲، ۵، ۷ و ۸.
- مجله جهان زنان، س ۱، ش ۱، ۳، ۴.
- روزنامه نامه بانوان، س ۱، ش ۱، ۲، ۳، ۶، ۷.

## ۹. ارزش‌های زنان در آغاز عصر مدرن شدن ایران تحلیلی نشانه‌شناسانه بر عناوین اولین مدارس زنانه

سیده زهرا حسینی‌فر [۵۳۴]

### سمیه سادات شفیعی

زنان طی قرن‌ها فراموش‌شدگان و تحریف‌شدگان تاریخ مردانه بوده‌اند؛ تاریخی که همواره به سیاست، جنگ‌ها، و شرح احوال پادشاهان پرداخته است. این شیوه از تاریخ‌نویسی ملهم از نگاه رانکه‌ای که سال‌ها شیوهٔ غالب تاریخ‌نویسی بود، از طرف تاریخ‌نویسی فرهنگی، و پس از آن تاریخ‌نویسی اجتماعی به چالش کشیده شده است. مطالعهٔ شیوهٔ تاریخ‌نویسی اجتماعی یا تاریخ‌نویسی از پایین، با رد شیوهٔ تاریخ‌نویسی سیاسی، این ایده را به ذهن می‌آورد که اجتماعات انسانی و هر آنچه در جوامع رخ می‌دهد، شکل‌دهندهٔ تاریخ‌خند. چنانچه تاریخ‌نویسان مکتب آنال نیز به جای ارزشگذاری رخدادهای سیاسی، به تاریخ اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی روی آورده‌اند. این مورخان معتقد بودند سیاست متأثر از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی است و تا کنون از این وجه تاریخ غفلت شده است. در همین راستا و در پرتوی تفکر انتقادی فمینیستی، تاریخ‌نگاران پس از قرن‌ها به زنان نیز توجه کردند و متون تاریخ اجتماعی را مورد کندوکاو و بازبینی‌هایی قرار دادند.

با وجود تأثیری که تاریخ‌نگاری سیاسی در نگاشتن وقایع تاریخی در دوره‌های مختلف تاریخی اعم از مشروطه گذاشته است، و نظر به کاستی‌های اطلاعات موجود از وقایع اجتماعی دورهٔ مشروطه، قطعاً دستنوشته‌ها، خاطرات زنان و مسائل مندرج در روزنامه‌ها، مهمترین اسناد قابل‌دسترس برای پرداختن به تاریخ‌نگاری زنان خواهند بود. منصوره اتحادیه در این باره چنین می‌نویسد: «تاریخ‌نگاری زن محور در ایران نسبت به سیر کلی خود در خارج از ایران تقریباً مغفول باقی مانده و بیشتر به جستجو در اسناد، مکاتبات، خاطرات و یادداشت‌های زنان و شرح و توصیف فعالیت‌های آنان اختصاص یافت.» [۵۳۵] بنا به گفته اتحادیه، تاریخ زن ایرانی «تاریخی مخفی» است و

تحلیل و شرح آن فقط از میان اسناد و مدارک و شرایط سیاسی و اجتماعی ممکن است. بدیهی است در غیبت مستندات روشن و مستقیم باید از روی نشانه‌ها به طور غیرمستقیم به گردآوری دلالت‌های تاریخی پرداخت.

## تحول زبان در دوره مشروطه

شکوفایی و تحول زبان در دوره مشروطه که به ویژه در روزنامه‌ها تبلور یافته است و در جامعه مورد استفاده عمومی قرار می‌گرفت، به گسترش گفتمان مشروطه‌خواهی و عناصر آن و در سطح زبان‌شناختی به پیچیده شدن معنایابی‌ها، ارزشگذاری نشانه‌ها و واژگان، تفاوت و تمایز در واژگان، جزئی‌بینی در مقابل کلی‌نگری انجامید. از همین حیث برای مدارس عناوین و اسمای متفاوتی گذاشته شد که بسیار متفاوت با عناوین مکتبخانه‌ها بود که از جمله به نام ملای مکتب نامیده می‌شد.

اسمی مدارس دخترانه به عنوان نمادهای فرهنگی به خوبی نمایانگر کشمکش‌ها و منازعات سیاسی و فرهنگی در دوران پیدایی این مدارس است، زیرا تفاوت نام‌ها علاوه بر ساخت‌یابی زبانی بر تفکرات مختلف و متضاد در جامعه دلالت دارند. رجب‌زاده می‌نویسد: «استفاده از 'نام' و تحولات آن، یکی از ابزارهای کارا برای شناسایی تحولات و تغییرات فرهنگی در دوره‌های تاریخی مختلف است.»<sup>[۵۳۶]</sup>

عناوین مدارس، به عنوان نمادهایی انتزاعی، عناصری فرهنگی محسوب می‌شوند که عمدتاً ایدئولوژیکند، زیرا «هر جا که نشانه موجود باشد، ایدئولوژی نیز وجود دارد». همچنین عناوین مدارس از جمله عناصر ارتباطی میان افراد محسوب می‌شوند که ایجادکننده معانی متفاوتی در میان اقسام مختلف است. نام مدارس به عنوان نمادهای فرهنگی، بر روابط بینامتنی و تعامل میان متن‌های مختلف اشاره دارد و ارزش‌های خاصی را به ذهن متبار می‌کند که برخاسته از ریشه‌هایی فرهنگی- تاریخی‌اند. ارزش‌ها طی فرایندهای تعاملی در بافت اجتماعی و فرهنگی پدید می‌آیند، طی کنش و واکنش گفتمان‌های موجود در جامعه تغییر می‌یابند و متأثر از آن، در زبان و نمادهای زبانی نیز تغییراتی ایجاد می‌شود. در تحلیل‌های تفسیری گفتمان و نشانه‌شناسی، این‌گونه تعبیر می‌شود که چتر گفتمان بر سر نمادها و معانی زبانی وجود دارد و این نمادها بر اساس قواعد گفتمانی شکل می‌گیرند. مذکوره بر سر معنا منازعه همیشگی در روابط قدرت است که منجر به بازتولید یا تغییر و تحول در نظم‌های گفتمانی، قدرت گرفتن یک گفتمان و تضعیف گفتمانی دیگر می‌شود.

برهه‌هایی از تاریخ سیاسی و اجتماعی، از جمله دوره مشروطه به دلیل ایجاد تغییرات گسترده از اهمیت بیشتری نسبت به دوره‌های دیگر برخوردارند. همچنان که در این دوره با شکوفایی نشریات و مطبوعات چاپی روپروریم، زبان به عنوان ابزاری ارتباطی بیش از پیش اهمیت

می‌یابد. در این دوره مدارس هنوز ملی و دولتی نشده‌اند و برنامهٔ مدونی برای آن نگاشته نشده است. بنابراین مدارس این دوره کاملاً خودجوش و مردمی اداره می‌شد و از این لحاظ می‌توان سیطرهٔ گفتمانی مسلط بر مناسبات زبانی و شیوهٔ نامگذاری مدارس را مشاهده کرد. گشايش مدارس دخترانه به عنوان ایده‌ای نوظهور در جامعه ایران، یکی از مطالبات زنان در دورهٔ مشروطه بود که به تدریج در فرهنگ سنتی جامعه ایران جان گرفت و برای خود جا باز می‌کرد. تلاش پویشگران و فعالان این کمپین را می‌توان در استفاده و کاربرد واژگانی خاص برای عناوین مدارس دخترانه دید. خوب می‌دانیم نمادهای فرهنگی کارکردهای مختلفی دارند. کستاکیز (۲۰۱۰) می‌نویسد: «در جوامعی که انگاره‌های فرهنگ اجتماعی در شرف تغییر است، اولین

واکنش زبان آشکارا در حوزهٔ واژگان خواهد بود.» [۵۳۹]

آنچه بر اهمیت موضوع می‌افزاید و می‌توان آن را معیاری پراهمیت قلمداد کرد، فراوانی و تعدد مدارس دخترانه در بحبوحه سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه است که در غیر این صورت، اسامی مدارس به عنوان نمادهای فرهنگی مواد اطلاعاتی جامعی برای پژوهش و تحلیل به دست نمی‌داد. سؤالی که مطرح می‌شود این است که نام مدارس بر کدام ارزش‌های اجتماعی دلالت دارند؟

## مطالبه زنان در عصر مشروطه‌خواهی

تاریخ پیدایش مدارس دخترانه تاریخ تکاپوهای زنانی است که آگاهانه برای به دست آوردن حق سوادآموزی زنان سرزمین خود تلاش می‌کردند. با نگاهی به داده‌های موجود از دوره مشروطه در روزنامه‌ها و کتاب‌ها، شاهد کشمکش‌ها و چالش‌های زنان و جامعه سنتی بر سر بازگشایی یا تعطیلی مدارس دخترانه خواهیم بود. در این میان، به دست آوردن حمایت‌های قانونی و برنامه‌ریزی‌های سراسری برای اداره مدارس و تعیین محتوا مطالبه اصلی زنان بود. اما این منازعه میان دو گفتمان سنتی و مدرن حاصل تحولاتی بود که به واسطه انتقال تفکر مدرن به ایران وقوع می‌یافتد.

از عوامل زمینه‌ساز فعالیت‌های سیاسی- اجتماعی زنان می‌توان به این موارد اشاره کرد: تأثیر نوشته‌های روشنفکران ایرانی همچون میرزا آقاخان کرمانی، افکار لیبرالیسم اروپایی و مقالات روزنامه‌های خارج از ایران درباره لزوم تحصیل و آزادی‌های زنان، ترجمه کتاب تحریر المرأة قاسم امین به نام تربیت نسوان به دست اعتضام‌الملک، جنبش تنباقو و تظاهرات سیاسی زنان در خیابان‌ها، انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، و فرقه اجتماعیون عامیون که در ایران شعب متعددی به نام انجمن‌های مجاهدین باز کرد.<sup>[۵۴۰]</sup>

در نتیجه از جمله مطالبات اصلی زنان در جریان مشروطه‌خواهی ایجاد مدارس دخترانه و لزوم آموزش زنان و دختران بود، به شیوه‌ای که حمایت‌های قانونی و حکومتی نسبت به مدارس ایجاد شود و برنامه‌ریزی‌های سراسری در اداره مدارس و تعیین محتوا به وجود آید.

## نمادگرایی و کنش جمعی

دو مقوله مهم در پژوهش حاضر «نمادگرایی» و «نسبیت معنایی» است. آنچه منجر به نمادگرایی زنان می‌شود، کنشگری است، و آنچه کنشگری را برجسته جلوه می‌دهد و آثاری از مبارزه و حضور زنان را در دوره مشروطه نشان می‌دهد، «شیوه نمادگرایی» و ریشه‌هایی است که نماد از آن ایجاد می‌شود. روشه اندیشمندی است که در نظریه خود به نمادها و کنش‌ها پرداخته است و دو کارکرد ارتباطی و مشارکت برای نمادها قابل می‌شود. در پژوهش حاضر به چگونگی اتصال کنشگری با نمادگرایی پرداخته می‌شود و بر اساس کارکرد «مشارکت» گفته می‌شود که کنشگری و نمادگرایی چگونه میان زنان احساس تعلق ایجاد می‌کند و احساساتشان را برمی‌انگیزد. اما آنچه در خصوص نمادگرایی در دوره مشروطه اهمیت می‌یابد، «تغییرات معنایی» و «نسبیت معنایی» است که همراه با تغییرات اندیشه و گفتمان ایجاد می‌شود. ضمن اهمیت این موضوع، نظریه پساستارگرایی درباره معنا نیز از جمله مفاهیم مورد استفاده در این پژوهش است.

نمادگرایی که به عنوان ابزاری در کنش جمعی انسان تولد می‌یابد، امکان نوعی زندگی سازمان یافته را فراهم می‌کند که پیچیده‌تر و پویاتر است. بنابراین نمادگرایی و جامعه در تکاملشان بسیار به هم پیوسته‌اند و جای شگفتی نیست اگر نتوان این دو را جدا از یکدیگر در نظر گرفت.<sup>[۵۴]</sup> از نظر گی روشه انسان به وسیله کنش متقابل اجتماعی توانسته است توانایی به کار بردن نمادها را توسعه بخشد، حال آن که جامعه به عنوان نگهدارنده نمادهای بی‌شمار تلقی می‌شود. نمادها در رابطه با کنش اجتماعی دو کارکرد اساسی را ایفا می‌کنند: کارکرد ارتباط و کارکرد مشارکت. نخستین کارکرد همان است که از طریق نمادگرایی در انتقال پیام بین دو یا چند فرد به کار می‌آید؛ و دومین کارکرد همان است که نمادگرایی به احساس تعلق به گروه یا جماعات کمک می‌کند یا آن را برمی‌انگیزد یا بالاخره بعضی از خصوصیات سازمان گروهها یا جماعات را برای کسانی که با این گروهها یا جماعات در ارتباطند روشن می‌سازد. بدیهی است این دو کارکرد نمادگرایی ضد یکدیگر نیستند و به خصوص می‌توان گفت نمادگرایی ارتباطات مشارکت را باری می‌کند و نمادگرایی مشارکت اشکال متفاوت ارتباطات را برقرار می‌کند. در واقع، تمامی نمادها در آن واحد بر حسب کیفیات متفاوت هر دو کارکرد را ایفا می‌کنند؛ گرچه وظیفه اصلی بعضی از نمادها ارتقاً مشارکت اعضای یک جمع است و بعضی دیگر به خصوص نمادهای ارتباطی‌اند.

از نظر گی روشه اشکال اساسی نمادها در کارکرد مشارکت شامل چهار مورد است:

نمادهای همبستگی: در مورد جماعات ملی یا قومی صادق است که در نظر ما به شکل نمادهای مختلف ظاهر می‌شوند: پرچم، علایم و نشان‌ها، سرود ملی، رنگ مشخص و غیره. انجمن‌های آزاد، به خصوص نهضت‌هایی که خصوصیتی ایدئولوژیک دارند، برای القای همبستگی به اعضای خود و ابراز وجود از نمادهای بسیاری مثل پرچم‌ها، علامت‌های سیاسی، سرودها، شعارها و... استفاده می‌کنند.

نمادهای سازمان مبتنی بر سلسله‌مراتب: از آن‌جا که این امر اهمیت بسیار داشته است که تمایز مرتبه و قدرت با وضوح مشخص شود، تمامی سلسله‌مراتب اجتماعی با نمادگرایی بسیار غنی همراه است. از این‌رو انواع نمادها تفاوت‌های طبقات، اقتدار و شأن و مرتبه در جامعه را نشان می‌دهند. این نمادها شامل محله، نوع مسکن، نوع اتومبیل، نوع مدرسه، نوع لباس و... است.

نمادهای مربوط به گذشته: گذشته برای هر جمع بخشی از هویت اوست. یک جامعه همانند موارد فردی تا حدی بر اساس منشأهای تاریخ، تحولات و حوادث مهم مشخص می‌شود. حافظهٔ جمعی با خصوصیت ساده‌سازی و تغییر شکل دادن به یک عامل قوی همبستگی تبدیل شده است و نمادهایی که به کار می‌برد پرمغایند. خاطراتی که این نمادها بر می‌انگیزند، بار عاطفی جمعی دارند و منبع همبستگی روانی و تقریباً زیستی‌اند.

نمادهای مذهبی و جادویی: نمادهای مذهبی و جادویی از دیگر نمادها متفاوتند؛ نخست از آن جهت که هدف آن‌ها پیوستن به نظمی فراتطبیعی یا فوق‌طبیعی است. نمادگرایی مذهبی از زمینهٔ اجتماعی تغذیه می‌کند، بافت جامعه را تقسیم می‌کند تا گروه‌بندی‌هایی پدید آورد و مرزها و سلسله‌مراتب را مشخص کند.<sup>[۵۴۲]</sup>

برخی از اسامی مدارس دخترانه دورهٔ قاجار را می‌توان در تقسیم‌بندی گی روشه جای داد. با این حال، اسامی مدارس دخترانه ویژگی‌های خاص خود را دارند که جای تأمل دارد.

## برساخت اجتماعی زبان

در ایده‌ای که لاکلائو و موفه از زبان ارائه می‌دهند، پدیده‌های اجتماعی هرگز تام و تمام نیستند. معانی هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه ثبت شوند و همیشه میدان کشمکش اجتماعی بر سر تعاریف جامعه و هویت باز خواهد بود که این خود تأثیرات اجتماعی به همراه دارد. «در واقع نشانه‌ها معنایشان را از تفاوت‌شان با یکدیگر اخذ می‌کنند؛ یعنی از قرار گرفتن در جایگاه خاصی در این شبکه.» این دیدگاه برگرفته از ساختارگرایی است، اما معنا یک فرایند سیال و ثبیت نشده است و پس از ساختارگرایان معتقدند در کاربرد روزمره زبان نشانه‌ها را به شکل‌های مختلفی در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهیم و به همین دلیل نشانه‌ها می‌توانند معانی تازه‌ای پیدا کنند.<sup>[۵۴۳]</sup> این وجه از نشانه‌ها و فرایند تغییرات معنایی اسامی مدارس یا کشمکش بر سر معنا، در میان گفتمان‌های رقیب دوره مشروطه بسیار مشهود است.

## تحلیل

اسناد و کتاب‌های تاریخی آمار دقیقی از تعداد مدارس دخترانه به دست نداده‌اند. البته به دلیل اهمیتی که تأسیس مدارس دخترانه در پژوهش‌های تاریخی و جامعه‌شناسی دارد، به وفور چگونگی تأسیس اولین مدارس دخترانه در پژوهش‌های مختلف ذکر شده است، اما این کتاب‌ها و مقالات به دلیل عدم موضوعیت پژوهشی به شکلی پراکنده و ناقص فقط به برخی از مدارس مهم دخترانه اشاره داشته‌اند. کتاب اسنادی از مدارس دختران از مشروطیت تا پهلوی که به شکل تخصصی به مدارس دخترانه پرداخته، اسمی و مشخصات تعدادی از مدارس را در کتاب آورده است. در کتاب مدارس جدید در دوره قاجاریه، نوشتهٔ اقبال قاسمی پویا نیز آمار دقیق‌تر و کامل‌تری از مدارس دخترانه در تهران و شهرستان‌ها ذکر شده است. این دو کتاب منبع اصلی یافتن اسمی مدارس دخترانه برای پژوهش حاضرند. اسمی حدود ۱۰۸ مدرسهٔ دخترانه در دست است که ۵۸ مورد مدارس تهران و ۵۰ مدرسهٔ دیگر در استان‌ها و شهرستان‌ها پراکنده‌اند، همچنین حدود ۱۰ مدرسهٔ بی‌نامند. این موضوع که در تهران بازگشایی مدارس با استقبال بیش‌تری مواجه می‌شد و سرعت بیش‌تری گرفت غیرقابل انکار است، اما به نظر پژوهشگران، کمبود اسناد و اطلاعات در مورد تأسیس مدارس در شهرستان‌ها دلیل بر فقدان مدارس دخترانه در شهرستان‌ها نیست، بلکه عدم ثبت آمار این مدارس است.

به هر حال، با در دست داشتن همین اطلاعات، با احتساب تکرار در برخی از اسمی و حذف پنج اسم مدرسه در یک ترتیب اولیه تفکیک و در جدول قرار داده شد و سپس مورد تحلیل نشانه‌شناسی قرار گرفت. هدف از تحلیل نشانه‌شناسی تحلیل محض نشانه‌ها نیست - به همین دلیل واژه‌ها به طور یک‌به‌یک مورد بررسی ساختاری قرار نگرفتند - بلکه هدف یافتن ارتباط میان متن اجتماعی و نشانه‌های است. لذا در تحلیل، نشانه‌شناسی فرهنگی مدنظر قرار گرفت و در یافتن تم‌های اصلی به متون اجتماعی دورهٔ مشروطه، از جمله متن روزنامه‌ها، نامه‌ها، اتفاقات و خاطرات روزانه و بافت اجتماعی دورهٔ مشروطه ارجاع داده شده است. در نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب لوتمان (سپهر نشانه‌ای) که این پژوهش به آن نظر دارد، هر متن به عنوان یک کلیت فرهنگی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان از طریق بررسی رمزگان نشانه‌ای آن، به شیوهٔ تولید زنگیره معانی خاص در یک فرهنگ معین دست یافت. از این‌رو، خوانش مبتنی بر نظریهٔ سپهر نشانه‌ای با انتخاب متونی که به یک دورهٔ اجتماعی- تاریخی متعلقند، امکان بازشناسی ژرف ساختهای فرهنگی اجتماعی آن دوره را فراهم می‌کند.[۵۴۴]

نشانه‌شناسی بینامتنی به عنوان روشی کیفی تفسیری، بیانگر این است که برای مطالعه نشانه‌ها باید آن‌ها را در یک ارتباط گفتگویی جستجو کرد.<sup>[۵۷۵]</sup> از نظر لوتمان در کل جهان نشانه‌ای فرهنگ، نظام نشانه‌ای بسته‌ای وجود ندارد و همه نظام‌های نشانه‌ای با یکدیگر در ارتباط و دادوستدند. در فرهنگ‌متونی وجود دارند که به عنوان اجتماعی از نشانه‌ها کارکرد پیدا می‌کنند. معنای چنین متونی از طریق معنای نشانه‌ها حاصل می‌شود. یعنی ما زمانی می‌توانیم معنای این متون را بفهمیم که معنای نشانه‌های موجود در آن را درک کرده باشیم.

### جدول شماره یک

مقوله‌های اصلی	اسم مدارس دخترانه
اسم مذهبی و سنتی	عفاف، ناموس، خفته، حجاب، مزینه، حضتیه، ریست، غربت، نهدیب دوشیزگان، نوامیس، مستورات اسلامی، پرده‌گیان اسلامی، نصرتیه پرده‌گیان، شمس المدارس، شمس المحدثات، فروغ، فاطمه، مکب‌البات، فاطمه، مکب بات، حرمتیه سادات، ابتدایه عفت، اخدار ناموس، اسلامیه شیه
جنسیت زنانه	دوشیزگان، دختران ارض القدس، نسوان، دختران، بانوان، بات، حشمتیه دوشیزگان، تشویف البات، شوکیه نسوان، هستی بات، تحریفات الاحسان، سعادت نسوان، فرجیه نوباوگان، اشرف البات، افخاریه دختران
مضامین مدرن	ترفی بات، فرهنگ، تربیت، ترقی، دانش
مضامین تربیت و هرورش زنان	پرورش، تربیت، دخترانه دلار التربیه، تربیت بات، تربیت البات، تربیت نسوان، ادب بات، کوکه سعادت، ادب، پرورش دوشیزگان
وطن‌خواهی	تصدن ایران، اتحادیه مردم، اکابر جمیعت وطن‌خواه، ایران‌دخت، دوشیزگان وطن.
دختران ایرانی	

## ویژگی‌های ظاهری عناوین مدارس

الگوگیری از واژگان در نشریات: غالب اسامی مدارس دخترانه، از جمله واژگان پرکاربردی‌اند که در نشریات و روزنامه‌ها در ارتباط با تحصیل و آموزش زنان استفاده می‌شد. واژگانی همچون «پرورش» و «تریبیت» در ترکیب واژگانی مدارس پر تکرار است. این واژگان عموماً در لزوم تعلیم و تربیت بانوان به کار می‌رفت و از واژگان پر تکرار در مقالات محسوب می‌شد. عموماً در این‌گونه مقالات، استدلال‌های فراوانی برای لزوم تحصیل دختران آورده می‌شد و تکیه بر جنبه‌های مذهبی و ضرورت‌های اجتماعی و فرهنگی مدرسه از استدلال‌های رایج بود. نشریات سعی داشتند مدرسه را به سنت‌هایی که در فرهنگ آن روزگار رواج داشت مرتبط سازند؛ به عنوان مثال ذکر می‌شد که تحصیل و سوادآموزی «زینت زن» است، یا آن که در جایی چنین ذکر شده است: «زن‌ها مربی اطفال و به این واسطه خالق ملتند. در تربیت و تکریم آن‌ها به قدر قوه بکوشید و آن‌ها را همه‌جا مشوق غیرت و زینت آدمیت قرار دهید.»<sup>[۵۴۶]</sup> در جای دیگری تأکید شده است علم و تربیت زنان مایه «نجابت» و «عفت» آنان است.<sup>[۵۴۷]</sup> در روزنامه کاوه چنین گفته شده بود: «زن تنها باید برای نفع مملکت تربیت شود، بلکه زن برای سعادت خودش و برای شرافت خودش هم باید با علم و تربیت باشد.»<sup>[۵۴۸]</sup> همچنین در توضیح واژه «سعادت» ذکر شده بود: «سلامت و سعادت اهل و عیال متوقف به وجود زن تربیت‌یافته خانه‌داری است.»<sup>[۵۴۹]</sup> در افکار عمومی و به نسبت آن در روزنامه‌های آن دوره، شرایط برای زنان به گونه‌ای بود که واژگانی همچون «ناموس»، «عفت»، «حجاب»، «عصمت» موضوع بحث‌های زیادی بود و نویسندهای موافق تأسیس مدارس با رویکرد مثبت از این واژگان به نفع تأسیس مدارس استفاده می‌کردند. در روزنامه مجلس آمده است: «تربیت زنان در امور اطفال، خانه‌داری، حفظ ناموس و علومی که راجع به اخلاق و معاش خانواده باشد، در امور خاصه رجال از قبیل علوم پلیتیکی و امور سیاسی فعلًاً مداخله ایشان اقتضا ندارد.»<sup>[۵۵۰]</sup> در جای دیگری جلوگیری از تربیت زنان «بی‌ناموسی» خوانده شده بود: «ما زن‌ها هنوز این‌قدر نامرد نشده‌ایم که مثل شوهران و جوانان این زمان سرمایه زندگی را منحصر به مشق بی‌عاری قرار داده باشیم. در این اتفاق آدمیت... خوب می‌بینیم تکلیف ما چیست. بله شکست این بازار بی‌ناموسی بر عهدهٔ ماست.»<sup>[۵۵۱]</sup> با وجود حساسیت‌ها نسبت به این‌گونه واژگان جنسیتی، اسامی مدارس با هدف تغییر مفهوم واژگان از همین جنس انتخاب می‌شد.

همه این استدلال‌ها، حمایت‌ها و طرفداری‌ها از سوادآموزی زنان، ذیل یکی از مهمترین عناصر مدرنیته قرار داشت: پیشرفت. «ترقی» و «پیشرفت» جزو واژگانی بود که در مطبوعات دوره مشروطه به وفور یافت می‌شد و همین موضوع بر انتخاب اسامی مدارس دخترانه مؤثر بود؛ گرچه در نگاهی کلی به اسامی مدارس، بسیار کمتر از این قبیل واژگان استفاده شده است.

تنوع اندک در انتخاب اسم: واژگان به کاررفته در عناوین مدارس چندان تنوعی نداشت و در مقایسه با اسامی مدارس پسرانه به وضوح رنگ‌بوبی جنسیتی داشت. تعدادی از اسامی مدارس پسرانه [۵۵۲] عبارتند از رشیدیه، کمالیه، تربیت، لقمانیه، بصیرت، جلالت، ثریا، معرفت، اقبال، ادبیه، پرورش، نوبر، سعادت، فیوضات، نجات، افتخار، حکمت، شمس، تمدن، گلزار، محمدیه، تدین، اعتماد، بصیرت، دارالتربیه، علوی، وثوق، شرف، حافظ، رضوان و تجارت. در مطالعه تطبیقی می‌توان دید که اسامی مدارس دخترانه ترکیبی و واجد صفات پسندیده زنانه است. در حالی که اسامی مدارس پسرانه تکوازه و فارغ از سویه‌های جنسیتی مضامینی عام را دستمایه قرار داده است و بیش از اسامی مدارس دخترانه به ارزش‌های مشترک انسان نوین - آنچنان که روئیای دوره مشروطه بود - چشم دارد.

فراوانی موضوعی: اسامی دینی و مذهبی، بدون احتساب تکرار اسامی، با ۳۴ درصد بیشترین فراوانی را دارند. هر گونه نوگرایی در جامعه منوط به اتکا به دین بود؛ دین به منزله مهمترین ارزش‌های فرهنگی- اجتماعی مشترک. این رویکرد در مطبوعات بسیار رایج بود. انتقاد به سنت‌های پوسیده غالباً با ارائه استدلال‌های دینی، احادیث، آیات و روایات همراه می‌شد. نقل قول از پیامبر اسلام(ص) یا بزرگان دین مقبولیت بیشتری داشت. مدارس دخترانه از این موضوع مستثنی نبود. لذا آنان با انتخاب نام‌هایی که دلالت بر ارزش‌های عرفی- مذهبی مرتبط با زنان داشت، در القای این ارزش‌ها به مبانی آموزش و نهادهای ملهم از آن می‌کوشیدند. انتخاب عناوینی چون «ناموس، عفاف، حجاب، عفتیه، مستورات گویای عمق نگرانی‌ها و واکنش‌های اجتماعی در مقابل تأسیس مدارس دختران بود و بنیانگذاران این مدارس با انتخاب چنین اسامی‌ای سعی می‌کردند اطمینان و اعتماد جامعه را به خود جلب کنند». [۵۵۳]

## تحلیل نشانه‌شناختی

با ایجاد تغییر و تحولات سیاسی در دوره قاجار، ارتباطات اجتماعی نیز دستخوش تغییراتی شد. ارتباطات اجتماعی از شکل عشیره‌ای بیرون آمد، هنرهای نوین، روزنامه و رسانه‌های نوین، گفتگو، معاشرت، کافه‌ها به سبک اروپایی و گفتگویی که در فضای جدید شکل می‌گرفت، جزو ملزمات شهرنشینی و جامعه شهری پایتخت و چند شهر بزرگ دیگر شد. نمادگرایی به جامعه شکل جدیدی داد، تغییرات ابعاد جامعه شهری را در بر گرفت و به فراخور این تغییر و همراه با تأسیس مدارس دخترانه، به تقلید از مدارس در غرب تلویحاً «عنوان» و نامی برای مدرسه انتخاب می‌شد که سابقه نداشت و پیش از این در مورد مکتبخانه‌ها به کار نمی‌رفت.

اسامی مدارس نشانه‌هایی «انتزاعی» اند که از مدارس دوره مشروطه و فرهنگ آن دوره باقی مانده است و با نشانه‌شناسی اجتماعی یا کاربست نظریه سپهر نشانه‌ای می‌تواند نتایج مطالعاتی مهمی داشته باشد. این نظریه وابستگی‌های کارکردی نظام‌های نشانه‌ای را در فرهنگ مطالعه می‌کند. به عقیده لوتمان، نظریه سپهر نشانه‌ای هر متن را به عنوان یک کلیت فرهنگی در نظر می‌گیرد که می‌توان از طریق بررسی رمزگان نشانه‌ای آن، به شبیه تولید زنجیره معانی خاص در یک فرهنگ معین دست یافت. از این رو، خوانش مبتنی بر نظریه سپهر نشانه‌ای با انتخاب متون متعلق به یک دوره اجتماعی-تاریخی خاص امکان بازشناسی ژرف ساخته‌های فرهنگی اجتماعی آن دوره را فراهم می‌کند.<sup>[۵۵۴]</sup>

از سوی دیگر، امروزه نمادگرایی انسان را پیش از پیش موجودی اجتماعی کرده است. استفاده از نماد در برقراری ارتباط، ایجادکننده فرهنگ است و انتقال فرهنگ را از نسل به نسل دیگر فراهم می‌سازد. احساس تعلق اعضای جامعه را تثبیت، و در طول تاریخ نگهداری و تقویت می‌کند. نمادها بخشی از هویت هر جمعی اند.

حافظه جمعی با خصوصیت ساده کردن و تغییر شکل دادن، عامل قوی همبستگی اجتماعی محسوب می‌شود. نمادهایی که به کار می‌برد پرمعنا هستند. خاطراتی که این نمادها بر می‌انگیزند، دارای بار عاطفی جمعی هستند و منبع همبستگی روانی و زیستی می‌باشند، همه این‌ها کافی است برای آن‌که آن‌ها در همبستگی جماعت، مشارکت اعضای آن‌ها و تمایل کنش فردی و جمعی دخالت داشته باشند.<sup>[۵۵۵]</sup>

بر این اساس برای بررسی اسامی مدارس باید به نمایی از بافت گفتمانی غالب در آن دوره دست یافت. مطبوعات مشروطه منابع معتبر و

قابل دسترسی برای ترسیم این فضای گفتمانی‌اند. مطبوعات با استقبال از مدرنیته از یک سو، توجه به ایدئولوژی مردسالارانه، مسائل مذهبی و فرهنگ آن دوره کوشیده‌اند به بیان و صورت‌بندی موانع تجویزی خود بپردازنند. در خلال این صورت‌بندی است که می‌توان حدود و ثغور آموزش زنان و محبتوا و صورت مطلوب آن را دریافت. در حقیقت ژرفاندیشی در ریشه‌های اجتماعی اسامی مدارس، ما را به سمت پنج مدلول از نظام‌های مختلف گفتمانی راهنمایی می‌کند. کارکردی که عناوین مدارس برای زنان دارند، ریشه در مفاهیم مسلط همین ایدئولوژی‌ها و نظام‌های گفتمانی دارد:

۱. سوادآموزی و وطن‌خواهی: اغلب روزنامه‌ها، ضمن پرداختن به مضامین جدیدی همچون قانون‌گرایی و آزادی مداری، مشروطیت، مفاهیم وطن‌دوستی، وطن‌خواهی، مسائل میهنی و وفاداری به وطن را به عنوان نقطه مشترک عموم مردم مورد توجه قرار می‌دادند. تغییر معنای وطن برای ایرانیان که پیش از این بیش‌تر مفهومی فردی و شخصی داشت، به واسطه ورود اندیشه‌های مدرن رنگی اجتماعی گرفت و احساسات میهن‌پرستانه تبدیل به حلقه ارتباطی و همبستگی آحاد جامعه شد. مطبوعات ترویج‌دهنده اندیشه‌های جدید بودند و نسبت به آن حس تعلق و تعهد داشتند. یکی از روزنامه‌های این دوره به نام وطن درباره عنوان روزنامه می‌نویسد: «از آنجایی که وطن‌پرستی برای هر فرد از افراد یک ملت بزرگ‌ترین فضیلت‌هاست، ما نیز نام روزنامه خود را وطن (لایپاتری) گذاشته‌ایم». [۵۵۶] وطن‌خواهی یکی از اندیشه‌هایی بود که به سوادآموزی دختران ارتباط داده می‌شد. مضمونی که همواره بر آن تأکید می‌شد این بود که «سوادآموزی دختران برای پیشرفت و ترقی وطن و ملت واجب است». هفته‌نامه شمس این‌گونه می‌نویسد: «ارباب بصیرت را پوشیده نیست که میزان ترقی و تعالی ملی، طائفه نسوان آن قوم است. نخستین گهواره تربیت اولاد وطن آغوش محبت مادر است». [۵۵۷] و با مقایسه مملکت خودی با دیگری اروپایی، برای برانگیختن احساسات وطن‌دوستانه تلاش می‌شد. روزنامه کاوه در لزوم تعلیم و تربیت زنان می‌نویسد: «بدون تربیت زنان و آزادی آن‌ها و دادن حقوق انسانی به آن‌ها محال است یک مملکت مسلمان به پای ملل فرنگ برسد». [۵۵۸] همچنین می‌نویسد:

ایران اگر تمام وسایل ترقی برایش مهیا باشد و فقط حالت زنان اصلاح اساسی نیافته باشد، در میدان مبارزه و مسابقه با ملل زنده دنیا عاجز خواهد بود و کارش با دیگران در این میدان مانند سباق دو نفر مردی خواهد بود که یکی سالم و قوی و دیگری مبتلا به فلج شقی

در نامه زنی ناشناس در روزنامه تمدن به حب وطن و سوادآموزی این‌گونه اشاره شده است: هر چند که غیر از زن ناقص‌العقل بی‌علمی بیش نیستم، ولی از آنجایی که یکی از خواهران وطن و دوستان ملت هستم و تا یک اندازه شور وطن‌دوستی و غیرت ملت‌دوستی را در وجود خود احساس می‌کنم، لهذا به پدران و برادران وطن عزیز خود شمه‌ای از بدبختی خودمان یعنی ما زن‌ها عرضه می‌دارم تا شاید در این میانه یک فریادرسی هم از برای بدبختان پیدا شود! [۵۶۰]

طبعی است مدارس زنان از این آب‌شور فکری تغذیه می‌شده است و لذا در انتخاب عنایتی چون «تمدن ایران»، «اتحادیه مردم»، «اکابر جمعیت وطن‌خواه» و «ایراندخت» برای مدرسه دخترانه به طور تلویحی بر پیوند سوادآموزی زنان و وطن‌پرستی تأکید کنند.

۲. ترقی خانواده: بسیاری از مطالب روزنامه‌ها در حمایت از حقوق اجتماعی زنان، بر اهمیت نقش آنان به طور عام در پیشرفت جامعه و به طور خاص در پیشرفت و سعادت خانواده تأکید می‌کردند. به عبارتی پیشرفت زنان را باعث سعادت خود و خانواده و شوهر و فرزندان می‌دانستند. حبل المتنی می‌نویسد: «آقایان، زن‌های ایران باید باسواند شوند. زن‌های ایران همه از اهل این کره زمین هستند. باید عالم شوند و شریک حسیات مرد گردند... ملتی ترقی نخواهد کرد تا وقتی که زن‌های آن هم عالمه شوند، پس محل است جلوی تعلیمات زن را گرفت.» [۵۶۱] روزنامه اختر از اولین روزنامه‌هایی بود که سوادآموزی زنان را از واجبات در زندگی مشترک می‌دانست. این روزنامه می‌نویسد: «سلامت و سعادت اهل و عیال متوقف به وجود زن تربیت‌یافته خانه‌داری است.» [۵۶۲] در جای دیگر چنین تعبیری درباره تربیت زنان به کار می‌برد: «چنان‌که دل در سینه قرار گرفته است، زن‌ها نیز باید در خانه خودشان قرار بگیرند. آری، زن‌ها مانند خانه هستند. پیوسته به شوهرهای خودشان باید معاونت نموده، واسطه برداشته شدن اندوه و کدورت آن‌ها بشوند. زن‌ها راست که اطفال خود را تربیت آموزند.» [۵۶۳] روزنامه کاوه در خصوص همکفوی [۵۶۴] زن و شوهر می‌نویسد: «همکفوی زن و مرد تنها در مالداری یا فقر نیست، بلکه در علم و معرفت و ادب و مانند آن‌هاست، در حالی که ما دخترهای خودمان را نادان و بی‌ادب و بی‌علم و معرفت نگاه بداریم، این همکفوی کی و کجا و چگونه دست خواهد داد.» [۵۶۵] روزنامه آموزگار در ارتباط با تحصیل زنان و خانواده پا را فراتر

می‌نهد و می‌نویسد: «علم و تربیت زنان مایهٔ نجابت و عفت آنان است، چه بدون علم و تربیت، مقصود از زن و شوهری را نمی‌فهمند و آن الفت و یگانگی زن و شوهری در میان نمی‌آید.»<sup>[۵۶]</sup> ضمن چنین رویکردی، گنجاندن واژهٔ «تربیت» در عناوین مدارس دخترانه بر «خدمت به خانواده در جهت تعالیٰ و بهبود وضعیت اعضا از جمله خدمت‌رسانی به شوهر و فرزندان» دلالت داشت. عناوین این گروه عبارت بودند از: پرورش، تربیت، دخترانه دارالتربیه، تربیت بنات، تربیت البنات، تربیت نسوان، ادب بنات، ادب.

۳. مضامین مدرن و سوادآموزی: در گفتمان مشروطه‌خواهان، آنچه ذهن روشنفکران را بیش از سایر مفاهیم به خود مشغول می‌کرد، ترقی اجتماعی بود. اندیشهٔ ترقی در نگاه روشنفکران با پیشرفت‌های تکنولوژیک غرب در سدهٔ نوزدهم میلادی و مفاهیمی چون دموکراسی، پارلمان، قانون، آزادی‌ها و برابری‌های اجتماعی دموکراتیک در فلسفهٔ سیاسی غرب و جوامع غربی، در پیوندی تنگاتنگ قرار داشت.<sup>[۵۷]</sup> این‌گونه بازاندیشی‌ها در مورد لزوم حضور اجتماعی زنان نیز وجود داشت، اندیشهٔ ترقی‌خواهی عموماً در قالب مقایسهٔ ما و آن‌ها بروز می‌یافتد و در مقابل بی‌سوادی و ضعف زنان ایرانی، پیشرفت و ترقی زنان ممالک غربی به رخ کشیده می‌شد. تلقی روشنفکران از ترقی و پیشرفت زنان ایرانی بسیار محدودتر از چیزی بود که در غرب وجود داشت، اما این تفکر بازاندیشانه دربارهٔ وضعیت عمومی زنان و نامهایی همچون «ترقی بنات»، «فرهنگ»، «ترغیب»، «ترقی» و «دانش» دو رویکرد و دو کنش عمده در بر داشت؛ یکی تابوشکنی که در زمان خود جسارت انتقاد به سنت‌ها محسوب می‌شد، و دومی این‌که خودباوری، شجاعت و عزت نفس در زنان دورهٔ قاجار را رقم می‌زد و نگاه متقدانه را نسبت به سنت‌هایی که به زنان اجازهٔ پیشرفت نمی‌دادند، تقویت می‌کرد.

بنابراین اسامی مدارسی چون «ترقی بنات»، «فرهنگ»، «ترغیب»، «ترقی» و «دانش»، از جمله رمزگان نمادینی است که ریشه در این رویکرد به زبان داشت. چنین عناوینی که در روح و جان زنان و مردان نقش می‌بست، ایدهٔ برابری جنسیتی در آموزش را ترویج می‌کرد؛ قوت قلبی برای دختران و زنان مشتاق تحصیل بود؛ خودباوری در زنان را تقویت می‌کرد و مشوق ایجاد هویت جدید و مطلوب‌تری برای زنان بود. اما این رویکرد به شدت در معرض حملهٔ تعصبات جسم‌اندیشان قرار داشت؛ چنان‌که بی‌بی خانم استرآبادی این‌گونه به این موضوع اشاره می‌کند: «آیا مکتبخانه را مدرسه گفتن کفر است یا دبستان که زبان آبا و اجداد ماست صحیح نیست؟ یا هر کس دختر را دوشیزه بگوید

مقاصد تعلیم از مفاسد دینیه دارد؟»<sup>[۵۶۸]</sup> در روزنامه شکوفه می‌خوانیم: «هیچ وقت خیال نمی‌کردم که باید علم و دانش منحصر به صنف رجال باشد و زن‌ها از این فیض عظیم محروم و مأیوس باشند. در صورتی که خداوند متعال هر دو را یکسان آفریده.»<sup>[۵۶۹]</sup>

۴. سازگار با مذهب و سنت: جزم‌اندیشی‌ها و منفی‌نگری‌های رویکرد سنتی به زن در طول تاریخ در ایجاد محدودیت‌های اجتماعی زنان بسیار تأثیرگذار بوده است. در ایران نیز تلاش برای احقيق حقوق اجتماعی زنان از جمله دسترسی به آموزش با موانع جدی روبرو بوده است. گشايش مدرسه «دوشیزگان» در ۱۳۲۴ به دست بی‌خانم، همسر موسی خان میرپنجم<sup>[۵۷۰]</sup>، به عنوان اولین مدرسه‌ای که به همت زنی ایرانی برای دختران ایرانی ایجاد شد، تبدیل به مسئله‌ای جنجال‌برانگیز شد. «مرتعان درس خواندن و باسواد شدن زن را گناه نابخشودنی می‌دانستند و به اشخاصی که طرفدار آزادی زنان و درس خواندن آنان بودند انگ بابی می‌زدند و خونشان را حلال می‌دانستند.»<sup>[۵۷۱]</sup> سنت‌گرایان طرفداران تحصیل دختران را بابی و بیدین و مخالف اسلام خواندند.

شیخ فضل‌الله نوری در فتوایی تأسیس مدارس دخترانه را مخالف شرع اسلام اعلام کرد. به نقل از فخری قویمی پس از آن سید علی شوشتري در آستانه حضرت عبدالعظیم بست می‌نشیند و ضمن تکفیرنامه‌ای که صادر می‌کند، می‌نویسد: وای به حال مملکتی که در آن مدرسه دخترانه تأسیس شود. این تکفیرنامه در آن زمان دانه‌ای یک شاهی فروش رفت و حتی بازار سیاه نیز پیدا کرد.<sup>[۵۷۲]</sup>

کار به جایی رسید که پس از فتوای شیخ فضل‌الله نوری بعضی از مردمان نادان و جاھل سر راه معلمان و دخترهایی را که می‌خواستند به مدرسه بروند، می‌گرفتند و به آن‌ها بی‌احترامی می‌کردند و آن‌ها را بی‌عفت می‌خواندند. «این بود قسمتی از رفتار و کردار کسانی که خود را حامی دین اسلام می‌خوانند و مشروطه مشروعه می‌خواستند.»<sup>[۵۷۳]</sup> در این شرایط مطبوعات به طرفداری از زنان، با استدلال‌هایی منطقی که از متون علمی، دانشمندان یا آیات و روایات می‌آوردند سعی در بهبود شرایط و ایجاد مقبولیت عمومی جامعه داشتند. نشریات در طرفداری از سوادآموزی به آیات و احادیث اشاره می‌کردند و از عقاید غلط مردم درباره سوادآموزی دختران انتقاد می‌کردند. روزنامه اختر می‌نویسد: «اعتقاد قدما که دخترها را نباید علم و خط آموخت اعتقاد صحیح و درستی نبوده است و گرچه نویسنده خود اقرار می‌کند که در اوایل حال با کمال خلوص قلب این سخن را تصدیق می‌کرده است، اکنون به رأی العین می‌بیند امر به کلی معکوس و حالات مابین

زمین و آسمان فرق به هم رسانده است.» سپس با ذکر حدیث «طلب علم فریضه است از برای هر مؤمن و مؤمنه»، استدلال می‌کند که «علم‌آموزی دختران مخالف شرع نبوده است و این قاعده منحوسه و معکوسه را که نباید دختران را علم و خط آموخت» مأخذی جز نادانی ندارد.<sup>[۵۷۴]</sup> هفته‌نامه شمس نیز با ذکر این حدیث می‌نویسد: «ما ملت اسلام در آیین مقدس اسلامی نیز مأمور به تعلیم و تربیت نمودن طائفه نسوانیم و برای مخدرات اسلامیه فراگرفتن علم و عرفان، فرض و عین گردیده.»<sup>[۵۷۵]</sup> همچنین حبل المتنین می‌نویسد:

خدایی که پیامبر آن دانش‌آموزی را ب مرد و زن واجب دانسته است، سپس می‌پرسد که چگونه علمی است که جناب شیخ تحصیل آن را برای زنان جایز نمی‌داند؟ آیا هیچ‌یک از اهل پیغمبر مختار و ائمه اطهار و علمای کبار از مؤمنه و غیرمؤمنه سواد خواندن نداشتند و از طرف بزرگان ممنوع از تحصیل سواد بودند؟<sup>[۵۷۶]</sup>

بر این اساس طبیعی است عناوینی که ریشه در مذهب و سنت داشتند، از فراوانی بیشتری نسبت به بقیه عناوین برخوردار بوده باشد تا این تلقی عمومی را ایجاد کنند که مدارس دختران و امر آموزش زنان تباینی با اصول دین و ارزش‌های عرفی ندارد. از جمله عناوین مذهبی می‌توان به عفاف، ناموس، عفتیه، حجاب، مزینیه، عصمتیه، زینت، عزت، تهذیب دوشیزگان، نوامیس، مستورات اسلامی، پرده‌گیان اسلامی، نصرتیه پرده‌گیان، خیرات الاحسان اشاره کرد. فارسانی چنین می‌نویسد:

انتخاب اسامی این مدارس گویای نگرانی‌ها و واکنش‌های اجتماعی در مقابل تأسیس مدارس دختران بود و بنیانگذاران این مدارس با انتخاب چنین اسامی‌ای سعی می‌کردند اطمینان و اعتماد جامعه را به خود جلب کنند. از جمله اقدامات دیگری که انجام شد این اتفاق بود که مدیر مدرسه ناموس برای مقابله با افکار سنتی و باز کردن راهی برای تلفیق و نزدیکی خواستها و دگرگونی‌های جدید با جریان عرفی و متداول جامعه سعی کرد با بهره‌گیری از حساسیت‌های فرهنگی جامعه و نزدیک شدن به حال و هوای سنتی، فاصله‌ای را که بین فرهنگ مذهبی- سنتی جامعه با مدارس جدید دخترانه احساس می‌شد، کم کند و این مدارس را بخشی از همان فرهنگ بومی بازنماید. مدیر مدرسه برای نیل به این مقصود مقرر کرد در تمام کلاس‌ها قرآن و کتاب‌های مذهبی تدریس شود. سالی چند روز در محل مدرسه مجلس روضه‌خوانی بر پا کرد.<sup>[۵۷۷]</sup>

«اجتماعی شدن امر خصوصی» کن Shi آگاهانه بود که از طریق نامگذاری مدارس دخترانه برای زنان دوره مشروطه ایجاد شد. معنا و مفهوم

«عفیف بودن» و «عصمت داشتن» که در ایدئولوژی سنتی مردسالار دلالت بر پرده‌نشینی، همنوایی با این ایدئولوژی و تبعیت از آن داشت، نوعی از اخلاق را مد نظر قرار می‌داد که زنانه بود و با حیا و پرهیز از مراوده با مردان عجین بود. در واقع در تحلیل لاکلائو و موفه «تبیت انضمامی معنای نشانه‌ها امری تصادفی است؛ ممکن هست اما ضروری نیست. گفتمان‌ها در یک فرایند تلاش می‌کنند تا معنای نشانه‌ها را تثبیت کنند و در نهایت تثبیت معنا به چنان امر معمولی بدل شود که آن‌ها را پدیده‌ای طبیعی به شمار آوریم. بنابراین گفتمان تلاشی است برای ممانعت از لریش نشانه‌ها از جایگاهشان نسبت به یکدیگر و در نتیجه خلق یک نظام واحد معنایی. گفتمان تا زمانی پابرجا و دارای اهرم قدرت است که معانی نشانه‌ها تثبیت شده بمانند.»<sup>[۵۷۸]</sup> بنابراین به زبان لاکلائو و موفه می‌توان گفت: عناوین مذهبی- سنتی حول یک دال مرکزی «که حضور زن در حوزه عمومی را عطف به نقش در حوزه خصوصی روا می‌دانست»، کم‌کم به تثبیت معنایی رسید. و به تدریج با طرد تصویر جایگاه زن صرفاً در خانه و برشمردن عناوینی چون ناموس، عفت، عصمت، مستورات، پرده‌گیان، حجاب و مانند آن به گسترش و کاربرد این عناوین و مضامین مثبت راجع به حضور زنان در حوزه عمومی، زمینه‌ساز کنشگری آتی آنان شد. این دگرگونی معنایی در گفتمان پدرسالار و تثبیت معنایی و معنای جدیدی که برای عناوین مدارس دخترانه ذکر شد، نوید گفتمانی جدید در دل دوره مشروطه را می‌داد.

۵. ایدئولوژی زنانه: اندراحوالات اجتماعی زنان باید گفت حضورشان در حوزه عمومی هرگز امری آسان، میسر و خارج از قواعد نبوده است. تعصب، حساسیت و سلطه‌گری عوام نسبت به زنان به حدی بود که به راحتی در معابر عمومی ظاهر نمی‌شدند. لیدی شل در وصف ورودش به شهر مرند درباره زنان می‌نویسد: «زنان ایران که مهارت فراوانی در تحمل هر گونه تحقیر و سرزنش دارند و از دور مثل یک بسته لفافشده به نظر می‌رسند، اگر از گوشة در یا بالای دیوار ظاهر می‌شدند، ناگهان عده‌ای از فراش‌ها به سرshan ریخته و با توهین و دشمن آن‌ها را از سر راه دور می‌نمودند.»<sup>[۵۷۹]</sup> «زن بودن» فقط در جهان عینی دلالت بر کهتری و فرودستی نداشت، بلکه ذهنیت کنشگران عصر قاجار نیز ملهم از چنین رویکرد تبعیض‌آمیزی بود. نسبت دادن صفت زن به مردان نشان از عمق این تبعیض داشت. شیوه توصیف زنان در مطبوعات دوره مشروطه به خوبی بازنمای این وضعیت

است. میرزا ملکم خان ناظرالدوله مدیر روزنامه قانون از روشنفکران روزگار خود بود، اما بارها پیش می‌آمد که در اعتراض به بی‌قانونی در حکومت و بی‌عرضگی مردها، آنان را با زنان مقایسه می‌کرد؛ برای مثل می‌نویسد: «حالا که در ایران بسی مردها زن شده‌اند، جای آن است که زن‌ها به شوهرهای خود درس مردی بدھند». ملکم خان جزو اولین نویسنده‌گانی است که با مردانه انگاشتن زنان و تحقیر مردان با نسبت دادن صفات زنانگی به آنان، حس غیرت ملی را تحریک می‌کرد.<sup>[۵۸۰]</sup>

حتی زنان روشنفکر در نشریات خود، بارها در مقایسه زنان ایرانی با زنان خارجی یا در مقایسه با مردان، تلویحاً زنان را تحقیر می‌کردند. این موضوع کاملاً عادی جلوه می‌کرد، زیرا در نظم جنسیتی پدرسالار زنانگی معنای ضعف و فرودستی داشت. با نگاهی عمیق به رمزگان فرهنگی دوره مشروطیت و مقاومت‌ها و جنبش‌های اعتراض‌آمیز برای احراق حقوق زنان، می‌بینیم همواره زنان مجبور بوده‌اند حقوق خود را در ازای اهمیت و ارزشمندی‌شان برای خانواده و شوهر یا جامعه و وطن و ملت طلب کنند؛ زن بودن به معنای انسانی خود، و رای مفروضات و برساخت‌های فرهنگی ایدئولوژی مدرسالار وجود نداشت. «ایدئولوژی حاکم بر گفتمان موجود در دوره قاجار زن را موجودی منفعل، وابسته و جزئی از دارایی مرد و تابع برخی نقش‌های کلیشه‌ای می‌دانست.<sup>[۵۸۱]</sup> بارها در نشریات اعم از نشریاتی که مؤسس آن مرد یا زن بود، این موضوع دیده می‌شود. «زن برای تربیت فرزندان وطن باید تربیت شوند»؛ «همکفوی در ازدواج اصل است و زنان باید علم بیاموزند تا همکفو مردان باشند»؛ «زن نماینده تربیت و ناموس ملت است». چنین مضامینی که پیش از این شرح آن‌ها رفت، در نشریات زنان نیز به وفور یافت می‌شد. «سیاست زنانه داشتن در خانه شوهر»، «سوانح آموزی برای تربیت فرزند» و «یادگیری آداب معاشرت» از جمله مضامین نشریات زنان است.

اما در این بین، هویت مستقل زنانه، زن بودن و انسان بودن، و ظهور جنسیت زنانه در اجتماع و رای هر ایدئولوژی، در برخی متون، کنش‌ها و مظاهر نمادین دوره مشروطیت هر چند به شکلی بسیار کمیاب یافت می‌شود. در این دوره می‌بینیم اولین مدرسه دخترانه با عنوان «دوشیزگان» که بر هویت مستقل زنانه تأکید دارد، گشایش می‌یابد. این در حالی است که هم موضوع گشایش مدرسه و هم کارکرد واژه دوشیزه که مشخص‌کننده نوع جنسیت بود، مناسب برای عنوان مدرسه دانسته نمی‌شد<sup>[۵۸۲]</sup> و مورد خشم متعصبان قرار گرفت. همچنین در منابع تاریخی

ذکر شده است که پس از تعطیلی، تقاضای بازگشایی دوباره مدرسه، مشروط به حذف واژه «دوشیزگان» مورد موافقت وزیر وقت قرار می‌گیرد. کشمکش بر سر واژه‌ها و بر سر کنش‌هایی ناسازگار با آموزه سنتی، آشکارا دوگانگی‌ها، تشکیک‌های معنایی و دوانگاری‌های بسیاری را در این دوره به ذهن متبدادر می‌سازد.

مخالفت با عنوان دوشیزه در زمانه‌ای که نام بردن از زنان نکوهیده است، دور از انتظار نیست. دهخدا در نشریه صور اسرافیل در انتقاد از رسم سنتی «صدا زدن اسم زنان» به زبان طنز می‌نویسد:

همه‌کس این را می‌داند که میان ما زن را به اسم خودش صدا زدن عیب است، نه همچو کوچک، خیلی هم عیب بزرگ. واقعاً هم چه معنی دارد آدم اسم زنش را ببرد؟ تا زن اولاد ندارد، آدم می‌گوید: اوهوی! وقتی هم بچه‌دار شد، اسم بچه‌اش را صدا می‌کند. مثلًاً ابو، فاطی، رقی و غیره.<sup>[۵۸۳]</sup> بنابراین شاید بتوان گفت انتخاب عناوینی چون «تشویق البنات، کوکبه سعادت، شوکتیه نسوان، هستی بنات، سعادت نسوان، فرحبه نوباوگان، دوشیزگان، نسوان، دختران، بانوان و حشمتیه دوشیزگان» واکنشی به ایدئولوژی پدرسالار و پرداختی زنانه از موضوع است که با سیاست‌یابی هویتی جدید زنان مرتبط بوده است؛ سیاستی که با پذیرش نقش زنانگی به عنوان هویتی مستقل و زایا در رابطه اعضای خانواده و نیز وطن به تعامل سازنده با جهان مردانه پرداخته و کوشیده است با تلاش خستگی‌ناپذیر در نظام پدرسالار رخنه کند و تعالی و بالندگی خود را به کف آورد. بنابراین این عناوین از جمله عناوینی است که به عنوان نمادهایی فرهنگی بر رشد و تعالی «خود» زنانه تأکید بیشتری دارند، به تغییر رویه‌های اجتماعی دامن می‌زنند، و مهم‌تر از همه، این‌گونه نمادها در شکل دادن به تصورات زنان در طول تاریخ و تغییر رویه زنان در اجتماع انسانی تأثیرگذار بوده‌اند. چنین نمادهایی در این برهه از تاریخ اندوخته‌ای از تجربیات زنان است که به آنان می‌آموزد با زبان، استدلال زبانی و کنشگری در اجتماع می‌توانند در هستی و سعادت خود نقش داشته باشند و می‌توانند با مقاومت در تغییرات فرهنگی اثر بگذارند.

گی روشی می‌گوید نمادگرایی به عنوان ابزاری در کنش جمعی انسان زاده می‌شود و به تکامل جامعه انسانی کمک می‌کند. نامگذاری مدارس، توأمان و همگام با فرهنگ و تغییرات فرهنگی، به رشد و توسعه ارتباط میان مردم و مشارکت بیشتر و تعامل پویاتر جامعه در رابطه با امر آموزش زنان منجر شد. نامگذاری مدارس بر حسب بخی صفات مناسب به زنان، ویژگی‌های مدرنیته، صفاتی مذهبی یا وطن‌دوستانه، به طور همزمان کنشگری اقشار مختلف در آموزش زنان را رقم می‌زد. مقالاتی که حول این عناوین در مطبوعات منتشر شد به مشارکت بیشتر آنان در حیطه آموزش نوین انجامید، نمادگرایی دلالت‌های متعدد همسو یافت و طرفداران بیشتری برای همراهی با امر آموزش دختران را به خود جلب کرد.

عناوین مدارس دخترانه در دوره قاجار، حول پنج موضوعی ایجاد شد که تلفیقی از اندیشه‌های متجدد و سنتی بوده‌اند. بخشی با ته‌مايه‌های مذهبی و فرهنگ عرفی از سطح عمومی جامعه تغذیه می‌کرد. عناوینی وجود داشت که با زندگی عامه مردم مرتبط بود و از فرهنگ مردسالار و مذهب برمی‌خاست. از همین روست که صفاتی مثل «عفت»، «عصمت»، «نومامیس»، «پردگیان» در ارتباط با زنانگی دوره قاجار و فرهنگ مردسالار به وفور بیشتر از دیگر عناوین بر سردر مدارس دیده می‌شد. این عناوین تلویحاً گویای سلسله‌مراتبی اجتماعی در درون خود نیز بوده است. با عمیق شدن در این عناوین و مطالب تكمیلی که در روزنامه‌ها در این باره منتشر می‌شد، می‌توان در یک قشربندی جنسیتی، برتری مردان و پایگاه نقش قیممآبانه آنان بر زنان را دریافت. زنان جنس ضعیف دانسته و ناموس مردان محسوب می‌شدند، به گونه‌ای که «اگر زنی متهم به رفتار ناشایست و غیراخلاقی می‌شد - ولو جزئی - این پدر و شوهر و برادرش بودند که بی‌آبرو می‌شدند». [۵۸۴] حضور اجتماعی زن برای کسب درآمد با گناه گره می‌خورد. به بیانی دیگر، شغل داشتن برای زنان ناپسند بود و کسب درآمد زنان دلالت بر تن فروشی و «فاحشگی» [۵۸۵] داشت. لذا در این نعادها و عناوین مدارس، بسیار محتاطانه رفتار شد تا ضمن پذیرش و بزرگداشت نظم جنسیتی حاکم، فرصت‌هایی برای ترویج اهمیت آموزش زنان و ترغیب عمومی به آن میسر شود.

بخش دیگری از عناوین، حاوی نمادهای همبستگی است؛ در حقیقت کارکرد اصلی استفاده از عناوین مرتبط با وطن‌گرایی، ترقی، پیشرفت و

تحکیم همبستگی در جامعه ترقی خواه آن دوره بود. در مطبوعات و به ویژه مطبوعات زنان نیز بر اهمیت آموزش آنان برای آینده بهتر وطن و تربیت اعضای خانواده اشاره می‌شد و با این اشتراک مساعی به دنبال همبستگی در تعقیب اهداف ترقی خواهانه ملی بودند. در عین حال تلویحاً اهمیت وطن، خانواده و پیشرفت این دو، به شکل ایدئالی مورد توجه و ترویج قرار می‌گرفت.

از دیگر سو، اسامی با تبلور خود در اجتماع تغییرات و ساخت معنایی جدیدی را بروز و نمود می‌دادند. با یادآوری شرایط زندگی زنان که عموماً در محیط بسته اندرونی اتفاق می‌افتد و زنان در اجتماع با عنوانی «همشیره فلانی، صبیه، عیال» یا با ایما و اشاره خطاب می‌شدند (به طوری که آوردن اسم کوچک زنان در اجتماع در مورد زنان فاحشه مرسوم بود<sup>[۵۸۶]</sup>، می‌توان به تغییرات معانی و تحول کاربرد اسامی زنانه برای مدارس دخترانه پی برد. عبدالحسین ناهید می‌نویسد:

ارباب هنگام سفر به مباشران خود اکیداً سفارش می‌کرد درب اندرون من باید همواره بسته باشد، عصمت و عفت کلفتهای من (یعنی زن‌های من) باید در غیاب من زیاده از حضور من باشد. از اندرون صدای حرف و آواز به گوش نرسد، بالای بام و مهتابی دیده نشوند. به گردش و هوای خوری در باغ نروند و اگر جز این کنند، بابای قاپوچی بباید چوب و جوال بیاورد و پوست از سرشان بکند.<sup>[۵۸۷]</sup>

این‌گونه یادآوری‌های تاریخی از چگونگی رفتار با زنان نشان‌دهنده این است که اسامی زنانه معنا و مفاهیم ایدئولوژیکی را در خود داشتند؛ در واقع «عصمت، عفت و مانند آن» فقط به معنای پاک بودن و حفظ عفت نبود، بلکه رشته عناصر دیگری را در بر داشت که بر معنای در خانه ماندن، بی‌خبری، فقدان تحرکات اجتماعی یا سیاسی یا تفکری خاص، تفکیک پرزنگ جنسیتی فضا، قبح حضور زنان در حوزه عمومی دلالت می‌کرد. اما با طرح و نقد این‌گونه پنداشت‌ها توسط روشنفکران، کم کم زنان به حضور در جامعه فراخوانده شدند. در واقع اسامی مدارس دخترانه که دارای تم ایدئولوژیک مذهبی عرفی (مانند عصمتیه، عفتیه، حرمتیه) بودند، در دوره مشروطه کارکردی دوگانه داشتند: نخست برقراری ارتباط با تفکر سنتی مذهبی و استناد به موضع پدرسالارانه رایج؛ دوم استفاده از این موضع برای بسط فرصت‌های زنان در حوزه عمومی. در حقیقت با نصب این عنوانین بر سردر مدارس، اسامی زنانه در حوزه عمومی رواج یافت و به موازات این تسری، به تدریج حق زنان برای آموزش و تحصیل مطرح و به رسمیت شناخته شد.

در سطحی دیگر با عناوینی روبروییم که فارغ از ایدئولوژی حاکم بر جامعه، یعنی ناسیونالیسم، بر معنای پیشرفت تأکید داشتند. عناوینی مانند «ترقی»، «فرهنگ» و «ترغیب». این اسامی به لحاظ تعداد اندک بود، اما نویدبخش تفکر تازه‌ای بود.

همچنین برخی عناوین به مثابه نمادهایی بودند که بر زنانگی با خوانشی تازه تأکید داشتند؛ نمادهایی همانند «دوشیزگان» که رنگوبی سیاست هویت و ابراز خود زنانه فراتر از معنای ابزکتیو زنانه بود و چنان که آمد، کاربرد این اسم با تقابل شدید از طرف سنت‌گرایان روبرو شد.

با ظهور اندیشه‌های نو، بروز انقلاب مشروطه و تصویب قطعنامه تقاضای تأسیس مدارس دخترانه<sup>[۵۸۸]</sup> هژمونی فرهنگ مردانه تا حدی شکسته شد. کارزاری مشتمل بر تلاش و مقاومت و مبارزه‌ای در میان اقسام مختلف مردم، روحانیان، حکما، روشنفکران و زنان روشنفکر برای دفاع از حق تحصیل زنان ایجاد شد که مطبوعات را عرصه جولان خود ساخت. به تدریج و همان‌گونه که لاکلائو و موفه می‌گویند «معانی هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه ثبات شوند و همیشه میدان کشمکش اجتماعی بر سر تعاریف جامعه و هویت باز خواهد بود»، گفتمان مردانه دچار تزلزل شد و معانی برخی واژگان از جمله «عفت، ناموس، عصمت و غیره» که برای زنان انفعال و انزواج اجتماعی را رقم می‌زندند، دچار تزلزل و سیالیت شدند و ثبات خود را که نتیجه حاکمیت بلامنازع گفتمان پدرسالار بود از دست دادند.

این نوشتار با نگاهی نو به امر آموزش زنان با پرسش‌هایی همراه است که مطالعات پژوهشی آتنی را از سوی علاقهمندان در آینده می‌طلبند و از این رو آغازی بر پژوههای پژوهشی آتنی است: موضوعاتی که اسامی مدارس ذیل آن مطرح شدند، در دوره‌های تاریخی بعدی (پهلوی اول و دوم) چه تحولاتی می‌یابند؟ چه آفرینش‌های معنایی در عناوین مدارس و در جامعه ایرانی صورت می‌گیرد و کدام معانی طرد می‌شوند؟ در دوره‌های بعد عناوین مدارس و ایدئولوژی زنانه در پس آن، ذیل این تطور چه مسیری به خود گرفته‌اند و چگونه تغییر می‌یابند؟ انتخاب واژگان چه ارتباطی با گفتمان جنسیتی رایج دارد؟

## منابع:

- اباذری، یوسفعلی و منصوره خائفی (۱۳۹۱)، «بررسی مفهوم غرب در گفتمان روشنفکران مشروطه‌خواه در قیاس با گفتمان روشنفکران دهه چهل هجری شمسی، مجله مطالعات جامعه‌شناسی، ش ۴۱، ص ۸۱-۴۹.
- اتحادیه، منصوره (نظام مافی) (۱۳۷۷)، این‌جا طهران است... مجموعه مقالاتی درباره طهران ۱۲۶۹-۱۳۴۴ ه.ق، تهران: نشر تاریخ ایران.
- امیدی‌پور، زهره و دیگران (۱۳۹۲)، «تحلیل رویکرد متعددانه زنان در دوره مشروطیت»، فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا، ش ۲۳، ۲۵، پیاپی ۱۱۰، ص ۳۴-۳۵.
- آفاری، ژانت (۱۳۸۵)، انقلاب مشروطه ایران، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون.
- براویت، جف و آندرو میلنر (۱۳۹۰)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه جمال محمدی، تهران: نشر ققنوس.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۷۸)، استنادی از مدارس دختران از مشروطیت تا پهلوی، انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
- حسیبی، رباب (۱۳۷۰)، «مدارس نسوان از آغاز تا سال ۱۳۱۴»، مجله گنجینه اسناد، ش ۱، صص ۸۲-۸۸.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۳) چرند و پرند، تهران: سازمان کتاب‌های جیبی، با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، ص ۲۹-۳۱.
- رجب‌زاده، احمد (۱۳۷۸)، تحلیل اجتماعی نامگذاری، تهران: سروش.
- روشه، گی (۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی: کنش اجتماعی ج ۱، ترجمه هما زنجانی‌زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی سلیمانی کوچی، ابراهیم و فاطمه سکوت جهرمی، فاطمه (۱۳۹۴)، «خوانش نشانه‌شناسی فیلم سینمایی زندگی خصوصی آقا و خانم میم با تکیه بر نظریه سپهر نشانه‌ای در مطالعات زبان و متن»، فصلنامه جستارهای زبانی، ش ۲۵، صص ۹۹-۱۲۱.
- شاهناصری، شادی (۱۳۹۶)، «بررسی تناوب‌های جدید در نامگذاری کودکان ایرانی بر اساس رویکرد نشانه‌ای»، نشریه پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، س ۷، شماره ۱۳، ص ۲۰۱-۲۱۲.
- شل، مری (۱۳۶۸)، خاطرات لیدی شل؛ همسر وزیر مختار انگلیس در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.

- عاملی رضایی، مریم (۱۳۸۹)، سفر دانه به گل «سیر تحول جایگاه زن در نثر دوره قاجار»، تهران: نشر تاریخ ایران.
- قاسمی پویا، اقبال (۱۳۷۷)، مدارس جدید در دوره قاجاریه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قنبی مله، زهرا و داریوش رحمانیان، (۱۳۹۱)، «درآمدی بر بازشناسی تاریخنگاری منصوره اتحادیه»، تاریخنگاری و تاریخنگاری سال ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ش ۱۵ (پیاپی ۹۴)، صص ۱۲۷-۱۵۵.
- مهدی، ملکزاده، (۱۳۸۳)، تاریخ انقلاب مشروطه ایران. ج ۱-۳. تهران: نشر سخن.
- ناهید، عبدالحسین (۱۳۶۰)، زنان ایران در جنبش مشروطه. تبریز: نشر احیا.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۵)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشرنی.
- روزنامه اختر، س ۲ (۱۲۹۳) و س ۷.
- روزنامه آموزگار، س ۱ (۱۳۲۹) ق).
- روزنامه تمدن، س ۱ (۱۳۲۵) ق).
- روزنامه حبل المتنین، س ۱ (۱۳۱۱) ق) و س ۳۲.
- روزنامه شکوفه، س ۱ (۱۳۳۱).
- روزنامه صور اسرافیل، س ۲ (۱۳۲۶).
- روزنامه قانون، س ۱ (۱۲۶۹ شمسی).
- روزنامه کاوه، س ۱ (۱۲۹۴) و س ۵.
- روزنامه مجلس، س ۱ (۱۲۸۵).
- روزنامه وطن، س ۱ (۱۳۲۵).
- هفته‌نامه شمس، س ۳ (۱۳۲۸).

## ۱۵. واکاوی نمونه‌هایی از بینش اجتماعی و سیاسی زنان در عصر قاجار مطالعهٔ موردی خاطرات سردار مریم بختیاری و مهین‌بانو

سیده فاطمه سهیلی [۵۸۹]

### سمیه سادات شفیعی

تاریخ‌نگاری زنان امری بسیار نوین در جهان محسوب می‌شود. بازیابی دنیای زنان و زندگی آنان از لابلای تاریخی مردانه موضوعی است که در قرن اخیر در کنار مطالعات فرودستان [۵۹۰] امکان‌پذیر شده است. در ایران، انقلاب مشروطه نقطهٔ عطفی برای حضور زنان در صحنهٔ جامعه و سیاست و به تبع آن، نقش‌آفرینی در تاریخ و تاریخ‌نگاری بوده است. «اگر تاریخ زنان را خود زنان بنویسند، شاید بهتر باشد، چرا که در تاریخ‌نگاری مردان زن همچنان ابزه، موضوع و دیگری است و تنها در تاریخ‌نگاری زنان دربارهٔ زنان است که رابطهٔ سوزه و ابزه از یک رابطهٔ بیرونی به یک رابطهٔ درونی استحاله می‌یابد.» [۵۹۱] محور اصلی تاریخ‌نگاری زنان، افشاری مناسبات مردسالارانه است.

از منظر تاریخ‌نگاری زنان، این مردان بوده‌اند که ارزش‌های مردانه برساختهٔ خود را به تاریخ تحمیل کرده‌اند و - بدون قایل شدن به کمترین نقشی برای زنان - تاریخ را مطابق با تصورات خود رقم زده‌اند. یکی از این تصورات برساختهٔ دوگانگی بین طبیعت و فرهنگ بوده است که به موجب آن، فعالیت مردان در خارج از خانه واجد اهمیت فرهنگی و ارزشی قلمداد گردیده و زنان و فعالیت‌هایشان امری طبیعی و خارج از تاریخ و جامعه تلقی شده است. فرایندی که محرومیت زنان از حق فرهنگی و حصر آنان را در حصار خانه در پی داشته است. [۵۹۲]

بر این اساس به تدریج توجه به تاریخ زنان و روایت زنانه از تاریخ اهمیت یافت. حیات فکری زنان در دورهٔ قاجار امری است که پیوندهای عمیقی با خاستگاه خانوادگی، میزان تحصیلات و ارتباطات اجتماعی دارد. از دورهٔ ناصری به تدریج افکار بانوان تحت تأثیر تغییراتی که در جامعه بر اثر نفوذ افکار و اندیشه‌های نوین پدید آمده بود، دستخوش دگرگونی شد؛ گرچه این تغییرات بسیار کند و معلول متغیرات

بسیاری بود که هر کدام سمت و سویی خاص به این جریان می‌داد.

از این رو نوشتار حاضر در صدد است تا با بررسی موردنی خاطرات دو تن از بانوان این دوره که خاطرات آنان در دو دهه اخیر به دست آمده است و هر یک خاستگاه خانوادگی متفاوتی دارند، به واکاوی دیدگاه‌های آنان بپردازد. بدیهی است که در آن دوره، افراد تحصیلکرده و باسواند در طبقات اجتماعی و اقتصادی پایین بسیار به ندرت یافت می‌شدند. بر این اساس زنان فقط در قشرهای خاصی دارای این امتیاز بودند و خاطرات خود را به حلیه طبع آراسته‌اند.

## حیات اجتماعی در اواخر عصر قاجار

تا زمان حکومت ناصرالدین شاه قاجار بر ایران، شناخت ایرانیان از غرب و تحولات آن محدود و معطوف به ظواهر آن و بیشتر توأم با نوعی احساس شیفتگی و حیرت بود. اما در عصر ناصری، به علت تمایل بسیار شخص شاه برای مشاهدهٔ غرب نوین و اعمال پیشرفت‌های آنان در کشور، این روند تسریع شد. مهم‌ترین بخش از تحولاتی که در این برهه در ایران به وقوع پیوست، به تغییر بنیادهای اندیشه و فرهنگ مرتبط می‌شد. ارتباط روزافزون با اروپا از طریق تحصیل در غرب یا برخورد با اروپاییان مقیم کشور، افزایش تعداد مدارسی که علوم و دروس عصر جدید را آموزش می‌دادند و به ویژه رشد گستردهٔ ترجمه کتاب‌های خارجی و مطبوعات در ایران، تأثیر شگرفی بر تغییر تفکر و فرهنگ ایرانیان گذاشت.

اما به تدریج با نگاهی انتقادی در مطبوعاتی نظیر روزنامهٔ شکوفه و دانش، آموزه‌های قرن‌ها سنت و خرافات مورد واکاوی قرار گرفتند و حس نارضایتی از وضع موجود به طور رسمی آشکار شد و حتی برای ابراز آن تلاش می‌شد. حرکت زنان در راستای تغییر، جنبشی مستقل و منسجم و سازمان یافته نبود. «آن‌ها بخشی از یک جنبش بزرگ ملی بودند که در سطح کشور فعالیت می‌کردند. در حقیقت جنبش ملی زنان یک خردۀ جنبش بود که با جنبش عمومی همکاری می‌کرد.»<sup>[۵۹۳]</sup> بر این اساس، در ادامه بر آنیم تا ضمن معرفی افکار و نظرات دو تن از چهره‌های زنان در این دوره، نمایی از باورها، نگرانی‌ها، آمال و آرزوهای زنان بر حسب پایگاه اجتماعی- اقتصادی‌شان به دست دهیم. به دنبال تعمیم یافته‌ها نیستیم و صرفاً در مطالعه‌ای اکتشافی به ارائه بخش‌هایی از خودنگاره‌های آنان می‌پردازیم تا نشان دهیم روند تحول اجتماعی زمانهٔ آنان چه انعکاسی در اندیشه‌هایشان داشته است. اندک بودن نوشته‌های زنانه و زندگینامه‌های خودنوش特 مربوط به این دورهٔ تاریخی ما را ناگزیر به انتخاب این دو متن ساخت. در عین حال باید اذعان کرد ویزگی‌های متمایز زندگی و شخصیت راویان در شکل‌گیری ابعاد فکری‌شان تأثیرگذار بوده است.

بانوی نخست، سردار مریم بختیاری است که خاطراتش از کودکی تا حدود سی‌سالگی (صادف با آغاز انقلاب مشروطه) و چند سال بعد از طلاقش را در بر می‌گیرد. خاطرات او بیانگر دیدگاه یک زن دگراندیش ایلیاتی است که به رغم پرورش یافتن در جامعهٔ ایلی و بزرگ شدن طبق

هنگارها و ارزش‌های عشايری، نسبت به تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در میان مسقط‌الرأس خود، یعنی ایل بختیاری و با نگاهی کلان‌تر در کل ایران، به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشید و خواهان پیشرفت کشور بود.

خاطرات مهین‌بانو ملک منصور دختر شعاع‌السلطنه اساس طرح افکار دومین زن است؛ بانویی که در کاخ گلستان متولد شد و در دربار بزرگ شد؛ به غرب رفت و تحصیل کرد؛ ازدواجش را با ولی‌عهد ایران به هم زد و با محمدحسن میرزا ازدواج کرد که آن پیوند زناشویی هم دیری نپایید.

## سردار مریم بختیاری

او در هشتم شعبان ۱۳۳۶ قمری (۱۲۵۱ خورشیدی) متولد شد. پدرش حسینقلی خان ایلخانی، رئیس بختیاری‌های هفت‌لنگ بود.<sup>[۵۹۴]</sup> او در جامعه‌ای بزرگ شد که برای زن و مادر ارزش و اهمیت ویژه‌ای قابل بودند. زنان همدوش مردان در سواری، تیراندازی و کارهای اجتماعی نقش‌آفرینی می‌کردند. مریم بختیاری خواندن و نوشتمن را مستقیماً تحت نظر سردار اسعد آموخت و در زمینهٔ مطالعهٔ تاریخ از سوی برادرش تشویق می‌شد؛ حتی در سال‌های نوجوانی همهٔ آرزویش آن بود که مانند کلئوپاترا ملکه‌ای نامدار شود.<sup>[۵۹۵]</sup> برادرش سردار اسعد همهٔ شب کتاب ناسخ التواریخ را مطالعه می‌کرد و هر جای کتاب که ذکر احوال یک زن محترمه بود، خطاب به او می‌گفت: «اگر مثل این زن شدی، آن وقت تعریف داری، نه مثل حالا که پهلوی آتش نمی‌نشینید که مبادا دستستان سیاه بشود.»<sup>[۵۹۶]</sup> اشاراتی وجود دارد که نشان می‌دهد خانهای بختیاری به ضرورت تحصیل برای دختر و پسر معتقد بودند؛<sup>[۵۹۷]</sup> این در حالی است که امکان تحصیل و سوادآموزی حتی برای زنان شهری بسیار کمتر بوده است. کولیور رایس در تکمیل توضیحاتش دربارهٔ اهمیت آموزش زنان در میان بختیاری‌ها آورده است که بی‌بی‌ها<sup>[۵۹۸]</sup> با سواد بودند و اغلب آنان تمایل داشتند که با یک زبان خارجی آشنا شوند.<sup>[۵۹۹]</sup>

## سیاست و کشورداری از منظر سردار مریم

بانوان بختیاری و به ویژه زنان اشرف ایل، به مسائل سیاسی کشور علاقه بسیاری داشتند و با ولع و اشتیاق فراوان، وقایع روزانه را با خواندن روزنامه‌ها پیگیری می‌کردند. بی‌شک آگاهی آنان سهم بسزایی در شکل‌گیری آرمان‌ها و صورت‌بندی مطالباتشان داشته است. آن‌ها حتی طرفدار شرکت زنان در انتخابات و مانند زنان اروپایی به دنبال داشتن حق رأی بودند.<sup>[۶۰۰]</sup> سردار مریم نیز با آشنایی نسبی از نوع حکومت در نظام‌های مختلف، به انتقاد از عملکرد شاهان معاصر خود می‌پردازد. او حتی مبانی نظری ایرانیان نسبت به حکومت را مورد تردید و نقد قرار می‌دهد و زیر سؤال می‌برد. برای نمونه، او اعتقاد به «فره ایزدی» و کاریزمای الهی پادشاه - که پس از اسلام در قالب اندیشه «ظل‌الله‌ی» و واجب‌الاطاعه بودن پادشاهی که از سوی خدا برگزیده شده - را عامل عقب‌ماندگی ایران و دستیابی به تمدن، و حتی نوعی بدعت در اندیشه دینی می‌داند. قطعاً این امر حاصل تغییراتی است که در بطن جامعه نسبت به سیاست و پادشاه در جریان بود. متونی که تألیف، تدوین یا ترجمه می‌شدند گاه به وضوح مقام سلطنت را به چالش می‌کشیدند؛ به نحوی که شاه پس از چندی «اداره سانسور را که عبارت است از تفتیش کتب و روزنامه‌های واردۀ از خارج» برای جلوگیری از نشر افکار اصلاح طلبانه سیاسی دایر نمود.<sup>[۶۰۱]</sup>

سردار مریم می‌گوید:

وجود سلطان برای یک ملت یعنی چه؟ هنوز نمی‌دانند معنی سلطنت چیست، یک ملتی جمع می‌شوند یک نفر از میان خود انتخاب می‌کنند که آن شخص از همه نظر از آن‌ها امتیازش بهتر باشد، آن وقت یک پولی از تمام این مملکت به نام مالیات می‌گیرند و دست آن شخص می‌دهند که او این مملکت را اداره کند و تمام نواقص آن مملکت را درست کند. واقعاً شخص سلطان نوکر ملت می‌باشد، اما بدبختانه بعضی ملت‌های دنیا عموماً و ملت ایران خصوصاً سلطان را آیت خدا می‌دانند و خود را بندۀ او می‌دانند... اگر این مردم دارای علم بودند، از سلاطین قاجاریه می‌پرسیدند چه می‌کنید؟ آیا پول ملت را باید خرج عیش و عشرت خود و خانم‌های اندرون کنید؟ شاه نوکر ملت می‌باشد نه خدای ملت. هر وقت این مستخدم برای ملت خوب کار کرد او را باید دعا کرد و برقرار داشت، اگر بد کار کرد باید معزول نمود و حسابش را رسید، پدرش را سوخت نه این‌که ستایشش نمود. بگویند پادشاهان دولتشان حق است. حق که بر هر چیز قادر است همه‌چیز به بندۀ می‌دهد،

هیچی هم نمی‌خواهد سوای این‌که او را به خدایی قادر و برحقی بشناسند.<sup>[۶۰۲]</sup>

سردار مریم اقدامات ناصرالدین شاه را از موضع مختلف نقد می‌کند. نخست در خصوص بی‌تدبیری و نداشتن چشم‌اندازی برای حرکت مثبت و روبه‌جلوی کشور در نظر و عمل:

ناصرالدین شاه که در عالم هیچ فکری برای ایران نداشت، سوای این‌که خودش را وسعت بدهد و آنچه می‌تواند ایران را ذلیل کند. یکی از پلتیک‌های وحشیانه ننگین او کشتن مردم محترم و صاحب نفوذ بود از ترس این‌که در ایران کسی پیدا نشود که بپرسد آیا در زمان سلطنت خودت چه خدمتی برای این آب و خاک مقدس که مقام مردمان بزرگ و سلاطین بزرگ بود، نمودید?<sup>[۶۰۳]</sup>

موضع دیگر سردار مریم در انتقاد از عملکرد ناصرالدین شاه، ریشه در موازنۀ مثبت ایران در آن دوره دارد. به این معنا که ناصرالدین شاه برای بقای استبداد خود و ماندن در رأس امور کشور، ناگزیر دست خارجی‌ها را در کشور باز گذاشت. این امر خود به همراهی استبداد فردی شاه با استعمار خارجی انجامید. «[ناصرالدین‌شاه] مملکت بزرگ ایران را از دست داد و آن را به دست اجنبي سپرد برای این‌که استبداد خودشان باقی باشد، مقصود من عیيجويي و پدرکشتگي نیست، حق‌گوئي می‌باشد.»<sup>[۶۰۴]</sup> او سپس وضع ایران را با غرب مقایسه می‌کند و از جهالت مردم کشور خود اظهار تأسف می‌کند.<sup>[۶۰۵]</sup> این موضع به خوبی نشان می‌دهد که درک او از سیاست اگر نگوییم در قالب نظامی دموکراتیک، حداقل در شکل نوعی نظام سلطنت مشروطه بود که در آن مردم دارای حق انتقاد از پادشاه و مطالبه‌گری‌اند، نه این‌که رعایا فقط موظف به اطاعت از پادشاه باشند. این نوع برداشت و مقایسه سلطنت در ایران و کشورهای دیگر خود میزان آگاهی او را از سیاست جهانی مشخص می‌کند.

## نقد وضعیت اجتماعی اقتصادی ایران و سیاست‌های موجبه

سردار مریم سیاست‌های نادرست اقتصادی ایران را ریشه در استبداد و ناآگاهی پادشاهان قاجار می‌داند. حتی آموخته‌های تاریخی خود را شاهد مثالی برای این دیدگاه عنوان می‌کند:

[در] تاریخ عضدی که یکی از پسرهای خود فتحعلی شاه نوشه است، مطالعه نمودم که در ماه دوازده هزار تومان پول سبزی آشپزخانه یکی از خانم‌های فتحعلی شاه بود. اگر همان پول‌ها را در سلطنت خود به خرج آبادی ایران صرف می‌نمود و همین‌جور پول‌های دیگر را، حالا ما به این فقیری نبودیم. [یا] اگر در این یکصد و پنجاه سال و شاید بیش‌تر و یا کمتر سالی یک متر خط آهن درست می‌کردند.<sup>[۶۰۶]</sup>

او اقتصاد ایران را اقتصادی وابسته به خارج می‌داند و انگشت انتقاد را به سوی این مسئله نشانه می‌رود. این رویکرد با رویکرد راهبردی برخی مردان روش‌فکر زمانه او همراستا بود. امین‌الدوله نیز که خارج از کشور تحصیل کرده بود، اعتقاد داشت باید نیاز کشور به کالاهای خارجی را با احداث کارخانه و تولیدات داخلی رفع کرد. زیرا با ادامه روند فزاینده واردات تمام طلاهای پشتوانه مالی ایران توسط بانک شاهی انگلیس و بانک رهنی روس از کشور خارج و روزبه‌روز قدرت خرید پول نقره کمتر خواهد شد.<sup>[۶۰۷]</sup>

رویکرد بی‌بی مریم در تحلیل نابسامانی اقتصادی مثال‌زدنی است: «دولت به حدی ورشکسته است که هیچ‌گونه ثروت در این مملکت نیست. با این همه، تمام اسباب و لوازمات زندگی باید از خارجه بباید؛ حتی اگر سوزن از خارجه نیاید، ما ایرانی‌ها باید لباس‌هایمان را بچسبانیم. زیرا که سوزن هم نمی‌توانیم درست کنیم.»<sup>[۶۰۸]</sup> او با دیدی انتقادی به فهم وضعیت کشور می‌پرداخت. برای نمونه در سفر به تهران دریافت سیاست‌های نادرست که در سطح کلان وابستگی اقتصادی را در کشور موجب شده بود، در سطح مردم منجر به تغییر رفتار فرهنگی شده و آنان را به سوی مصرف‌گرایی و استفاده بی‌رویه از کالاهای بیگانه سوق داده است:

روز قبل با چادر رفتم مغازه‌ای در خیابان لاله‌زار. دیدم درون یک مغازه چارقدفروشی خیلی اشیای طلا و جواهر زیر آینه گذاشته است. به صاحب مغازه گفتم این‌ها مال فروش است. جواب داد خیر خانم. این‌ها را خانم‌ها گرو چارقد تور گذاشته‌اند. دنیایی افسوس خوردم به بدختی ملت بیچاره ایران که این‌قدر بی‌علم و بدخت می‌باشد. آنچه پول در مملکت بود عوض همین چیزها و امثال همین چیزها به خارجه

رفت. حالا جواهری که دارند باید عوض پارچه تور بدھند. تمام این‌ها از دو چیز به وجود آمده: یکی لاقیدی سلاطین قاجاریه نسبت به مملکت ایران، یکی بی‌علمی خود ملت.<sup>[۶۰۹]</sup>

این‌که بانویی در دوره قاجار نسبت به اهمیت میراث فرهنگی و تاریخی کشور و لزوم حفظ و نگهداری آن در کشور آگاه باشد، بسیار حائز اهمیت است. در دوره‌ای که زمامداران ایرانی اروپادیده نسبت به اهمیت آثار و نگهداری آن بی‌تفاوت بوده‌اند، او صراحتاً از نبود علم کاوش و باستان‌شناسی در ایران ابراز تأسف می‌کند و نآگاهی را مزید بر این علت می‌داند. در جایی پس از بازدید از شهر شوش عنوان می‌کند:

واقعاً شهر شوش یکی از بناهای عظیم و قدیمی ایران بود، از خرابه‌های آن پیداست. حالا هم فرانسوی‌ها امتیاز کشف اسباب‌های آنتیک او [= آن] را از دولت گرفته‌اند. خیلی اسباب از آن جا بردنده. دولت بدخت ما نمی‌توانست خود یادگارهای سلاطین بزرگ ایران را کشف کند، موزه ایران را به وجود آن‌ها زینت دهد. بدخت ایران، سیه‌روز ایران، فلک‌زده، اسیر بیچاره ملت ایران، آن‌جاها که می‌روم به یاد استقلال گذشته ایران که می‌افتم، حالم به هم می‌خورد از این اوضاع.<sup>[۶۱۰]</sup>

زنان در عصر قاجار همچون دوره‌های پیش از آن، با فضای سنت دست به دلیل ساختار متصلب خود، امکان شکل‌گیری فردیت را از زنان گرفته بود. در این دوران زنان در غیبت شکل‌گیری هویت فردی خود، فقط توانستند در ایفای نقش‌های مرتبط با خانواده هویت یابند. زندگی خانوادگی و اجتماعی آنان نیز متأثر از همین مفهوم بود. مهمترین نقش زنان، جایگاه آنان به عنوان همسر و مادر بود. زنانی که در این دو نقش ناموفق بودند با عنوانی چون «ترشیده» و «اجاق‌کور» علت وجودی خود را از دست می‌دادند. انتخاب که از ویژگی‌های تحقق فردیت است، معنا و مفهومی نداشت. همسر آینده نه بر اساس عشق و علاقه مشترک، بلکه معمولاً با حساب و کتابهای معین خانوادگی، اجتماعی، مالی و گاه سیاسی از سوی بزرگان خانواده برگزیده می‌شد؛ چنان که جمله معروف «عشق بعد از ازدواج به وجود می‌آید» همچنان بازتاب چنین طرز تفکری است.<sup>[۱۶]</sup>

بخش قابل توجهی از نوشته‌های سردار مریم به انتقادات او نسبت به وضعیت حقوقی و اجتماعی بانوان ایرانی و به خصوص زنان بختیاری اختصاص دارد. این امر در نگاه او مسئله‌ای ریشه‌دار و فرهنگی است، به گونه‌ای که یک دختر از همان بدو تولد، جنس دوم و ضعیف شمرده می‌شود و هیچ‌کس تلاشی برای تغییر این مناسبات و بر هم زدن رسوم ناعادلانه و ساختگی نمی‌کند. تمایل عمومی جامعه‌ای که در آن مرد قدرت بیشتر را در اختیار دارد، در کمرنگ کردن استعدادهای زنان و ایجاد محدودیت برای حضور مؤثر و مفید در جامعه و تضعیف شخصیت و هویت زن است. سردار مریم در مورد تبعیض جنسیتی و محدود کردن زنان به نقش خانه‌داری با افکار و دغدغه‌های سطحی، سخن می‌گوید و خود را با برادر خود قیاس می‌کند و می‌نویسد: سه سال از من بزرگ‌تر است. با هم بزرگ شدیم. وقتی که کوچک بودیم، من زرنگ‌تر بودم، او را کتک می‌زدم اما حالا از آنجایی که زن‌های بدبخت در ایران ترقی نمی‌کنند و صفت‌های خوب آن‌ها در پس پرده است، ایشان یک مرد بزرگ متشخص شده است، من یک نفر زن پشت‌پرده‌نشین بودم. او ترقی نموده است، من تنزل. در ایران زن‌های بدبخت یا باید بزرگ بکنند، شبانه‌روز در فکر لباس و پودر و سرخاب باشند یا خیاطی و ریسمان تاییدن، کار بزرگ آن‌ها همین است. افسوس که وجود چندین میلیون زن در خاک ایران از عدم علم برای

هیچ کس اهمیتی ندارد، کاری که به آن‌ها می‌دهند، ترشی، خیار، بادمجان انداختن می‌باشد.<sup>[۶۱۲]</sup>

او از حجاب سرتاسری، ارث نبردن دختران، مذموم بودن طلاق، رسومی نظیر ناف بریدن و ازدواج در سنین کم و بدون شناخت نیز انتقاداتی می‌کند و در خلال بحث درباره زندگی خود پیوسته از این وضعیت اظهار تأسف می‌کند.

از نظر او حجاب به آن شکل روبند و چادر که مانع تمایز فردی می‌شود، باعث ترویج اخلاقیات و رفتار ناپسند است، زیرا در پشت آن می‌توان از نظرها پنهان بود. «می‌گویند زن باید خودش را مثل بادمجان بکند و میان کوچه راه برود و خدا می‌داند وقتی چاقچور و چادر می‌کند و در کوچه راه می‌رود و آن روبند را می‌زند، به یمن بادمجان بزرگ که راه بروند، و تمام اخلاق زن‌های اسلامی برای همین رو گرفتن فاسد شده است.»<sup>[۶۱۳]</sup> اتخاذ چنین رویکردی از یک زن بختیاری بر حسب جایگاه نقشی او در ایل قابل فهم است. به طور خاص زن ایلاتی با زن شهرنشین تفاوت نقش فاحشی دارد. از جمله، مقام زن در ایل بختیاری به گواه بسیاری از شرق‌شناسان نظیر کولیور رایس «همانند موقع و مقام زن در ایران اساطیری و باستانی» بوده است.<sup>[۶۱۴]</sup> اما زن شهری بیرون از خانه، در پس روبند، و درون خانه، در پس پرده بوده و از هر گونه فعالیت اجتماعی عام یا خاص که مردان انجام می‌دهند، محروم بوده است.<sup>[۶۱۵]</sup> زن بختیاری بدون نقاب، در اجتماع ظاهر می‌شد و از آزادی عمل بیشتری برخوردار بود.<sup>[۶۱۶]</sup> بارون دوبد آزادی زنان ایلیاتی به نسبت زنان شهری و روستایی را به جایگاه زن در ایل مرتبط دانسته است. او معتقد است: «اعتمادی که به تقوای زن ایلیاتی نشان داده می‌شود، رفعت او را بالا می‌برد و در عین حال، شخصیت خود او قدرشناسی را در میان اطرافیان برمی‌انگیزد و او را رفیق مناسب‌تری برای مرد می‌کند.»<sup>[۶۱۷]</sup> بر این مبنای است که موضع سردار مریم در توجه به زنان و بهبود شرایط آنان خواه در قالب کلی زن ایرانی و خواه در شکل زن ایلیاتی قابل بررسی است. چه بسا در همان جامعه ایلیاتی، با وجود گسترهٔ حضور و فعالیت‌های تأثیرگذار زنان در اقتصاد و معیشت ایل، باز هم نمی‌توان تسلط مردان را کنمان کرد.

به نظر می‌رسد سردار مریم تحت تأثیر اهمیت رابطه انتخابی و عاشقانه، متنقد الگوی ازدواج ترتیب‌یافته رایج در زمانه خود بوده است. برآیند گفته‌های او درباره ازدواج آن است که فرد باید قادر باشد آزادانه و بر اساس شناخت عوامل ذهنی، شخصیتی و معیارها و حتی کشش جنسی نسبت به شخص مقابل دست به انتخاب بزند. او که خود طعم ازدواج اجباری، خیانت، بی‌مسئولیتی و فقدان عشق و تفاهem در زندگی

زنashویی، دشواری طلاق و تحمل تبعات آن در جامعه را کامل‌اً چشیده بود، در انتقاد از ازدواج نآگاهانه و توأم با عدم شناخت و مذموم دانستن طلاق چنین گفته است:

بدبختی ما ایرانی‌ها این است که دختر و پسر هم‌دیگر را ندیده و طبیعت هم را نیازموده، پدر و مادر آن‌ها را زن و شوهر می‌کنند. آن وقت هم که زن و شوهر با هم موافق نمی‌شوند، باید طلاق هم نگیرند. با این‌جور زندگانی به سر برند. در حقیقت لعنت بر این قانون غیرقانونی. بختیاری که ارث به دختر نمی‌دهند، اگر با شوهر هم نتوانند زندگانی بکنند، طلاق او را هم نمی‌گیرند. آن وقت باید تا عمر دارد یک زندگانی غمانگیزی بکند.<sup>[۶۱۸]</sup>

سردار مریم زن و مرد را در خلقت برابر می‌داند. از این رو انتظار دارد که این برابری در زندگی اجتماعی هم پاس داشته شود. با اطلاع از وضعیت زنان اروپایی و حضور مؤثر آنان در جامعه، خواهان اعمال این وضعیت برای همنوعان خود است.

خدایا مگر زن بدبخت نمی‌تواند کار کند؟ آیا زن انسان نیست؟ خلقت او غیر از خلقت مرد می‌باشد... اگر ما هم علم داشتیم، چرا می‌باشد زن‌های بیچاره ایرانی در گوشۀ خانه در به روی آن‌ها بسته باشد؟ وقتی زن‌های اروپایی را می‌بینیم این‌جور مردانه کار می‌کنند و این‌همه وجود آن‌ها به درد وطن خود می‌خورد، به حدی افسوس می‌خورم که تمام عصب‌های من تیر می‌کشد. مثل این‌که می‌خواهم دیوانه شوم.<sup>[۶۱۹]</sup>

او مهم‌ترین علت وضعیت نامساعد زنان در جامعه را ناشی از نآگاهی از علم و حقوق انسانی و اجتماعی می‌داند. این‌که بانوان خود نمی‌دانند هدف حقیقی از خلقت آنان چیست و چه استعدادهایی در درون آنان نهفته است:

تمام بدبختی‌های ما از خودمان می‌باشد، زیرا که نه علم داریم و نه حقوق خود را می‌دانیم، فکر می‌کنیم فقط برای رفع شهوت مردها خلق شده‌ایم یا برای کنیزی و اسارت خلق شده‌ایم. امروز زن‌های اروپایی در تمام اداره‌جات دولتی و ملتی مقام بزرگی را دارا می‌باشند. کرسی وکالت را اشغال نمودند، اما ما زن‌های ایرانی ابداً از عالم انسانیت خارجیم.<sup>[۶۲۰]</sup>

او آرزوهای بلند و ولای خود برای سرمیمین و همنوعانش را که برای خود حسرت مانده بود، هرگز از یاد نبرد. روند حاکم در کشور را اسلامی تلقی نمی‌کرد و آن را ملغمه‌ای از خرافات و ظلم می‌دانست که مسمای به اسلام شده بود. چنان که در جایی آورده است:

ای کسانی که روزنامهٔ مرا مطالعه می‌نمایید، اگر در عصر شما ایران، وطن عزیز مرا و خودتان، دیدید به دانش و علم نورانی و مشعشع شده و قدم در راه و خاک آزادی گذاشتید یا در سایهٔ علم و تمدن زندگانی نمودید، از من بیچاره که یگانه آرزویم تمدن ایران است یادی بنمایید. آیا زمانی که من در قعر گور خوابیده‌ام، شما ای ایرانی‌های بدبخت آزادید؟ با کمال سرفرازی قدم‌های شمرده شمرده می‌زنید؟ در این عصر که ما هستیم در تبعیت هیچ قانونی نیست. اسماً مسلمان می‌باشیم، ولی رسمًا خیر تا بعدها چه می‌شود.[\[۶۲۱\]](#)

مهین‌بانو، دختر شعاع‌السلطنه و صبیه‌الدوله، شاهدختی بود که از همان اوان زندگی به عنوان نامزد ولی‌عهد احمد میرزای قاجار (احمد شاه آینده) انتخاب شد. او در کاخ گلستان متولد شد. پس از چندی با خانواده‌اش به عمارت منصوریه نقل‌مکان کرد. در نوجوانی برای تحصیل به همراه خواهرش، همایون‌تاج، به بلژیک فرستاده شد تا در مدرسهٔ شبانه‌روزی کاتولیک تحصیل کند. پس از بازگشت، نامزدی‌اش با احمد شاه را به هم زد و با محمدحسن میرزا ولی‌عهد ازدواج نمود.

خاطرات او به ذکر زندگی و تفریحات یک شاهزادهٔ خلاصه می‌شود. با این حال از لابلای سخنانش می‌توان به نوع زندگی و افکار یک زن از قشر بالای جامعه دست یافت. بدین منظور تحت برخی عناوین تلاش شده تا به بنمایه‌های فکری این شاهزاده پرداخته شود. نباید از نظر دور داشت که مهین‌بانو به هیچ عنوان و با وجود تمام ارتباطات گسترده‌اش با سیاستمداران و سفارتخانه‌ها، کنشگر سیاسی نبود و شاید اصلًاً به همین دلیل بود که زمانی که رضا شاه تمامی مراودات رجال ایرانی را با سفارتخانه‌ها قدغن کرده بود، به مهین‌بانو اجازه داده شد که مانند گذشته بتواند به سفارتخانه‌ها آمدورفت داشته باشد و در مهمانی‌ها شرکت کند.<sup>[۶۲۲]</sup>

## نحوه ارتباط با غرب در نگاه مهین‌بانو

یکی از مواردی که مهین‌بانو در چند جا به مناسبت از آن یاد می‌کند، این است که چرا اعیان معاصرش، برای نمونه پدر خود، هیچ‌گاه اموال خود را از کشور خارج نکرد. به نظر می‌رسد در آن دوران، شکوه زندگی در ایران برای ایرانیان اهمیت بیشتری داشت و با وجود مشاهده زندگی مدرن در اروپا حاضر به معاوضه این سبک از زندگی که بسیار اجتماعی‌تر از زندگی فردگرایانه اروپایی بود، نشده بودند. در کنار آن دشواری‌های مدیریت یک خانواده گسترده و بزرگ با درآمدهایی حاصل از مالکیت زمین در کشور، حضور فیزیکی آنان ضروری بود. در ایران مالکیت بر زمین نماد تشخّص محسوب می‌شد. چنان که ملاکان یکی از طبقات مهم و تأثیرگذار در ایران بودند و بر این اساس به بسیاری از رخدادهای سیاسی جهت می‌دادند.

بدیهی بود که در اروپا یک ایرانی هر قدر هم ثروتمند بود، نمی‌توانست به آن میزانی واجد و عامل قدرت باشد که در ایران بود. این تجربه‌ای بود که مهین‌بانو پس از زندگی و مشکلاتی که در اروپا برایش ایجاد شد، به دست آورده بود.

ایران تحت تأثیر ارتباط گسترده با غرب دستخوش تغییراتی فرهنگی و اجتماعی شد؛ تغییراتی که در اثر مدرنیزاسیون در سپهر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی کشور به وقوع پیوست و دگرگونی‌هایی را در منش و سبک زندگی ایرانی به دنبال داشت. مهین‌بانو از دور شدن جامعه ایرانی از ارزش‌ها و اصول اخلاقی سابق خود اظهار تأسف می‌کرد و آن را از مضرات تقلید بی‌مورد از غرب می‌دانست:

من بر این عقیده‌ام که در ایران آن پذیرایی، آن بزرگواری و آن محبتی که همه به هم داشتند، متأسفانه به هم خورد. اگرچه ترقی و تجدد خوب است، اما ما یک اصول اخلاقی و معتقداتی داشتیم که امروز از بین رفته است. فکر می‌کنم تمدن قدیم ما از این تمدن خیلی بهتر است. امروز هیچ‌کس هیچ‌کس را دوست ندارد. کسی همسایه‌اش را نمی‌شناسد. آن زمان این‌طور نبود. نمی‌دانم چرا همه‌چیز را عوض کردند و از اروپایی‌ها تقلید کردند. چرا همه سنت‌ها و رسم و رسوم ما را از بین برداشتند. شکل زندگی ظاهر و باطن ایران را تغییر دادند. هیچ لزومی نداشت که ما حتی در این موارد [= نوع لباس پوشیدن] فرنگی شویم. برای چی فرنگی بشویم؟ این تقلید برای چیست؟ مسلماً اشتباه است. مصطفی کمال بود که فرنگی شدن را شروع کرد. همه خیال کردند باید همان راه را بروند. ما هم خواستیم فرنگی

شویم. نه فرنگی شدیم و نه ایرانی.[\[۶۲۳\]](#)

## نظرات سیاسی مهین بانو

یکی از جنبه‌های مثبت روایت‌های زنانه در تاریخ، بیان مواضعی است که افراد در خلوت خود و به صورتی غیررسمی بروز می‌دهند. برای نمونه در خاطرات این فرد می‌توان نمایی از رویکرد شخصی محمدعلی شاه نسبت به امر سیاسی را دریافت. مهین بانو تحت تأثیر خاستگاه خانوادگی خود و مراودات، ارتباطات و معاشرت‌هایش با سفارتخانه‌های اروپایی، نگاه مثبتی به جریان مشروطه‌خواهی در ایران نداشت و می‌گفت:

در استانبول یک روز محمدعلی شاه به من گفت من مجلس را به توب نبستم و نه حکمش را دادم. چطور شد، کی بست و چه کار کردند که به اسم من تمام شد؟ من به قرآن قسم می‌خورم که من نبودم. علاوه بر این من عقیده داشتم که ملت ایران هنوز برای مشروطه آمادگی ندارند. مشروطه مال مملکتی است که حداقل پنجاه درصد آن به اندازه‌ای که بتوانند اسمشان را امضا کنند تحصیل کرده باشند و بفهمند که معنی مشروطه چیست. ایران برای این کار حاضر نبود. مظفرالدین شاه بیخود فرمان مشروطه داد. او خودش هم نمی‌دانست مشروطه چیست. مشروطه برای مملکتی است که ملت آن تربیت شده و باسوداد باشند و بدانند که وظیفه‌شان در یک مملکت آزاد چیست. ما ملتی هستیم که باید یک کسی قدرت داشته باشد و ما را اداره کند. ما آن ملت نبودیم. برای همین بود که من مخالف بودم.

من خیال می‌کنم حق با محمدعلی شاه بود. ایران هنوز هم همین‌طور است. ملت ایران امروز هم آمادگی مشروطه را ندارد. مقصودم از مشروطه مملکتی است که پارلمان داشته باشد. مگر ایران فعلی الان آماده پارلمان درست و حسابی است؟<sup>[۶۲۴]</sup>

پس از فتح تهران به دست مجاهدان مشروطه و خلع و فرار محمدعلی شاه از ایران، مجلس دوم شورای ملی، مورگان شوستر آمریکایی را برای اصلاح امور مالی به ایران دعوت کرد. به موازات آن، محمدعلی میرزا، شاه مخلوع ایران، به همراه سالارالدوله و شعاع‌السلطنه شروع به تحرکاتی علیه ایران به یاری روسیه و انگلستان - که در خفا با مأموریت شوستر مخالفت داشت - کردند و به زمینه‌چینی برای حمله به ایران پرداختند.<sup>[۶۲۵]</sup>

از این رو مجلس به پیشنهاد شوستر قانونی را مبنی بر ضبط اموال شعاع‌السلطنه و سالارالدوله تصویب کرد. نیروهای ژاندارمری خزانه منصوریه، خانه شعاع‌السلطنه را محاصره، و از اموال صورت‌برداری کردند. اما بعد از مدت کوتاهی قزاق‌های روس به منصوریه آمدند و

مانع ژاندارم‌ها شدند. روس‌ها مدعی بودند پارک شعاع‌السلطنه در گروی بانک استقراضی روس است.

در این میان شازده‌جان، مادربزرگ مهین‌بانو، پنهانی و در لباس مبدل از منصوریه خارج و به سفارت روسیه پناه برد. مهین‌بانو اقدام مادربزرگش را در

شکستن حصر و پناهنده شدن به سفارت روسیه، شاهکار دانست و مدعی شد که همین اقدام شازده‌جان باعث التیماتوم روسیه به ایران شد.

شازده‌جان با پوشیدن عباوی کلفت که مخصوص کلفت‌ها بود، و گذاشتن روبنده به ورودی منصوریه می‌رود و به ژاندارم‌ها می‌گوید من کلftم. ماهی یک دفعه اجازه دارم صبح بروم و شب برگرم. ژاندارم‌ها هم نمره‌ای به او داده و به وی اجازه خروج می‌دهند. شازده‌جان هم مستقیماً به قنسولگری روس رفته و بست می‌نشیند و می‌گوید: «پسرم تحت حمایت شماست. تمام هستی‌اش را گرفته‌اند. به ما هم می‌گویند باید از خانه بروم. منزل پسرم را آزاد کنید و تکلیفی برای ما معین کنید، پسرم را یا قبول دارید یا ندارید.» و به نظر مهین‌بانو این‌گونه شد که روس‌ها به دولت ایران التیماتوم دادند که شعاع‌السلطنه آنچه دارد، خودش و اموالش، تعلق به ما دارد. باید این‌ها را آزاد کنید.[\[۶۲۶\]](#)

احمد شاه که در یازده‌سالگی به جای پدرش به سلطنت رسید، اهل تسامح بود؛ بر خلاف پدرش که استبداد مطلق را می‌پسندید. او حتی زمانی که از جانب بریتانیا به شدت برای تصویب قرارداد ۱۹۱۹ تحت فشار بود، از تأیید قرارداد امتناع، و آن را منوط به تصویب مجلس کرد. دور از انصاف است که تسامح و بی‌میلی او به استبداد را مغلول ضعف شخصی او بدانیم. با این حال مهین‌بانو تساهل و ملایمت احمد شاه را ناشی از ناتوانی و بیماری و بی‌علاقگی به ایران و سلطنت عنوان می‌کند و متعجب بود که چرا احمد شاه برای از بین بردن مخالفت‌ها و بهبود اوضاع هیچ اقدامی انجام نمی‌دهد:

الآن که فکر می‌کنم به نظرم می‌آید احمد شاه علاوه‌ای به سلطنت نداشت. محال بود. اگر آدم علاقه به سلطنت داشته باشد، طور دیگر رفتار می‌کند. شاه اصلاً مریض بود؛ یک نوع وسواس داشت. وسواسش هم در ایران شدت پیدا می‌کرد. خیال می‌کرد آن میکربی که در ایران هست، در اروپا نیست.[\[۶۲۷\]](#)

مهین‌بانو در مورد روند کلی سیاست حاکم بر کشور، پس از اشاره به سریال تلویزیونی دایی‌جان ناپلئون که هرکاری اتفاق می‌افتد گفته

[۶۲۸]

می‌شد کار انگلیس‌هاست، به شرح سیاست روسیه به عنوان دیگر ابرقدرت می‌پردازد و چنین می‌گوید: اگر سفرنامه‌های ناصرالدین شاه را بخوانید، می‌بینید که وقتی به انگلیس سفر می‌کند، ولیعهد روس هم همراهش می‌رود. تمام مدتی که در انگلیس اقامت دارد، ولیعهد روس و زنش هم با شاه است. پس این‌ها دو ابرقدرت بودند. آن مواطن این و این مواطن آن. ما بین دو قدرت قرار داشتیم. یک طرفمان روس و طرف دیگر انگلیس. هر جا که ناصرالدین شاه می‌رفت هم انگلیسی‌ها بودند و هم روس‌ها...

## اقتصاد و معیشت در نگاه مهین‌بانو

مهین‌بانو زیرکانه با بی‌توجهی عمده به مدیریت منابع و سیاست‌های اقتصادی نادرست اجدادش در حکومت بر منابع و سرمایه‌های ایران، نظرات اقتصادی‌اش را با تکیه بر ویژگی‌های جغرافیایی ایران بیان می‌کند و فقر اقتصادی ایران را فقط ناشی از محدودیت‌های کشاورزی در ایران می‌داند. اقتصاد ایران در دوره قاجار و اوایل پهلوی مبتنی بر کشاورزی سنتی بود. این سیستم اقتصادی به ساختاری خاص منجر می‌شد که در ذات خود با شکنندگی و بی‌ثبتاتی همراه بود.<sup>[۶۲۹]</sup> قدرت سیاسی وابسته به استقلال و خودکفایی اقتصادی بود، استقلال اقتصادی نیز نیازمند ثبات در تولید درآمد و ثروت بود. با توجه به موقعیت اقلیمی ایران و بروز خشکسالی و قحطی‌های متعدد در این سرزمین، هیچ تضمینی برای عمدت‌ترین درآمد دولت که از منبع مالیات اراضی بود، وجود نداشت. او در این باره چنین می‌گوید:

در ایران ما بجز گندم که چیز دیگری نداشتیم. به نظرم بدترین کار این است که آدم زارع باشد و زراعت کند. برای این‌که زندگی شما بسته به هواست. بسته به آسمان است. باران بباید خوب است. باران نیاید بد است. برای همین است که اعیان ما هیچ وقت تموی نداشتند. متمولین ما قابل مقایسه با متمولین اروپا و یا ترکیه و مصر نیستند. ما مملکت فقیری بودیم. چیزی نداشتیم. اعیان فقط ملک داشتند؛ ملک هم یعنی صفر. قبل از پهلوی هرگز فکر نمی‌کردند که یک شاهی از ایران خارج کند... هر چه بود و نبود، در همان ایران بود. کسی فکر اروپا را برای زندگی نمی‌کرد. اروپا را می‌خواستند که بروند و تفریح کنند و برگردند. نه این‌که بروند آن‌جا خانه و زندگی داشته باشند. اگر پدر من خواسته بود در اروپا زندگانی کند، چه چیزی می‌توانست به دست آورد؟ آن زمان با مبلغ ناچیزی می‌توانستید در اروپا خانه‌ای بخرید. پدرم هیچ وقت فکر نکرد که فرنگ چیزی داشته باشد. همان‌طور که فکر نکرد که ما دخترها هم باید مالی از ثروت پدر داشته باشیم.<sup>[۶۳۰]</sup>

## اعتراف به ضعف آگاهی سیاسی- اجتماعی

نکته‌ای که ضرورت دارد به آن اشاره شود این است که سفر به اروپا و مشاهدهٔ غرب و حتی تحصیل در آنجا و معاشرت با افراد سیاسی و تحصیلکرده، لزوماً به افزایش درک آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی نمی‌انجامد. این اعترافی بود که مهین‌بانو آن را دربارهٔ خود و برادرانش بیان می‌کند. حتی تصريح می‌کند که از هیچ امری سر درنمی‌آورد:

ما که به کلی از سیاست خارج بودیم. اشتباه پدرم این بود که دربارهٔ وضعیت ایران و اختلافاتی که بین خودش و برادرهاش بود هیچ وقت ما را آگاه و روشن نکرد. ما از هیچ‌چیز اطلاعی نداشتیم. روزنامه هم که به ما نمی‌دادند بخوانیم. بچه‌هایی بودیم که از اروپا آمده بودیم به کلی کور و کر. درست است که آنجا زندگی می‌کردیم، ولی خیلی موجودات بی‌اهمیتی بودیم. فکر می‌کردیم دنیا همان پارکی است که ما توش هستیم و زندگی هم همین است که ما می‌کنیم. چیز دیگری برایمان مطرح نبود.<sup>[۶۳۱]</sup>

البته او این بی‌اطلاعی را فارغ از جنسیت می‌دانست و حتی برادرانش را هم که در اروپا درس خواندند، مشمول این قاعده قرار می‌داد: وقتی برادرهایم به ایران آمدند، نفهمیدند که چه دارند، افتادند در یک پارک گنده. مادربزرگی هم داشتیم، شازده‌جان که همه‌چیز را اداره می‌کرد. خود این‌ها جوان بودند و اغلب‌شان خوشگل. فکر و ذکرشان شد تفریح.<sup>[۶۳۲]</sup>

مهین‌بانو در عرصهٔ زندگانی شخصی تحت تأثیر مشاهدهٔ مستقیم غرب و روابط زنان و مردان در آنجا قرار داشت و قابل به فردگاری در انتخاب برای تشکیل خانواده بود. او با بر هم زدن نامزدی‌اش با احمد شاه، به ازدواج ولیعهد، محمدحسن میرزا، درآمد و از او هم کاملاً با تمایل شخصی‌اش طلاق گرفت و زندگی مستقلی را انتخاب کرد.<sup>[۶۳۳]</sup> این نگرش را دربارهٔ فرزندش هم در پیش گرفت؛ چنان که در ازدواج دخترش با یک آمریکایی نیز هیچ مداخله‌ای نکرد و تصمیم را به عهدهٔ خود او گذاشت.<sup>[۶۳۴]</sup>

ناآگاهی در مسائل زناشویی یکی از موضوعات مورد اشاره مهین‌بانو است. در ایران این دست موضوعات همیشه تابو دانسته شده است. مهین‌بانو خود شخصی است که با صراحةً از ترسش در نخستین ارتباط جنسی‌اش سخن گفته است و حتی رسم دستمال خونی را که نشان بکارت دختر بود، به سخره گرفته است. البته بیان این مطلب در خاطرات شخصی‌اش به خودی خود به نوعی عبور از خطوط قرمزی است که معمولاً بانوان،

به ویژه زنان هم‌عصر او، از بیان آن‌ها به علت حجب و حیا اجتناب می‌کردند. او حتی از شک همسرش به دوشیزه بودن یا نبودن او یا وابستگی آبرو و حیثیت خانواده به این مسئله می‌گوید. اساساً مسئله ترس بانوان از این امر ناشی از القائات نادرستی است که بدون هیچ پشت‌وانه علمی‌ای در طول قرن‌ها به زنان تحمیل شده است و به همین دلیل نخستین شب پیوند زناشویی برای آنان همراه ترس و اضطراب همواره بوده است.[\[۶۳۵\]](#)

آن وقت‌ها هم رسم بر این بود که پشت در می‌ایستادند تا دستمال مخصوص را ببینند. شب اول شد. دوم، سوم شد. بالاخره چند روزی طول کشید. من نمی‌گذاشم به من دست بزن. می‌گفتم نمی‌شود. حالا نمی‌شود باشد برای بعد. می‌ترسیدم. نمی‌دانم چرا می‌ترسیدم. تا این‌که یک شب گفت آخر همه پشت در ایستاده‌اند. همه تمام این مدت پشت در می‌ایستادند تا بتوانند دستمال را ببینند. چاره نبود. به ولیعهد گفتم این مشکل نیست. این‌ها دستمال می‌خواهند ما یک کبوتر می‌کشیم خونش را به دستمال می‌مالیم. ولیعهد مشکوک شد که مبادا این دختر نباشد که این حرف را می‌زند. خودش به مادرم گفت... مادرم مرا صدا زد و گفت تو دختر دیوانه‌ای که چنین حرفی به ولیعهد زدی. خیال می‌کند تو حتماً دختر نیستی. هر طوری شده کاری بکن. شازده‌جان هم به من پیغام داد دیگر بخواهی نخواهی باید این کار انجام بگیرد و گرنه آبروی ما می‌رود.[\[۶۳۶\]](#)

اما جالب این است که به رغم آنچه عموماً تصور می‌شود، در اروپای آن دوره هم طرح چنین موضوعاتی دور از انتظار و بعيد بوده است: ما طوری بزرگ شده بودیم که نه در خانه و نه در مدرسه اصلاً هیچ اطلاعی از زنشوهری و این‌که چطور خواهد شد، نداشتیم. هیچ وقت ما با هیچ‌کس حتی میان خودمان راجع به روابط زن و مرد و عروسی صحبت نکرده بودیم. حتی در بلژیک با همساگردی‌ها هم اصلاً هیچ صحبتی نداشتیم. به نظرم بلژیکی‌ها از ما هم بدتر و محدودتر بودند چون باز ما یک چیزهایی می‌دانستیم، آن‌ها هیچ نمی‌دانستند.[\[۶۳۷\]](#)

## آرای اجتماعی مهین‌بانو

مهین‌بانو با این‌که خود در قیدوبند حجاب نبود، نظری قابل تأمل در این باره دارد:

به عقیده من آن زمانی که زن‌ها پوشیده بودند و پیچه و چادر داشتند، جذابیت دیگری پیدا می‌کردند. چون آدم وقتی زنی را دو دفعه لخت ببیند، برایش بی‌تفاوت می‌شود و تأثیری رویش نمی‌گذارد. ولی تا پوشیده است، انسان همیشه در تجسس است که بداند آن زیر چیست. نسبت به آن کنجکاو می‌شود. در نتیجه خانم‌ها بیشتر خواهان داشتند.[\[۶۳۸\]](#) او به توانایی ذاتی بانوان ایمان دارد.

من خیال می‌کنم که زن‌های ایرانی اگر استعداد داشته باشند، یا اگر می‌گذاشتند که مثل مردها کار کنند، بر مردها برتری دارند... اگر زن‌های ایرانی از اول قدرت این را داشتند که بتوانند آزادانه کار کنند، اوضاع بهتر می‌شد.[\[۶۳۹\]](#) او انسان‌های خودساخته را تحسیبن می‌کند؛ البته این سوای ارادتی است که در نظراتش به زنانی نظیر نجم‌السلطنه و فخرالدوله به خاطر شخصیت، منش و اقداماتشان دارد. «من اصلاً خیال می‌کنم که کسانی که از پایین بالا می‌آیند، هوش و ذکاوت و عقلشان بیش‌تر از بچه‌هایی است که پدر و مادر حسابی دارند... گاهی فکر می‌کنم اکثر آدم‌های خودساخته خیلی خوب از آب درمی‌آیند.»[\[۶۴۰\]](#)

## نقد برخی منش‌های اجتماعی ایرانیان

او در کنار بیان رویکردهایش، به نقد برخی منش‌های اجتماعی رایج در میان ایرانیان می‌پردازد. در حقیقت مهین‌بانو به مانند فردی شرق‌شناس که خود را جدا از جامعه می‌بیند و از بیرون به مقتضیات جاری آن می‌نگرد، برخی اخلاق و منش‌های اجتماعی ایرانیان را نقد می‌کند. برای نمونه درباره حسادت چنین می‌گوید: «این‌ها حسودی است. کسی که مقامی دارد، دیگران حسودی‌اش را می‌کنند که چرا او به آن مقام رسیده و من نرسیده‌ام، ما ایرانی‌ها متأسفانه این عیب را داریم.» [۶۴۱] یا درباره تهمت زدن به داشتن رابطه غیرمتعارف به هم‌دیگر.

آنقدر به من توهین کردند، تهمت زندن که خدا می‌داند؛ در تمام زندگی‌ام. من شوهر نداشتم. اگر هم می‌خواستم کاری کنم، که حتماً کسانی بودند. هم جوان بودم و هم خوشگل. خیلی‌ها را به من بستند بدون آن‌که هیچ چیزی بین ما وجود داشته باشد... ممکن است آدم دوست مردی باشد، فقط یک دوست و با او بیرون برود و غیره. لزومی ندارد که هر زنی با هر مردی بیرون رفت حتماً یک رابطه‌ای داشته باشد. در ایران این‌طور بود که تا به کسی سلام می‌کردید یا در یکی از میهمانی‌هایی که مثلاً در کلوب می‌دادند، دو دفعه می‌رقصیدید، می‌گفتند رفیق او هستید. همان‌هایی که تهمت می‌زندند، خودشان از همه بدتر بودند. کسی که تهمت می‌زد، خودش یک رفیق حسابی داشت و لابد برای این‌که تنها نماند، دیگران را هم می‌خواست وسط بکشد. دیگران را به آن‌یکی متوجه می‌کرد که خودش پاک دربیاید. آن زمان در ایران زبان مردم خیلی باز بود، تهمت زیاد می‌زندند. [۶۴۲]

## جمع‌بندی

سردار مریم بختیاری و مهین‌بانوی قاجار دو زن با خاستگاه و شرایط زندگی متفاوت با فاصله‌ای اندک در یک قرن زیسته‌اند. با آن‌که سردار مریم در معرض مشاهدهٔ مستقیم تمدن و فرهنگ غرب نبوده و اندکی پیش‌تر از مهین‌بانو می‌زیسته است، با روشن‌بینی و زاویهٔ دید عمیق‌تر به امور می‌نگرد. نوع نگاه و دغدغه‌هایش به عنوان یک زن عصر قاجار با دغدغه‌های زن امروز ایرانی نزدیکی بسیاری دارد؛ دغدغه‌هایی که برخی از آنان امروزه محقق شده و برخی هنوز در حد آرمان و آرزو متوقف مانده‌اند. سردار مریم به ارائهٔ آرای متفاوت و بدیع خود محدود نماند و در عمل همچون یک نظریه‌پرداز پراگماتیست به مبارزه با سنت‌های ناشایست و سیاست‌های نادرست موجود پرداخت؛ چه در سطح خانواده و مبارزه با برادران و خویشان خود و چه در سطح ملی که خود تفنج به دوش کشید و در مقابل استبداد داخلی (محمدعلی شاه) و استعمار خارجی در خلال جنگ جهانی به نبرد پرداخت و به همین دلیل بارها آماج انتقادها قرار گرفت.

نقطهٔ مقابل سردار مریم در این پژوهش مهین‌بانوست، دختر شعاع‌السلطنه، پسر دوم مظفرالدین شاه. مهین‌بانو به رغم زندگی مرفه و دنیادیدگی، در چارچوب تفکرات غالب مانده است. با وجود موقعیت ممتاز اجتماعی و گذراندن دوران کودکی و نوجوانی و آموزش تحت نظام آموزشی غرب که طبعاً باید اندیشه‌ای روشن و نگاهی راهبردی را در فرد ایجاد می‌کرد تا با حساسیت بیش‌تر نسبت به سیاست، تاریخ و فرهنگ و اجتماع و اقتصاد بیندیشد، خاطرات مهین‌بانو فقط دغدغه‌های عادی یک زن ثروتمند و به دور از توجه به روابط اجتماعی و قدرت است، تا آن‌جا که نتوانسته از قیدوبند خاستگاه خانوادگی خود رها شود. شاید تلاش عمدی برای دوری شاهزادگان از مطالعهٔ سیاست و اقتصاد و فرهنگ، موجب چنین رویکردی در او بوده است؛ چنان که خود صراحتاً می‌گوید حتی اجازه خواندن روزنامه را نداشته است. اما این توجیه قانع‌کننده‌ای برای عدم دغدغه‌مندی او به نظر نمی‌رسد. در سال‌های جوانی و میانسالی با بسیاری از سیاستمداران و دیپلماتها و سفرای کشورهای مختلف معاشرت داشت، اما این ارتباطات به تفريح خلاصه می‌شد. در مجموع ساحت اندیشهٔ این دو بانوی دورهٔ قاجار، بیش از آن‌که از موقعیت آنان سرچشمه بگیرد، وابسته به شخصیت و رغبت‌های پایدار ذهنی آنان بوده است. سردار مریم فقط سواد خواندن و نوشتمن داشت، اما با همان میزان اندک، با روشن‌بینی به تحلیل وقایع پرداخت و به زعم خود برای آیندهٔ روشن ایران کوشید.

## منابع:

- بختیاری، مریم (۱۳۸۲)، خاطرات سردار مریم بختیاری (از کودکی تا آغاز انقلاب مشروطه)، به تصحیح غلام عباس نوروزی بختیاری، تهران: انسان.  
بهنام، جمشید (۱۳۸۳)، ایرانیان و اندیشهٔ تجدد، تهران: فرزان.
- بیشوب، ایزابلا (۱۳۷۵)، از بیستون تا زردکوه بختیاری، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران: سهند و آنzan.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۸)، «تکاپوی زنان عصر قاجار: فردیت، جهان سنت و گذار از آن»، *فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران*، س ۱۹، ش ۲، صص ۱-۲۳.
- دوبد، بارون (۱۳۷۱)، *سفرنامه لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران: علمی و فرهنگی.
- ساناساریان، الیز (۱۳۸۴)، *جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول، سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۱۳۵۷*، ترجمهٔ نوشین احمدی، تهران: نشر اختران.
- سیمبر، معصومه و دیگران (۱۳۹۶)، «تبیین درک و تجربهٔ متخصصین زنان و ماماها از معاینهٔ بکارت و پیامدهای آن: یک مطالعهٔ کیفی»، *مجله زنان و مامایی ایران*، س ۱۸، ش ۱۷۳، صص ۱-۲۲.
- فصیحی، سیمین (۱۳۸۷)، «تاریخ‌نگاری زنان در گفتگو با منصوره اتحادیه، سیمین فصیحی و مریم عاملی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۲۴، صص ۲۴-۳۵.
- (۱۳۸۹)، «از خلوتخانه تا عرصهٔ اجتماع، رویارویی زنان با دوگانگی طبیعت و فرهنگ از انقلاب مشروطه تا پایان دورهٔ قاجار»، *فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران*، س ۲۰، ش ۸، صص ۱۱۵-۱۳۷.
- کجباف، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۹۲)، «نقش و جایگاه زن در ایل بختیاری در دورهٔ قاجار از دیدگاه سیاحان اروپایی»، اصفهان: پژوهش‌های تاریخی، س ۴۹، ش ۴، صص ۳۹-۵۴.

رایس، کلارا کولیور (۱۳۶۶)، زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.

محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۴)، چهل سال تاریخ ایران، به تصحیح ایرج افشار، تهران: اساطیر.

مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴)، شرح زندگانی من، تهران: زوار.

مکبن روز، الیزابت (۱۳۷۳)، با من به سرزمین بختیاری بیایید، ترجمه و حواشی از مهراب امیری، تهران: آنzan.

مهین‌بانو (۱۳۸۹)، مهین‌بانو، به کوشش فرخ غفاری، زیر نظر شهلا سلطانی، تهران: نشر فرزان.

## ۱۱. زنان در عکس‌های قجری

فاطمه موسوی ویاوه

سولماز صدقی الهرد

مقدمه

تاریخ عکاسی در ایران را می‌توان از منظرهای مختلف بررسی کرد. بررسی تاریخ ورود و شیوه گسترش عکاسی در ایران و تحلیل فنی و زیباشناختی عکس‌های باقیمانده از دوران قاجار، بیشتر در حوزه مباحث تاریخ هنر است، اما جا دارد از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی نیز به این اسناد مهم توجه جدی شود. از منظر جامعه‌شناسی تاریخی می‌توان از حضور تکنولوژی جدید عکاسی و مقاومت در برابر آن تا نقش عوامل سیاسی در گسترش آن بحث کرد، یا به تحلیل محتوای تصاویر اکتفا کرد. به عنوان مثال می‌توان درباره فرنگی‌ماب شدن فضای زندگی در عکس‌ها کندوکاو کرد. در این یادداشت به تعدادی انگشت‌شمار از عکس‌های زنان در عصر قاجار می‌پردازیم، به این امید که بررسی این عکس‌ها و تحلیل و دسته‌بندی آن‌ها بر آگاهی ما در حوزه تاریخ اجتماعی عصر قاجار بیفزاید.

عکاسی در ۱۸۳۹ با ثبت تصویر بر صفحه نقره (داگرئوتیپ) در فرانسه اختراع شد. ملکه انگلستان و امپراتور روسیه هر کدام برای محمد شاه اسباب عکاسی هدیه فرستادند، اما این دستگاه‌ها با وجود شرح اعمال عکاسی در کتابچه‌های همراه، بدون استفاده مانده بودند. بر اساس یادداشت‌های اعتمادالسلطنه در مرآت البلادان،<sup>[۶۴۳]</sup> مسیو ریشار خان در اوخر دوره محمد شاه روی صفحه نقره عکس انداخت.<sup>[۶۴۴]</sup> ریشار که در اکتبر ۱۸۴۴ (شوال ۱۲۶۰ قمری) وارد تهران شد،<sup>[۶۴۵]</sup> در بخشی از یادداشت‌های روزانه خود، شخصاً در شرح این ماجرا گفته است پنجم دسامبر ۱۸۴۴ به دربار رفته و عکس ولیعهد و خواهرش را برداشته است.<sup>[۶۴۶]</sup> متأسفانه اثری از این عکس باقی نمانده است، اما بر اساس شواهد این اولین عکسی است که در آن چهره زن ایرانی ثبت شده است. ناصرالدین شاه در آن تاریخ دوازده‌ساله و خواهرش ملک‌زاده خانم (عزت‌الدوله) حدود نه یا ده سال داشته است.

علاوه بر شروع عکاسی، ادامه آن در ایران نیز مرهون اروپاییانی است که در ابتدا به صورت تفننی و بعدها به دستور شاه به شکلی جدی‌تر و هدفمند، عکاسی را به شیوه‌های گوناگون و در نقاط مختلف ایران دنبال کردند. گروه اول خارجیانی که در ایران به عکاسی پرداختند، افرادی از اتریش، فرانسه و ایتالیا بودند که عمدتاً برای خدمت در ارتش یا تدریس در دارالفنون استخدام شده بودند. فوکتی، لوئیجی پشه، جیانوزی و مونتابونه از اهالی ایتالیا و کارلیان و بلوكوبيل فرانسوی از شناخته‌شده‌ترین آن‌ها بودند.<sup>[۶۴۷]</sup>

کارلیان که به دعوت دولت ایران به تهران آمده بود، به تدریس عکاسی در دارالفنون پرداخت و شاگردانی تربیت کرد. گفته می‌شود خود شاه هم نزد او آموزش دیده و طرز عکسبرداری به شیوه کلودیون‌تر و ظهور و چاپ عکس را نزد او آموخته بود، اما به دلیل شأن ملوکانه از آن سخنی به میان نیامده است. شاه خود با علاقه عکاسی می‌کرد و ساختمانی را در کاخ به عنوان «عکاسخانه مبارکه همایونی» بنیاد نهاد<sup>[۶۴۸]</sup> و آقا رضا خان اقبال‌السلطنه را که نزد کارلیان آموزش دیده بود به مدیریت این مرکز گمارد. شاه به این ترتیب به این فن شکلی رسمی داد. از آن پس از تمامی اردوکشی‌ها، سفرها، مراسم مهم، رجال و از این قبیل عکس‌های فراوان گرفته و در «آلومخانه سلطنتی» در کاخ گلستان قرار داده می‌شد.<sup>[۶۴۹]</sup>

نقش ناصرالدین شاه در تاریخ عکاسی بسیار پررنگ است، تا آن‌جا که اگر حمایت‌های بی‌شائبه او نبود، شاید عکاسی در ایران همپای غرب پیش نمی‌رفت. با آموزش عکاسی در دارالفنون و تدوین کتب آموزش عکاسی و اقبال اشراف و صاحب‌منصبان به این فن جدید، عکاسی از انحصار دربار خارج شد و نه تنها عکاسخانه‌های عمومی امکان حضور عکس را در زندگی مردم عادی فراهم کردند، دوربین به میان مردم نیز رفت و به ثبت زندگی ایرانیان در سال‌های پایانی قرن سیزدهم قمری (قرن نوزدهم میلادی) پرداخت.

## زنان، سوژهٔ پنهان

برآورد می‌شود نزدیک به پنجاه هزار قطعه عکس از عصر ناصری تا پایان دوره قاجار موجود است. آلبومخانه سلطنتی کاخ گلستان، چهل هزار قطعه عکس در اختیار دارد که بخش کوچکی از آن به عکس زنان ناصرالدین شاه و حرم‌سرای سلطنتی تعلق دارد.<sup>[۶۵۰]</sup> مشخص نیست چه تعداد از عکس‌های سایر مجموعه‌ها متعلق به زنان است، اما در برآورده خوشبینانه این تعداد کمتر از یک دهم عکس‌های موجود است. این مسئله را می‌توان با توجه به تفکیک جنسیتی شدید جامعه ایران در عصر قاجار درک کرد. زنان در فضای عمومی باید با پوشش کامل (چادر و چاقچور) از سر تا پا خود را می‌پوشانند و چهره خود را با روپنده پنهان می‌کردند (نگاه کنید به عکس ۱). مهم‌ترین تکلیف اخلاقی و اجتماعی هر زن رعایت حریم و پوشاندن خود از چشم مردان نامحرم بود. با این شرایط مشخص است که ثبت چهره زنان در عکس که به راحتی امکان داشت به دست نامحرمان بیفتند، تا چه حد مذموم بوده است. در اعلان عکاسخانه دارالفنون به تاریخ بیست و یکم محرم ۱۲۹۴ در روزنامه علمی، به صراحت در فصل دوازدهم آن حضور زنان در عکاسخانه ممنوع اعلام شده بود:

وضع این عکاسخانه محض رجال است و مطلقاً جماعت نسوان ممنوعند که داخل عکاسخانه شوند؛ خواه روبسته، خواه روگشاده، خواه خارجه از مذهب اسلام که حجاب را در مذهب خود واجب نمی‌دانند.<sup>[۶۵۱]</sup>

این محدودیت‌ها سبب شد در مجموعه عکس‌های باقیمانده از عصر قاجار، عکس‌های زنان به خصوص زنان مسلمان شهری اندک باشد. اما همین تعداد اندک نیز از نگاه محققان دور مانده‌اند. مجموع عکس‌های دوره قاجار بر حسب عکاسان آن‌ها تقسیم‌بندی شده‌اند: سیاحان و محققان خارجی، عکاسان تفننی و عکاسان حرفه‌ای. اما این تقسیم‌بندی کلی ظرافت‌ها و حساسیت‌های خاص در مورد عکاسی از زنان در عصر قاجار را نادیده می‌گیرد. پروین طایبی تلاش کرد تقسیم‌بندی مناسب‌تری از عکس‌های زنان قجری ارائه دهد و آن‌ها را بر اساس پوشش زنان تقسیم‌بندی کند: پوشش سنتی، نیمه‌ستی، فرنگی و نیمه‌برهنه.<sup>[۶۵۲]</sup> اما این تقسیم‌بندی نیز از محتوای ظاهری عکس‌ها فراتر نمی‌رود. هیچ‌کدام از این دسته‌بندی‌ها وافی به مقصود نیست، زیرا شرایط اجتماعی و حساسیت‌های فرهنگی عکاسی از زنان در آن دوره تاریخی را نادیده می‌گیرد. نگارندگان پیشنهاد می‌کنند با توجه به این مسائل، عکس‌های زنان عصر قاجار را بر حسب نوع نگاه عکاسانشان در سه دسته جای دهیم:

## ۱. محارم و عکس‌های خانوادگی

پس از افتتاح عکاسخانه‌های عمومی در تهران، آن‌ها نیز گاه عکس زنان را ثبت می‌کردند، اما با رعایت موازین شرعی. زنان ارمنی از اولین زنانی بودند که وارد عکاسخانه‌ها شدند. ما حضور آن‌ها را به شکل تک‌چهره یا در عکس‌های خانوادگی شاهدیم.<sup>[۶۵۳]</sup> در حالی که زنان غیرمسلمان می‌توانستند به همراه خانواده در عکاسخانه حاضر شوند، گشوده بودن چهره زن مسلمان در برابر نگاه عکاس نامحرم قابل پذیرش نبود. عبدالحسین مسعود انصاری در خاطرات خود نقل کرده است:

قرار شد عکس برداریم و برای پدرم به پطرزبورگ بفرستیم. خواهر بزرگم، گوهرتاج، چهارده ساله بود و مادرم راضی نشد که از او عکس بردارند. ولی من و خواهر کوچکم، ماهتابان، یک روز رفتم پیش آنتوان، آن وقت بهترین عکاس تهران بود، و عکس برداشتیم.<sup>[۶۵۴]</sup> عکاسی از دختری‌چه‌ها که طبق قوانین اسلامی مکلف به حجاب نبودند، بی‌اشکال بود. تاج‌السلطنه یکی از دختران ناصرالدین شاه در خاطرات خود چنین می‌نویسد:

در زمانی که مرا برای شوهرم شیرینی می‌خوردند و من هشت ساله بودم، یک عکس مرا در آن زمان انداخته، برای شوهرم می‌فرستند. این عکس را تمام فامیل دیده بودند، زیرا که من هشت ساله و قابل حجاب نبوده‌ام.<sup>[۶۵۵]</sup>

مشکل شرعی عکاسی از زنان به دو طریق حل می‌شد: عکاسی توسط محارم خانواده و عکاسان زن. بخشی از عکس‌های زنان عکس‌های خانوادگی است. زنان ناصرالدین شاه و همچنین مادر او مهدعلیا در زمرة اولین زنانی‌اند که در مقابل دوربین عکاسی قرار گرفته‌اند. از آنجا که عکاسی به طور جدی ابتدا در دربار پادشاهی رونق یافت که خود از پرشورترین علاقه‌مندان عکاسی بود، طبیعی است که زنان درباری بخت این را داشتند که اولین زنان ایرانی باشند که چهره‌شان ثبت می‌شود.<sup>[۶۵۶]</sup> عکاسان درباری اجازه گرفتن عکس از بانوان را در عکاسخانه همایونی نداشتند و زنان نیز مجاز به حضور در عکاسخانه نبودند. در کنار عکاسخانه همایونی که به امور عکاسی دربار می‌پرداخت و عکاسان درباری در آن مشغول به کار بودند، ناصرالدین شاه مکانی را در اندرونی به عکاسخانه اختصاص داده بود. عکاسخانه اندرون مبارکه منحصراً اختصاص به شاه و بانوان حرم داشت و مدیریت آن به امینه اقدس از بانوان بانفوذ حرم سپرده شده بود. تابوی

عکاسی از زنان، تحت سیاست‌ها و تدابیر ملوکانه در ایجاد یک عکاسخانه در اندرونی و استفاده از محارم و خواجهگان در عکاسی بانوان حرم شکسته شد.  
[۶۵۷] ناصرالدین شاه، خود مراحل ظهور عکس را انجام می‌داد، اما برای تسهیل امور دستیاری برای خود برگزید. این شخص که غلامحسین خان معروف به موجول خان بود، از غلام‌بچه‌های دربار بود.  
[۶۵۸] سال‌ها بعد، غلام دیگری به نام عزیز خان این وظیفه را بر عهده گرفت.  
[۶۵۹] شاه علاقه‌مند بود در موقعیت‌های مختلف و حالات نامعمول از زنانش عکس بگیرد: انسادوله یکی از زنان محبوبش را در لباس فرنگی ثبت کرده (عکس ۲)، در عکسی دیگر از پوشاندن لباس مردانه دریغ نکرد و در عکسی دیگر آخرین زن محبوب شاه (باغبان‌باشی) نشسته است، در حالی که بز کوهی شکارشده‌ای زیر پایش است.

جز دربار، در تعدادی از خانواده‌های اشرافی نیز نگهداری و استفاده از دوربین عکاسی معمول شد. اشرفزادگان تفننی به عکاسی می‌پرداختند و از زنان و کودکان خانواده عکس می‌گرفتند. این عکس‌ها فقط میان خویشان و محرمان دست به دست می‌گشتند و از چشم دیگران دور بودند. بخشی از آن‌ها تا امروز همچنان در مجموعه‌های شخصی و خانوادگی پنهان مانده‌اند.  
[۶۶۰] گذشته از عکس‌های ناصرالدین شاه که به دست خود از اندرون و زنانش گرفته است، مجموعه عکس‌های خانواده معیرالممالک نیز بسیار ارزشمندند. دوست‌محمد خان معیرالممالک، علاقه‌ای به پذیرفتن مشاغل دولتی نداشت و بیشتر وقت‌ش را به شکار، عکاسی و باغبانی می‌گذراند. او عکس‌های بسیاری از همسرش عصمت‌الدوله و فرزندانش ثبت کرده است که از نظر نگاه زیبایی‌شناختی و تکنیک‌های عکاسی ارزش زیادی دارند. (نگاه کنید به عکس ۳ که عصمت‌الدوله، تاج‌الدوله و عصمت‌الملوک را نشان می‌دهد.) گویا به لحاظ آشنایی معیرالممالک و دارا بودن عکاسخانه‌ای مجهز در منزل شخصی‌اش، امکان عکسبرداری برای زنان اندرونی او نیز فراهم بوده است.

تعداد اندکی از زنان وابسته به دربار خود عکاسی آموخته بودند و از سایر زنان و کودکان عکس می‌گرفتند. بنا به اسناد موجود، عزت‌ملک خانم ملقب به اشرف‌السلطنه (از نوادگان فتحعلی شاه) همسر اعتماد‌السلطنه، نخستین زنی است که عکاسی را نزد پسرعمویش (شاهزاده سلطان محمد‌میرزا) آموخت و عکس برمی‌داشت.  
[۶۶۱] از فاطمه‌سلطان خانم (دختر میرزا فضل‌الله مازندرانی) همسر میرزا حسین‌علی عکاس‌باشی نیز که عکاسی را از شوهرش آموخته و از خانواده عکس برمی‌داشته است، شش قطعه عکس در مجموعه خصوصی خانواده

بهزادی باقی مانده است.<sup>[۶۶۲]</sup> در شیراز نیز دو خواهر به نام‌های حبیبه زمان و عزیزه جهان (دختران میرزا حسن عکاس‌باشی کازرونی) و بدرالسماء چهره‌نگار (دخترعموی آنان و همسر حبیب‌الله خان چهره‌نگار) عکاسی را نزد پدر و همسرشان آموختند و تمامی مراحل عکاسی، ظهور، رتوش و چاپ عکس را انجام می‌دادند و اولین عکاسخانه زنان را در شیراز تأسیس کردند.<sup>[۶۶۳]</sup> همسر و دختر آنتوان خان سوریوگین را نیز باید در شمار نخستین زنان عکاس در ایران آورد. بررسی این عکس‌ها که زنان در آن‌ها هم سوژه و هم ابژه عکاسی‌اند جالب است، اما به دلیل اندک بودن شمارشان و عدم دسترسی به آن‌ها امکان تحلیلشان وجود ندارد. در بررسی عکس‌های خانوادگی قاجاری چند نکته به چشم می‌آید:

۱. لباس کودکان تفاوتی با لباس بزرگ‌ترها ندارد. دختربچه‌های زیر پنج یا شش سال معمولاً بی‌حجابند. بالای این سن مانند زنان چارقد به سر دارند، اما برای حضور آن‌ها در محیط‌های مردانه (بیرونی) منعی وجود ندارد و در عکس‌ها در آغوش پدر یا کنارش نشسته‌اند. اما دختران نوجوان و زنان بالغ فقط در محیط اندرونی با پوشش عادی (چارقد) حضور دارند که تکی یا در کنار کودکان یا زنان دیگر عکس انداخته‌اند.

۲. محیط زندگی زنان اشرافی به خوبی در عکس‌هایشان بازنمایی می‌شود. آن‌ها کاری برای انجام دادن ندارند. بیکار نشسته‌اند یا لم داده و در حال قلیان کشیدنند. انجام امور روزانه به دست نوکران، غلامان و کنیزان است که گاهی در عکس‌ها حضور دارند.

۳. هر چه به سال‌های پایانی عصر قاجار نزدیک می‌شویم، فرنگی‌مابی و استفاده از اسباب خانه فرنگی مانند میز، مبل، صندلی و پرده‌های نقاشی در بین خانواده‌های اشرافی بیشتر می‌شود و این امر، خود را در عکس‌های آن دوره نشان می‌دهد (نگاه کنید به عکس ۴). «مبل و صندلی‌های غربی، ستون‌های تزیینی، پرده‌های نقاشی و گلدان در پشت‌زمینه تعدادی از عکس‌ها وجود دارد و گاه زست‌هایی به زنان دیکته شده که کاملاً غربی است. در تعدادی از این عکس‌ها زنان موهای خود را به سبک غربی آرایش کرده و حتی لباس‌های فرنگی به تن دارند.»<sup>[۶۶۴]</sup>

## ۲. اروپاییان و نگاه غربی

تعدادی از اروپاییان که رنج سفر به سرزمین‌های دور و ناشناخته را بر خود هموار می‌کردند، مشتاق بودند مشاهداتشان را ثبت و منتشر کنند و عکس‌های مناظر، بنها و مردمان این سرزمین بیش از هر نوشتہ‌ای روشنگر دیدنی‌ها بود. در چشم این بیگانگان، زن شرقی به دلیل پوشش خود که همه اندام و چهره‌اش را از نامحرمان می‌پوشاند، اسرارآمیز جلوه می‌کرد. زنان سوژهٔ جذابی برای عکاسی بودند، با این امید که ناپیدا را روئیت و معماهی زن شرقی را کشف کنند. اما زنان مسلمان مانند اماکن مذهبی مسلمانان در محدودهٔ مجاز نگاه اروپاییان نبودند. اکثریت زنان مسلمان از این کار ابا داشتند. محدود زنان مشتاق نیز از خشم و غیرت مردان خانواده پروا داشتند. بجز آن، علماء و طلاب به عنوان نگهبانان جامعه مواظب بودند زنان از محدودهٔ مجاز اخلاقی خارج نشوند. به عنوان مثال میرزا محمدعلی، پیشمناز شیراز، در ۱۳۰۹ قمری به عکاس فرنگی به نام اپکار پیام فرستاد: «شنبیده‌ام زن‌ها می‌آیند عکس آن‌ها را می‌اندازی. باید حکماً از شهر بروی، اگر بیرون نمی‌روی، با جمعیت می‌آیم تو را از شهر بیرون می‌کنم.»<sup>[۶۶۵]</sup>

از بین آلبوم‌های موجود از قدیمی‌ترین عکس‌های ایران که عمدهاً توسط خارجی‌ها تهیه شده است (غیر از عکس‌های در اختیار ناصرالدین شاه)، فقط پرترهٔ یک زن ارمنی و یک عکس گروهی از زنان حرم دیده می‌شود.<sup>[۶۶۶]</sup> تنها گروهی از زنان که به راحتی حاضر می‌شدند از آن‌ها عکس گرفته شود، نوازنده‌گان، رقصان (عکس ۵) و بالاخره روسپیان بودند که گاه عادی و گاه در حال نوازنده‌گی و رقص یا با جامه‌های فرنگی و حتی جامه‌های مردانه در برابر دوربین قرار گرفته‌اند.<sup>[۶۶۷]</sup> البته عکاسی از زنان غیرمسلمان مشکلات کمتری داشت.

ارنست هولتسر موفق شده بود عکس‌های بسیاری از زنان ارمنی اصفهان بگیرد، اما در ثبت چهرهٔ زنان مسلمان حتی رقصهای با مخالفت مجتهد اصفهان روبرو شد.<sup>[۶۶۸]</sup> هولتسر که در ۱۸۶۳ برای خدمت در ادارهٔ تلگراف به ایران آمده بود، از ۱۸۷۱ تا ۱۸۹۸ همهٔ جوانب زندگی در ایران به خصوص شهر اصفهان را به تصویر کشید. او احساس می‌کرد ایران قدیم رو به زوال است، بنابراین مصمم شد از عکس‌های خود سندی جامع فراهم آورد که آینه‌ تمام‌نمای ایران آن روزگار باشد.<sup>[۶۶۹]</sup> موضوعاتی از قبیل خانه‌ها، کلیساها، آموزشگاه‌ها، کشیشان، تارکان دنیا، عروس و دامادهای ارمنی، رجال ارمنی جلفا، مناظر عمومی شهر اصفهان، کوچه‌باغ‌ها، مسجدها، پل‌ها،

کبوترخانه‌ها و امامزاده‌ها، میدان نقش جهان و عالی‌قاپو، ظل‌السلطان، ارتشیان، علما، بازرگانان، پیشه‌وران و کسبه، زرتشتیان، افغان‌ها، کشتزارها، گله‌ها، کجاوه‌ها، کاروان‌ها، زنان، مجالس تعزیه، زورخانه‌ها، پهلوان‌ها و ده‌ها مراسم دیگر در جلفای اصفهان محتوای عکس‌های هولتسر را تشکیل می‌دهند.

[۶۷۰]

با وجود سهم مهم هولتسر در ثبت جلوه‌های اجتماعی زندگی ایرانیان، آنتوان سوریوگین بود که موفق شد به عنوان یک خارجی برای نخستین بار زن مسلمان ایرانی را تصویر کند:

سوریوگین که کودکی‌اش را در تهران گذرانده بود، دوران نوجوانی را با خانواده‌اش در تفلیس گذراند و عکاسی آموخت. در سال ۱۸۷۰ به همراه برادرانش سفر به ایران را آغاز کرد و از مناطق مختلفی چون آذربایجان، کردستان و لرستان عکس گرفت. سپس به تهران رفت و در خیابان فردوسی عکاسخانه خود را افتتاح کرد. [۶۷۱]

ویزگی مهم عکس‌های سوریوگین در تأثیرپذیری او از روش قوم‌شناسی مرسوم در قرن نوزدهم میلادی است؛ قرنی که به مدد اختراع ابزار تصویربرداری و گسترش ارتباطات مغرب‌زمین با شرق، کنجکاوانه و پژوهشگرانه به موضوعات نگاه می‌کند و برای شناخت خود از جوامع غریبه، نیازمند ثبت جزئیات متعدد و رفتارشناسی است. سوریوگین نیز با همین رویکرد، زندگی زنان ایرانی از اقوام گوناگون را به تصویر کشید و در اختیار خارجیانی قرار داد که کنجکاو دیدن چهره را زیبایی زن شرقی از ورای روبنده بودند. پرتره‌های سوریوگین از زنان، همه با نوعی چارقد ولی چهره‌باز گرفته شده است. رضا شیخ در تحلیل عکس‌های سوریوگین می‌گوید:

حدودیت‌های تکنیکی، شرایط اقلیمی و زیباشناصی عکاس و گرایش سوریوگین به نقاشی، او را به صحنه‌پردازی متمایل می‌کرد. او بسیاری از عکس‌هایش را همراه با مدل‌های انتخاب‌شده‌اش در حریم استودیو، حیاط خانه‌اش (که در کنار استودیو بود) و یا در میدان مشق تهران که در چندقدمی خانه‌اش بود، می‌انداخت. البته این شیوه عکاسی مستند در آن زمان متداول بود. [۶۷۲]

عکس‌های سوریوگین برخاسته از واقعیات است، اما برخورد رمانتیک او در عکس‌های پرداخت‌شده‌اش در پی برانگیختن حس اعجاب تماشاچیانش و هماهنگ با تصویر ذهنی آن‌ها از زن شرقی است [۶۷۳] (عکس ۶). عکس‌های او در سفرنامه‌ها و داستان‌ها فراوان مورد استفاده قرار

می‌گرفت، بی‌آن‌که نامی از او برده شود.<sup>[۶۷۴]</sup>

ظاهراً سوای عکس‌های سوریوگین، در برخی از سفرنامه‌ها و کتاب‌های دیگر خارجی‌ها عکس‌هایی از زنان بدون چادر و روبنده چاپ شده که به گفته یحیی ذکاء، با قول و قرارهای سخت به دست زنان فرنگی در اندرون‌ها و خانه‌ها گرفته شده و گاه بدون رضایت صاحبانشان در کتاب‌ها به چاپ رسیده است.<sup>[۶۷۵]</sup> در این مورد می‌توان به عکس‌های سفرنامه خانم دیولافوا (۱۸۸۱) اشاره کرد که دست‌کم عکاسی از همسر حاکم کاشان مخفیانه و با وجود مخالفت شوهر انجام شده است.<sup>[۶۷۶]</sup> عکس‌هایی که به دست سوریوگین، هولتسر و سایر اروپاییان ثبت شده‌اند، اکنون از مهم‌ترین اسناد مردم‌شناسی‌اند و اطلاعات دست‌اولی از محیط زندگی، پوشش و لباس اقوام مختلف ایرانی به خصوص زنان عصر قاجار ارائه می‌دهند (عکس ۷).

### ۳. کاسبانی با نگاه جنسی

در عکس‌های اروپاییان و عکس‌های خانوادگی قجری، زنان عضوی از جامعه یا خانواده‌اند، اما در محدودی از عکس‌ها نیز زنان صرفاً سوژهٔ نگاه جنسی‌اند. در این موارد عکس‌های زنان جای نقاشی‌ها و صور قبیحه را گرفت.

سهولت دستیابی به تصویر از طریق عکاسی و فرایند بی‌واسطه آن بدون نیاز به مهارت در نقاشی یا طراحی، عاملی اساسی بود که ناصرالدین شاه را برانگیخت تا نه تنها عکس‌های گوناگونی از زنانش بگیرد، حتی حالت‌های خصوصی‌تری از آنان را به صورت نیمه‌برهنه و یا خوابیده عکسبرداری کند. خاصیت برداشت‌های لحظه‌ای عکاسی موجب می‌شد تا حالت‌ها تقریباً واقعی به نظر برسند و ژست‌ها کمتر تصنیعی باشند.<sup>[۶۷۷]</sup>

طهماسب پور سه قطعه از این عکس‌ها را در کتابش منتشر کرده است که در آن‌ها، زنان شاه به صورت انفرادی روی صندلی نشسته‌اند و لباس‌های معمول خود (چارقد و دامن باله) بجز پیراهنشان را بر تن دارند.

البته این عکس‌ها نامعمول نبودند و نمونه‌های فرنگی آن در دست اشرف و فرنگرفتگان دست به دست می‌شد. برای مردان ایرانی که در طول عمرشان جز چهرهٔ بستگان محرم، کنیزان و گاه مطربان، چهرهٔ زن دیگری را نمی‌دیدند، این عکس‌ها وسوسه‌انگیز بودند و مشتریان خودشان را داشتند. سوریوگین نیز علاوه بر عکس‌های مستندش، تعداد قابل توجهی عکس‌های متفاوت گرفت. «اکثر زنان در چنین عکس‌هایی به احتمال قوی مستمند بوده‌اند که در مقابل دریافت وجهی مدل شده‌اند»<sup>[۶۷۸]</sup> (عکس ۸).

دژخوی و موسوی شرقی ادعا می‌کنند: «در این میان عکس‌های زنانی وجود دارد که در مقابل دوربین سوریوگین کاملاً برهنه یا نیمه‌برهنه‌اند. هر چند امروز تلاش می‌شود بیشتر آن‌ها را روسی معرفی کنند، ولی شاهد قوی‌ای بر این مدعای وجود ندارد.»<sup>[۶۷۹]</sup> البته نویسنده‌گان برای این ادعای خود دلیلی ارائه نمی‌کنند، در حالی که بر اساس خاطرات رجال عصر قاجار و اشاراتی از حساسیت علمای عکاسی از زنان مسلمان، تحلیل شیخ پذیرفته‌تر است. در خاطرات عین‌السلطنه مربوط به رمضان ۱۳۰۸ آمده است: «به بازار رفتم، نه قطعه عکس از عکس‌های زن‌های مشهور و معروف جدید گرفتم. عکس زن زیاد داشت. اغلب بد بود.»<sup>[۶۸۰]</sup> عین‌السلطنه بار دیگر در رمضان ۱۳۱۲ می‌نویسد:

دکان عکس‌فروشی بود. عکس زن داشت. تمام را خودش انداخته. اسم و رسمشان را خوب می‌دانست. اغلب بدشکل و بدترکیب بودند؛ یعنی عکس

آن‌ها را بد انداخته بود. چون زن‌ها کمتر عکس می‌اندازند، اصل وضع نشستن و لباسی که برای عکس خوب باشد نمی‌دانند چیست. عکاس هم آن‌قدر فهم ندارد که حالی کند و عکس را به قاعدهٔ خوب بیندازد. بی‌مناسبتی لباس زنان و بد نشستن آن‌ها و بی‌وقوفی عکاس، عکس‌ها را ضایع کرده و از جلوهٔ انداخته است.<sup>[۶۸۱]</sup>

از فحواتی کلام عین‌السلطنه مشخص است که بجز سوریوگین عکاسان دیگری نیز بودند که عکس‌های نامعمول خود را به مشتریانشان عرضه می‌کردند. گذشته از عرضهٔ این نوع عکس‌ها در ملأعام، زنانی که به عنوان مدل این نوع عکس‌ها انتخاب می‌شدند از روپیان یا اهل طرب بودند (که با نام زنان مشهور و معروف یاد می‌شدند؛ معروفه اصطلاحی قاجاری برای اشاره به روپیان بود) و در حقیقت، عکاس کسانی را به عنوان سوژهٔ نگاه جنسی انتخاب کرده که به دلیل شغل و طرز زندگی‌شان در جامعهٔ مردسالار قاجار، در همان موقعیت فرودست سوژهٔ نگاه جنسی مردان قرار داشتند. نکتهٔ مهم این است که تحلیل رضا شیخ دربارهٔ عکس‌های خاص سوریوگین شامل سایر عکس‌های با نگاه جنسی نیز می‌شود: «این عکس‌ها زننده و یا پورنوگرافیک (به معنای امروزی) نیستند و تنها برانگیزندۀ تخیلات مردان زمانه بوده‌اند.»<sup>[۶۸۲]</sup>

با آن که عکاسی از سوی اروپاییان به ایران آورده شد، خیلی زود آموزش تکنیک‌های آن در دارالفنون و تولید کتاب مورد توجه قرار گرفت. حمایت ناصرالدین شاه مهم‌ترین عامل ترویج عکاسی در ایران بود که از جایگاه شاه و دربار به عنوان رأس هرم قدرت سیاسی و اقتصادی در جامعه آن روز ایران نشئت می‌گرفت. از آن‌جا که ایرانیان پیش از آن به نقاشی روی خوش نشان می‌دادند و آن را مغایر مذهب نمی‌دانستند، عکاسی را به عنوان نوع پیشرفت‌های از نقاشی پذیرفتند. عکس‌هایی که سیاحان از بنایها، مناظر و زندگی روزمره ایرانیان تهیه کردند، اسناد مهمی در شناخت زندگی اجتماعی مردم است.

در مجموعه چندهزار عکسی که از دوره قاجار باقی مانده است، درصد اندکی زنان را نشان می‌دهد. همین غیاب زنان در تصویرهای تاریخی واجد معنایی عمیق درباره جایگاه زنان در سلسله‌مراتب اجتماعی است. زنان به فضای خصوصی و اندرونی تعلق داشتند و به دلیل تعصبات مذهبی و مردسالاری شرقی عکاسی از زنان به دلیل امکان دیده شدن تصویر آن‌ها به چشم نامحرم، امری مذموم بود که تا سال‌ها موضوعی حساس باقی ماند. معدود عکس‌های زنان در عصر قاجار شامل افرادی است که یا به خانواده اشرف و اعیان تعلق داشتند یا از خدمتکاران اشرف، مطربان و فرودستان بودند. زمان زیادی طول کشید تا عکس زنان عادی نیز ثبت شود. با ظهور رضا خان و تلاش‌های او برای ورود هر چند اجباری مظاهر دنیای مدرن به ایران از جمله مدارس نوین و کشف حجاب، حساسیت‌های فرهنگی در مورد حجاب کم شد و زنان مسلمان پس از دستیابی به آزادی نسبی، چه تنها و چه با همسر و فرزندان خود به عکاسخانه‌ها رفته و در عکس‌های خانوادگی حضور یافتند.

- آتابای، بدری (۱۳۵۷ = ۲۵۳۷)، فهرست آلبوم‌های کتابخانه سلطنتی. (کتاب در شمارگان اندک از سوی خود آتابای منتشر شده و ناشر ندارد.) استاین، دانا (۱۳۶۸)، سرآغاز عکاسی در ایران، ترجمه ابراهیم هاشمی، تهران: انتشارات اسپرک.
- اتحادیه، منصوره (۱۳۷۱)، خاطرات تاج‌السلطنه، تهران: نشر تاریخ ایران.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۶۷)، مرآه‌البلدان، به کوشش عبدالحسین نوابی و میرهاشم محدث، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- اعلم‌الدوله ثقفى، خلیل خان (۱۳۲۲)، مقالات گوناگون، تهران.
- دژم‌خوی، مریم و سید حسن موسوی‌شرقی (۱۳۹۷)، «بدن سوبیکتیو و ابیکتیو: نگاهی به استراتژی‌های کنترل بدن با تأکید بر تغییر نظم جنسیتی و جنسی در دوره پهلوی اول»، از مجموعه مقالات باستان‌شناسی سیاست‌های جنسی و جنسیتی در اواخر عصر قاجار و دوره پهلوی اول، نوشته لیلا پاپلی یزدی و مریم دژم‌خوی تهران: نشر نگاه معاصر، ص ۷۰-۱۳.
- دیولاوفوا، زان (۱۳۸۲)، ایران و کلده، ترجمه همایون فرهوشی، تهران: دنیای کتاب.
- ذکاء، یحیی (۱۳۷۶)، تاریخ عکاسی و عکاسان پیشگام در ایران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سالور، قهرمان میرزا (۱۳۷۴)، خاطرات عین‌السلطنه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۱، انتشارات اساطیر.
- ستاری، محمد و خدیجه محمدی‌نامقی (۱۳۸۷)، «اسنادی جدید پیرامون عکاسخانه اندرونی». نشریه هنرهای زیبا، ش ۳۶، صص ۷۷-۸۵.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر (۱۳۸۳)، وقایع اتفاقیه: مجموعه گزارش‌های خفیه‌نویسان انگلیس در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱ تا ۱۳۲۲ قمری، تهران: آسیم.
- شیخ، رضا (۱۳۷۸)، سوریوگین و تصویرسازی از ایران در اوخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی، عکس‌نامه، س ۲، ش ۷، صص ۲-۱۳.
- شیخ، رضا (۱۳۸۲)، آلبوم یادگاری، عکس‌نامه، س ۳، شماره ۱۱، صص ۹-۲۳.

شیخ، رضا (۱۳۸۴)، ظهور شهروند شاهوار، ترجمه فرهاد صادقی، عکس‌نامه، س ۵، ش ۱۹، صص ۲۷-۴۷.

طایی، پروین (۱۳۸۷)، بررسی نقش زنان در عکاسی دوره قاجار، دوماهنامه بیناب، ش ۱۲، صص ۱۶۴-۱۸۱.

طهماسب‌پور، محمدرضا (۱۳۸۱)، ناصرالدین، شاه عکاس، تهران: نشر تاریخ ایران.

مسعود انصاری، عبدالحسین (۱۳۷۴)، خاطرات سیاسی و اجتماعی، تهذیب و تلخیص باقر عاقلی، تهران: انتشارات علمی.

هولتسر، ارنست (۱۳۵۵)، ایران در یکصد و سیزده سال پیش، به کوشش محمد عاصمی، تهران: مرکز مردم‌شناسی.

۱۶۴. گیدنر و بردسال، ۱۳۸۶: ۲ ←

۱۶۵. همان، ۲ ←

۱۷. لگیت، ۱۳۹۱: ۴ ←

۱۷۹. تانگ، ۱۳۹۳: ۵ ←

۲۰. لگیت، ۱۳۹۱: ۶ ←

۲۹۰. تانگ، ۱۳۹۳: ۷ ←

۴۹. آبراهامیان، ۱۳۹۱: ←۸

۵۳. همان، ←۹

۶۱. همان، ←۱۰

۵۳. فوران، ۱۳۷۷: ←۱۱

۷۶. همان، ←۱۲

۷۰. آبراهامیان، ۱۳۷۷: ←۱۳

۱۰۴. نیک خلق، ۱۳۷۹: ←۱۴

۶۱. فوران، ۱۳۷۷: ←۱۵

۳۰. آبراهامیان، ۱۳۷۷: ←۱۶

۱۸. آبراهامیان، ۱۳۷۷:۴۳-۴۴ 

۱۹. کرون، ۱۳۹۳: ۶۳ ←

۲۰. نیکخلق، ۱۳۷۹: ۱۰۹ ←

۲۱. بهنام، ۱۳۵۶: ۹۶ ←

۲۲. بلوکباشی، ۱۳۸۲: ۵۳ ←

۲۳. همان ←

۲۴. پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۷ ←

۲۵. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۲ ←

۲۶. نیک خلق، ۱۳۷۹: ۱۰۴

۲۷. پولاك، ۱۳۶۸: ۱۴۱

۲۸. بامداد، ۱۳۴۸: ۶۰-۶۱

۲۹. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۵۳

۶۳. کرون، ۱۳۹۳: ۳۰

۳۱. اوانز، ۱۳۹۳: ۸۸

۳۲. سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳: ۵۱۰

۳۳. همان، ۳۹۹

۳۴. عین السلطنه، ۱۳۷۴: ۷۲۱

۳۵. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۱-۲۶۴

۳۶. دلریش، ۱۳۷۵: ۸۴

۳۷. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۴

۳۸. فوران، ۱۳۷۷: ۲۰۵



←[بلوکباشی](#)، ۱۳۸۲: ۶۱

←[پولاک](#)، ۱۳۶۸: ۱۰۹

۱۳۹۳:۲۰۰-۲۰۱ کرون، 

۱۳۸۷: F1 مارتین، 

۱۳۶۸: ۱۴۲-۱۴۵ پولاک، 

۱۳۷۵: ۲۳ دلریش، 

۴۶. بلوکباشی، دانشنامه ایران، مدخل «اسباب خانه»

۴۷. پاپلی بزدی و دژم خوی، ۱۳۹۷: ۸۵-۹۵

۶۵. بلوكباشي، ۱۳۸۲: ۴۸<sup>۵۸</sup>

. ۱۵۸: ۱۳۶۸. پولاک، ۵۹<sup>۵۹</sup>

۱۴۷. همان، ۵۰<sup>۵۰</sup>

۲۶۹: ۱۳۷۷. اتحاديه، ۵۱<sup>۵۱</sup>

. ۱۴۷: ۱۳۶۸. پولاک، ۵۲<sup>۵۲</sup>

۱۳۹۸. فلور، ۵۳ ←

۱۳۷۴. عین السلطنه، ۵۴ ←

۱۳۶۸. پولاک، ۵۵ ←

۵۶ ← . این نکته را مدیون دکتر مریم نصر اصفهانی، عضو پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، هستم

۱۳۹۱. آبراهامیان، ۲۵ ←

۱۳۶۸. پولاک، ۵۸ ←

۴۶۴، ۴۸۴. همان، ۵۹ ←

۱۳۷۷. اتحادیه، ۶۰ ←

۱۳۷۵. دلریش، ۶۱ ←

۶۲. بلوکباشی، ۱۳۹۶: ۱۰۴-۱۰۵

۶۳. بلوکباشی، ۱۳۹۶: ۵۹.

۶۴. پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۸

۶۵. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۸-۲۶۹.

۶۶. اتحادیه و همکاران، ۱۳۹۳: ۵۷۱

۶۷. همان، ۵۷۵

۶۸. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۹

۶۹. اتحادیه و همکاران، ۱۳۹۳: ۵۳۹

۷۰. همان، ۵۱۵

۷۱. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۹

۷۲. پولاك، ۱۳۶۸: ۱۵۰-۱۵۱ ←

۷۳. دروويل، ۱۳۶۴: ۱۲۰ ←

۷۴. اتحاديه، ۱۳۷۷: ۲۶۷ ←

۷۵. پاپلي بزدي و دزم خوي، ۱۳۹۷: ۸۷ ←

۷۶. اتحاديه، ۱۳۹۳: ۵۳۱ ←

۷۷. همان، ۱۴۷ ←

۷۸. همان، ۱۴۷ ←

۷۹ ← آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۶

۸۰ ← فوران، ۱۳۷۷: ۲۰۴

۸۱ ← ترابی فارسانی، ۱۳۷۸: ۱۱

۸۲ ← محبوبی اردکانی، ۱۳۷۸: ۴۱۲

۸۳ ← ملک زاده، ۱۳۹۰: ۴۳۸

۸۴ ← همان، ۴۳۷

۸۵ ← بربیان، ۱۳۹۰

۸۶ ← مارتین، ۱۳۸۷: ۱۸۸

۸۷ ← اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۲

۸۸. ویلس، ۱۳۶۳: ۱۳۹ ←

۸۹. همان، ۱۴۴ ←

۹۰. دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۴۲ ←

۹۱. باستانی پاریزی، ۱۳۸۲: ۱۶۹ ←

۹۲. مارتین، ۱۳۸۷: ۱۹۲ ←

۹۳. اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۵: ۹۷۲ ←

۹۴. نجمالملک، ۱۳۸۵: ۵۱ ←

۹۵. پولاک، ۱۳۶۸: ۱۷۵ ←

۹۶. ویلس، ۱۳۶۳: ۱۴۳ ←

۹۷. همان ←

۹۸. پولاك، ۱۳۶۸: ۱۷۵ ←

۹۹. مارتین، ۱۳۸۷: ۱۹۲-۱۹۳ ←

۱۰۰. پولاك، ۱۳۶۸: ۱۷۴ ←

۱۰۱. کرون، ۱۳۹۳: ۲۰۱ ←

۱۰۲. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۴ ←

۱۰۳. پولاک، ۱۳۶۸: ۱۷۶ ←

۱۰۴. سرنا، ۱۳۶۲: ۷۴ ←

۱۰۵. پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۷ ←

۱۰۶. آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۵-۳۶ ←

۱۰۷. سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳: ۲۱۸ ←

۱۰۸. همان، ۵۲۰ ←

۱۰۹. اتحادیه و همکاران، ۱۳۹۳: ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۳۳، ۵۳۹، ۵۴۱ ←

۱۱۰. آبراهامیان، ۱۳۹۱: ۵۹ ←

۱۱۱. عmad الدفتر آشتیانی، ۱۳۸۲: ۶۴ ←

۱۱۲. وامبری، ۱۳۳۷: ۳۰۸-۳۱۰ ←

است

۱۱۴. مفهوم شبستان را نخستین بار همکار گرامی، دکتر شروین وکیلی، معادل حرم‌سرا در نظر گرفته‌اند و در این مقاله نیز از همین معادل بهره گرفته شده

atena1359@yahoo.com. ۱۱۵.

Brosius, 1996: 83. ۱۱۶.

Richard Francis Burton. ۱۱۷.

Lord Byron. ۱۱۸.

۱۱۹. وکیلی، ۱۳۹۶

۱۳۹۶ ← وکیلی،

۱۲۰ ← همان

۱۵۰ : ۱۳۸۴ ← شهبازی،

←۱۲۲. توسلی، ۱۳۸۶: ۲۳۷

←۱۲۳. نیک‌گهر، ۱۳۶۹: ۲۴۳

۱۵. معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۱۲۴ ←

۱۲۵. آزاد، ۱۳۵۷: ۲۶۰ . ←

۱۶. معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۱۲۶ ←

۱۲۷. اعظم قدسی، ۱۳۴۲: ۷۲ ←

۱۲۸. آزاد، ۱۳۵۷: ۳۳۱ . ←

۱۲۹. همان، ۳۳۳ . ←

۱۳۰. شل، ۱۳۶۸: ۷۲ . ←

۱۳۱. همان، ۷۳ . ←

۱۳۲. آزاد، ۱۳۵۷: ۳۳۲ . ←

۲۰۵: ۱۳۹۵، فوریه، ۱۳۴۲ ←

۲۰۱: ۱۳۶۸، بروگش، ۱۳۴۵ ←

۱۳۶: پولاک، ۱۳۶۸؛ اعظام قدسی، ۱۳۴۵؛ آزاد، ۱۳۵۷ ←

۱۳۷: کاساکوفسکی، ۱۳۴۷؛ آزاد، ۱۳۵۷؛ فوریه، بی تا؛ اعظام قدسی، ۱۳۴۵ ←

۱۳۹۶. وکیلی، ۱۳۸۷ ←

۱۳۹. رستم الحكماء، ۱۳۴۸: ۱۵۷ ←

۱۴۰. فوریه، ۱۳۹۵: ۲۰۳ ←

۱۴۱. شاخص سلامت جسم و قدرت بدنی یکی از ویژگی‌های فره شاهی بوده است. همان‌گونه که در منابعی از جمله گزنفون (۱۳۸۰)، کریستنسن (۱۳۱۷) و حتی در کتیبه نقش رستم به نگارش داریوش شاه هخامنشی به آن اشاره شده است

۱۴۲. معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۳۸ ←

۱۴۳. همان، ۳۹ ←

۱۴۴. اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۵: ۷۳۶ ←

۱۴۸. بروگش، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۰۱ ←

۱۴۹. شل، ۱۳۶۸: ۸۹ ←

۱۵۰. آزاد، ۱۳۵۷: ۳۲۴ ←

۱۵۱. معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۸۸ ←

۱۵۲. عضدالدوله، ۱۳۲۸: ۱۸ ←

۱۵۳. معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۱۹ ←

۱۵۴. اعظم قدسی، ۱۳۴۲: ۶۰ ←

۱۵۵. طاهری و معاذاله، ۱۳۹۴: ۲۰۰ ←

۱۵۶. معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۲۱ ←

۱۵۴. آزاد، ۱۳۵۷: ۳۵۰.

۱۵۵. معیرالعمالک، ۱۳۶۱: ۱۸.

۱۵۶. آزاد، ۱۳۵۷: ۳۵۲.

۱۵۷. اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۵: ۹۷۰.

۱۵۸. عضدالدوله، ۱۳۲۸: ۱۷.

۱۵۹. اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۵: ۱۸۴.

۱۶۰. اعظم قدسی، ۱۳۴۲: ۹.

۱۶۱. عضدالدوله، ۱۳۲۸: ۱۴.

۱۶۲. معیرالعمالک، ۱۳۶۱: ۶۲.

۱۶۲. اعظم قدسی، ۱۳۴۲: ۵۹ ←

۱۶۳. آزاد، ۱۳۵۷: ۳۶۳ ←

۱۶۴. آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶: ۱۵۶ ←

۱۶۵. فوریه، ۱۳۹۵: ۱۱۷ ←

۱۶۶. شل، ۱۳۶۸: ۱۶۲ ←

۱۶۷. همان، ۸۹ ←

۱۶۸. معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۴۵ ←

۱۶۹. کاساکوفسکی، ۱۳۴۴: ۱۷۳ ←

۱۷۰. بروگش، ۱۳۶۸: ۲۰۲ ←



۱۷۳ ← . گوره، ۱۳۴۷: ۲۲۹.

۱۷۴ ← . اعظم قدسی، ۱۳۴۲: ۷۲.

۱۷۵ ← . آزاد، ۱۳۵۷: ۳۴۸.

۱۷۶ ← . کاساکوفسکی، ۱۳۴۴: ۱۷۶.

۱۷۷ ← . همان، ۱۷۸.

۱۷۸ ← . تاجالسلطنه، ۱۳۵۳: ۵۰.

۱۷۹ ← . ممتحن الدوله، ۱۳۶۵: ۳۳.

۱۸۰ ← . پولاك، ۱۳۶۸: ۱۵۸.

۱۸۱ ← . کاساکوفسکی، ۱۳۴۴: ۱۶۱.

← ١٨٢. كاساكوفسكي، ١٣٤٤: ١٧٥.

← ١٨٣. شل، ١٣٦٨: ٦٩.

← ١٨٤. مستوفى، ١٣٦٥: ٢٩٩.

← ١٨٥. أمين الدولة، ١٣٤١: ١٧١.

← ١٨٦. معبرالممالك، ١٣٦١: ٢٩.

← ١٨٧. بولاك، ١٣٦٨: ١٥٣.

← ١٨٨. فوريه، ١٣٩٥: ٢٠٥.

← ١٨٩. شل، ١٣٦٨: ١٦٣.



۱۹۱. کوهستانی، ۱۳۷۸: ۵۰ ←

documentary analysis. ۱۹۲ ←

Ritchie & Lewis, 2003: 35. ۱۹۳ ←

۲۱: ۱۳۶۸ بـل، ۱۹۴

۱۹۵: بـروگـش، ۹۸.

۱۹۶: دـلـرـيـش، ۶۸

۱۹۷: فـورـيهـ، ۶۲

۱۹۸: سـرـنـاـ، ۵۰

۱۹۹: گـوبـينـوـ، ۴۰۴

۲۰۰: بـلـ، ۸۸

۲۰۱: رـايـسـ، ۱۵۱

۲۰۲: دولـتـآـبـادـيـ، ۶۱

بروگش، ۱۳۷۴: ۱۰۵-۱۰۶.

دلریش، ۱۳۷۵: ۷۱-۷۳.

هدایت، ۱۳۷۶: ۸۸.

گرتروبد بل، ۱۳۶۳: ۴۴.

دیولافوا، ۱۳۷۱: ۱۱۱.

کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۰۲.

دولتآبادی، ۱۳۶۱: ۵۴.

دلریش، ۱۳۷۵: ۱۹۲.

۲۱۶. در تأیید رواج نمایش حرکات حیوانات باید گفت یکی از رسته‌های لوطیان «حیوان‌رقصان‌ها» بودند. حرفة آن‌ها تربیت و رام کردن حیوانات وحشی و درنده‌ای چون شیر و خرس بود. آن‌ها با رقصاندن و به بازی واداشتن حیوانات وحشی و درنده در میان مردم جایگاه ویژه‌ای به دست آورده بودند. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به جلالی، نادره، «لوطیگری در عصر قاجار»، پیام بهارستان، ۲۵، س. ۳، ش ۱۱ بهار ۱۳۹۰

۲۱۷. چنان که پولاک گزارش می‌دهد، مسابقات اسبدوانی غالباً به مناسبت نوروز و در روزهای نهم و دهم فروردین به طول نیم فرسنگ برگزار می‌شد. در خلال مسابقه وقفه‌ای برای استراحت ایجاد می‌شد که در جریان آن نوازندگان و رقصان مردم را سرگرم می‌کردند. همچنین پولاک از سابقهٔ دویدن میان شاطران سلطنتی نام می‌برد که در مسافتی نیم‌مايلی انجام می‌شده است (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۵۲-۲۶۵)

۲۱۸. بروگش، ۱۳۷۴: ۹۱

۲۱۹. فریزر، ۱۳۶۴: ۱۸۷

۲۲۰. رایس، ۱۳۸۳: ۱۵۷

۲۲۱. شیل، ۱۳۶۲: ۸۹

Scarce, 2007: 455- 466. ۲۲۲

Mahdavi, 2007: 483– 499 .[۲۲۳](#)

۱۰۳- ۱۰۴: ۱۳۸۳ .[۲۲۴](#)

۱۳۸۳ .[۲۲۵](#)

۱۷۳- ۱۷۰: ۱۳۶۲ .[۲۲۶](#)

۱۳۵۸: ناطق، ۲۲۸ ←

۱۹: همان، ۲۲۹ ←

۹۹: فلور، ۱۳۸۷ ← ۲۳۰

۱۳۹۸: رضایی، ۲۳۱ ←

١٣٦٢: دیولافوا، ٢٣٣٢ ←

٧٥: فلور، ٢٣٣٣ ←

۳۰۹. همان، ۲۳۴ ←

۶۸۹. شهری، ۱۳۷۶ : ۶۸۹ ←

۹۹. فلور، ۱۳۸۷ : ۹۹ ←

۱۳۱. پولاک، ۱۳۶۸ : ۱۳۱ ←

۱۳۸۹. باقری، ۲۳۸ ←

۱۵۷: ۱۳۶۸، پولانک، ۲۳۹ ←

۲۷۷: ۱۳۷۶، شهری، ۲۴۰ ←

۱۳۹۴: علیجانی، ۲۴۱ ←

۱۳۹۴. ملکزاده، ۲۴۴←

۱۳۹۴. همان، ۲۴۳←

۱۳۹۸. فلور، ۲۴۴←

۱۳۹۸. فلور، ۲۴۵←

۱۳۹۸. رضایی، ۲۴۶←

۲۰. فلور، ۱۳۹۳: ۲۴۷

۲۵۶. فلور، ۱۳۸۷: ۲۴۸



ss.shafiei@gmail.com. ↵

William Thoms.<sup>۲۵۱</sup> ←

۱۷. استوری، ۱۳۸۶: <sup>۲۵۲</sup> ←

۱۶۳: ۱۳۸۸: فروغی و عسگری مقدم، <sup>۲۵۳</sup> ←

Bourdieu, 1977: 95. <sup>۲۵۴</sup> ←

Bourdieu, 1993: 87. <sup>۲۵۵</sup> ←

۲۵۶ ← ریترز، جورج، ۱۳۷۹: FV1 - FV۰

۲۵۷ ← ریترز، جورج، ۱۳۷۹: F۶۶

Garret. ۲۵۸ ←

۲۵۹ ← گرت، ۱۳۸۰: ۱۶ - ۱۷

۲۶۰ ← پیش‌تر در بخش زنان عصر قاجار و مصرف فراغتی حوزه عمومی درباره تحلیل سند سخن گفتیم

۲۶۱. رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۱

۲۶۲. معادل کلمه position است

۲۶۳. شمیم، ۱۳۸۷: ۳۵۷

۲۶۴. دیولافو، ۱۳۷۱: ۱۱۶

۲۶۵. اولئاریوس، ۱۳۸۵: ۲۹۹

۲۶۶. سرنا، ۱۳۶۲: ۱۲۸

Eilers, 1979. ۲۶۷

۲۶۸. رایس، ۱۳۸۳: ۲۴۴

۲۶۹. همان، ۱۹۵

Shabaz, 1901: 79-80, 137. ۲۷۰ ←

Knanishu, 1899: 82-83 . ۲۷۱ ←

موريه، ۱۳۷۸: ۱۰۸. ۲۷۲ ←

Malcolm, 1911: 60. ۲۷۳ ←

Yonan, 1898: 25 . ۲۷۴ ←

در منظورالاجداد آمده اصولاً ساختمان اندام زن ايراني به گونه‌اي است که همواره به سهولت وضع حمل می‌کند (منظورالاجداد، ۱۷۴-۱۷۵). ويليس درباره چگونگي زايمان زنان در ايران و نقش قابله مى‌نويسد: «زنان در حالی که از درد چمباتمه مى‌زندند، بدون کمک يا با کمک قابله‌های سنتی زايمان مى‌كردند» (Wills, 1886: 89) ۲۷۵ ←

برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: ملکزاده، ۱۳۹۴: ۵۶-۵۷ ۲۷۶ ←

Wilson, 1895: 261. ۲۷۷ ←

surab .[۲۷۸](#)←

Yate, 1900: 337.[۲۷۹](#)←

Sykes, 1898: 96 .[۲۸۰](#)←

Schlügger, 1970: 97.[۲۸۱](#)←

Jackson, 1909: 422 .[۲۸۲](#)←

Knanishu, 1899, V 3: 82.[۲۸۳](#)←

Sabar, 1982: 172-173 .[۲۸۴](#)←

Goldsmit, 1876, V 1: 274.[۲۸۵](#)←

۵۸ .[۲۸۶](#)← موریه، ۱۳۷۸:

Sykes, 1898: 96. ٢٨٧ ←

Norden, 1966: 134-135. ٢٨٨ ←

Serena, 1883: 135. ٢٨٩ ←

اعتماد السلطنه، ١٣٤٥: ١٩٢. ٢٩٠ ←

Sykes, 1898: 46. ٢٩١ ←

امانت، ١٣٨٣: ٤٧. ٢٩٢ ←

موريه، ١٣٧٨: ١٢٣-١٢٤. ٢٩٣ ←

افضل الملك، ١٣٦١: ٢٧٣. ٢٩٤ ←

بولاك، ١٣٦٨: ٢٣٨. ٢٩٥ ←

۲۹۶ ← همان، ۲۳۹

۲۹۷ ← افضل الملک، ۱۳۶۱: ۳۲۲

۲۹۸ ← ویلز، ۱۳۸۹: ۲۲۸

۲۹۹ ← اولبیویه، ۱۳۷۱ ج ۱: ۸۱ - ۸۲

۳۰۰← پژوهشگر بر اساس یافته‌های تحقیق به شیوه‌ای استقرایی به این معنا دست یافته و آن را برای توصیف معنای مربوط، چنان که در متن آمده، برگزیده است

۳۰۱← ۱۱۳. اولیویه، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۱۳

۳۰۲← Baladiyeh-ye Tehran, (Tehran, 1310/1931).

۳۰۳← ۱۳۹۱. رحمانیان و حاتمی،

۳۰۴← ۱۳۶۸: آمار دارالخلافه تهران، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۶۷، ۲۲۴، ۲۸۵، ۲۸۸؛ ۱۳۸۰: خاطرات مونسالدole، ۱۳۸۵؛ ۱۳۷۱: ۳۶-۳۷؛ ۱۳۸۵: تهرانی (امیرخانی)، ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۲:

۳۰۵← ۱۳۹۱: ۲۵. حافظی،

۳۰۶← ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۰۳-۳۰۴. باباصفری،

۳۰۷← ۲۷: ۱۳۷۷. هدایت،

Malcolm, 1911: 60. ۳۰۸ ←

Eichwald, 1834: 446-447 . ۳۰۹ ←

۳۱۰. پیت، ۱۳۶۵: ۱۳۶۵ ←

Sykes, 1898: 336. ۳۱۱ ←

۳۱۲ ← رایس، ۱۳۸۳: ۲۴۵

۳۱۳ ← پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۸

۳۱۴ ← رایس، ۱۳۸۳: ۱۹۷

۳۱۵ ← هاکس، ۱۳۷۱: ۲۱۷

۳۱۶. دالمنی، ۱۳۳۵: ۳۱۲

۳۱۷. همان

۳۱۸. گیدنژ، ۱۳۷۶: ۱۵۸

۳۱۹. گرت، ۱۳۸۲: ۱۷۹

۳۲۰. آبوت و والاس، ۱۳۸۰: ۲۲۲

۳۲۱. همان، ۲۲۷

۳۲۲. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۰ ←

۳۲۳. فصیحی و منصوری، ۱۳۹۶ ←

۳۲۴. مارتین، ۱۳۸۷: ۱۲۸ ←

۳۲۵. سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳: ۱۵۴ ←

۳۲۶. اتحادیه و همکاران، ۱۳۹۳: ۵۲۶ ←

۳۲۷. همان، ۱۳۷۸ ←

۳۲۸. همان، ۱۳۹۳ ←

۳۲۹. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۷

۳۳۰. اتحادیه و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵

۳۳۱. همان، ۴۷۵

۳۳۲. اتحادیه و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵

۳۳۳. اتحادیه، ۱۳۷۷: ۲۶۰

بنجامین، ۱۳۶۳: ۱۲۲ ← ۳۴۴

پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۰ ← ۳۴۵

۳۴۶ ← مصاحبه زانت آفاری با دویچه وله، ۱۳۹۲

۳۷۴. انصاف پور، ۱۳۶۳: ۳۷۴ ←

۳۹۲. اتحادیه و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۹۲ ←

۱۵۴. پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۴ ← ۳۴۹

۲۹۴. فلور، ۲۰۱۰: ۲۹۴ ← ۳۴۰

۵۸. نجم‌آبادی، ۱۳۹۶: ۵۸ ← ۳۴۱

۹۹. فلور، ۲۰۱۰: ۹۹ ← ۳۴۲

۳۴۹. دالمنی، ۱۳۳۵: ۳۱۱.

۳۵۰. ویلیس، ۱۳۶۳: ۱۳۲-۱۳۳.

۳۵۱. ویلیس، ۱۳۶۳: ۱۳۲-۱۳۳.

۳۵۲. دیولافوا، ۱۳۶۲: ۱۹۷.

۳۵۳. دالمنی، ۱۳۳۵: ۳۱۱.

۳۵۴. سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳: ۶۸۷.

۳۵۵. عباسی و بدیعی، ۱۳۷۲

۳۵۶. همان

۳۵۷. پولاک، ۱۳۶۸: ۴۰۴.

۳۵۲. عباسی و بدیعی، ۱۳۷۲

۳۵۳. پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۱

۳۵۴. بنجامین، ۱۳۶۳: ۴۰۳

۳۵۵. فلور، ۲۰۱۰: ۲۲۱

۳۵۶. همان، ۲۱۶

۳۵۷. هم به معنای روسپی و هم طایفه‌ای از کولیان

۳۵۸. فلور، ۲۰۱۰: ۲۱۳

۳۵۹. همان، ۲۱۶

۳۶۰. دلریش، ۱۳۷۵: ۵۹

۳۶۱. ویلیس، ۱۳۶۳: ۸۵ ←

۳۶۲. فلور، ۲۰۱۰: ۲۱۸ ←

۳۶۳. سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳: ۷۳ ←

۳۶۴. همان، ۸۲ ، سال ۱۲۹۵ ھ.ق ←

۳۶۵. همان، ۱۹۱ ←

۳۶۶. همان، ۳۸۵ ←

۳۶۷. همان، ۶۰۹ ←

۳۶۸. فلور، ۲۰۱۰: ۲۲۰ ←

۳۶۹. فلور، ۱۳۶۵: ۶۵ ←

۴۶۶. سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳: ۳۷۰ ←

۵۲۳. همان، ۳۷۱ ←

۲۱۹. فلور، ۲۰۱۰: ۳۷۲ ←

۱۷۵. اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۵: ۲۱۲، ۱۷۵ ←

۱۲۸. مارتین، ۱۳۸۷: ۳۷۴ ←

۲۲۶. فلور، ۲۰۱۰: ۳۷۵ ←

۵۶. دلریش، ۱۳۷۵: ۳۷۶ ←

۲۲۴-۲۲۲. فلور، ۲۰۱۰: ۳۷۷ ←

۲۲۵. سپهری و نوایی، ۱۳۶۸: ۳۷۸ ←

۳۷۹ ← کرزن، ۱۳۶۷: ۲۳۱

۳۸۰ ← بروگش، ۱۳۷۴: ۱۹۵ - ۱۹۶

۳۸۱ ← سیاح محلاتی، ۱۳۵۶: ۱۶۴ - ۱۶۵

۳۸۲ ← مارتین، ۱۳۸۷: ۱۸۱

۳۸۳ ← همان، ۱۷۸

۳۸۴ ← وین، ۱۳۸۲: ۲۱۸

← ۳۸۶. بنگرید به: روزنامه عدالت، س ۲، ش ۴۶ (ربيع الاول ۱۳۲۶)، ۷-۸؛ روزنامه حبل المتبين کلکته، س ۱۴، ش ۴۰ (بیست و یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵)، ۱۵-۱۶؛ روزنامه الحدید، س ۲، ش ۱۳ (بیست و ششم ربیع الاول ۱۳۲۶)، ۱؛ روزنامه مساوات، س ۱، ش ۱۸ (نوزدهم صفر ۱۳۲۶)، ۵-۶؛ روزنامه تمدن، س ۱، ش ۱۲ (هفتم ربیع الاول ۱۳۲۵)، ۳-۴؛ روزنامه معارف، س ۱، ش ۳۱ (ششم جمادی الاول ۱۳۲۵)، ۳؛ روزنامه وطن، س ۱، ش ۱ (بیست و یکم ذیقعدہ ۱۳۲۴)، ۳-۴.

← ۳۸۷. روزنامه وطن، س ۱، ش ۱ (بیست و یکم ذیقعدہ ۱۳۲۴)، ۳-۴.

← ۳۸۸. روزنامه حبل المتبين (کلکته)، س ۱۴، ش ۱۷ (شانزدهم شوال ۱۳۲۴)، ۷-۸.

← ۳۸۹. مظفری، س ۳، ش ۵۱ (پانزدهم ذیقعدہ ۱۳۲۱)

Daniel, 1898: 150-151; Samuel, 1913: 260. ۳۹۰ ←

Horatio, 1840: 97. ۳۹۱ ←

Bird, 1899: 253 . ۳۹۲ ←

Youel Mirza, 1920: 44. ۳۹۳ ←

میرزا حسن خان ایلچی، ۱۳۶۴: ۲۲۷. ۳۹۴ ←

رضاقلی میرزا، ۱۳۶۱: ۷۹۰. ۳۹۵ ←

سرن، ۱۳۶۲: ۷۳. ۳۹۶ ←

Knanishu, 1899: 136. ۳۹۷ ←

Bird, 1899: 254 . ۳۹۸ ←

Bird, 1899: 254; Knanishu, 1899: 136; Wills, 1891: 339; Adams, 1900: 144. [۳۹۹←](#)

Lippincott, 1907: 97-98. [F<sub>oo</sub>←](#)

Jewett, 1909: 109. [F<sub>ol</sub>←](#)

روزنامه تمدن، س ۱، ش ۱۲ (هفتم ربیع الاول ۱۳۲۵)، ۴-۳. [F<sub>o</sub>P←](#)

Bassett, 1890: 71. [F<sub>o</sub>M←](#)

Laurie, 1865: 18. [F<sub>o</sub>F←](#)

شل، ۱۳۶۸: ۸۹. [F<sub>o</sub>O←](#)

Wills, 1891: 339. [F<sub>o</sub>S←](#)

Ibid. [F<sub>o</sub>V←](#)

بروگش، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۸۱؛ نیز بنگرید به روزنامه حبل المتنین تهران، س ۱، ش ۵، ۱۰۵؛ روزنامه تمدن، س ۱، ش ۱۲ (هفتم Bassett, 1890: 65. [F10](#)) ←  
ربيع الاول (۱۳۲۵): ۳

بنگرید به: دولت‌آبادی، ۱۳۷۱: ۱۸۰؛ رابرت گرن特 واتسن، تاریخ ایران از ابتدای قرن نوزدهم تا سال ۱۸۵۸، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: بی‌نا، ۲۰؛  
حسن اعظم قدسی، کتاب خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صدساله، بی‌جا: چاپخانه حیدری، ۱۳۴۲، ۵۶۲؛ Sykes, 1898: 191. [F10](#) ←

See: Morier, 1808: 358; Shoberl, 1828: 114-115. [F10](#) ←

مونس‌الدوله، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۶۱. [F11](#) ←

Binning, 1857, Vol. 1: 283-284. [F12](#) ←

بنگرید به: محبوبی اردکانی، ۱۳۷۶: ۲۴۰، ۳۶۷-۳۶۹؛ ویلیامز جکسن، ۱۳۸۷: ۱۷۱؛ ظهیرالدوله، ۱۳۶۷: ج ۲: ۹۲؛ اوین، ۱۳۶۲: ۳۰۸-۳۰۹؛ رایت، ۱۳۸۳: ۱۱۷-۱۱۸. [F13](#) ←

Moore, 1915: 228-229. [F14](#) ←

Perkins, 1843: 287; Campbell, 1844: 81-82. [F15](#) ←

Perkins, 1843: 290. [F16](#) ←

Wilder, 1861: 403. [F17](#) ←

دیولافو، ۱۳۷۶: ۱۱۸-۱۱۹. [F18](#) ←

Bird, 1899: 102. [F19.4](#) ←

Bassett, 1887: 189. [F20](#) ←

Bird, 1899: 157, 160-162. [F21](#) ←

بامداد، ۱۳۴۸: ۷۵. [F22](#) ←

ترابی فارسانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۹. [F23](#) ←

قاسمی پویا، ۱۳۷۷: ۵۲۲-۵۲۳. [F24](#) ←

۱۲۵. رینگر، ۱۳۸۱: ۴۲۵ ←

۴۲۶ ← رجوع کنید به: روزنامه تربیت، س، ۱، ش ۳۶ (ربيع الاول ۱۳۱۵): ۱-۳؛ همان، ش ۴ (هجدهم ربیع الثاني ۱۳۱۵)، ۳-۴؛ روزنامه ثریا، ش ۳ (محرم ۱۳۱۷)، ۷

۴۲۷ ← روزنامه مجلس، س، ۱، ش ۴ (بیست و چهارم ذیحجه ۱۳۲۴): ۳-۲

۴۲۸ ← تقیزاده، ۱۳۷۲: ۳۹

۴۲۹ ← رشديه، ۱۳۶۲: ۱۴۸

۴۳۰ ← کسری، ۱۳۸۳: ۲۶۶

۴۳۱ ← روزنامه تمدن، س، ۱، ش ۱۵ (بیست و هفتم ربیع الاول ۱۳۲۵): ۲-۳؛ معاصر، ۱۳۴۷: ۷۴۸

۴۳۲ ← روزنامه مجلس، س، ۱، ش ۵۹ (نهم صفر ۱۳۲۵)، ۴

۴۳۴. همان

۴۳۵. روزنامه شاهنشاهی، س ۱، ش ۴۷ (سیزدهم محرم ۱۳۲۵)، ۳

۴۳۶. رشیدیه، ۱۳۶۲: ۱۴۸

Warzee, 1913: 168.

۴۳۷. بنگرید به اعلامیه در روزنامه معارف، س ۱، ش ۱۸ (بیست و ششم صفر ۱۳۲۵)، ۸

۴۳۸. روزنامه وطن، س ۱، ش ۶ (بیست و دوم محرم ۱۳۲۵)، ۳

۴۳۹. شیخ‌الاسلامی، ۱۳۵۱: ۶۶ - ۶۵

۴۴۰. مجلس، س ۱، ش ۴۰ (بیست و چهارم ذی‌حجّه ۱۳۲۴)، ۲ - ۳

۴۴۱. روزنامه انجمن مقدس ملی اصفهان، س ۱، ش ۸ (یازدهم محرم ۱۳۲۵)، ۵ - ۶

بنگرید به: روزنامه مظفری، س ۳، ش ۵۱ (پانزدهم ذیقده ۱۳۲۱) [۴۴۲](#)

۱۳۷۹: آواری، [۴۴۳](#) ←

FFF←

روزنامه خورشید، س ۱، ش ۵۷، (چهاردهم رمضان ۱۳۲۵)، ۲-۳؛ روزنامه حبل المتنین (تهران)، س ۱، ش ۱۰۳، ۱

FFD←

حبل المتنین تهران، س ۱، ش ۱۰۳ (نوزدهم ربیع اول ۱۳۲۵)، ۱

FFF←

روزنامه صور اسرافیل، س ۱، ش ۳۱ (بیازدهم جمادی الاول ۱۳۲۶)، ۷-۸؛ نیز بنگرید: نظامالاسلام کرمانی، پیشین، ج ۱: ۱۶۰

۴۴۷← روزنامه عدالت، س ۲، ش ۳۸ (اول صفر ۱۳۲۵)، ۸

۴۴۸← روزنامه ندای وطن، س ۲، ش ۲۱۵ (شانزدهم صفر ۱۳۲۶)، ۲

۴۴۹← روزنامه کوکب دری، س ۳، ش ۲ (دوم صفر ۱۳۲۵)، ۴

۴۵۰← روزنامه حکمت، س ۱۵، ش ۸۸۲ (پانزدهم صفر ۱۳۲۵)، ۹\_۸؛ روزنامه مجلس، س ۱، ش ۶ (شانزدهم شوال ۱۳۲۴)، ۳

۴۵۱← روزنامه مجلس، س ۱، ش ۶ (شانزدهم شوال ۱۳۲۴)، ۴\_۳

۴۵۲← روزنامه مظفری، س ۲، ش ۴۶ (یکم رمضان ۱۳۲۱)، ۷۲۹

۴۵۳← روزنامه حقایق، س ۱، ش ۳ (هشتم ربیعالثانی ۱۳۲۵)، ۶۱

←**۴۵۶**. روزنامه الحدید، س ۱، ش ۱۳ (بیست و ششم ربیع ب ۱۳۲۴)، ۲-۱

←**۴۵۷**. بنگرید به روزنامه وطن، س ۱، ش ۱ (بیست و یکم ذیقعدہ ۱۳۲۴)، ۴-۳؛ روزنامه تربیت، س ۹، ش ۴۳۳ (۲۲ محرم ۱۳۲۵)؛ ۸-۵

←**۴۵۸**. روزنامه عدالت، س ۲، ش ۱۹ (رمضان ۱۳۲۴)، ۸-۵؛ در این باره نیز بنگرید به ستون «چرند پرند» در صور اسرافیل به قلم دهخدا؛ روزنامه صور اسرافیل، س ۱، ش ۳۱ (یازدهم جمادی الاول ۱۳۲۶)، ۸-۷

←**۴۵۹**. روزنامه عدالت، س ۲، ش ۱۹ (رمضان ۱۳۲۴)، ۸-۵

←**۴۶۰**. همان

←**۴۶۱**. روزنامه حبلالمتین (کلکته)، س ۱۴، ش ۱۲ (سوم رمضان ۱۳۲۴)، ۲۴-۲۳

←**۴۶۲**. خورشید، س ۱، ش ۵۷، (چهاردهم رمضان ۱۳۲۵)، ۳-۲

←**۴۶۳**. روزنامه الحدید، س ۱، ش ۱۳ (بیست و ششم ربیع ب ۱۳۲۴)، ۲-۱

←**۴۶۴**. روزنامه صور اسرافیل، س ۱، ش ۳۱ (یازدهم جمادی الاول ۱۳۲۶)، ۸-۷. به نظر می‌رسد دهخدا بخشی از گفتارهای روزنامه ۳۹۳

تریبیت، به نقل از تجربیات و مشاهدات حاجی صدرالسلطنه، مندرج در روزنامه نامبرده را بدون استناد به آن منتشر کرده است. برای تطبیق رک: روزنامه تربیت، س ۱، ش ۴۰ (هجری ۱۳۹۵ ربیع‌الثانی)، ۴-۳

۴۶۳ ←

روزنامه عدالت، س ۲، ش ۴۶ (ربيع الاول ۱۳۲۶)، ۸-۷

۴۶۴ ←

روزنامه حبل المتنی کلکلته، س ۱۴، ش ۴۰ (بیست و یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵)، ۱۵-۱۶

۴۶۵ ←

روزنامه الحديد، س ۲، ش ۱۳ (بیست و ششم رجب ۱۳۲۶)، ۱

۴۶۶ ←

روزنامه عدالت، س ۲، ش ۳۷ (محرم ۱۳۲۵)، ۵-۴

۴۶۷ ←

«طلب العلم فريضه على كل مسلم و مسلمة»: تحصيل دانش بر هر مرد و زن مسلمانی واجب است

۴۶۸ ←

روزنامه مساوات، س ۱، ش ۱۸ (نوزدهم صفر ۱۳۲۶)، ۶-۵

۴۶۹ ←

روزنامه مساوات، سال ۱، ش ۱۸ (۱۹ صفر ۱۳۲۶)، ۶-۵

۴۷۰ ←

مشروع مذاكرات مجلس شورای ملی، دوره اول، جلسه ۴ (سه شنبه دهم شوال ۱۳۲۴)

۴۷۱ ←

روزنامه تمدن، س ۱، ش ۱۲ (هفتم ربیع الاول ۱۳۲۵)، ۴-۳



بنگرید به: روزنامه ندای وطن، س ۱، ش ۲۴ (۹ ربیع الاول ۱۳۲۵)، ۴

روزنامه معارف، س ۱، ش ۳۱ (۶ جمادی الاول ۱۳۲۵)، ۳

روزنامه ندای وطن، س ۱، ش ۲۴ (نهم ربیع الاول ۱۳۲۵)، ۴

روزنامه حبلالمتین (تهران)، س ۱، ش ۱۸۶ (هشتم ذیقعدہ ۱۳۲۵)، ۴

روزنامه معارف، س ۱، ش ۳۱ (ششم جمادی الاول ۱۳۲۵)، ۴

اتحادیه و بهمن فرما، ۱۳۹۱: ۷۴

۷۲. همان، ۴۷۹

۱۸۰ ← ملکزاده، پیشین:

۱۸۱ ← بنگرید به روزنامه معارف، س ۱، ش ۱۸ (بیست و ششم صفر ۱۳۲۵)، ۸

۱۸۲ ← حبل المتنی کلکته، س ۴، ش ۴۵ (بیست و ششم جمادی الاول ۱۳۲۵)، ۱۵ - ۱۶

۱۸۳ ← بنگرید به امین مصری، تعلیم و تربیت نسوان، بیتا، نسخه خطی

۱۸۴ ← عیسی صدیق، ۱۶: ۱۳۵۴

۱۸۵ ← روزنامه حبل المتنی (کلکته)، س ۱۴، ش ۱۲ (سوم رمضان ۱۳۲۴)، ۷ - ۱

۱۸۶ ← روزنامه کوکب دری، س ۴، ش ۷، ۷ - ۴

۱۸۷ ← محمدعلی تربیت در فهرست روزنامه‌های آذربایجان از این روزنامه به عنوان روزنامه ارجاعی نام برده است (رابینو، اچ. ال، روزنامه‌های ایران از آغاز تا سال ۱۳۲۹ ق، ترجمه جعفر خمامی‌زاده، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۰، ص ۵۱)

۱۸۸ ← روزنامه اخوت، س ۱، ش ۳ (دوم ذی الحجه ۱۳۲۴)، ۲

۴۸۹ ← روزنامه اخوت، س ۱، ش ۳ (دوم ذی الحجه ۱۳۲۴)، ۳

۴۹۰ ← روزنامه اطلاع، س ۲۹، ش ۱۷ (چهارم ذیقعدة ۱۳۲۴)، ۴

۴۹۱ ← ملکزاده، پیشین، ۵۹۸-۵۹۹

۴۹۲ ← نظامالاسلام کرمانی، ۱۳۸۴: ۲۵۷

۴۹۳ ← رضوانی، ۱۳۶۲: ۲۸

۴۹۴ ← روزنامه آموزگار، س ۱، ش ۱ (هجدهم صفر ۱۳۲۶)، ۲-۱؛ نیز بنگرید به آفاری، پیشین: ۲۵۰؛ ملکزاده، پیشین، ج ۳: ۵۵۹

۴۹۵ ← برای اطلاع از عریضه بنگرید به روزنامه حبل المتنین تهران، س ۱، ش ۱۰۵، ۵-۴

۴۹۶ ← روزنامه تمدن، س ۱، ش ۱۵ (بیست و هفتم ربیع الاول ۱۳۲۵)، ۲-۳

ali.b.delgosha@gmail.com.

foo

۴۹۸ ← کراچی، ۱۳۹۰:۱۴۰

به نقل از آقا محمد طاهر اصفهانی، ۱۲۵۰ قمری، سرایندۀ «در مذمت زنان»

۴۹۹ ← همان، ۱۴۱

۵۰۰ ← همان، ۱۵۹-۱۶۰ به نقل از بی‌نام، ۱۲۵۸ قمری، مقالۀ «در بیان تأدیب زنان و ارشاد اولاد ذکور»

۵۰۱ ← همان، ۱۶۰-۱۶۸

۵۰۲ ← همان، ۱۸۲ به نقل از بی‌نام، ۱۲۶۵ قمری، مقالۀ «در بیان احوال زنان»

۵۰۳ ← همان، ۲۰۳-۲۱۲ به نقل از حسین بن محمد صادق، ۱۲۹۷ قمری، مقالۀ «مناقب النساء»

۵۰۴ ← روزنامه دانش، س ۱، ش ۱، (دهم رمضان ۱۳۲۸ قمری)، ۱

۵۰۵ ← همان، س ۱، ش ۶، (هفتم ذیقعدة ۱۳۲۸ قمری)، ۲

۵۰۶ ← روزنامه شکوفه، س ۱، ش ۵، (ذیحجہ ۱۴۳۰ قمری)، ۳

۵۰۷ ← همان، س ۱، ش ۳، (ذیقعدہ ۱۴۳۰ قمری)، ۱

۵۰۸ ← همان، س ۱، ش ۱۱، (دوازدهم ربیع اول ۱۴۳۱ قمری)، ۲\_۱

۵۰۹ ← همان، س ۲، ش ۲۱، (پانزدهم صفر ۱۴۳۲ قمری)، ۲

۵۱۰ ← همان، س ۲، ش ۲۴، (پنجم شعبان ۱۴۳۲)، ۴\_۳

۵۱۱ ← روزنامه شکوفه، س ۲، ش ۲۲، (پنجم ربیع الاول ۱۴۳۲)، ۱

۵۱۲ ← روزنامه شکوفه، س ۲، ش ۲۴، (بیستم ربیع الثانی ۱۴۳۲)، ۳

۵۱۳ ← روزنامه زبان زنان، س ۱، ش ۶، (ششم محرم ۱۳۹۸)، ۴

۵۱۴ ← روزنامه زبان زنان، س ۱، ش ۱۸، (ششم رجب ۱۳۹۸)، ۱

۵۱۵ ← روزنامه زبان زنان، س ۱، ش ۲۳، (دوازدهم شعبان ۱۳۹۸)، ۱

← ۵۱۶. روزنامه نامه بانوان، س ۱، ش ۲، (بیست و پنجم اسد ۱۳۹۹)، ۴-۲

← ۵۱۷. بغداد دلگشا و دیگران، ۲۰۱۸: ۶۵-۴۱

← ۵۱۸. روزنامه نامه بانوان، س ۱، ش ۲، (بیست و پنجم اسد ۱۳۹۹)، ۷؛ همان، س ۱، ش ۳، (دوازدهم سنبله ۱۳۹۹)، ۴-۳؛ همان، س ۱، ش ۶، (سیزدهم عقرب ۱۳۹۹)، ۳؛ همان، س ۱، ش ۷، (بیست و چهارم جدی ۱۳۹۹)، ۲-۱

← ۵۱۹. روزنامه نامه بانوان، س ۱، ش ۱، (یکم اسد ۱۳۹۹)، ۲-۱

← ۵۲۰. روزنامه نامه بانوان، س ۱، ش ۷، (بیست و چهارم جدی ۱۳۹۹)، ۶

۵۲۱ ← مجله جهان زنان، س ۱، ش ۱، (پانزدهم دلو ۱۳۹۹)، ۲\_۱

۵۲۲ ← همان، ۸\_۷

۵۲۳ ← مجله جهان زنان، س ۱، ش ۳، (پانزدهم حمل ۱۳۰۰)، ۵۲\_۵۱

۵۲۴ ← مجله جهان زنان، س ۱، ش ۳، (پانزدهم حمل ۱۳۰۰)، ۶۲\_۶۱

۵۲۵ ← همان، س ۱، ش ۴، (ششم ثور ۱۳۰۰)، ۸۲

۵۲۶. مجله جمعیت نسوان وطن خواه ایران، س ۱، ش ۱، ۱۳۰۲، ۴

۵۲۷. همان، ۱۴

۵۲۸. همان، س ۱، ش ۲، ۱۳۰۲، ۲

۵۲۹. همان، ۴-۳

۵۳۰. همان، ۱۵

۵۳۱. مجله جمعیت نسوان وطن خواه ایران، س ۱، ش ۵ و ۶، ۱۳۰۳، ۲۴

۵۳۲. همان، س ۱، ش ۳، ۱۳۰۳، ۱۶

۵۳۳. همان، س ۱، ش ۷ و ۸، ۱۳۰۳، ۲۴-۲۲

zahrahoseinifar1@gmail.com. ←۵۳۴

۱۳۹۱. قنبری مله و رحمانیان، ←۵۳۵

۵۳۶ ← . رجب زاده، ۱۳۷۸: ۲۸

۵۳۷ ← . میلنر و براویت، ۱۳۹۵: ۱۴۳؛ ولوشینف، ۱۹۷۳: ۵۸

Icons. ۵۳۸ ←

۵۳۹ ← . شاه ناصری، ۱۳۹۶



۹۸.۱ : ۱۳۷۵ روشه، **DFI** ←

۱۰۹ - ۱۰۲.۱ : ۱۳۷۵ روشه، **DFY** ←

۵۵ - ۵۳ : ۱۳۹۵ . یورگنسن و فیلیپس، 

۱۳۹۴. سلیمانی کوچی و سکوت جهرمی، [۵۴۴](#)

۱۳۹۵. فیاض و دیگران، [۵۴۵](#)

۱۳۹۶. روزنامه قانون، س ۱، ش ۷، [۵۴۶](#)

۱۳۹۷. روزنامه آموزگار، س ۱، ش ۱۷، [۵۴۷](#)

۱۳۹۸. روزنامه کاوه، س ۵، ش ۶، [۵۴۸](#)

۱۳۹۹. روزنامه اختر، س ۲، ش ۳۶، [۵۴۹](#)

۱۳۹۰. روزنامه مجلس، سال اول، ش ۶، [۵۵۰](#)

۱۳۹۱. روزنامه قانون، س ۱، ش ۱۲، [۵۵۱](#)

۱۳۷۷. برگرفته از قاسمی پویا، [۵۵۲](#)



۱۳۹۴. سلیمانی کوچی و سکوت جهرمی، ۵۵۴ ←

۱۵۸: ۱۳۷۵. روش، ۵۵۵ ←

۱. ش، ۱، س، روزنامه وطن، ۵۵۶ ←

۶، ش، ۱۶، س، هفته‌نامه شمس، ۵۵۷ ←

۱۲. ش، ۱، س، روزنامه کاوه، ۵۵۸ ←

۵۵۹. همان

۳، ش، ۱۲، س، روزنامه تمدن، ۵۶۰ ←

۱۹. ش، ۳۲، س، روزنامه حبل المتنین، ۵۶۱ ←

۱. ش، ۷، س، روزنامه اختر، ۵۶۲ ←

← ۵۶۴. «کفو» به معنای «مانند» و «نظیر» است (البته به معنای «همسر» نیز هست). اما در اینجا به معنای «مانند» است و «همکفوی» نیز به معنای «همانندی» است

← ۵۶۵. عاملی رضایی، ۱۳۸۹: ۹۴

← ۵۶۶. روزنامه آموزگار، س ۱، ش ۱۴، ۴

← ۵۶۷. ابازری و خائفی، ۱۳۹۱

← ۵۶۸. روزنامه تمدن، س ۱، ش ۱۵، ۳-۲

← ۵۶۹. روزنامه شکوفه، س ۱، ش ۱

← ۵۷۰. بی‌بی خانم استرآبادی از نویسندهای دوران مشروطه است. بیشتر مقالات او در دفاع از حق تحصیل دختران است و اولین دبستان دخترانه را بنیان گذاشت. بیشتر شهرت بی‌بی خانم استرآبادی به خاطر کتاب معایب الرجال است که به طنز و در پاسخ به تأدیب النسوان نوشته است

۵۷۱. ناهید، ۱۳۶۰: ۱۸

۵۷۲. همان، ۱۹

۵۷۳. ملکزاده، ۱۳۸۳: ۵۹۹

۵۷۴. عاملی رضایی، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۴

۵۷۵. هفته‌نامه شمس، س ۳، ش ۱۶

۵۷۶. روزنامه حبل المتبین، س ۱، ش ۱۰۵، ۴-۵

۵۷۷. ترابی فارسانی، ۱۳۷۸: ۱۵

۵۷۸. بیورگنسن، ۱۳۹۵: ۵۵-۵۸.

۵۷۹. شل، ۱۳۶۸: ۲۳-۲۴

۹۵. عاملی رضایی، ۱۳۸۹: ۵۸۰ ←

۱۳۹۲. امیدی پور و دیگران، ← ۵۸۱

۱۳۷۰. حسینی، ← ۵۸۲

۱۳۷۷. روزنامه صور اسرافیل، ش ۲، س ۲، ۷-۸ ← ۵۸۳

۱۳۸۵: آفاری، ۵۸۴ ←

۱۳۶۰: بنگرید به ناهید، ۵۸۵ ←

۱۳۷۷: بنگرید به اتحادیه، ۵۸۶ ←

۱۳۶۰: ناهید، ۵۸۷ ←

۱۳۸۵: آفاری، ۵۸۸ ←

yas.soheily@gmail.com. ۵۸۹ ←

subaltern studies . ۵۹۰ ←

۵۹۱ ← فصیحی، م۰: ۱۳۷۸

۵۹۲ ← فصیحی، م۰: ۱۳۸۹



۵۹۴. بختیاری، ۲۴: ۱۳۸۲ ←

۵۹۵. همان، ۱۳، ۴۹ ←

۵۹۶. بختیاری، ۶۰: ۱۳۸۲ ←

۵۹۷. کولیوررایس، ۳۲: ۱۳۶۶ ←

۵۹۸. در سلسله مراتب پایگاه اجتماعی زنان در ایل، بی‌بی، در کنار عالی‌ترین مقام و مرتبه سیاسی ایل، یعنی ایلخان، بود. همسر بزرگ ایلخان و ایل‌بیگ، بی‌بی نامیده می‌شد که تأثیر بسیاری در سیاست کلی ایل داشت و دارای مقام والایی در میان زنان ایل بود و زنان دیگر از بی‌بی تبعیت می‌کردند. مقام بی‌بی موروثی بود و دختران او که با خوانین طوایف ازدواج می‌کردند، از موقعیت خاص مادرشان در میان ایل بهره‌مند می‌شدند. (کجباف و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۲)

۵۹۹. رایس، ۳۲: ۱۳۶۶ ←

۶۰۰. مکین روز، ۱۳۷۳: ۱۰۰

۶۰۱. محبوبی اردکانی، ۱۳۷۴: ۱۵۹.۱

۶۰۲. بختیاری، ۱۳۸۲: ۱۰۷

۶۰۳. همان، ۲۴

۶۰۴. همان

۶۰۵. همان، ۵۳

۱۰۷. همان، ۶۰۶ ←

۱۳۸۴: ۲۵.۲ - ۲۶. مستوفی، ۶۰۷ ←

۱۳۸۲: ۱۰۶. بختیاری، ۶۰۸ ←

۱۰۹. همان، ۶۰۹ ←

۹۴. همان، ۶۱۰ ←

۶۱۱. ترابی فارسانی، ۱۳۸۸: ۲-۳

۶۱۲. بختیاری، ۱۳۸۲: ۴۲

۶۱۳. همان، ۴۳

۶۱۴. رایس، ۱۳۶۶: ۳۲

۶۱۵. همان، ۳۱

۶۱۶. بیشوب، ۱۳۷۵: ۱۶۳

۶۱۷. دوبد، ۱۳۷۱: ۳۲۸

۶۱۸. بختیاری، ۱۳۸۲: ۴۷

۶۱۹. همان، ۴۸

۱۱۶-۱۱۷ همان، ۵۲۰ ←

۱۳۸۲-۱۳۸۱: ۱۴۲-۱۴۱ بختیاری، ۵۲۱ ←





۶۲۵. در این باره بنگرید به شوستر، ویلیام مورگان (۱۳۵۱)، اختناق ایران، ترجمه ابوالحسن موسوی شوستری، با تصحیح و مقدمه و حواشی و اسناد محramانه منتشرشده در ایران توسط اسماعیل رائین، فرامرز بزرگر، تهران: بنگاه مطبوعاتی فتحعلیشاه؛ کشف تلبیس: دورویی و نیرنگ انگلیس از روی اسناد محramانه انگلیسی در باب ایران (۱۳۳۶)، دارالسلطنه برلین؛ نیکیتین، باسیل (۱۳۲۹)، ایرانی که من شناختم، ترجمه و نگارش فرهوشی (متترجم همایون سابق)، تهران، کانون معرفت

۶۳۰ ← مهین بانو، ۱۳۹۵: ۲۱۲-۲۱۳

۶۲۹ ← ر.ک. نظریه تولید آسیایی کارل مارکس، نظریه استبداد شرقی کارل اگوست ویتفوگل و نظریه استبداد ایرانی محمدعلی همایون کاتوزیان

۶۳۱. همان، ۱۱۴ ←

۶۳۲. مهین‌بانو، ۱۳۹۰: ۸۰۸ ←

۶۳۳. مهین‌بانو، ۱۳۹۰: ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۵۶-۱۶۱ ←

۶۳۴. همان، ۲۷۸ ←

۶۳۵. سیمبر و دیگران، ۱۳۹۴: ۱-۲۲ ←

۶۳۶. مهین‌بانو: ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۲۲ ←

۶۳۷. همان، ۱۲۱ ←

۶۳۸ ← . مهین‌بانو، ۱۳۹۰: ۲۵۱

۶۳۹ ← . همان، ۳۰۶

۶۴۰ ← . همان، ۳۰۳

۲۵۳. همان، ۶۴۱ ←

۳۰۸. همان، ۶۴۲ ←

۶۴۳. اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۴۴۸ ←

۶۴۴. شهریار عدل در ۱۳۷۹، در مقاله‌ای نوشته که بر اساس تحقیقات او و اسناد جدید، افسری روس به نام سرهنگ پاولوف در ۱۸۴۲، یعنی دو سال زودتر از ژول ریشار، به درخواست محمد شاه عکسی از او و برخی از درباریان گرفته است. در مورد این عکس اطلاعی در دست نیست، اما شکی وجود ندارد که عکس ریشار از دختر محمد شاه، اولین عکس یک زن ایرانی است

۶۴۵. ذکاء، ۱۳۷۶: ۳ ←

۶۴۶. اعلم الدوله، ۱۳۲۲: ۱۱۳ - ۱۱۴ ←

۶۴۷. شیخ، ۱۳۸۲؛ استاین، ۱۳۶۸: ۱۶ ←

۶۴۸. ذکاء، ۱۳۷۶: ۲۵ ←

۶۴۹. همان، ۲۷ ←

۱۳۵۷. آتابای، ۶۵۰ ←

۱۳۸۷. ستاری و محمدی نامقی، ۶۵۱ ←

۱۳۸۷. طابی، ۶۵۲ ←

۶۵۴. ستاری و محمدی نامقی، ۱۳۸۷

۶۵۵. مسعود انصاری، ۱۳۷۴: ۶۳.

۶۵۶. اتحادیه، ۱۳۷۱: ۷۷

۶۵۷. آتابایی، ۱۳۵۷: ۳۵

۶۵۸. ستاری و محمدی نامقی، ۱۳۸۷

۶۵۹. ذکاء، ۱۳۷۶: ۵۷

۶۶۰. طهماسب پور، ۱۳۸۱: ۳۵

برای دیدن عکس‌های یک مجموعه خوب به آلبوم علیخان والی نگاه کنید. علیخان در ۱۲۶۱ قمری در تهران متولد شد، در ۱۳۷۱ همراه پدرش به سن پترزبورگ رفت و آن‌جا تحصیلات عکاسی را نیز فراگرفت. از ۱۲۹۶ قمری که به حکومت مراغه منصوب شد تا حدود ۱۳۱۷ مناصب متعددی از جمله فرمانداری تبریز را بر عهده داشت. او در این مأموریت‌ها مشاهدات و گزارش‌هایش به مرکز را همراه با عکس در این آلبوم بی‌نظیر ضبط کرده است. این مجموعه اکنون در اختیار دانشگاه هاروارد است. مجموعه عکس‌های زنان این آلبوم در آدرس ذیل در

دسترس است: <http://www.qajarwomen.org/fa/collections/1257.html>

← ۶۶۱. ذکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۸

← ۶۶۲. همان، ۱۸۰

← ۶۶۳. طایی، ۱۳۸۷

← ۶۶۴. همان. برای دیدن تعدادی از عکس‌های زنان قجری نگاه کنید به: <http://www.artofp.com/PersianArt>

۶۶۵. سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳: ۳۹۹

۶۶۶. استاین، ۱۳۶۸: ۱۸

۶۶۷. ذکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۸

۶۶۸. رجوع شود به هولستر، ۱۳۵۵

۶۶۹. استاین، ۱۳۶۸: ۱۲

۶۷۰. ظاهرا هولتسر مجموعه‌ای حاوی سه‌هزار شیشهٔ عکاسی جمع‌آوری کرده بود که دو‌سوم از این تعداد در خلال جنگ جهانی اول به دست دستیاران او از بین رفت. در ۱۳۴۰ خورشیدی (۱۹۶۰) ترکیدن لوله آب در زیرزمینی در برلین که انبار منزل یکی از نوادگان او بود، منجر به کشف باقیماندهٔ این مجموعه شد

۶۷۱. ذکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۳

۶۷۲. شیخ، ۱۳۷۸: ۳

۶۷۴ ← سوریوگین بیش از هفت هزار شیشه نگاتیو عکس از ایران تهیه کرده بود که دوسوم آنها در غوغای مشروطه نابود شد. بخشی از آن نیز به دست رضا شاه توقيف شد، زیرا ایران قدیم و غیرپیشرفته را نشان می‌دادند. بعدها دختر سوریوگین توانست این مجموعه را بازپس گیرد و از ایران خارج کند

۶۷۵ ← ذکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۸

۶۷۶ ← دیولافووا، ۱۳۸۲: ۲۴۳ - ۲۴۰

۶۷۷ ← طهماسب پور، ۱۳۸۱: ۴۶ - ۴۷

۶۷۸ ← شیخ، ۱۳۷۸: ۱۳

۶۷۹ ← دژم خوی و موسوی شرقی، ۱۳۹۷: ۲۴

۶۸۰ ← سالور، ۱۳۷۴: ۳۵۶

۶۸۱ ← همان، ۷۰۷

۶۸۲ ← شیخ، ۱۳۷۸: ۱۳

۱۱۱. گوبینو، ف.۸-۹، ۱۳۶۷:

۱۲۱. بروگش، ف.۸-۹، ۱۳۶۸:

۱۲۲. رایس، ف.۱، ۱۳۸۳:

۱۲۳. دلریش، ف.۵-۶، ۱۳۷۵:

۱۲۴. بروگش، ف.۷، ۱۳۷۶:

جعفر ایسارت و تعالیٰ

کتاب «تاریخ اجتماعی» در سر کتابخانه ایرانی (و آنکه پیشان چاپ شده ایوان  
سر لاجار پر نگاری) مذکور است که مسولاً در تاریخ تکلیف خوشم به آن بوجه  
نشده با تکرر به آن بوجه شده است. چاپ زبان و مسائل زبان کتاب «تاریخ سر لاجار»  
می کشد از این همان معنی که مسولاً برای روزات «تاریخ سر لاجار»  
به کار می رفته است نه با است بردن به وطن منابع کمتر شناخته شده.  
حواله را به مباحثی تاریخی و با جزوئی های فراموش شده آن که  
برخواست و مختران، زبان و مادران ایرانی از این راهکار مأمور چند  
نمایش و ناصلی انتکاری از زبان و زبانگو در سر تاچار باشد آمده است  
که خود می تند سریع های را برای طبق گستره عالی از مطالعات آنی از  
عنین خوزم به ذات نداهد. و این به عنوان پیشه هنرمندانه ایجاد حادثه بینای  
رسکوب شده، کمتر بخوبی تاریخ قزوین شده در سازوکارهای مردمسالار، در  
روایت های تاریخی آن جهان که باشد به شده است پژوهشگران کتاب «تاریخ  
اجتماعی» زبانی در سر تاچار با ما کشک می کنند نا بل کوچه پس کوچه ها و  
استان های هله همه زبان لاجار، پر و به و زین انتکارهای رایج و ناصل اشها  
خواه تاریخه و زبان ایرانی و اصلاح را مصداق نمی

