

مقالاتی در بزرگداشت
یکصدمین سال تولد
بانو مارگارت مید

بزرگداشت فرهنگ

به کوشش
محمد میرزاغزالی
علیرضا حسن زاده

۱۳۸۴



زن و فرهنگ

Woman & Culture

دانشگاه مفید - کتابخانه مرکزی



1 1 0 0 8 5 3 1 4

کتابهای فارسی



نشرنی

Woman &
Culture



پژوهش‌های
زنان و فرهنگ

HQ

۱۲۰۶

۱/۳۹

۵۸

۱۳۸۲

ن. ۱۰



پژوهشکده مردم‌شناسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

میرشکرای، محمد، ۱۳۲۲ - و حسن زاده، علیرضا ۱۳۵۰ -

زن و فرهنگ: مقالاتی در بزرگداشت یکصدمین سال تولد بانو مارگارت مید/ به
کوشش محمد میرشکرای، علیرضا حسن زاده. - تهران: سازمان میراث فرهنگی
کشور (پژوهشگاه)، معاونت پژوهشی، پژوهشکده مردم‌شناسی: نشر نی، ۱۳۸۲.
مصور، جدول.

ISBN 964-7483-74-0

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

نمایه.

۱. زن - مقاله و خطابه‌ها. ۲. زن - فعالیت‌های اجتماعی - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
۳. زن - فعالیت‌های سیاسی - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۴. زن در ادبیات - مقاله‌ها و
خطابه‌ها. ۵. زن - اساطیر - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۶. مید، مارگارت، ۱۹۰۱-۱۹۷۸ م.
Mead, Margaret الف. مید، مارگارت، ۱۹۰۱-۱۹۷۸ م.
ب. حسن زاده، علیرضا. ج. سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه). پژوهشکده
مردم‌شناسی. د. عنوان. ه. عنوان: مقالاتی در بزرگداشت یکصدمین سال تولد بانو
مارگارت مید.

۳۰۵/۴

HQ ۱۱۲۱ / م ۸۷ ز ۹

۱۳۸۲

م ۸۲-۱۱۰۳۸

کتابخانه ملی ایران



زن و فرهنگ

مقالاتی در بزرگداشت یکصدمین سال تولد
بانو مارگارت مید

به کوشش

محمد میرشکرایبی / علیرضا حسن زاده



نشرنی



پژوهشکده مردم شناسی



پژوهشکده مردم شناسی: تهران، خیابان آزادی، سازمان میراث فرهنگی کشور

ترجمه‌ی چکیده‌ها و ویرایش انگلیسی: مهرداد میردامادی

ویرایش و مقابله: علیرضا حسن زاده / حروف‌نگار و صفحه‌آرا: نرگس گل یاس

ISBN 964-7483-74-0

شابک ۹۶۴-۷۴۸۳-۷۴-۰

«کلیه حقوق مادی و معنوی اثر متعلق به سازمان میراث فرهنگی است.»



نشرنی

نشر نی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸، کد پستی ۱۴۱۳۷
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸

زن و فرهنگ

مقالاتی در بزرگداشت یکصدمین سال تولد بانو مارگارت مید

به کوشش محمد میرشکرای، علیرضا حسن زاده

• چاپ اول ۱۳۸۲ تهران • تعداد ۲۰۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

Printed in Iran

فهرست مطالب

- مقدمه‌ی پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی ۹
- مقدمه‌ی گردآورندگان ۱۳

■ فصل اول: آیین، اسطوره و تاریخ

- جادوی سخن در اساطیر ایران
دکتر ژاله آموزگار ۱۹
- سیمای زن در لایه‌های ژرف فرهنگ
دکتر جلال ستاری ۳۳
- زن و زندگی خانوادگی مولانا جلال‌الدین
دکتر شیرین بیانی ۴۵
- نقش زنان در پیدایی هسته‌های خرد
دکتر اصغر عسگری خانقاه ۶۱
- زن و مفهوم قدرت در شاهنامه
دکتر کتابون مزدپور ۶۹
- نقش اجتماعی زنان در دوران باستان و میانه‌ی ایران
دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور ۸۹
- سهم زنان در اسطوره و تاریخ شرق باستان
دکتر رقیه بهزادی ۱۰۱
- زنی و مادینگی در باورشناسی باستانی
دکتر میر جلال‌الدین کزازی ۱۲۷
- موقعیت اجتماعی زن در گستره‌ی شاهنشاهی هخامنشی
دکتر مجتبی منشی‌زاده ۱۳۵
- زن، آب، خانواده
محمد میرشکرایی ۱۴۱

- مقدمه‌ای بر بررسی نظریه‌های فمینیستی در انطباق با قصه‌های کردی
علیرضا قبادی ۱۵۱
- جایگاه زن در سیاست‌های اخلاقی دوره‌ی ساسانی
فاطمه صادقی ۱۵۹
- الهگان مادر: ستایش نماد آفرینش
نیلوفر باستی ۱۷۵
- درآمدی بر ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه
محمد رضایی راد ۱۸۳
- ستایش اهورانی‌ها، همسران اهورامزدا و رمز قابلیت آب
سیروس نصرالله زاده ۲۳۷
- آیین و قدرت: پایگاه آیینی - اجتماعی زنان گیلانی در سه چشم‌انداز
علیرضا حسن‌زاده ۲۴۳
- زنان درمانگر بومی در منطقه‌ی ترکمن صحرا
دکتر منیژه مقصودی ۲۸۱
- زن در «اردویرافنامه»
شروین معظمی گودرزی ۳۰۵

■ فصل دوم: زبان

- دین - زنان در نوشته‌های سفدی
دکتر زهره زرشناس ۳۱۹
- ساختار اسناد ازدواج در متون پهلوی و پازند
دکتر سعید عربان ۳۳۱
- نگاهی به نام زنان در زبان ارمنی
دکتر ماریا آبروآزبان ۳۳۹

■ فصل سوم: جامعه و فرهنگ

- زن ایرانی، هویتی تعریف نشده
دکتر ناصر فکوهی ۳۶۳

● مطالبات و انتظارات زنان ایرانی

دکتر ژاله شادی طلب ۳۷۵

● نگاهی به مشارکت زنان ایرانی با محور اصلی همیاری (همیاری همگرا و واگرا)

دکتر مرتضی فرهادی ۴۰۹

● نقش اجتماعی زن در چالش دو دیدگاه (حوزه‌ی عمومی و خصوصی: خانواده‌ی پیش‌صنعتی و

صنعتی)

دکتر شهلا اعزازي ۴۲۹

● موقعیت سازمان‌های غیر دولتی زنان در ایران

دکتر ناهید مطیع ۴۴۵

● بازساخت مفهوم خانواده

امیلیا نرسیسیانس ۴۵۵

● بررسی نظری برخی موانع اجتماعی - فرهنگی مشارکت زنان و مشاغل مدیریتی در

کشورهای در حال توسعه / علی‌اکبر فرهنگی ۴۷۵

● زن در فرهنگ زرتشتی

فرنگیس مزداپور ۴۹۵

● ثبت مونوگرافیک قدرت در یک خانواده‌ی تهرانی

پردیس قندهاری ۵۱۷

● خانواده و مسکن در حوزه‌ی فرهنگی جنوب

طاهر طاهری ۵۶۵

● زن در ایبانه

زلیخا نظری - هما حاجی علیمحمدی ۵۸۳

■ فصل چهارم: دیدگاه‌های نظری

● کاربردهای متفاوت فضای عاطفی در فرهنگ ایرانی: مطالعه‌ای در انسان‌شناسی عواطف

دکتر سهیلا شهنشانی ۶۰۳

● شناخت از منظر زنانه: محدودیت‌ها و امکانات آرمانی فمینیستی

دکتر حمیرا مشیرزاده ۶۲۳

● زن و سیاست

دکتر جمیله کدیور..... ۶۴۹

■ فصل پنجم: هنر و ادبیات

● الگوهای اساطیری زن در سینمای ایران

دکتر نغمه ثمنی..... ۶۶۵

● تک‌گویی‌های زنانه‌ی «آل احمد» از «فرهنگ»

نادر امیری..... ۶۹۷

● زنان مستقل: زمینه‌های پیدایی یک پرسوناژ نو در سینمای ایران

صابره محمد کاشی..... ۷۲۳

● مقدمه‌ای بر شالوده‌شکنی نقش زن در سینمای مستند ایران

میراحمد میراحسان..... ۷۶۵

● پیوند گنوسیسم و فمینیسم در شعر فروغ فرخزاد

دارا پریش روی - عنایت‌الله مرادی روفچاهی..... ۷۸۹

● خروشی از چاهسار: نگاهی به زندگی و آثار ژاله قائم‌مقامی

احمد اداره‌چی گیلانی..... ۸۰۷

● از فروغ تا بنی‌اعتماد: نگاهی به نقش زنان مستندساز ایران

همایون امامی..... ۸۷۳

● بازتاب تصویری زن در روایات اسلامی و شاهنامه

هلنا شین دشتگل..... ۸۸۷

● نقش زنان در انتقال میراث معنوی: لالایی‌ها

بهروز وجدانی..... ۹۰۵

● نقش عشق شیرین در تسامح دینی خسرو

ریحانه حرم‌پناهی..... ۹۱۹

● دشتان (= حیض) در ادبیات زرتشتی و فرهنگ ایران باستان

ناهید توسلی..... ۹۲۷

● عملکرد زبانی ذهنیت پنهان: بازنمود صورت‌های زنانه - کودکانه‌ی فکر و زبان

افشین نادری..... ۹۴۱

■ گفتار ضمیمه: زندگی و آثار مارگارت مید

● مارگارت مید: کاشف چشم اندازهای نامکشوف

ترجمه‌ی: رضا علیزاده ۹۵۷

● مارگارت مید: انسان‌شناس عمومی

کنراد فیلیپ کوتاک / ترجمه‌ی: دارا پریش‌روی ۹۶۱

● فهرست اعلام ۹۶۹

● چکیده‌ی انگلیسی مقالات

● برگردان انگلیسی مقدمه‌ی گردآورندگان

● برگردان انگلیسی مقدمه‌ی نشر نی

● برگردان انگلیسی مقدمه‌ی پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی

مقدمه‌ی پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی

در پاییز ۱۳۸۰ (۲۰۰۱) کنگره‌ی بین‌المللی صدمین سال تولد «مارگارت مید» مردم‌شناس بزرگ معاصر در آمریکا برگزار شد. پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی در پاسخ به کمیسیون ملی یونسکو ایران، آمادگی خود را برای حضور در کنگره‌ی یاد شده و انتشار کتابی از مجموعه‌ی مقاله‌های محققان ایرانی به این مناسبت اعلام کرد. کتابی که اینک با عنوان زن و فرهنگ پیش رو دارید به همان مناسبت تدوین شده است و چهل و هفت مقاله از صاحب نظران این حوزه را در بردارد، که بسیاری از آنها چشم‌اندازهای تازه‌ای را در این عرصه گشوده‌اند. امیدواریم کتاب یاد شده گامی باشد در شناساندن نقش بسیار مهم زنان توانمند ایرانی، در زمینه‌های گوناگون کار و زندگی و سرآغازی بر معرفی چهره‌های برجسته‌ی زنانی همچون مارگارت مید در عرصه‌ی مردم‌شناسی جهان.

کتاب حاضر شامل ترجمه‌ی انگلیسی خلاصه‌ی مقاله‌ها نیز هست، اما بر آنیم تا ترجمه‌ی کامل انگلیسی آن را نیز در اختیار علاقمندان بگذاریم. گفتنی می‌داند که تلاش پی‌گیر آقای علیرضا حسن‌زاده عضو هیأت علمی پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی در فراهم آمدن این مجموعه نقش بسیار اساسی داشته است. همچنین لازم می‌داند از جناب آقای گلشن معاون محترم پژوهشی سازمان میراث فرهنگی در حمایت از انتشار این کتاب سپاسگزاری نمایم.

محمد میرشکرای

رئیس پژوهشکده مردم‌شناسی

سازمان میراث فرهنگی - دی ماه ۱۳۸۱

«با این باور بالیده‌ام که تنها کار درخور انجام افزودن بر

اطلاعات درست و دقیق در جهان است.»

مارگارت مید

مقدمه‌ی گردآورندگان

جهان ما از خورشید خرد فروزان می‌شود و روشنایی جادویی کلام، به مشعلی مانند است که تاریکی‌ها را می‌زداید. در فراز یکی از متن‌های دیرین سال فرهنگ ایرانی، ذات اهورایی دانش و سرشت اهریمنی جهل در نجوایی روشنی بخش رخ بر می‌کند:

اهریمن را آیین بدتری و دین جادوگری و سلاح دروغ و کنش نهان خیمی است او را کامه این است که: مرا پرسید، مرا شناسید، چه اگر مرا پرسید، شناسید، و از پی من نیاید!^۱

هرمزد را داد بهی، دین فروتنی و سلاح راستی و کنش آشکارگی است و کام [او] این است که: مرا پرسید، بجوید، بیاموزید و شناسید چه اگر چنین کنید [مرا شناسید]، از پس من پیش آید.^۲

جهان خرد مرز نمی‌شناسد و این خود مفهومی برآمده از سخن گرانسنگ پیامبر اسلام (ص) است که فراگیری دانش را حتی با سفر به چین توصیه می‌کند. در جهان بی‌مرز دانش، سخن گوهری‌ست یگانه و سخته که جان جهان و انسان‌ها را به هم می‌پیوندد و از صورت متکثر آنان سیرتی یگانه نقش می‌زند: معنویت، آگاهی، برابری، آبادی، آزادی و رهایی. سرشت شگفت بار دانش، خشت‌های بی‌رخنه‌ی باروی مدنیت را یک به یک با تلاش جانفرسای محققان و اندیشمندان جهان، فرا می‌برد و صاحبان این عمارت، تمامی انسان‌ها در گستره‌ی جهان‌اند، بی‌هیچ تفاوت و برتری. دین معظم اسلام برتری را نه در رنگ و نژاد که در گوهر خدایی و انسانی بشر یعنی تقوا می‌جوید (سوره‌ی الحجرات، آیه‌ی ۱۴) فراز مقدس انجیل از احترام به دیگری و سخن نفز تورات از محبت به غریب می‌گوید^۳ و شگفت‌انگیز است که دانش مردم‌شناسی نیز بر این وجوه تأکید می‌ورزد: ارزش سترگ تنوع و تکثر و پذیرش و فهم فرهنگ‌های متفاوت و جستن پنهان‌ترین و ناپیدترین زیبایی‌های

انسان، فرهنگ، زبان و مدنیت او. طرفه آن است که همواره چنین نگاهی از منظر یک مردم شناس روایت می‌شود، آن چنان که «ماريو و ارگاس یوسا» درباره‌ی مردم آمازونی و چشم‌انداز یکه و بی‌بدیل آنان از قول قهرمان خویش چنین حکایت می‌کند: «آنها از چیزهایی که ما از یاد برده‌ایم، شناختی عمیق و دقیق دارند. از رابطه‌ی انسان و طبیعت، انسان و درخت، انسان و پرنده، انسان و رود، انسان و زمین، انسان و آسمان و انسان و خدا!»^۴

در میان مردم‌شناسانی که صیاد چشم‌اندازهای ناپیدا بوده‌اند، می‌باید از نقش ستایش‌آمیز مردم‌شناسان پیشگامی سخن گفت که رنج سفر و زیستن در بومگاه‌های دور و ناشناخته را بر خود هموار ساختند و کوشیدند تا زیبایی‌های ناپیدا و مردم‌نهاد را آفتاب بام چشم‌ها کنند، مردم‌شناسانی چون مالینوسکی، بندیکت، بوآس، لوی اشتراوس و... و در این میان می‌باید از بانو مارگارت مید و ارزش‌های سترگ مطالعات مردم‌شناختی او سخن گفت. مید نماد زنی محقق و فداکار است که رنج سفر و کشف حقیقت را در فراسوی بومگاه خویش بر خود هموار می‌کند. او نه تنها گفتمان مردانه‌ی مطالعات مردم‌شناسی در پیش از زمان خود را متحول ساخت و نخستین گام‌های مطالعات مردم‌شناسی جنسی و زن‌ورانه را برداشت، بلکه گرایش مردم‌شناسی روانشناختی را پایه نهاد^۵ و با نگاهی نقادانه به فرهنگ سرزمین خویش نگریست. شور و جنبش فراوان «مید» او را به مردم‌شناسی مردمی و نام آشنا مبدل ساخت و مضامین حیاتی آثار وی مهم‌ترین موضوعات محذوف در مردم‌شناسی را مطرح نمود: شخصیت، جنسیت، بلوغ، فرهنگ‌پذیری و... اگرچه روش‌ها و آرای مید در بررسی جوامع بومی با نقدهایی چون تقدیر فریمن رو به‌رو شد،^۶ اما نمی‌توان نقش مهم و عمده‌ی او را در پیشرفت مطالعات مردم‌شناسی جهان نادیده انگاشت. کتاب زن و فرهنگ با مجموعه‌ای از مقالات نویسندگان و محققان ایرانی یکصدمین سال تولد بانو مارگارت مید را گرامی می‌دارد و این خود تأکید دیگری بر ارزش فرا مرزی علم و دانش و ارزش‌های سترگ انسانی است.

اکنون ما به احترام در برابر همه‌ی انسان‌پژوهان و محققانی که برای حفظ و تعالی انسان و عظمت وی می‌نویسند و حصاری بی‌رخنه از آب و آتش بر گرد آرمان‌های متعالی وجود او می‌کشند، به احترام از جا بر می‌خیزیم، و به آنان درود می‌فرستیم و در این بین، میان آنان مرزی نیست: لوی اشتراوس، سرجمز فریزر، ویکتور ترنر، کلیفورد گیرتز، پیر بوردیو، ادوارد تایلر، چارلز بریجس، ویلیام بیمن، ویکتور دامات، روت بندیکت، میرچا الیاده،

فواتس بوآس، برانیسلاو مالینوسکی، مورگان و انسان‌پژوهان و مردم‌شناسان ایرانی چون صادق هدایت^۱، جلیل ضیاءپور^۲، غلامحسین ساعدی^۳، احمد شاملو^۴، استاد ابراهیم پورداود^۵، دکتر مهرداد بهار^۶ و...

درباره‌ی مید و مردم‌شناسانی چون او این سخن تی. اس. الیوت را باید تکرار ساخت:

«می‌نویسیم تا چیزی را زنده نگاهداریم نه آن که پاداشی را
انتظار کشیم و یا به فتح بیان‌دیشیم.»

علیرضا حسن‌زاده - محمد میرشکرایی

اسفند ۱۳۸۱

۱- بندهش، به نقل از بهار، مهرداد (۱۳۷۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، نشر آگه، ص ۱۶۹.

۲- همان، ص ۱۵۵.

۳- ن. ک: «فروم، اریک (۱۳۷۵): دل آدمی و گرایشش به خیر و شر، ترجمه‌ی گیتی خوشدل، نشر البرز، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۴- یوسا، ماریو وارگاس (۱۳۷۷): مردی که حرف می‌زند، ترجمه‌ی قاسم صنعوی. نشر توس. ص ۱۰۸.

4- Kotlak, Conrod Phillip (1994): "Cultural Anthropology", New York: Mc Hill, pp 15-16.

5- Levinson, David and Melvin Ember (Editors) (1996): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Volume 3, Henry Holt Company, New York, p. 757-758.

۱. صادق هدایت پدر دانش مردم‌شناسی و فرهنگ عامه در ایران و داستان‌نویس بزرگ ایران.

۲. پدر مطالعات مردم‌شناختی پوشاک در ایران و نقاش چیره‌دست ایرانی.

۳. از نخستین پیشگامان مردم‌نگاری در ایران و داستان‌نویس بزرگ ایران.

۴. شاعر بزرگ و صاحب دانشنامه‌ی بزرگ فرهنگ عامه در ایران به نام «کوچه».

۵. پدر ایران‌شناسی و نخستین مترجم *اوستا* به فارسی.

۶. پدر مطالعات اسطوره‌شناسی در ایران.

فصل اول

آیین، اسطوره و تاریخ

- جادوی کلام در اساطیر ایران
- سیمای زن در لایه‌های ژرف فرهنگ
- زن و زندگی خانوادگی مولانا جلال‌الدین
- نقش زنان در پیدایی هسته‌های خرد
- زن و مفهوم قدرت در شاهنامه
- نقش اجتماعی زنان در دوران باستان و میانه‌ی ایران
- سهم زنان در اسطوره و تاریخ شرق باستان
- زنی و مادینگی در باورشناسی باستانی
- موقعیت اجتماعی زن در گستره‌ی شاهنشاهی هخامنشی
- زن، آب، خانواده
- مقدمه‌ای بر بررسی نظریه‌های فمینیستی در انطباق با قصه‌های کردی
- جایگاه زن در سیاست‌های اخلاقی دوره‌ی ساسانی
- الهگان مادر: ستایش نماد آفرینش
- درآمدی بر ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه
- ستایش اهورانی‌ها، همسران اهورامزدا و رمز قابلیت آب
- آیین و قدرت: پایگاه آیینی - اجتماعی زنان گیلانی در سه چشم‌انداز
- زنان در مانگر بومی در منطقه‌ی ترکمن صحرا
- زن در «اردویرافنامه»

جادوی کلام در بیشتر فرهنگ‌های کهن نقش بازی می‌کند؛ در کتاب‌های ودا، منتره (Mantra) نشان دهنده‌ی کلام مقدس است که می‌تواند بیماران را شفا دهد، در اوستا منتره (Manθara) که کلام معجزه‌آسا و مقدس اهورا مزدا است، وسیله‌ای برای درمان بیماری نیز هست.

زمانی که سه گونه‌ی درمان را بر می‌شمارند: درمان با کارد، درمان با گیاه و درمان با منتره یعنی کلام مقدس، سفارش می‌کنند که درمان نوع سوم مؤثرتر است (یشت ۳، بند ۶، وندیداد ۸، بند ۴۴) منتره Manθara؛ صفت Spenta (مقدس) در پهلوی Māraspand ایزد کلام مقدس نیز هست. این ایزد نیروی شگفتی در برابر دیوان دارد. گاهی هم چون روان روشن اهوره مزداست (یشت ۱۳، بند ۵) و گاهی پیام‌آور او (یشت ۱۳، بند ۱۴۶). این ایزد را اهوره مزدا آفریده است تا با ۹۹۹۹۹ بیماری که اهریمن آورده است، مقابله کند. (وندیداد ۲۲، بند ۲ و ۶).

در اسطوره‌ی آفرینش اساطیر ایران، کلام و برشمردن دعاها نقش عمده‌ای بازی می‌کنند. در آغاز آفرینش اهورا مزدا با شمردن (اهونَوَر) اهریمن را از فعالیت باز می‌دارد. زرتشت از همان جادو در زمان نبردش با اهریمن بهره خواهد جست. او کلام را چون سنگی پرتاب می‌کند و بر اهریمن پیروز می‌شود. زرتشت بارها از کلام مقدس برای کاستن نیروهای دشمن استفاده می‌کند. با مثال‌های متعدد برگرفته از متن‌های اوستایی و پهلوی، این مقاله اثر کلام را در اساطیر ایران نشان می‌دهد.

جادوی کلام در اساطیر ایران*

ژاله آموزگار**

در این مقاله، نخست به اختصار نقش جادویی^۱ گفتار را در هند مورد بحث قرار می‌دهیم و سپس به صورتی گسترده‌تر مواردی از این پدیده را در متون اوستایی و پهلوی ذکر می‌کنیم. این پژوهش بر مبنای متون وداها، اوستا و متون اصلی ادبیات پهلوی تهیه شده است.

بنا به روایت‌های هندی، سخن دارای نیرویی سحرآمیز است که می‌تواند دانایی را از اندیشه به عمل درآورد.^۲ این نیروی جادویی که منشره نامیده می‌شود،^۳ در وداها و در ادبیات هندی نمایانگر کلام مقدس است و قدرت آن در به انجام رساندن اعمال جادویی از طریق گفتار است. شفای بیماران و راندن دیوان و موجودات زیان‌آور از نیروهای خاص منشره است.^۴ در کتاب‌های ودا^۵، اوپانیشاد^۶، مهابهارتا^۷ پورانا^۸ با منشره‌های خاص خدایان

*. متن فرانسه‌ی این مقاله در کنگره‌ی ایران‌شناسی پژوهش‌های ایرانی در پاریس، در شهریور ماه ۱۳۷۸ عرضه شده و در اینجا متن فارسی آن با افزوده‌ها، تغییرات و ارجاعات بیشتر و جدیدتر نقل می‌گردد.
**. استاد دانشگاه تهران

۱. لفظ جادو و جادوگر در ادبیات باستان بار منفی دارد اما در اینجا منظور ما از واژه‌های جادو، جادویی و سحرآمیز اشاره به رخدادهایی خارق‌العاده است، بدون در نظر داشتن مفهوم منفی آنها.

2. Danielou, 1960, p. 398.

3. Mantra

4. Raegi, 1972, 2-4.

۵. وداها باستانی‌ترین اثر هندی به زبان سنسکریت است و چهار کتاب را شامل می‌شود. یک، ریگ ودا Rīg Veda که قدیمی‌ترین بخش وداها و همپایه‌ی گاهان اوستاست و بیش از هزار سرود خطاب به خدایان دوران کهن آریایی دارد. دو، یاجور ودا Yajur Veda که بیشتر کلام منثور و تکمیل‌کننده دعا‌های ریگ وداست. سه، سامه ودا Sama Veda سرودهایی که بیشتر برهمنان در مواقع قربانی‌ها و نیایش‌ها برمی‌خوانند. چهار، اثروه ودا Athrava Veda شامل افسون‌ها و وردهای سحرآمیز دوران باستانی هند است که دردهای جسمی و روحی را توصیف و دعاها و وردهایی برای شفای بیماری‌ها عرضه می‌کند.

۶. اوپانیشادها Upaniṣad مجموعه‌ی جدیدتر ادبیات ودایی و شامل رسائل فلسفی و عرفانی و دعاهاست. ۷.

رو به رو می شویم.

به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌شود: واج که مفهوم گفتار را دارد در ریگ ودا به صورت ایزدبانویی جلوه می‌نماید. او نیرو و هوشمندی به کسانی که دوستشان دارد می‌بخشد. او مادر و دهاست و همسر شاه آسمان، همه‌ی جهان در او گرد آمده است و از این روست که سخن همه چیز است.^۱

ایزد رامبا در اوپانیشادها، منتره Mantra نامیده شده است و با همین لقب نیروی تمرکزبخشی او توجیه می‌شود. - man در این واژه برای تمرکز اندیشه از جانب این ایزد و - tra برای نشان دادن حمایت است، از این رو این واژه و این لقب به صورت واژه‌ای جادویی در می‌آید که به تنهایی می‌تواند هر آنچه را که جمله‌ها و عبارت‌ها هم نمی‌توانند بیان کنند، توصیف کند.^۲

سرسوتی^۳ ایزد بانویی است که سرچشمه و اساس آفرینش با کلام است. او ایزدبانوی بلاغت، خردمندی و دانش نیز هست. اوست که زبان و نگارش را بر انسان آشکار کرده است و مادر شعر نیز هست.

سرسوتی در ریگ ودا نام رودخانه‌ای است که بعداً جنبه‌ی الوهیت پیدا می‌کند و نام او چنین تعبیر می‌شود که - Sara مفهوم جاری بودن دارد و بر هر چه جاری است اطلاق می‌شود، از همین رو، گفتار و اندیشه نیز که جریان می‌یابند، در حیطه‌ی قدرت او هستند و از او بر آمده‌اند. در بیان نام‌ها و القاب فراوان او به «گفتار» و «بلاغت» نیز می‌توان اشاره کرد.^۴

در پورانا، گفتار، دختر هنر عرضه شده در آئین‌ها به شمار می‌آید و به این صورت است که در همه‌ی مراسم آئینی حضور دارد.^۵

در روایت‌های هندی در میان موجودات میرا، «منو» که پیش نمونه‌ی انسان و همانند کیومرث ایرانی است، نخستین کسی است که صورت گفتاری هر اندیشه‌ای و نام‌های ملفوظ هر

۷. مهابهاراتا Mhabharata مسائل مربوط به خدایان متأخرتری را در هند در بر دارد.

۸. پورانا Pourana مجموعه‌ی داستان‌های باستانی هند است.

1. Danielou 1960, p. 398

2. Ibid, p. 266-267

3. Sarasvati

4. Danielau. 1960, p. 398.

5. Ibid, p. 399

شیئی را رقم می‌زند و به آدیان می‌آموزد. منو ارتباط میان هر نام و اصطلاحی را با اشیاء توصیف می‌کند و بدین‌سان نخستین زبان را به وجود می‌آورد. از این زبان نخستین که زبانی ازلی است و ابدی نیز خواهد شد، ریشه‌های همه‌ی زبان‌ها نشأت خواهد گرفت.^۱ بنا بر همین روایت‌ها، زبان سنسکریت، بیش از دیگر زبان‌های جهان، این موهبت نصیبش شده است که مستقیماً از این زبان آغازین انشعاب یابد. سخن‌های مقدسی که به این زبان در مراسم آئینی به کار گرفته می‌شوند نیز به این زبان نخستین تعلق دارند. زبان‌های دیگر صورت‌های آشفته‌ای از زبان اولیه هستند.

در سنت‌های هندی آمده است که قدرت هر شخصیت ایزدی، در دعا و در کلام مقدس مخصوص به او و به عبارت دیگر در منثری او جای دارد و به یاری و به واسطه‌ی این دعای خاص آن ایزد است که میان او و پرستندگان ارتباط برقرار می‌شود.

در آیین‌ها هر ایزدی با منثری خاص خود حضور دارد و تنها به یاری این آواهای رازآمیز است که حضور خدایان در مراسم آئینی احساس می‌گردد و چون واقعیت جلوه‌گر می‌شود. منثرها ابزاری هستند که انسان با آنها می‌تواند به فراسوی مرزهای اندیشه‌های خود صعود کند. منثره همیشه حرکتی دارد و تأثیری خاص ایجاد می‌کند و برای به دست آوردن تأثیر خاص آن است که باید به زبان آورده شود. نحوه‌ی درست بر زبان آوردن منثرها بدان‌ها اثر جادویی می‌بخشد.

منثرها برای این که بیشتر تأثیر ببخشند باید مستقیماً به کار گرفته شوند، یعنی باید به صورت شفاهی ادا شوند. منثره مکتوب آن نیرو را ندارد و نمی‌توان منثره را از راه نوشته‌ها آموخت.^۲



به کلام جادویی در روایت‌های ایرانی می‌پردازیم: در اوستا واژه‌ی منثره Manθara که غالباً با صفت Spənta در مفهوم: کلام مقدس، ایزد موکل بر این کلام، کتاب اوستا، و همچنین دعا‌های اوستایی و بخصوص دعای اصلی دین

1. Ibid. p. 501.

2. Ibid, p. 502-503

زرتشتی، یعنی یثا اهو وئیریو^۱ است، این دعا اهو نه وئیریو^۲ نیز نامیده می‌شود، نام این دعا در متون پهلوی به صورت اهورنور^۳ می‌آید.^۴ متن اصلی این دعا در اوستایی فعلی در بند ۱۳ یسنای ۲۷ است اما در اوستای دوره‌ی ساسانی در آغاز یسنای ۲۸ جای داشته است که نام اهورنود که نام نخستین گاه (یسنای ۲۸ تا ۳۴) است از نخستین واژه‌های این دعا برآمده است.

این دعا از بیست و یک واژه تشکیل شده است و بنا بر دینکرد^۵ اهوره مزدا بیست و یک نسک اوستا را مطابق بیست و یک واژه‌ی این دعا فرستاده است. بیست و یک واژه‌ی این دعا به سه بند تقسیم شده است. همانطور که بیست و یک نسک اوستا را به سه بخش تقسیم می‌کنند: گاهانیک^۶، دادیک^۷، هدمانسریگ^۸، که هر کدام به ترتیب شامل متن‌های گاهانی و فقهی و آیینی است.^۹

در سنت مزدیسنايي آمده است که آفرینش دعای اهو نه وئیریو بر هر آفرینش دیگری تقدم داشته است. در یسن‌های نوزده تا بیست و یک که به بغان یشت معروفند، سه دعای اصلی زرتشتی و بخصوص این دعا در آن تفسیر شده است. در یسن ۱۹ بند ۲ آمده است که این دعا پیش از آسمان، پیش از زمین، پیشتر از موجودات زنده، پیش از گیاهان و پیش از آتش پسر اهورامزدا و پیش از مرد اهلو (کیومرث) آفریده شده است.^{۱۰}

اشم و هو^{۱۱} دومین دعای مهم آیین مزدیسنايي است.^{۱۲} در بیشتر بخش‌ها اوستا منتره یسنه نشان دهنده‌ی این دعا نیز هست.

در یسنای ۲۷ بند ۱۴، متن اصلی آن را در کنار دیگر دعاها می‌توان یافت. نام آن برآمده از نخستین واژه‌های این دعاست و کاربرد آئینی بسیار دارد و تقریباً همیشه در آغاز و پایان سرودهای اوستایی آمده است.

1. Yaθā Ahū Vairyō

2. Ahūna-Vairyō

3. Ahunawar

4. Duchesne-Guillemin, 1958, p. 66-71.

۵. دینکرد، کتاب هشتم، فصل یک، بند ۵، چاپ مدن ص ۶۷۷.

6. Gāhānīg

7. Dādīg

8. Hadmānsariḡ

۹. معین، ۱۳۵۵، ص ۱۹۰ و همچنین: Molé, 1963, p. 61-67.

۱۰. دینکرد، کتاب نهم، فصل ۴۷، بند ۲، چاپ مدن، ص ۸۷۳ و هم چنین Molé, 1963, p. 155.

11. Ašem Wohū

12. Lentz, 1967, p. 160-167.

سومین دعای اصلی آیین مزدیسنا یی ینگه هاتام^۱ است که در اوستا مکرراً ذکر می‌شود و متن اصلی آن را بخصوص در یسنای ۲۷، بند ۱۵ می‌یابیم. این دعا در کنار دعا‌های اهونه و ئیریو و اشم و هو برای از میان بردن دیوان خوانده می‌شوند. برشمردن این دعا در مراسم آئینی باعث درست برگزار شدن آن آیین و خشنودی اهوره مزدا و آب و گیاه می‌شود.^۲

دعای دیگری هست به نام ائیریمایشیو^۳ که ارتباطی نزدیک با حوادث آخرین روزهای زندگی، تن‌پسین و رستاخیز و فرشکرد یعنی دوره‌ی بازسازی جهان دارد.^۴ این دعا بخصوص به ایزد اریامن که ایزد موکل بر تندرستی و شفای بیماری است اختصاص دارد و بر ضد بیماری‌ها به کار گرفته می‌شود.^۵

دعا‌های دیگری نیز در آیین مزدیسنا یی وجود دارند مانند فرورانه^۶ که متن آن را در بیشتر بخش‌های اوستا و بخصوص در یسن ۱۲، بند ۸ می‌توان یافت و دعای فشوشو منثره^۷ و غیره که برشمردن آنها در آیین‌های مزدیسنا یی متداول و به‌زعم پیروان، معجزه‌آمیز است.^۸ به مواردی از نقش منثره در بخش‌های مختلف اشاره می‌شود:

در گاهان:

در یسن ۲۸ بند ۵ آمده است که زرتشت اهوره مزدا و اشه را می‌ستاید و به آنها قول می‌دهد که مردمان را با منثره در راه خوب راهنما باشد.

در یسن ۲۸ بند ۷ زرتشت از اهوره مزدا می‌خواهد که نیروی لازم را به پرستندگان او بدهد تا بتوانند منثره را بیاموزند.

در یسن ۳۱ بند ۶ زرتشت قول بهترین پاداش را برای خردمندانی که منثره را به دیگران آشکار کنند، می‌دهد.

در یسنای ۴۳ بند ۴ زرتشت از اهوره مزدا می‌خواهد که از او و همه‌ی مریدانش که منثره‌ی او را بر می‌شمارند حمایت کند.

1. Yenghe Hātām

2. Molé, 1963, p. 142.

3. Airyéma īšyō

۵. وندیداد، فرگرد ۲۰، بند ۱۱ و فرگرد ۲۲، بند ۷

۴. موله، همان جا

6. Fravarāna

7. Fšūšu Manθara

۸. برای توضیحات بیشتر درباره این دعا نک پورداد ۱۳۱۰، ص ۴۴ تا ۵۷ و ۱۵۸.

در یسنای ۴۵ بند ۳ زرتشت به کسانی که مفاهیم مربوط به منثره را آن طور که باید انجام نمی‌دهند هشدار می‌دهد که در پایان جهان پشیمان خواهند شد.

ب. در بخش‌های دیگر اوستا

در یسنای یک بند ۱۳ و در یسنای ۷ بند ۱۵ و در یشت ۱۱ بند ۳ از پیروزمندی منثره سخن به میان می‌آید و از نیرویی با مقاومت خارق‌العاده که برای مقابله با دیوان ایجاد می‌کند. در یسنای ۲۰ بند ۳ منثره کلام اهوره مزدا و در یشت ۱۳ (فروردین یشت) بند ۸۱ روان سفید، درخشان و پرفروغ او و در بند ۴۶ همین یشت پیام‌آور اوست.

در یشت ۴ (خرداد یشت) بند ۴ آمده است که هر کسی منثره را با صدای بلند بخواند به آسودگی می‌رسد.

در اوستا از نقش شفابخشی منثره نیز سخن رفته است. در یشت ۳ (اردیبهشت یشت) بند ۶ اهوره مزدا روش‌های گوناگون درمان را که پزشکان به کار می‌برند بر می‌شمارد: پزشکی که بیمار را با تعالیم اشته درمان می‌کند، یا آن که با دانش خویش و آن که با کارد (پزشکی) و آن که با گیاهان (دارویی) و سرانجام آن که با منثره یا کلام مقدس. اهوره مزدا بر درمان اخیر تأکید بیشتری می‌کند به زعم او این روش تأثیر بخش‌تر است.

هم‌چنین در وندیداد فرگرد ۷، بند ۴۴، نیز اهوره مزدا با زرتشت از ویژگی‌های پزشکان و درمان‌های گوناگون بیماران سخن می‌گوید و درباره‌ی روش‌های درمان چنین می‌گوید که اگر در میان پزشکان یکی با کارد (پزشکی)، دیگری با گیاه (دارویی) و سومی با منثره به درمان بپردازند، روش سومی برای بی‌زون راندن بیماری از تن کارآمدتر خواهد بود.

در وندیداد، فرگرد ۲۲، بندهای ۲ تا ۶ نیز آمده است که اهوره مزدا از ایزد منثره سپنته می‌خواهد که او را یاری دهد تا به درمان ۹۹۹۹۹ بیماری که اهریمن پدید آورده است بپردازد و در ازای چنین کاری اهوره مزدا به او پاداش فراوان خواهد بخشید. در همین فصل وندیداد و هم‌چنین در یشت ۳ (اردیبهشت یشت) بند ۹، آمده است که دعای ایریما ایشیو برای چنین خدمتی به یاری منثره سپنته می‌آید.^۱

در متون پهلوی منشره سپنته به صورت مارسپند و مانسرپند^۱ به عنوان ایزد کلام و گفتار، حضوری فعال دارد. به مواردی از آن اشاره می‌شود:

او دهمین آفرینش مینوی اورمزد^۲ است^۳ و از یاوران سپندارم، امشاسپند موکل بر زمین.^۴ گل مخصوص او کرکوم یا گیاه زعفران است^۵ و در آیین قربانی، از میان اندام‌های گوسفندان سپرز از آن اوست^۶ این ایزد موکل بر بیست و نهمین روز ماه است که مانسرپند نام دارد.^۷ همانند متون اوستایی، در متون پهلوی نیز مانسرپند نشانگر کلام مقدس اورمزدی و بخصوص دعای یثا اهو وئیریو (اهونور در پهلوی) است و نیروی جادویی را که از خواندن این گفتار حاصل می‌شود در موارد زیر می‌توان دید:

بزرگ‌ترین معجزه‌ی این دعا در آغاز آفرینش پیش می‌آید. در پایان سه هزار سال نخستین که همه چیز در حالت مینوی، یعنی روحانی و فراسویی است، اورمزد طرحی برمی‌افکند تا از نیروی اهریمن بکاهد و موفق به شکست قطعی او در پایان دوازده هزار سال گردد.

او فروغی از نور ازلی خود به جهان تاریک اهریمن می‌فرستد؛ اهریمن هراسان به سوی دنیایی که این نور از آن تابیده است می‌شتابد و این آغاز نخستین نبرد میان اورمزد و اهریمن است.^۸ اورمزد که دانایی مطلق دارد آگاهانه به اهریمن پیشنهاد آشتی می‌دهد به این شرط که اهریمن آفرینش او را بستاند. اما اهریمن به دلیل جهل مطلق، ناآگاهانه این پیشنهاد را نمی‌پذیرد اورمزد می‌داند که اگر این نبرد در این شرایط ادامه یابد، اهریمن همه را نابود خواهد کرد و به همین دلیل پیشنهاد می‌کند که دورانی برای جدال و زمانی معین برای واپسین نبرد معین شود. اهریمن با نادانی آن را می‌پذیرد، و سرنگونی خود را حتمی می‌سازد. پیمانی میان اهوره مزدا و

1. Boyce, 1987, p. 391.

۲. اورمزد صورت دوره‌ی میانه اهوره مزداست.

۳. بندهش، فصل یک بند ۵۳، چاپ انگلساریا، ص ۱۸، ترجمه‌ی بهار ص ۳۷.

۴. بندهش، فصل ۳ بند ۱۷، چاپ انگلساریا، ص ۴۲، ترجمه‌ی بهار ص ۴۹.

۵. بندهش، فصل ۱۶ الف بند ۲، چاپ انگلساریا، ص ۱۵۲، ترجمه‌ی بهار، ص ۸۸.

۶. روایت پهلوی، فصل ۵۹ بند ۳، چاپ ده‌آبار، ص ۱۹۰، ترجمه‌ی میرفخرایی ص ۷۷.

۷. در مورد این که ویشناسب / گشتاسب در چنین روزی دین زرتشتی را پذیرفته است نک: Molé, 1963, P120.

۸. برای اطلاعات بیشتر در مورد دوازده هزار سال آفرینش و نیروهای اورمزد و اهریمن نک: بندهش، فصل اول، ترجمه‌ی بهار، ص ۳۴ به بعد و آموزگار ۱۳۸۱، ص ۴۲ به بعد.

اهریمن بسته می‌شود، مبنی بر این که آخرین نبرد میان نیروی نیکی و بدی، نه هزار سال بعد از این حمله‌ی نخستین یعنی در پایان دوازده هزار سال آفرینش صورت گیرد.

هدف اورمزد از این پیشنهاد این است که در این مدت که نبرد ادامه دارد، به تدریج همه‌ی نیروی اهریمن به تحلیل رود و ناتوان گردد و سرانجام به بند کشیده شود. پس از این که پیمان بسته می‌شود، اورمزد دعای اهورنور را برمی‌شمارد، چون یک سوم این کلام ایزدی برخوانده می‌شود، اهریمن در هم فرو می‌رود و چون دو سوم آن خوانده می‌شود، اهریمن به زانو در می‌افتد و چون این گفتار به پایان می‌رسد بی‌هوش می‌شود و مدت سه هزار سال در دنیای تاریک خود فرو می‌رود، بدون آن که قدرت انجام کاری داشته باشد.^۱

در طول این سه هزار سال، اورمزد پیش‌نمونه‌های شش پدیده‌ی اصلی آفرینش را آفرید که آخرین آنها کیومرث پیش‌نمونه‌ی آدمیان است. تا حمله‌ی دوم اهریمن که در پایان سه هزاره‌ی دوم پیش خواهد آمد کیومرث نه حرکت می‌کرد، نه چیزی می‌خورد و نه سخن می‌گفت ولی به اهورنور می‌اندیشید.^۲

در دوران پایانی سه هزار سال دوم، کلام در دنیای اهریمنی نیز نقش قابل توجهی دارد. دیوان و بخصوص جَهی، دیوزنی که نماد همه‌ی ناپاکی‌های زنانه است، دختر و به قولی همسر اهریمن به شمار می‌آید بانگ برمی‌دارد و تلاش می‌کند که اهریمن از بی‌هوشی به در آید. گرچه دیوان از آسیب‌های فراوانی که می‌تواند بعداً بر آفریده‌های خوب اورمزد وارد کنند سخن می‌گویند، ولی اهریمن از بیم مرد اهلو (کیومرث) یارای برخاستن ندارد و سرانجام جَهی تبه‌کار سخن آغاز می‌کند که برخیز پدر ما! من پس از این کارزار چنان بر مرد اهلو و گاو ورزا بتازم که دیگر زندگی را نخواهند. روان ایشان را نابود کنم و فرّه ایشان را بدزدم و آب و زمین و آتش و گیاه را بیازارم و بر همه‌ی آفریده‌های اورمزد آسیب رسانم.

او گفتار خود را دوباره^۳ برمی‌شمرد تا سرانجام اهریمن از آن گیجی به در می‌آید و نبرد آغاز می‌کند.^۴

۱. بندهش، فصل ۱، بند ۱۵ به بعد، چاپ انگلساریا، ص ۶ به بعد. ترجمه‌ی بهار ص ۳۵.

۲. کریستن سن، ۱۳۷۷، ص ۳۵، دادستان دینیک، فصل ۶۴، بند ۴.

۳. این واژه را «به تفصیل» نیز معنی کرده‌اند: بهار ص ۵۱.

۴. بندهش، فصل ۴، بند ۲-۴، چاپ انگلساریا، ص ۴۶، ترجمه‌ی بهار ص ۵۱.

در اینجا نیروی مخرب گفتار بد و دیوی و کلام زشت و دروغ در برابر نیروی مانسرسپند قرار می‌گیرد و هم چون دیگر صفات انتزاعی در اساطیر مزدیسنايي شخصیت می‌یابد و آفریده‌ی اهریمنی می‌شود و مانند دیگر نیروهای متضاد که در برابر هم زورآزمایی می‌کنند، کلام بد نیز جادوی منفی خود را به کار می‌گیرد.^۱

اهریمن نبرد آغاز می‌کند و این دومین حمله‌ی اهریمن است که در پایان سه هزاره‌ی سوم رخ می‌دهد. حمله‌ی اهریمن بر دنیای گیتی یا مادی است. در این جهان هم سخن جادوی خود را دارد. کیومرث پیش نمونه‌ی انسان نخستین موجود شبیه به خدایان ولی میراست که بزرگ‌ترین کار او سخن گفتن است. در متون پهلوی برای او سه صفت اصلی بر می‌شمارند: زنده بودن، نیروی سخن گفتن داشتن، و میرا بودن، که به روایتی دو صفت نخستین او از پدرش، آفریدگار ناشی می‌شود و سومی از اهریمن.^۲

اورمزد برای این که پیش نمونه‌ی انسان را از رنج ناشی از مرگ در امان دارد، دعای اهورنور را بر می‌خواند، مدت زمانی که برای برشمردن این دعا لازم است همان مدت زمانی است که برای به خواب بردن گیومرث مورد نیاز است.^۳

گیومرث سی سال در خواب می‌ماند.^۴ و چون بیدار می‌شود می‌بیند جهان با تاریکی آمیخته است و دیوها و نیروهای اهریمنی همه جا را فرا گرفته‌اند.

اورمزد بار دیگر اهورنور می‌سراید و چون به آخرین واژه‌ی این دعا می‌رسد، دیوان در تاریکی می‌افتند.^۵

گیومرث نیز دعای اهورنور را می‌سراید، او می‌اندیشد که نیروی جادویی این گفتار آن توانایی را خواهد داشت که اهریمن و دیو را در هم شکند.

اما نیروی جادویی این گفتار نمی‌تواند مانع مرگ او شود.^۶

۱. بندهش، فصل ۵، بند ۱، چاپ انگلستاریا، ص ۵۴، ترجمه‌ی بهار ص ۵۵.

۲. کریستن سن، ۱۳۷۷، ص ۳۷، و هم چنین Molé, 1963, p. 505.

۳. دینکرد، کتاب نهم، فصل ۳۲، بندهای ۹ تا ۱۰، چاپ مدن، ص ۸۳۷ و هم چنین زادسپرم فصل ۲ بند ۱۰، چاپ ژنیو، تفضلی، ص ۳۶.

۴. بندهش، فصل ۴، بند ۲۲، چاپ انگلستاریا، ص ۵۰، ترجمه‌ی بهار ص ۵۳.

۵. دینکرد، کتاب نهم، همانجا.

۶. دینکرد، کتاب سوم، فصل ۱۴۳، بند ۲، چاپ مدن، ص ۱۴۷ و هم چنین نک: De Menasce, 1973, p. 148.

مشیه و مشیانه نخستین زوج بشری که از نسل گیومرث هستند، نیز تحت آموزش اورمزد قرار می‌گیرند و می‌آموزند که می‌توانند با برشمردن اهنور دیوان را دور کنند و برگندم و غلاتشان برکت بخشند.^۱

زرتشت نیز از نیروی جادویی اهنور در موقعیت‌های گوناگون بهره می‌برد. زندگی زرتشت نیز همانند زندگی دیگر پیامبران مشحون از رخداد‌های اسرارآمیز است. از میان این رخدادها تنها به مواردی اشاره می‌شود که در آنها گفتار معجزه‌آمیز دارد:

چون زرتشت به هنگام یکی از نبردهایش با دورسرو^۲ جادوگر، بزرگ‌ترین هماوردش روبه‌رو می‌شود، با خواندن دعای اهنور بر او غالب می‌شود و با سلاح ناشی از جادوی این کلام به پیروزی می‌رسد:

بدین سان که هنوز زرتشت کودک است که به هنگام مراسمی آئینی و با وجود مخالفت‌های پدرش دعایی بر می‌خواند و در سایه‌ی نیروی جادویی آن، دشمن اصلی او دورسروبی‌هوش می‌شود و چون از بی‌هوشی به در می‌آید دستور می‌دهد برایش اسب بیاورند و برگردونه ببندند تا بگریزد و در هنگام گریز اقرار می‌کند که زرتشت این توانایی را دارد که با گفتار جادویی و مارسپند او را نابود کند.

دورسرو نمی‌تواند از قدرت گفتار سحرآمیز بگریزد و در می‌گذرد.^۳

زرتشت به مقابله‌ی دیوان می‌رود و برای پیروز شدن بر آنها، سنگی بزرگ در دست می‌گیرد که به اندازه‌ی خانه‌ای است و آن را از آفریدگار اورمزد به دست آورده است. منظور از این سنگ مینو یا نماد دعای یثاهو وئیرو است. در دینکرد، کتاب هفتم، فصل چهار بندهای ۴۰ تا ۴۶ این داستان چنین روایت می‌شود:^۴

«... پیش از آن دیوان آشکارا در روی زمین در حرکت بودند، آشکارا

جفت‌گیری می‌کردند و آشکارا زنان را از مردان می‌ربودند. مردمان گله‌کنان

۱. دینکرد، کتاب هفتم، فصل ۱، بندهای ۱۲ و ۱۳، چاپ مدن ص ۵۹۲.

2. Durasraw

۳. دینکرد هفتم فصل ۳، بندهای ۳۴ تا ۳۶، چاپ مدن، ص ۶۲۱ تا ۶۲۳ و هم‌چنین نک آموزگار، تفضلی ۱۳۸۰، ص ۷۹ و ۸۰.

۴. چاپ مدن، ص ۶۳۲ تا ۶۳۳ و هم‌چنین: آموزگار تفضلی ۱۳۸۰، ص ۹۲.

شکایت می‌بردند و دیوان با آنان ستمکارانه‌تر رفتار می‌کردند. اشو زرتشت بر ایشان اهنور فرا سرود و همه‌ی دیوان به زیرزمین رفتند و پنهان شدند. یعنی کالبدشان شکسته شد.»

این داستان به صورت‌های مختلف در اوستا نیز نقل شده است. در یشت ۱۷ بندهای ۱۹ تا ۲۰ آمده است که اهریمن می‌نالد و شکایت دارد از این که همه‌ی خدایان هم که با هم گرد می‌آیند، نمی‌توانند بر او آسیبی برسانند و او را از جهان برانند، در حالی که زرتشت او را با سلاحی هم‌چون سنگی، به بزرگی خانه‌ای می‌تواند برکوبد و بر او زخم‌های فراوان وارد کند. به عبارت دیگر زرتشت به تنهایی با قدرت دعای یثاهو وئیریو یا اهنور می‌تواند او را از روی زمین براند.

روایتی دیگر از این داستان در وندیداد، فرگرد نوزده بند دو به بعد آمده است: اهریمن دیوان را برای نابودی زرتشت گسیل می‌دارد. آنان موفق نمی‌شوند، زیرا زرتشت دعای اهنور را بر می‌خواند و دیوان می‌گریزند. زرتشت که با چنین زین‌افزاری ترس از اهریمن ندارد، و با چنین سنگ بزرگی که هم‌چون خانه‌ای است و اهوره مزدا به او داده است و نمادی از مینو یا مثال آن جهانی دعای اهنور است، به مقابله‌ی او می‌رود. روایت‌ها در مورد راندن دیوان با نیروی جادویی سنگی بزرگ که نماد دعای اهنور است در اوستا و در متون پهلوی به کرات آمده است. به عنوان آخرین مثال در اینجا ترجمه‌ی چند بندی از کتاب دینکرد پنج نقل می‌گردد:^۱

چون زرتشت به هم‌سخنی اهورمزد آمد و دین را پذیرفت، اهریمن دیوان و دروجان بسیار را برای ترساندن و آسیب رساندن و ستیزه‌جویی و کشیدن او، به سوی اهریمن، به نزد وی فرستاد. همه‌ی آن دیوها که زرتشت آنها را نپذیرفته بود، سرکوب و مغلوب، از نزد او بازگشتند، چون وی این سخن پاک را به زبان اوستایی برشمرد...

دیوان که پیش از آن در جهان آشکارا راه می‌رفتند کاهش یافتند و در حالی که کالبدشان شکسته شده بود گریخته و در زیرزمین پنهان شدند. گمراهان، فریفتگان، فریبندگان و اهل جدل بدینگونه ایمان آوردند.

۱. دینکرد، کتاب پنجم، فصل ۲، بندهای ۶ و ۷، چاپ مدن، ص ۴۳۵ و هم‌چنین:

Amouzgar Tafazzoli, 2000, p. 26, 27

در همین باره باید به این موضوع نیز اشاره کرد که در آیین مزدیسنايي، ارزش بیشتری که برای سنت شفاهی در برابر سنت کتبی قائل می‌شوند خود نشانی از اهمیت فراوانی است که به گفتار داده می‌شود.^۱

ضمناً فراموش نکنیم که در اسطوره‌ها و در متون مانوی واژه‌ای که برای «آفریدن» به کار می‌رود واژه‌ی (w'xt) است که به معنی خواندن و فراخواندن است،^۲ به جای «دادن» در متون پهلوی و در آفرینش دوره‌ی اول آیین مانی زروان یا پدر عظمت نخست مادر زندگی یا ام‌الحیات را می‌خواند و او نیز به نوبه‌ی خود، پسر خود را فرا می‌خواند که انسان قدیم یا انسان نخستین است و در آفرینش دوم از فرا خواندن روح زندگی انسان قدیم را و پاسخ انسان قدیم به او دو ایزد به وجود می‌آیند که در فارسی میانه‌ی مانوی «خروشتگ»^۳ و پدواختگ^۴ نامیده می‌شوند.^۵ ضمناً به این نکته نیز باید توجه داشت که در متن خرداد اوستا^۶ و در متن‌های پازند^۷ دعا‌های متعددی وجود دارد که سفارش شده است تا برای مناسبت‌های گوناگون و به خصوص در موقع رخداد‌های غیر منتظره و یا در مواقع بیماری و تب و غیره خوانده شوند و حتی اورادی برای راندن مار، عقرب و دیگر موجودات موذی نیز وجود دارد.^۸

۱. دینکرد، کتاب پنجم، فصل ۲۴، بند ۱۳؛ چاپ مدن، ص ۴۶۸، و هم چنین:

Amouzgar Tafazzoli, 2000, p. 87, 85

2. Boyce, 1977, p. 89.

3. Xruštag (xrwštg): Boyce 1977, p. 99.

4. Padwāxtag (pdw'xtg): Boyce, 1977, p. 69.

۵. برای توضیحات بیشتر به این مورد نک به: Boyce, 1975, p. 5: و هم چنین الفهرست، ص ۳۹۳.

۶. پورداد، ۱۳۱۰.

7. Antia, 1909.

۸. شاید بی‌مناسبت نباشد که در اینجا وردهایی که خواندن آنها برای محافظت از نیش مار و عقرب در فرهنگ عامه رایج است، اشاره کنیم: بستم بستم دم مار و دم عقرب بستم، نیش و دمشان به یکدیگر پیوستم....

کتابنامه

- ۱- ابن ندیم، ۱۳۵۲، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران.
- ۲- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۱، *تاریخ اساطیری ایران*، انتشارات سمت، چاپ پنجم.
- ۳- آموزگار ژاله، تفضلی احمد، ۱۳۸۰، *اسطوره‌ی زندگی زرتشت*، نشر چشمه چاپ چهارم.
- ۴- بهار، مهرداد، ۱۳۶۹، *ترجمه‌ی بندهش*، انتشارات توس.
- ۵- پورداود، ابراهیم، ۱۳۱۰، خرده اوستا.
- ۶- کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۷، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار و تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، نشر چشمه، چاپ دوم.
- ۷- معین، محمد، ۱۳۵۵، *مزدیسنا و ادب پارسی*، جلد اول، چاپ سوم، تهران.
- ۸- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۷، *روایت پهلوی*، تهران.
- 1- Amouzgar. J. Tafazzoli, A., 2000 Le cinquieme Linre du Dēnkard., Studid Iranica, Cahier 23, Paris.
- 2- Antia, E. K, 1909, Pāzand Texts. Bombay.
- 3- Anklesaria, B. T. 1956, Zand-Akāsīh, Iranian or Greater Bundahišn.
- 4- Boyce, M. 1975, A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica, 9, Téhéran. Liège.
- 5- Boyce. M. 1977, A word list of Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica, 9a , Téhéran. Liège.
- 6- Boyce. M. 1987 "Ardwahišt", Encyclopaedia Iranica, London, New York. II, 391.
- 7- Danielou, A. 1960, Le polytheisme hindou, correa.
- 8- Dhapar, B. N 1913, The Pahlavi Rivāyat, Bombay.
- 9- Duchesne-Guillemain J. 1958 "Exegèse de l'Ahūna Vairya" Indo Iranian Journal, p. 66-71.
- 10- Geldner, K. F, 1886-1895, Avesta.
- 11- Gignoux, Ph-Tafazzoli, A 1993, Anthologie de Zadspram, Studia Iranica, cahier 13 Paris.
- 12- Kaegi, A, 1972, The Rig Veda, New Delhi.
- 13- Lentz, W. 1967 "Ashem Vohu, (Yasna 27, 14), Pratidanam, Mouton, p. 160-167.
- 14- Madan. D. M 1911, Denkard, Bombay.
- 15- De Menasce, J. P. 1973, Le troisième livre du Dēnkard, Paris.
- 16- Molé, M. 1963, Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, paris.

در این مقاله تعریف فرهنگ کلید درک و دریافت نقش و سیمای پوشیده و پنهان «زن» است و تأثیر وی را در فرهنگ‌پذیری فرزندان و حیات عاطفی آنان آشکار می‌گرداند. در فرهنگ‌های سنتی و کهن‌گرا (archaïque) سیمای اسطوره‌ای زن دارای اهمیت فراوانی می‌باشد و مادری سرچشمه‌ی «واقعیت» محسوب شده و این مادر عظمی یا مادر کیهان است که مرگ و زندگی را می‌زاید. هاله‌ی پر رمز و راز «زن» در دوره‌ی مادرسالاری، به وی پایگاهی قدسی می‌بخشید و قدرت شهریاری از زن به فرزند می‌رسید. در داستان‌های رمزی، تصویر مثالی مادر، نیروی کلان و توفنده‌ای است که همانند همه‌ی رمزهای بزرگ، دو سوگراست، یعنی هم می‌تواند زندگانی بخش باشد و هم (به عنوان مادر بد به اصطلاح روانکاران) زندگی ستان. داستان بازگشت به بطن مادر و رجعت به دنیای پیش از ولادت، داستان رمزی است که در آن آغوش و دامن مادر تنها پناهگاه نیست بلکه علاوه بر آن چشمه‌ی آب حیات نیز هست. مادر مظهر رمزی دوران آغازین خلاق برخوردار از وحدت و قدرت است و رجعت به بطن وی، خاطره‌ی رویاوشی را زنده می‌گرداند. اما با توجه به دوسوگرایی رمزهای بزرگ که دو مرتبه‌ی وجود را یکی برتر و یکی فروتر به هم می‌پیوندند، مادر نیز؛ نقش‌پرداز دوران بهشت آیین هستی، زندگانی بخش، نماد کامل مرگ، کمال و شگفتی وجود، ثمره‌ی ترکیب معنویت و جسمانیت به گونه‌ای هماهنگ است. نقش زن در مقوله‌ی فرهنگ‌سازی (فرهنگ‌پروری) نقشی کم و بیش ناپیدا اما بسیار مهم بوده است. او مبین فرهنگ غیر رسمی است که ناقلان آن اکثراً زنان بوده‌اند....

سیمای زن در لایه‌های ژرف فرهنگ

دکتر جلال ستاری

در تعریف فرهنگ، بسیار سخن گفته‌اند تا آنجا که می‌توان از مجموع آن تعاریف، دفتری فراهم آورد. از میان این تعاریف یکی به شرح زیر همواره به نظرم پر مغز نموده است: فرهنگ آن است که وقتی همه چیز کمابیش فراموش شدند، به یاد می‌ماند، مانند ریگ یا سنگ و سفال ته جوی که صیقل می‌خورد، اما آب نمی‌شود. طبعاً ما همه‌ی چیزهایی را که در خانه، پیش از مدرسه، آموخته‌ایم و سپس درس‌هایی را که در دبستان و دبیرستان خوانده‌ایم، اینک دقیقاً به یاد نداریم و شاید از آن همه فرمول‌های ریاضی و فیزیک و شیمی و سنوات تاریخی و قواعد دستور زبان و غیره که آموخته بودیم، تنها کلماتی در ذهنمان به جای مانده باشد اما بی‌گمان از آن درس‌ها و خواننده‌ها و محفوظات، معرفت و شناختی در ذهنمان رسوب کرده است که به فکر و نظرمان جهت می‌بخشد و به عبارتی دیگر کلاً چارچوب «فرهنگ» ما را می‌سازند، بدین معنی که مکتسبات و تجارب بعدی در آن قالب، معنی می‌یابند و تفسیر و تعبیر می‌شوند.

به گمان من نقش فرهنگی زن با این تعریف فرهنگ می‌خواند. زن در تاریخ و فرهنگ ما، بیشتر در پرده مانده و سیمایی پوشیده داشته و به ندرت نقاب برافکنده و رخ نموده است. اما اگر هم غالباً در پستو پنهان مانده، هیچ‌گاه بی‌تأثیر نبوده است و شاید بتوان گفت که ناخودآگاهی فرهنگ ما، محسوب می‌شود و به همین جهت شناخت نقش و عملکردش، آسان نیست.

من قصد ندارم از تأثیر گاه سرانجام‌بخش مادر در تربیت فرزندان ذکور، سخن بگویم که در خانواده‌های شرقی، امری کمابیش شناخته است. این تأثیر غالباً ناپیداست چون پسر به ظاهر، تابع پدر است و بدو تشبیه می‌جوید و اقتدا می‌کند و واقعیت نیز چنین اقتضا دارد، اما سرنخ حیات عاطفی فرزند که چون حرفه و شغل پدری، امری ملموس و آشکار نیست، در دست مادر است تا آنجا که می‌توان گفت پسر، ناخودآگاه و شاید ندانسته و حتی ناخواسته، هم پیمان مادر

است و در قیام غالباً خاموش علیه یکه تازی پدر، او را هم پیمان و همدست خود می‌داند. این همدستی که گاه به همدلی و همدمی می‌انجامد و از شفقت و دلسوزی پسر در حق مادر سرچشمه می‌گیرد، به گمان من موجب می‌شود که پسر، همیشه به مادر بدهکار باشد (و عکس از پدر بستانکار)، چنانکه پس از درگذشت المناک مادر، همواره احساس می‌کند که در حقش کوتاهی کرده است، حتی اگر چنین تصویری واقعیت نداشته باشد.

اما از این نقش مادر، چون بوی یاس به قول زنده یاد فریدون توللی «راز گستر و پنهان‌گریز» که بگذریم، به مسأله‌ی ژرف‌تری می‌رسیم که سیمای اسطوره‌ای زن در فرهنگ است.

زن همواره در فرهنگ‌های اقوام و ملل با زندگی و مرگ و رستاخیز پیوندی ناگسستنی دارد و این پیوند در فرهنگ‌های سنتی و کهن‌گرا (archaïque) که امروزه به همت قوم‌شناسان به خوبی شناخته‌اند، برجسته‌تر است و یا به درستی آفتابی شده است. مادر، در آن فرهنگ‌ها و به طور کلی در اساطیر، ارزشی بی‌حساب دارد، زیرا سرچشمه‌ی «واقعیت» محسوب می‌شود. هر واقعیت، از آمیزش خدایان، زاده شده است، و در اساطیر، مادر عظمی یا مادر کیهان و عالم است که مرگ و زندگی و... را می‌زاید و هرکاری که مرد می‌کند، در درون کیهان صورت می‌گیرد و کیهان هرچند که خلق شده، اما در بطن مادر جای دارد. در اساطیر - یا دست کم در نظر بعضی اقوام - مرگ دستاورد مرد مادرستیز است؛ اما همین مرگ دستاورد مرد خصم مادر، نمی‌تواند هیچ‌یک از امتیازات مادر را از او سلب کند، زیرا مردگان به زهدان کیهان باز می‌گردند؛ چنانکه در چین و هند به چنین بینشی بر می‌خوریم.

از سوی دیگر، زن به سبب بارگیری و قاعدگی (خونریزی ماهیانه)، به نظر بسیاری اقوام، موجودی اسرارآمیز که با عالم غیب و ماوراء سرّوسری دارد، می‌نموده است تا آنجا که حتی پاره‌ای اقوام، نقش مرد را در آبستنی زن، منکر بوده‌اند. به عنوان مثال استرالیاییان راز آموخته معتقد بودند که آبستنی زن، مولود دخول روح یک تن از نیاکان در شکم مادر است، البته نه به سبب آنکه رابطه‌ی علی میان آمیزش جنسی و بارگیری را در نمی‌یافتند، بلکه بدین جهت که به ابوت روحانی اعتقاد داشتند. رازآموزی من جمله عبارت بود از مکشوف شدن این سرّ که بارگیری زن، کاری روحانی (دخول روح نیا در شکم زن) است. بنابر این آنچه که در این باور، مطرح است، بی‌خبری از اندام‌شناسی نیست، بلکه پشت سر نهادن این شناخت طبیعت و

سرشت انسان و حیوان، از طریق یا به یمن اکتشافِ سرّ ابّوت روحانی است.

این هاله‌ی پر رمز و راز که زن را در برگرفته است موجب شده که وی روزگاری، پایگاهی قدسی یافته، صاحب کرامات و خوارق عادات به نظر آمده، پرستیده و سجده شود، چنانکه در دوران مادرسالاری که مادرتباری مذهب مختار عصر بود، چنین بود و به سبب همین فره‌مندی زن، قدرت شهریاری از زن به فرزند مذکرش می‌رسید که در این صورت، پسر وارث تاج و تخت، می‌بایست با همدستی مادر ملکه، پدر را از میان بردارد و یا سر به نیست کند و می‌دانیم که بعضی اسطوره‌ی اودیپ را چنین تفسیر کرده‌اند.

این زن برخوردار از فره‌ی ایزدی یا قدرت جادویی، بار می‌گرفت و فرزند می‌زائید و بنابراین سرشتش با عشق و زندگی، مترادف و هم معنی بود و نیز همواره پناهگاهی امن و استوار می‌نمود که پذیرا و نگاهدار آدم درمانده است. زن زندگانی‌بخش، مرد بی‌توش و توان و افسرده و نومید و خسته را در آغوش پر مهرش تیمار می‌کرد و به زندگانی باز می‌گرداند.

اما زن علاوه بر آنکه مادر است، جای دیگر همسر مرد است. در این مرتبه نیز زنانگی با عشق و زندگی همبسته است، اما علاوه بر آن، تاری را در قلب مرد می‌لرزاند که طنین مرگ دارد. چون زن پس از زناشویی، غالباً فرزند می‌آورد و با هر فرزندی که به دنیا می‌آید، پاره‌ای از حیات پدر و مادر، به موجودی دیگر منتقل می‌شود. با بزرگ شدن فرزندان، زندگانی والدان اندک اندک به کرانه می‌رسد. هر فرزند، پاره‌ای از تن پدر و مادر است، «جگر گوشه»ی آنهاست. والدین در آئینه‌ی جوانی آنان، سایه‌ی پیری شان را می‌بینند. زندگی، سیری وقفه ناپذیر دارد، از پدر و مادر به فرزندان انتقال می‌یابد، شعله‌ای است که از شمعی به شمعی دیگر می‌رسد، در یکی اندک اندک می‌میرد و همان‌دم در دیگری می‌گیرد. این چنبره‌ی زندگانی و مرگ، آدمی را به چاره‌جویی و خیالبافی و اندیشمندی برای تأمین بقا، پس از مرگ واداشته است. مادام که مادر و پدر و فرزندان همه در کنار هم می‌زیند، شیرهی حیات همچنان جاری است و در کسی نخشکیده است و دل رضا نمی‌دهد که بگوییم «یاد آر ز شمع مرده یاد آر»، دل آگاهی از مرگ هست، ولی هنوز بیم مرگ نیست. اما چون نیروی زندگی روی در کاهش دارد و سستی و ناتوانی بر آدمی می‌تازد، به اعتقاد یونگ مرد در حدود چهل سالگی (تقریباً نیمه‌ی حیات) دچار بحرانی می‌شود که سرانجامش یا افسردگی و پژمردگی است و یا آنچنانکه در اسطوره‌ها و داستان‌های رمزی

می‌بینیم (اسطوره و حماسه‌ی گیل گمش، افسانه‌ی اسکندر ...)، غوطه زدن قهرمان در دریای ظلمانی ناخود آگاهی (جمعی)، مخزن لایزال قوای حیاتبخش که در ژرفایش، قهرمان با هیولایی مهیب می‌ستیزد و در نتیجه، یا کشته می‌شود و یا جانور را می‌کشد و آنگاه جان تازه یافته، از دریای پر خوف و خطر، گذاره می‌کند و چون خورشید طالع از آن سر برمی‌کشد، بسان نوزادی که از بطن مادر زاده می‌شود. از این روی این دریا، به بطن مادر تمثیل شده است و دمیدن خورشید هر بامداد، همچنین زایش نوزاد از صلب مادر، به نظر رسیده است. کنش مادرانه‌ی دریا از این قیاس یا همذات پنداری (دریا و مادر) نشأت می‌گیرد. خلاصه آنکه در این گونه داستان‌های رمزی، تصویر مثالی مادر، منبع نیروی کلان و توفنده‌ای است که همانند همه‌ی رمزهای بزرگ دوسوگراست، یعنی هم می‌تواند زندگانی بخش باشد و هم (به عنوان «مادر بد» به اصطلاح روانکاوان) زندگانی ستان.

اما سرانجام روزی مرگ فرا می‌رسد، بی آنکه به باور بشر، زندگانی به پایان رسد. در واقع همچنانکه تاریخ تمدن‌ها و تاریخ ادیان و باستان‌شناسی بارها معلوم داشته‌اند، انسان، مرگ را پایان همه چیز نمی‌داند، بلکه سرآغاز زندگانی‌ای نو و یا مرحله‌ای (میان پرده‌ای) برای بازگشت مجدد به زندگانی، می‌خواهد. شیوه‌ی دفن مردگان در بسیاری از فرهنگ‌های کهن اقوام عالم، به گونه‌ای است که گویی جنین در بطن مادر، غنوده است و ریشه‌ی حیاتش از زندگانی مادر سیراب است. در آن فرهنگ‌ها، مرده را چنان به خاک می‌سپارند که پنداری وی به بطن مادر باز می‌گردد تا حیات دوباره یافته، باز زاده شود (regressus ad uterum، بازگشت به بطن زمین مادر).^۱ بنا بر این زمین در این باورهای اساطیری، نقشی مادرانه دارد، یعنی زندگانی‌بخش است. پس همانگونه که دانه از دل خاک سر بر می‌آورد و جوانه می‌زند، بی‌گمان مرده نیز از بطن مادرانه‌ی زمین، رستاخیز خواهد کرد.

آنچه این باور قوی بنیاد را تأکید می‌کند، آیین رازآموزی (initiation) در بسیاری از باورها و فرهنگ‌های کهن‌گرا یا سنتی است. آیین تشرف به اسرار، نوعی مرگ رمزی، مرگ پیش از مرگ جسمانی (موتوا قبل آن تموتوا) است که رستاخیزی به دنبال دارد. در فرهنگ‌ها سنتی، داوطلب رازآموزی در کلبه‌ای به مدت چندین روز محبوس می‌شد (و گاه آزار می‌دید که این آزار نشان مردن رمزی وی بود) و یا به درون شکم پیکره‌ی هیولایی می‌خزید (= هیولا او را می‌بلعید) و

سپس از پوزه‌اش، بیرون می‌آمد و آنگاه بسان نوزادی وانمود می‌کرد که سخن گفتن نمی‌تواند و چندین روز فقط شیر می‌نوشید و سرانجام بر او نامی تازه می‌نهادند، به نشانه‌ی اینکه نو شده و رستاخیز کرده است. بنا بر این نو-زاده شدن (چون نوزاد) به معنای ولادت مجدد در جهان روحانی‌ای متفاوت با حیات خاکی پیشین است و این همان معنای رازآموختگی است. این حیات دوم که حیاتی روحانی است، بر خلاف دیگر حالات و کیفیات وجود، قانون صیورت نمی‌شناسد، زیرا در زمان، رشد نمی‌کند. «نوزاده»، کودک شیرخواری نیست که بزرگ می‌شود و می‌بالد و روزی هم برف پیری بر سرش می‌نشیند، بلکه کودک جاودانی (puer aeternus) است و جاودانه (in aeternum)، کودک می‌ماند، یعنی بهره‌مند از بهجت سرمدی روح است و نه تابع صیورت تاریخی. زندگانی دوم - زندگانی پس از رازآموختگی - تکرار نخستین زندگانی انسان و یا تکرار سرگذشتی تاریخی نیست، بلکه هستی‌ایست که کیفیتی کاملاً متفاوت با حیات خاکی دارد. این داستان رمزی به عنوان مثال هم در قصه‌ی یونس و ماهی آمده است و هم در غالب رمان‌های ژول ورن روایت شده است و هم مضمون اصلی فیلم استانیلی کوبریک به نام ادیسه‌ی فضایی است. در همه‌ی این موارد (و موارد مشابه دیگر)، رازآموز در خود می‌میرد و به جهانی دیگر چشم می‌گشاید. بنابراین، رازآموزی، زندگی پس از مردگی است، اما این زندگانی دوباره، حیاتی نو است که با زندگانی پیشین معنأ و کیفأ، تفاوت دارد و در حقیقت زندگانی در جهان برتر است که فی الواقع همان جهان در فجر خلقت است. میرچا الیاده در دفتر یادداشت‌های روزانه‌اش، هر بار که از درد و بیماریش می‌نالد، به خود دل‌داری می‌دهد که رستاخیز پس از مرگ می‌آید و وی باید رنج و عذاب درد و بیماری را بر خود هموار کند تا جانی تازه بیابد. چون رازآموزی، نوعی مرگ است و مرگ جسمانی هم به نظر اصحاب مذهب اسرار، اگر بصیریت‌مندانه پذیرفته شود، در حکم نوعی رازآموزی است. اما «مرگ رمزی» (آئینی، رازآموزانه) فقط تحمّل درد و رنج بیماری نیست، بلکه به قول میرچا الیاده، احساس جنازه بودن (ادراک جنازه‌ی خود) نیز هست و آشتی با این واقعیت ساده که آدمی فقط زائر و مسافر نیست، بلکه در حال فروپاشی و جنازه شدن نیز هست (واقعیتی که به آسانی فراموش می‌شود) و باید جنازه‌اش را که همانا پیکر اوست، بپذیرد و به دیده‌ی قبول بنگرد و نه آنکه فقط به روح بیندیشد که تنها دغدغه‌ی روح داشتن؛ کاری بس ساده و یا آسانگیری کارهاست. الیاده با پذیرش این واقعیت آرام می‌گیرد و با

خود می‌گوید باید در این امتحان (یعنی محنت‌هایی که می‌کشد) پیروز شود تا جایی، به گونه‌ای دیگر رستاخیز کند.^۲ گفتنی است که انسان دین‌ورز هم متناوباً به صور مثالی «روزالست» باز می‌گردد و به تکرار آنچه در آغاز بوده، همت می‌گمارد و این بازگشت و تکرار و از سرگیری را مایه‌ی تجدید حیات خویش می‌داند، چنانکه شمن نیز در حالت خلسه و از خود بی‌خودی، زمان آفاقی را پشت سر می‌نهد.

این مرگ و به دنبالش رستاخیز، همواره در مکانی امن یادآور بطن مادر (کشتی، غار و...) صورت می‌گیرد، چنانکه گویی بازگشت به بطن مادر (و رجعت به دنیای پیش از ولادت) برای دوباره زاده شدن است. آغوش و دامن مادر در این داستان رمزی، تنها پناهگاه نیست بلکه علاوه بر آن، چشمه‌ی آب حیات است که از آن بنوشد، و یا در آن غوطه زند و شستشو کند، دوباره جوان می‌شود و یا جان تازه می‌یابد. بازگشت به بطن مادر که گاه به خواب می‌بینیمش، از دیدگاه یونگ به همین معنای رمزی نو شدگی و تجدید حیات است، نه آنچنان که فروید می‌پنداشت و فرویدیان غیرتمند و تنگ حوصله که خود را «عالم» و اهل «علم» می‌دانند هنوز می‌پندارند (و این چنین به دیده وری و باطن‌گرایی و نهان بینی یونگ طعنه می‌زنند)، نشانه‌ی خواست زنا‌ی فرزند با مادر و بنابراین تفسیر عقده‌ی ادیپ از دیدگاه فروید و یونگ یکسان و همساز نیست، بلکه دو گونه است، هر چند این «الحاد» یونگی، فرویدیان «علمی‌گرا» را پسند نمی‌افتد.

با امعان نظر دقیق‌تر در این داستان رمزی رازآموزی، می‌توان گفت که هدف رازآموزی (شامل مرگ و رستاخیز رمزی)، بازیابی بهشت پیش از هبوط و سقوط در روزمرگی تاریخ و چرخه‌ی زمان است. یعنی روزگاری اساطیری که آسمان به زمین نزدیک بود و انسان‌ها به آسانی می‌توانستند از زمین به آسمان بر شوند و انسان، موجودی یکپارچه و خودبسامان بود و طبیعت نیز در صلح و آشتی بسر می‌برد و گرگ و میش از یک چشمه آب می‌خورند و مردمان زبان جانوران می‌دانستند و با مرغ و ماهی سخن می‌گفتند و این چنین انسان و طبیعت در هماهنگی و توازن کامل می‌زیستند. در دوران بهشتی که اساطیر آن را می‌ستایند (در *in illo tempore* به گفته‌ی یاده)، یعنی پیش از «هبوط» و «معصیت»، آدم‌ها، چنانکه گفتم، با جانوران درنده، در صلح و آشتی می‌زیستند و زبان جانوران می‌دانستند و با آنها دوستانه سخن می‌گفتند. اما این دوستی با جانوران درنده و فهم زبان آنان، هم علامت دوران بهشتی است و هم نشانه‌ی آخر

زمان. هنگامی که کودک شیرخوار با مار زهراکین بازی کند و بزغاله با ببر درنده، تاریخ به پایان می‌رسد و دوره‌ی جدیدی آغاز می‌شود، یعنی زمان ظهور نجات بخش نزدیک است، اما فقط زاهدان و قدیسین و رازآموختگان اندکی دوباره با جانوران از در دوستی در می‌آیند و آشتی می‌کنند. رازآموزی (فی‌المثل در آیین شمنی) برای احیای این زمان و یا سپیده دم خلقت و دست یابی بدان بهشت از دست شده است و مادر، مظهر رمزی این دوران آغازین خلاق برخوردار از وحدت و قدرت است، چون بنا به اساطیر، هرچیز در آغاز وجود، وحدت و قدرتی خلاق داشت که به مرور کم رنگ و بیرنگ شد و به ضعف و فتور گرائید، اما داغ آن دوران بهشت آئین بر دل بشر مانده است و شوق بازیابیش در سر ضمیرش، چون شعله‌ی آتش، زبانه می‌کشد. شوق (nostalgie) فرزند به مادر، در سراسر حیات، و دل‌تنگی حسرت آلود انسان برای دوران بهشت آیین در فجر خلقت و امید و آرزوی زندگانی دوباره یافتن پس از مرگ از راه رجعت به بطن مادر، همه در اصل، بیانگر خاطره‌ی رویاوشی است (= صورت مثالی) که از دورانی خوش و بهجت اثر داریم و مادر، آن دوران کامکاری و خوشبختی را تمثیل می‌کند. از این روی به گمانم این سخن که «بهشت در پای مادران باشد»: الجَنَّةُ تحت اقدام الامهات، «زیر پای مادران باشد جنان»، نظیر: الامة تسبیح الامهات، معنایی بس عمیق و دراز آهنگ دارد و به هیچ وجه بیهوده نیست که تصویر بهشت با صورت مثالی مادر، متداعی شده است.

در این رمزشناسی تصویر مثالی مادر، آنچنان که در آئین‌های رازآموزی نقش بسته است، نمادهای مرگ و زندگی پشت هم می‌آیند و حتی می‌توان گفت که با هم جمع می‌شوند و این، به سنگ عقل، درنیافتنی است و متناقض نماند. اما گذشته از آنکه رمزهای بزرگ (بر خلاف نشانه) دو سو گرایند (چون آتش که هم نار شهوت است که تا به دوزخ می‌برد و هم: زین آتش نهفته که در سینه‌ی منست / خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت)، زیرا رمز (برخلاف نشانه که سیری افقی دارد) دو مرتبه‌ی وجود را که یکی برتر یا فروتر از دیگری است به هم می‌پیوندد و بدین سبب، مدام در فراز و فرود است، از این روی وحدت و یکپارچگی وجود که بهشت تصویر رمزی آن است، نیز از جمع اضداد (coincidentia oppositorum) حاصل می‌آید، چنانکه مادر، نقش‌پرداز دوران بهشت آیین هستی، هم زندگانی بخش است و هم نماد کامل مرگ و کمال و شکفتگی وجود، ثمره‌ی ترکیب معنویت و جسمانیت به گونه‌ای هماهنگ

است یعنی بی ستیز و آویز و چه درست گفته‌اند که:

درستی و نرمی به هم در به است چو رگ زن که جراح و مرهم نه است

و:

بهشت و دوزخ با تست در پوست چرا بیرون ز خود می‌جویی ای دوست

به گفته‌ی الیاده جمع اضداد (coincidentia oppositorum) را امروزه در بعضی اصول فیزیک هسته‌ای هم باز می‌یابیم (مثلاً اصول تکمیل‌گیری complémentarite اینهایمر)، اما همان اصل حکماً در زمان تاریخی ما نیز موضوعیت دارد، بدین معنی که چگونه آزادی در جهان مشروط و مقید، ممکن و مقدور است؟ چگونه می‌توان در بستر تاریخ زیست و بی نفی و انکار آن حیات تاریخمند، همزمان، در واقعیتی وراتاریخی نیز انباز بود؟ در واقع به زعم الیاده مسأله‌ی واقعی این است که چگونه می‌توان واقعیت مستتر در پشت ظواهر را باز شناخت؟

باری تمامیت وجود اقتضا دارد که هیچ در آن فدا نشود، اما بقا و دوام هماهنگی و یکپارچگی و وحدت این وجود تام و تمام نیز بسته به آن است که هیچ چیزش ناخود آگاه نماند، چون تنها با هشیار شدن به وجود شر، می‌توان قبضه‌اش کرد نه از راه سرکوفتن و دفعش به قهر و غضب.

اینک اگر از این زمان بی‌زمان بیرون آمده، به صحنه‌ی تاریخ پا نهمیم، می‌بینیم که نقش زن در مقوله‌ی فرهنگ‌سازی و فرهنگ پروری نیز، نقشی کمابیش ناپیدا، اما بسیار مهم بوده است که متأسفانه در پرده مانده و کمتر مورد اعتنا قرار گرفته است و این هیچ شگفت نیست زیرا زن عناصری از فرهنگ را که مردمی و مردم پسند بوده است و به نظر اعیان و اشراف، خوار و بی‌مقدار می‌نموده است، حفظ و سینه به سینه نقل کرده است، این فرهنگ، فرهنگی غیر رسمی است که گاه بی‌پرواست و در پرده سخن نمی‌گوید و پته‌ی بعضی را روی آب می‌اندازد و طبیعتاً به همه‌ی این جهات، زورمندان زمانه را پسند نمی‌افتد و به خشم می‌آورد و می‌رنجاند و می‌رماند و به ستیزه جویی و می‌دارد، چنانچه محقق خارجی می‌گوید در دنیای مسیحی، «اکثر متهمان به جادوگری، زنان بودند، یعنی کسانی که می‌بایست آنان را کشت و یا از ترس بر جا خشکاند تا فرهنگ عامیانه نپاید. زن برای متولیان امر و صاحبان قدرت و کلیسا خاصه بدین جهت خطرناک بود که از جهان جادویی گونه‌گون و هزار رنگی سخن می‌گفت که هزار سال بود که به مسیحی شدن تن در نمی‌داد و یا درست‌تر بگوئیم، اشکال و صور مسیحیت را می‌پذیرفت،

و در عین حال انگیزه‌های صمیمی‌اش را نیز حفظ می‌کرد.^۳

این فرهنگ مردمی، شفاهی بود و فقط نقل و روایت می‌شد و صورت مکتوب نداشت و به همین جهت از نظر سرآمدان، «ادب» به شمار نمی‌رفت.^۴ ناقلان این فرهنگ، اکثراً، زنان بودند که در کنج خانه و آشپزخانه و صندوقخانه و حمامخانه با مردم سرگرم کار یا کارزار، آشنایی و حشر نشر داشتند. بزرگ‌ترین کتاب قصه‌ی جهان اسلام یعنی هزار و یک شب، از قصه‌هایی که شهزاد نقل می‌کند، فراهم آمده است، چنانکه در کودکی، مادر بزرگ‌ها و باجی‌ها و دایه‌ها بودند که برای مان قصه می‌گفتند و به گمانم کسی نیست که خاطره‌ی واقعی یا خیالی پیرزنی مهربان را که با نقل قصه‌های دلکش، وی را افسون می‌کرده است، در ذهن و یاد نداشته باشد. این قصه‌ها گنجینه‌ای سرشار از باورها و معتقدات و رازها و اسرار دل و مکنونات قلبی و پندارهای مردم است که تأمل و تعمق در آنها، گوشه‌هایی ناشناخته از فرهنگ را که از دیرباز در سایه افتاده است، آفتابی خواهد کرد. اینچنین به حق می‌توان گفت که زنان، پاسدار فرهنگ عامه (فولکور) بوده‌اند، همانگونه که در تعزیه، گوشه‌هایی فراموش شده از موسیقی مقامی ما محفوظ مانده است.

نکته‌ای که در باب نقش زن شایان ذکر است، این است که زن در حفظ و نقل فرهنگ مردم، طبیعتاً چنانکه اقتضای چنان کاری‌ست، بیشتر از قوه‌ی حافظه و ذاکره سود جسته است و هوشش را در زمینه‌ای دیگر به کار انداخته است. هوشمندی زن به گونه‌ای که با نوعی زیر و زرنگی و چالاکی و زیرکی همراه است، در داستان‌هایی که به «مکر زنان» زبانزد شده مجال نمود و جولان یافته است و در واقع عملکردی اجتماعی دارد، چون به گمانم، انگیزه‌ی انتقام‌جویی از سیادت‌طلبی مردان، چنان هوشی را پرورده و کار آمد کرده است و اما حافظه، در حکم مخزن یا گنجینه‌ی فرهنگ است. فرهنگ بی حافظه، وجود ندارد، چنانکه نخستین اقدام قدرت جویان برای سیطره بر مردمی که به خواری و تسلیم شدن تن در نمی‌دهند، پاک کردن حافظه‌ی ایشان است تا به مثابه‌ی لوحی ساده، پذیرای نقشی باشند. ولی با سلاح فرهنگ همگانی که در حافظه‌ی جمعی و قومی، بقا دارد، می‌توان خصم فرهنگ ستیز را پس راند و هزیمت داد. بنابراین عملکرد زن در این زمینه، کاری علی‌الاطلاق فرهنگی است. بی‌گمان این پاسداری از فرهنگ مردمی، بی‌هوشمندی ممکن نیست چون قوم محروم از حافظه‌ی فرهنگی، محکوم به از سرگیری همه چیز، به گونه‌ای مستمر است و تشخیص این معنی بی‌هوشمندی و ذکاوت

مقدور نیست، اما میدانی که این هوشمندی برای جولان مناسب یافت، عرصه‌ی مطالبات و استیفای حقوق مدنی و سیاسی و اجتماعی بود که نخستین بار در عصر انقلاب مشروطیت چنین مجالی برای زنان روشندل فراهم آمد و آن حوزه‌ی گسترده‌ی فعالیت‌هایی است که از تأسیس مدارس برای دختران و شرکت در نمایش‌های تئاتری و ردیه‌نویسی بررسالات نوشته‌ی مردان در ذم و قدح زنان تا حضور کارساز در قیام‌ها و شورش‌های انقلابی را در بر می‌گیرد، اما این سخنی دیگر است.

پانویس

۱. البته خلاف این معنی هم، در جهان سترده از قداست ما واقعیت دارد، میرچا الیاده می‌نویسد: «ناگهان به یاد مسخ کافکا می‌افتم و فکر می‌کنم که در معتقدات بسیاری اقوام، انسان‌هایی که می‌میرند به جانور تبدیل می‌شوند. کافکا به ضرس قاطع، به مرگ نمی‌اندیشیده است، بلکه آنچه در نظر داشته، رجعت به عالم حیوانی و «هبوط» در مراتب سفلی حیات آلی بوده است. این فروکاستی و همبستگی با موجودات کرم مانند، بی‌گمان، از جمله موارد دهشت و کابوس‌های کافکا به شمار می‌رفته است. با این همه، این نکته شایان اعتناست که مرگ، در فولکور (و بنابراین در مذهب و دین)، به مثابه‌ی رجعت به حیاتی کرمی و فروکاستی سرشت هستی، به نظر رسیده است. بنابراین ممکن است که پنداره یا رؤیت بسیار «مدرن» کافکا، به ترس بسیار کهن از مرگ برگردد که جایی در ناخودآگاهی مدفون شده است».

Fragments d'un Journal, I, 1943-1969, Gallimard, 1973, p. 223.

۲. «فکر می‌کنم تنها کسی هستم که می‌توانم شکست‌های مکرر و دردها و رنج‌ها و روان‌تیرگی‌ها و نومیدی‌ها را در لحظه‌ای که با کوششی روشن بینانه و ارادی در می‌یابیم که آنها همه، نمودار نزول به درکات دوزخ، به معنای عینی و بی‌واسطه واژه‌اند، پشت سر بگذارم. آدمی به محض آنکه دریافت که واقعاً در دوزخ، سرگردان و گمراه شده است، احساس می‌کند نیروهای روحانی‌اش که می‌پنداشت دیرزمانی است که از دست رفته‌اند، دو چندان شده‌اند. در آن لحظه، هر دردی و رنجی، «امتحانی» رازآموزانه می‌شود».

Fragmenta d'un Journal I, 1945-1969, P.30-31.

3- robert Muchenbled, Culture popmlaire et culture des élites dans la france modern (xve-xviii^e siècles), 1978, p.90.

۴. در زبان فرانسه اصطلاحات - Contes de bonnes femmes, de Vieilles grand mères کتایه از نقل‌هایی به غایت ساده‌دلانه (و باور نکردنی) است.

مولانا زن را پرتو حق می‌داند و از نظرگاه وی زن و مرد تفاوتی ندارند. مولانا زن را خالق می‌شمرد و نه مخلوق و از برابری مرد و زن سخن می‌گوید:

جفت‌یابی جفت باید هم صفت تا برآید کارها با مصلحت

چند داستان مهم مثنوی به زن اختصاص دارد: کنیزک و پادشاه، زاهد و کنیزک، شیخ خرقانی و همسرش و.... با مروری بر زندگی زنان خانواده‌ی مولانا، همسر، دختر و عروس وی نوع نگاه او نسبت به زنان را در می‌یابیم: گوهر خاتون همسر مولانا و پس از مرگ وی کرا خاتون، ملکه خاتون دختر وی، فاطمه خاتون عروس، شرف خاتون نوه‌اش هر یک بنا به شواهد مورد احترام خاص مولانا بوده‌اند. کسب دانش در نزد زنان خاندان مولانا سابقه‌ای طولانی داشت و لقب‌های زنان خاندان او همگی بر اهمیت و بزرگی جایگاه آنان دلالت دارد: عابده، عارفه، صدیقه، کریمه و... از نظرگاه مولانا آنچه اهمیت دارد کمال انسانی است و نه جنسیت.

زن و زندگی خانوادگی مولانا جلال الدین

دکتر شیرین بیانی[✱]

مهر و رقت و صف انسانی بود خشم و شهوت و صف حیوانی بود
پرتو حق است آن، معشوق نیست خالقست آن، گونیا مخلوق نیست

«مثنوی معنوی»

مولانا جلال الدین برای خود رسالتی آسمانی قائل است تا همه‌ی مردمان را به سوی یک زندگی پربار و شاداب که به نیکبختی منتهی می‌شود، رهنمون گردد. او درباره‌ی این رسالت به صراحت می‌گوید: «من می‌کوشم و می‌جوشم تا مگر اصحاب خود را به جمالی و کمالی و حالی توانم رسانیدن»^۱ و بی‌گمان این «جمال و کمال و حال» همان «خوشبختی» است. مولانا رسالت معنوی خویش را در مورد مردمان به کار می‌گیرد و از دید انسانی او مرد و زن تفاوتی ندارند. او در طول زندگی پربار خود، چه در خارج از خانه و چه در خانواده‌ی خویش این موضوع را به اثبات رسانیده است.

مولانا زندگی خانوادگی موفق، پاکیزه و توأم با صلح و صفایی داشته است. در مدرسه‌ای که زندگی می‌کرد و به منزله‌ی خانه‌ی او بود، فرزندان، نوادگان و عروسانش گردش بودند. در تعلیم و تربیت آنان شخصاً می‌کوشید و سعی می‌کرد که عرفان و طریقت خود را در این کانون کوچک بگنجانند و آن را نمونه و نمادی از جهان آرمانی خود سازد. همگان در این خانه با قناعت می‌زیستند و تحت راهنمایی‌های وی به سوی کمال گام بر می‌داشتند؛ در حالی که در موارد گوناگون سیل هدایا و نذور از جانب شاهزادگان و دولت‌مردان روم و حتی مردمان عادی، چه زن

✱. استاد دانشگاه تهران.

۱. الافلاکی، شمس‌الدین احمد العارفی، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، ج ۱ و ج ۲، انتشارات دنیای کتاب، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۶.

و چه مرد، به سوی مدرسه روان بود. مولانا که در سال ۶۰۴ هـ پای به گیتی نهاده بود، هنگامی که هجده ساله شد، در لارنده به سال ۶۲۲ هـ یا به قول افلاکی ۶۲۳ هـ گوهر خاتون، دختر خواجه شرف‌الدین لالای سمرقندی را به عقد ازدواج او در آوردند. شرف‌الدین مردی اصیل، شریف، ثروتمند و مشهور بود، و دخترش گوهرخاتون در «جمال و کمال» نظیر نداشت و در «غایت خوبی و لطافت» بود. ثمره‌ی این ازدواج دو پسر به نام‌های علاء‌الدین و سلطان ولد بود،^۱ که دومی بعدها جانشین پدر شد. مولانا جلال‌الدین نظر خود را درباره‌ی ازدواج چنین تبیین می‌کند. «جفت او آن است که او را از جفتی برهاند، طاق کند. درد برهاند، فرد کند» و «گفتم: به تو جفت وز همه عالم طاق»^۲ و ازدواج یعنی این. آیا امروزه تعبیری بهتر و کامل‌تر از یافتن «جفت» و یکی شدن و «فرد شدن» با او برای تشکیل یک زندگی مشترک، شیرین، صمیمی، پاکیزه و موفق و ایجاد خانواده بر پایه‌های مستحکم و منسجم می‌توان یافت؟

در مثنوی معنوی آمده است که:

جفت مایی، جفت باید هم صفت تا بسراید کارها با مصلحت
گر یکی کفش از دو، تنگ آید به پا هر دو جفتش کار نیاید مَر ترا^۳

در این دو بیت برابری زن و مرد را در زندگی مشترک به وضوح می‌توان دید، و این شگفت می‌نماید. حتی مولانا معتقد است که گاه زن بر مرد غالب است:

ظاهراً بر زن چو آب از غالی باطناً مغلوب و زن را طالبی^۴

و این در حالی است که در داستانی در همان کتاب، شوهر به زن می‌گوید:

هر چه گویی من تو را فرمان برم در بد و نیک آمد آن ننگم^۵

در این داستان مولانا نه تنها نمی‌خواهد زن را ملامت کند، بلکه به عکس نصایح او را به

۱. الافلاکی، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۶. ج ۲، ص ۶۸۱، ۹۹۵. و رک. بدیع الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ج ۱، کتابفروشی زوار و علی اکبر علمی، تهران ۱۳۳۳، ص ۱۷۱.

۲. مولانا جلال‌الدین رومی، مجالس سبعة، به تصحیح و توضیح دکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات کیهان، تهران ۱۳۶۵ ص ۴۱.

۳. جلال‌الدین محمد بن محمد بن الحسن البلخی، ثم الرومی، کتاب مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد آلین نیکلسون، انتشارات مولی، تهران، بی تا، دفتر اول، ص ۱۴۲.

۴. همان کتاب، همان دفتر، ص ۱۵۰. ۵. همان کتاب، دفتر اول، ص ۱۶۳.

همسر خود مفید می‌داند.^۱ و در جای دیگر با وجود اینکه آدم توسط حوّا به گناه کشیده شده است، معهدا می‌گوید:

کی تواند آدم از حوّا برید؟^۲

به طور کلی چند داستان مهم مثنوی به زن اختصاص یافته، به زن تمثیل زده می‌شود و از آن نتیجه‌گیری‌های مهم به دست می‌آید، مانند: کنیزک و پادشاه که اولین داستان مثنوی است، لیلی در درون مجنون، زاهد و کنیزک حوروش، عشق صوفی بر سفره‌ی خالی، شیخ خرقانی و همسرش و چند داستان دیگر.

مولانا بر این باور پای می‌فشارد که در عشق من و تویی و دویی وجود ندارد و با رسیدن به کمال آن، عاشق و معشوق یکی می‌شوند، و همچنین معتقد است که زن «خالق است، نه مخلوق».

غالب آید سخت در صاحب‌دلان

گفت پیغمبر که زن بر عاقلان

کاندر ایشان تندی حیوانست بند

باز بر زن جاهلان غالب شوند

و

خشم و شهوت وصف حیوانی بود

مهر و رقت وصف انسانی بود

خالقست آن، گوئیا مخلوق نیست^۳

پرتو حق است، آن معشوق نیست

و به حق با بخشیدن چنین ارزش والایی به زن می‌خواست جامعه را متحوّل سازد. او زن را علاوه بر همسر «معشوق» می‌داند و او را «پرتو حق» می‌نامد، که این طرز اندیشه را در گذشته نزد هیچ مرد اندیشمند دیگری نمی‌توان یافت. او می‌گوید: «معشوق را دلارام می‌گویند، یعنی دل به وی آرام گیرد»^۴ و می‌افزاید: کارهای مرد به وجود زن «مزه» پیدا می‌کند و اگر زن نباشد، در زندگی «مزه‌ای» نمی‌ماند.^۵ با زن باید سلوک کرد و امیال او را بر آورده ساخت، و «جور و غصه‌های زن را باید کشید». از همسر خود باید چون «معشوقه‌ی خراباتی» کام گرفت تا «از محالات ایشان تو

۱. همان کتاب، همان دفتر، ص ۱۳۸ تا ۱۸۰.

۲. همان کتاب، همان دفتر، ص ۱۵۰.

۳. کتاب مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۵۰.

۴. کتاب قیه ما فیه از گفتار مولانا جلال الدین با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپخانه‌ی

مجلس، تهران، ۱۳۳۰، ص ۶۴.

۵. همان کتاب، ص ۱۹۸.

را حال‌ها پدید شود.^۱ گریه‌ی زن را سلاح دفاعی او می‌داند و آن را نفی نمی‌کند:

«گشت گریان، گریه خود، دام زنست».^۲

نظریه‌ی مولانا درباره‌ی ازدواج و همسر بسیار مهم، نوین و حتی امروزی است. او معتقد است که «سبب قوام عالم» یا انگیزه‌ی زیستن دو چیز است: اول «ازدواج برای بقای نسل و قضای شهوت»، و دوم «کار»، برای پیشبرد خانواده و جامعه.^۳ مطرح کردن مسائل زندگی با زن را دون شأن مرد نمی‌داند و در کتاب «مثنوی معنوی» خود از گفت و شنود عایشه و حضرت محمد(ص) و سؤالاتی که عایشه از همسر والامقام خود می‌کند، و همچنین از گفت و گوی همسران عادی بین خود، سخن به میان می‌آورد.^۴ افلاکی از «زنان مدرسه‌ی» مولانا و اینکه او آنان را به کار می‌گماشت گفت و گو کرده است.^۵ از نظریه‌ی شهادت یک زن عالم و پارسا پذیرفته بوده است.^۶ او در مورد آزادی زن در خانه نظری بسیار جالب توجه عرضه می‌دارد، که چون سایر نظریه‌هایش، چه قبل و چه بعد از وی شگفت می‌نماید. مولانا در این باره چنین می‌گوید: «زن چه باشد؟... اگر گویی و اگر نگویی او خود همان است و کار خود را نخواهد کرد. بلکه بگفتنی [اثر نکند و] بهتر شود... الانسان حریص علی ما منع. هر چند که زن را امر کنی که پنهان شو، و را دغدغه خود را نمودن بیشتر شود و خلق را از نهان شدن او رغبت به آن زن بیش گردد. پس تو نشسته‌ای و رغبت را از دو طرف زیادت می‌کنی و می‌پنداری که اصلاح می‌کنی، که آن عین فساد است. اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعل بد کند، اگر منع کنی و نکنی او بر آن طبع نیک خود و سرشت پاک خود خواهد رفتن... فارغ باش و تشویش مخور، و اگر به عکس باشد باز همچنان بر طریق خود خواهد رفتن. منع جز رغبت را افزون نمی‌کند علی‌الحقیقه».^۷

او هیچ‌گاه کنیز نداشت^۸؛ در حالی که در دوره‌ی مورد بحث، داشتن کنیز و غلام امری معمول و رایج بود، و تقریباً در هر خانه‌ای به نسبت وسع مالی صاحب آن، کنیز یا کنیزانی

۱. همان کتاب، ص ۸۶، ۸۷.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۴۸.

۳. کتاب فیه ما فیه، ص ۱۰۱، ۱۰۴.

۴. رک. دفتر اول، ص ۱۲۲ تا ۱۲۶. دفتر دوم، ص ۴۳۹، و دفتر اول ص ۱۳۸ تا ۱۸۰.

۵. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۳۷. ۶. همان کتاب، همان جلد، ص ۸۹۸.

۷. کتاب فیه ما فیه، ص ۷۸. نقل از گولپینارلی، ص ۳۳۹.

۸. گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال الدین، زندگی، فلسفه و آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، انتشارات مؤسسه‌ی مکالمات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۴۱.

نگاهداری می‌شدند.

مولانا پس از مرگ همسر اول خود گوهر خاتون، همسر دیگری اختیار کرد که تا آخر عمر با وی زیست و بسیار هم خوب زیست. این زن کراخاتون اهل قونیه (کراخاتون قونیوی)^۱ بانویی متقی، پارسا و به قول افلاکی «مریم ثانی» و در «جمال و کمال، جمیله‌ی زمان و ساره‌ی ثانی» بود.^۲ او زنی بیوه بود که از همسر اول خود پسری داشت که به منزله‌ی فرزند خوانده‌ی مولانا به شمار می‌رفت و در خانه‌ی وی زندگی می‌کرد.^۳ کراخاتون در کنار مولانا، روز و شب شاهد زندگی پر بار، بزرگواری‌ها و کرامات او بود. سرانجام مرید او گشت و تا به آخر عمر این مریدی و مرادی ادامه یافت. در حالی که در مکتب مولانا شاگردی نمود و عارفی برجسته و صاحب کرامات گردید و از مغیبات خبر می‌داد و خود مریدانی یافت. گاه با مولانا مباحثه و گفت و گو می‌داشت و بین آن دو سؤال و جواب رد و بدل می‌شد.^۴ به قول افلاکی، «حضرت کرا رضی الله عنها چنان ولی‌ه‌ی کامله بود که سلطان ولد هر بار می‌فرمود که مقام من و مقام او یکی است».^۵ حاصل این ازدواج یک دختر بود به نام ملکه خاتون و یک پسر به نام مظفرالدین امیر، که هنگامی که به سن رشد رسید، خزانه‌دار مدرسه گردید.^۶ روابط این زوج بسیار خوب بود و مولانا هیچ‌گاه از اندیشه‌ی کراخاتون غافل نبود.^۷ و مراقبت از وی را وظیفه‌ی خود می‌دانست. اگر بهتر بگوییم مولانا نظریه‌ی خود را درباره‌ی زناشویی جامه‌ی عمل پوشانیده و بهترین سرمشق بود. آن مقدار این زندگی مشترک طبیعی و بی‌آلایش بود که گاه کراخاتون صاحب کرامت، به حسودی‌ها و کنجکاو‌ی‌های ساده‌ی زنانه واداشته و بر آن می‌شد که سر در خلوت همسر کند و راز او را دریابد. روزی مولانا با شمس تبریزی در خلوت نشسته بود. کراخاتون دزدانه از درز در نگاه کرد تا ببیند که بین آن دو چه می‌گذرد؟ دید که مراد و مرید ساکت نشسته‌اند و مولانا برزانی شمس تکیه داده است، و آنگاه کراماتی از آن دو سرزد که حسودی زنانه‌ی وی تبدیل به

۱. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۹۹۵. گولینارلی، همان کتاب، ص ۲۲۸.

۲. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۹۰، ج ۲، ص ۶۲۱. ۳. گولینارلی، زندگی مولانا... ص ۲۲۸.

۴. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۱، ص ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۱۲۶، ۲۰۱، ۲۵۱، ۲۶۳، ۳۳۶، ۳۹۶، ۴۴۹، ۴۵۰، ج ۲، ص ۶۰۸، ۶۰۹.

۵. همان کتاب، ج ۲، ص ۶۸۱.

۶. فریدون سپهسالار، زندگی نامه‌ی مولانا جلال الدین مولوی، با مقدمه‌ی سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۸. ص ۳۴۱. الافلاکی، همان کتاب، ج ۲، ص ۹۹۵.

۷. الافلاکی، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۴۹، ۴۵۰.

شگفتی و ایمان بیش از پیش نسبت به همسرش گردید. او اغلب شاهد این گونه کرامات بود.^۱ در عوض این حسادت زنانه، مولانا نیز به همین علت روزی بر کراخاتون خشم گرفت، زیرا او علی رغم میل مولانا به دیدن درویشانی رفته بود که از فرقه‌ای دیگر بودند و به قونیه آمده و در میدان شهر به نمایش عملیات معجزه‌گونه پرداخته بودند. به قول افلاکی هنگام بازگشت کراخاتون به خانه، مولانا چنان نگاه غضب‌آلودی به او انداخت که او بر خود لرزید و از آن پس دیگر هیچگاه گرم نشد. ولی در عوض تحوّل‌ی در وی روی نمود که صاحب کرامات مهم‌تری شد و از مغیبات بیشتری خبر می‌داد.^۲ کراخاتون یا «کرای بزرگ»^۳ در زندگی سیاسی مولانا نیز نقش مهمی ایفا می‌کرد و در کارهای وی مؤثر بود، که این موقعیت شاید بتوان گفت سیاسی - اجتماعی را مولانا در اختیارش نهاده بود. وی با مهم‌ترین خاتونان روم، یعنی گوماج خاتون همسر فرمانروای سلجوقی وقت، و گرجی خاتون که خود شاهزاده و همسر معین‌الدین پروانه، بزرگترین شخصیت دیوان‌سالار و سپاهی روم بود، دوستی و مراوده داشت، که این ارتباط در زندگی مولانا تأثیر فراوان داشت و می‌توانست جلوی دشمنان وی را که کم‌هم نبودند، بگیرد و در کارهای وی از جهت مادی و معنوی مؤثر باشد. اغلب قریب به اتفاق زنان متشخص مرید مولانا، مرید کراخاتون نیز بودند و بسیاری اموال را از نقد و جنس روانه‌ی مدرسه می‌کردند، که نه به کار خانواده، بلکه به کارهای مدرسه و مریدان مولانا می‌آمد. کراخاتون می‌بایست از خود ثروتی داشته بوده باشد، و از این جهت با مولانا که هیچ نداشت و نمی‌خواست که داشته باشد، تفاوت می‌کرد. او نیز مانند همسرش مقررری یا به قول افلاکی «راتبه» دریافت می‌نمود، و پیش آمده بود که مولانا از وی وام بگیرد.^۴

هنگام بیماری مولانا که منجر به مرگ وی شد، کراخاتون بسیار ناراحت بود. مریدوار بی‌تابی و ناله و زاری می‌کرد و «جامه‌ها می‌درید» و پس از مرگ او، گاه همسرش را می‌دید که از ورای دنیایی دیگر خانواده‌اش را حمایت می‌کند.^۵ پس از مولانا از اهمیت «کرای بزرگ» که «شرح

۱. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۱، ص ۹۱، ۹۲، ۹۳.

۲. الافلاکی، همان کتاب، ج ۲، ص ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸.

۳. همان کتاب، همان جلد، ص ۷۹۱، ۹۱۱.

۴. همان کتاب، ج ۱، ص ۳۴۰ و ج ۲، ص ۷۷۷.

۵. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۵۸۳، ۵۹۷.

ولایت وی در اطباق اوراق گنجایی ندارد» و «آن خاتون آخرت» به هیچ وجه کاسته نشد.^۱ سلطان ولد پسر و جانشین مولانا همچنان او را محترم و معزز می‌داشت و مقرری‌اش را چون گذشته می‌پرداخت.^۲ سرانجام کراخاتون در ۱۳ رمضان سال ۶۹۱ هـ یعنی نوزده سال پس از مرگ مولانا بدرود زندگی گفت.^۳ تشییع بسیار باشکوه و عظیمی برای او ترتیب داده شد.

سلطان ولد در این مراسم سماع کرد و مشارکتی چشمگیر داشت. او را در کنار مولانا جلال‌الدین به خاک سپردند. به قول افلاکی، می‌گفتند پس از مرگ نیز از وی کراماتی نمایان می‌شد.^۴

زنان خاندان مولانا: گفتیم که مولانا چهار فرزند داشت، سه پسر و یک دختر. دو فرزند از همسر اول و دو فرزند از همسر دوم. نام دختر او ملکه خاتون، مشهور به «آفندی بوله» یعنی «خداوندگار زاده» یا به تعبیر امروزی «آقازاده» بود، که از کراخاتون زاده شده بود. مولانا در تعلیم و تربیت وی کوششی فراوان مبذول داشت، تا بدان حد که او نیز در زمینه‌ی عرفان و در طریقت پدر از مشاهیر زمان و به قول افلاکی «مقدس» و صاحب کرامات گردید.^۵ وی همسر خواجه شهاب‌الدین روغندی قرامید، از ثروتمندان قونیه و بازرگان بود، که در خساست نیز شهرت داشت.^۶ ملکه خاتون اغلب اوقات خود را در مدرسه و در کنار پدر و مادرش می‌گذرانید و در کارهای مدرسه شرکت داشت. و احتمالاً در خانه‌ی آنان می‌زیست. از محل درآمد مدرسه «راتبه» یا مقرری دریافت می‌داشت، که پس از مرگ مولانا این مقرری قطع نشد؛^۷ و نشانگر اهمیت و جایگاه این بانوی والا مقام در نزد اطرافیان مولانا بود. این اهمیت تا بدان حد بود که پس از مرگ مولانا، ملکه خاتون پدر را کفن نمود.^۸ ملکه خاتون در ۱۲ شعبان سال ۷۰۳ درگذشت^۹ و در کنار برادرش امیر مظفرالدین عالم که قبل از او بدرود حیات گفته بود، به خاک سپرده شد.^{۱۰} شاید بتوان گفت که مهم‌ترین و مشهورترین زن در خاندان مولانا، نه همسر و دختر وی، بلکه

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۲۰.

۲. همان کتاب، ج ۲، ص ۷۷۷.

۳. فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگی... ص ۱۷۱. فریدون سیهسالار، زندگی مولانا... ص ۳۴۱.

۴. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۷۹، ۷۸۰.

۵. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۷۹، ۷۸۰.

۶. همان کتاب، ج ۱، ص ۳۲۳ و گولبینارلی، مولانا جلال‌الدین... ص ۲۲۹.

۷. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۷۷.

۸. همان کتاب، ج ۱، ص ۵۸۰.

۹. فروزانفر، رساله در تحقیق احوال... ص ۱۷۱ و فریدون سیهسالار، زندگی نامه‌ی مولانا جلال‌الدین... ص ۳۴۱.

۱۰. گولبینارلی، مولانا جلال‌الدین زندگی... ص ۲۲۹.

فاطمه خاتون همسر سلطان ولد، مادر چلبی عارف و دختر صلاح الدین زرکوب بوده است. این اصل و نسب و خویشاوندی چند جانبه بود که وی را در بین افراد این خاندان تشخیصی خاص بخشیده بود. فاطمه خاتون صاحب سه فرزند بود، یک پسر و دو دختر به نام‌های مطهره خاتون و شرف خاتون و جلال الدین عارف، همانی که بعدها به چلبی جلال الدین امیر عارف یا چلبی عارف مشهور گردید. وی در ابتدای زندگی زناشویی سیزده بار حامله شد و هر بار با وجود مداوا، سقط جنین کرد و یا فرزندانش در طفولیت مردند، و این مسأله حائز اهمیت بسیار بود. زیرا می‌بایست از سلطان ولد که جانشین مولانا می‌شد، فرزند پسری در وجود آید تا تسلسل جانشینی در خاندان وی قطع نگردد. سرانجام این خاتون در دفعه‌ی چهاردهم حاملگی توانست پسری به دنیا آورد که بعدها جانشین پدر شد و اهمیت فراوان یافت. مولانا فاطمه خاتون را بسیار دوست می‌داشت و در تعلیم و تربیتش سخت می‌کوشید. زیرا او از سویی فرزند صلاح الدین زرکوب بود که پس از شمس تبریزی در نزد مولانا مقام مرادی یافته، یار جدا نشدنی او بود. و از سوی دیگر همسر و مادر جانشینان مولانا بود. گذشته از آن زنی دوست داشتنی، فهمیده و عارفی معتبر بود. مولانا زمانی که هنوز فاطمه خاتون کودک بود و به همسری فرزند وی در نیامده بود، به دلیل علاقه‌ی فراوان به پدرش، تعلیم و تربیت او را بر عهده گرفت و معلّم او شد و ابتدا سواد و قرآن به وی آموخت. او می‌گفت: فاطمه خاتون «چشم راست من است و خواهرش هدیه خاتون چشم چپ من».^۱ پس از آنکه فاطمه خاتون به سنّ رشد رسید، او را به عقد ازدواج سلطان ولد درآورد و جشن مفصلی ترتیب یافت. مولانا از این وصلت بسیار شادمان بود و می‌گفت: فرشتگان در عروسی آن دو شادی‌ها کرده‌اند و نقاره‌ها زده‌اند. فاطمه خاتون اغلب اوقات خود را در کنار مولانا می‌گذرانید و از همان اوان کودکی رموز عرفان و حتی مرادی را نزد وی می‌آموخت. به قول افلاکی «دستکار کنار حضرت او بود». به زودی مرید وی گشت و در حضور مولانا با روی باز می‌نشست.^۲

فاطمه خاتون به تدریج صاحب کرامات و تبدیل به مرادی معروف شد که بسیاری از خاتون‌های روم مرید او بودند. او کم می‌خورد و کم حرف می‌زد و به بینوایان بسیار کمک

۱. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۲۱، ۷۱۹.

۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۶۲ و ج ۲، ص ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸.

می‌کرد. زمانی که فرزند خود را به دنیا آورد و مولانا این خبر را شنید، چنان شادمان شد که دوان دوان بر بالین او آمد، مقدار زیادی زر بر سر او و مادرش نثار کرد، نوزاد را در بغل گرفت و در آستین خود جایش داد و او را به همراه برد. آن مقدار زر نثار فاطمه خاتون کرده بود که بعدها مایه‌ی جهیز مطهره خاتون و شرف خاتون فرزندان دیگر وی شد. گذشته از این مورد خاص، مولانا در مواقع گوناگون به او هدیه‌های زیاد می‌داد.^۱

زمان تولد این کودک سال ۶۷۰ هـ و نام و القاب وی امیر جلال الدین فریدون چلبی عارف بوده است. مولانا در این باره شعری سروده است که مطلع آن چنین است:

مبارک باد بر ما این فریدون که گردد پاشاه دین فریدون

و:

چسواز پشت و نژاد خسروانست بود مجنون چون شیرین فریدون
ز مادر و ز پسر شاه اصیل ست ز خلد آمد چو حورالعین فریدون^۲

بنا به خواست مولانا که می‌بایست اساس جانشینی در خاندان وی موروثی و مستحکم گردد، امیر جلال الدین عارف، از اوان کودکی مورد احترام و علاقه‌ی فراوان اعضای خانواده‌ی وی به خصوص بانوان قرار داشت و حتی کراماتی از او سر می‌زد. مادرش پس از درگذشت مولانا مرید فرزند شد. بنا به گفته‌ی افلاکی پس از این واقعه او شبی در خواب دید که مولانا می‌گفت: من نمرده‌ام، بلکه در فرزند تو عارف ظاهر گشته‌ام و از آن پس بود که فاطمه خاتون مرید وی گشت و تا آخر عمر در سفر و حضر همراه و در کنار فرزند بود. او می‌گفت من عارف را نه به چشم فرزند، بلکه به چشم شیخ خود می‌نگرم و زنان دیگر او را سرزنش می‌کردند.^۳ کراخاتون، مادر بزرگ عارف، او را بسیار دوست می‌داشت و در کودکی او را بر سر زانو می‌نشاند، نوازش می‌کرد، خوراکش می‌داد و در آغوش خود او را می‌خوابانید.^۴ ملکه خاتون عمه‌ی عارف نیز او را

۱. الافلاکی، مناقب العارفين، ج ۲، ص ۷۲۰، ۸۲۸

۲. فریدون سپهسالار، زندگی نامه‌ی مولانا... ص ۳۷۷، ۳۷۸ و فروزانفر، رساله در تحقیق احوال... ج ۱، ص ۱۷۶، ۱۷۷.

۳. الافلاکی، مناقب العارفين، ج ۱، ص ۳۸۸ و ج ۲، ص ۸۳۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۶، ۸۹۱، ۸۹۲.

۴. همان کتاب، ج ۲، ص ۹۱۱.

بسیار دوست می‌داشت و عزیز و گرامی‌اش می‌شمرد.^۱

پس از به دنیا آمدن این پسر که می‌بایست جانشین پدر گردد، اوج و احترام فاطمه خاتون نزد مولانا باز هم بیشتر شد. و در آخر عمر وصیت نامه‌ای نوشت و به دست سلطان ولد داد مبنی بر سفارش حال و کار فاطمه خاتون. و همچنین وصیت نامه‌ای مبنی بر اعزاز و اکرام سلطان ولد که می‌بایست جانشین وی گردد، برای فاطمه خاتون.^۲ زمانی بین این زوج اختلافی رخ داد. مولانا نامه‌ی مفصلی برای فاطمه خاتون نوشت که مضمون آن چنین است: پدر تو «سلطان المشایخ» صلاح‌الدین آنقدر برگردن من حق دارد که نباید پسر من تو را آزار دهد. در غیر این صورت جواب سلام او را نخواهم داد، و پس از مرگ من اجازه ندارد که بر سر جنازه‌ی من حاضر شود. شما را «خداوند و خداوند زاده» خوانند. شما مظلوم هستید و حق با شماست. این نامه زمانی نگاشته شد که صلاح‌الدین در گذشته بود^۳ و مولانا نسبت به دخترش احساس مسؤولیت بیشتری می‌کرد.

گفتیم که فاطمه خاتون علاوه بر شرکت در مجالس سماع مولانا، شخصاً ترتیب سماع می‌داد و خود سماع می‌کرد^۴ و صاحب کرامات بود، از جمله اینکه از وی نقل شده که گفته بود: شمس تبریزی را کشتند و جسدش را در چاه انداختند، و سپس شبی در خواب محل آن را دریافت. صبح روز بعد سلطان ولد این رؤیا را برای پدر باز گفت. به دستور او جسد شمس تبریزی را یافتند و در مدرسه‌ی مولانا به خاکش سپردند.^۵ و این واقعه اهمیت بسیار دارد.

فاطمه خاتون پس از مرگ مولانا و از دست دادن مراد و پشتیبان بزرگ خود، گریه و بی‌قراری بسیار می‌کرد، و می‌گفت: او «در حق من از حالت صغر تا غایت کبر عنایت موفور داشت و پادشاهی و پدری می‌نمود»^۶؟ در حالی که پس از این واقعه موقع و مقام وی همچنان در خانواده و در نزد همسر حفظ گردید و وصایا و سفارش‌های مولانا اجرا شد. او پیش‌بینی کرده

۱. همانجا.

۲. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۳۴، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۳۱، ۸۹۹.

۳. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۰۵، ج ۲، ص ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶.

۴. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۰۵.

۵. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۰۰، ۸۳۱، ۸۳۲.

۶. الافلاکی، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۰۵.

بود که پس از وی سلطان ولد دو همسر اختیار می‌کند. از یک زن یک فرزند و از زن دیگر دو فرزند خواهد آورد، و سالی نگذشت که چنین شد. سلطان ولد ابتدا زنی گرفت به نام نصرت خاتون که از وی چلبی عابد در وجود آمد، و سپس همسر دیگری اختیار کرد به نام سنبله خاتون که از او امیر زاهد و سلطان واجد به دنیا آمدند، و همان شد که فاطمه خاتون پیش‌بینی کرده بود.^۱ افلاکی آنان را «سُریه» و از خدمتکاران خانه (کنیز) ذکر کرده و گفته است که این کار رسم بود، زیرا «پیامبر (ص) وصیت می‌فرمود که مردان، خدمتکاران خوب رو را در خانه به همسری گیرند.»^۲ افلاکی در موارد گوناگون فاطمه خاتون را ستوده است، او را «حضرت ولیة الله فی الارض» و «مریم ثانی و صدیقه‌ی ربانی» خوانده و لقب وی را «کراکا خاتون» و «خداوندگارزاده» ذکر کرده است.^۳ «کارکای» به معنی «کوچک» است در برابر «کرای بزرگ» که کراخاتون بود.^۴ فریدون سپهسالار نیز در کتاب خود او را «ولیة الله فی الارض فاطمه خاتون» نامیده است.^۵ از چگونگی مرگ وی اطلاعی در دست نیست.

دیگر از زنان خاندان مولانا، باید از هدیه خاتون، دختر صلاح‌الدین زرکوب و خواهر فاطمه خاتون نام برد. مولانا درباره‌ی وی گفته بود: «فاطمه خاتون چشم راست من است و هدیه خاتون چشم چپ من»^۶ او نیز چون خواهرش در خانه‌ی مولانا زندگی می‌کرد و در حضور وی روی خود را پوشیده نمی‌داشت.^۷ هنگامی که به سنّ رشد رسید، برایش همسری انتخاب کردند که مردی صاحب نام و یکی از خوشنویسان معروف زمان، به نام مولانا نظام‌الدین خطاط بود. چون صلاح‌الدین وضع مالی خوبی نداشت و نمی‌توانست برای دخترش جهیز تهیه کند، مولانا گفت نزد گرجی خاتون روید و از او کمک بخواهید، تا او نیز از انفاس صلاح‌الدین و خانواده‌اش متبرک گردد. گرجی خاتون و به دنبال وی سایر خاتونان دربار، آن مقدار اموال از جنس و نقد شامل لوازم خانه، جواهر، نقد، پارچه‌های زربفت، قالی و قالیچه و غیره فرستادند که بی نظیر بود. این اموال بار استران روانه‌ی مدرسه‌ی مولانا شد. به گفته‌ی افلاکی، چنان روایت کرده‌اند که

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۸۱۷، ۸۱۸، ۹۹۶.
۲. همان کتاب، همان جلد، ص ۹۹۵، ۹۹۶.
۳. همان کتاب، ج ۱، ص ۶۷، ۳۸۸، ۴۰۵، ج ۲، ۸۹۹.
۴. گوپینارلی، مولانا جلال‌الدین در زندگی... ص ۲۲۸.
۵. زندگی مولانا جلال‌الدین... ص ۱۶۹ و ۱۷۹.
۶. افلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۱۹.
۷. افلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۱۹، ۷۲۶.

«قرب هفتاد هزار درم سلطانی تنها زرینه‌ی آلت بود، و الباقی علی هذه القیاس» و به دنبال آن چنان عروسی با شکوهی بر پا شد که وصف آن تا سال‌ها در قونیه زبانزد خاص و عام بود.^۱ از جمله بانوان معروف خاندان مولانا، لطیفه خاتون، همسر صلاح‌الدین و مادر فاطمه خاتون و هدیه خاتون می‌باشد که مقامی بس شامخ و والا نزد مولانا و دیگر اعضای خانواده‌ی وی داشته است. مولانا او را بسیار دوست می‌داشت و درباره‌اش گفته بود:

«ذات لطیفه خاتون ما، لطیفه‌ی مصور خداست»^۲

از این گروه زنان، شرف خاتون، نواده‌ی مولانا، دختر سلطان ولد و فاطمه خاتون نیز شهرت داشته که مولانا او را «عابده» لقب داده بود. وی در نزد نیای خود شاگردی کرده، در زمهری عارفان و صاحب کرامت گشته بود. بسیاری از خاتون‌های سراسر روم مرید او بودند. شرف خاتون دارای دو فرزند بود، که یکی از آن دو به نام احمد پاشا، بعدها شهرت فراوان یافت.^۳ خواهر وی مطهره نیز که مولانا به وی لقب «عارفه» داده بود، صاحب کرامت و بانویی جلیل‌القدر بود، و گروهی از خاتون‌های روم مرید او بودند.^۴

از میان زنان خاندان مولانا، بانویی دیگری را به نام ملکه خاتون، مشهور به دیسبینا (دسپینه) می‌شناسیم که دختر چلبی جلال‌الدین امیر عارف، جانشین سلطان ولد و هم نام با عمه‌ی خود و زنی صاحب نام بود.^۵ دسپینه (دیسبینا) لقبی برای شاهزاده خانم‌های رومی بوده است. تذکر این مطلب ضروری می‌نماید که سواد آموزی و کسب علم و طی مدارج آن در خاندان مولانا برای بانوان سابقه‌ای طولانی داشته است؛ زیرا می‌دانیم که فاطمه خاتون، دختر بهاء ولد و خواهر مولانا «عالمه بود... و فتوی می‌نوشت». این بانوی دانشمند و صاحب فتوی، قبل از هجرت خانواده‌اش، در بلخ درگذشت.^۶ حتی دایه‌ی بهاء‌ولد، پدر مولانا، به نام نصب خاتون که لقب «کراماناخاتون» داشت، بانویی عالم و عارف و صاحب کرامات بود، و به قول افلاکی او نیز «اهل فتوی» بود.^۷

در خاتمه‌ی بحث، بی‌مورد نیست اگر به القاب زنان خاندان مولانا نظری افکنیم، و ببینیم که

۱. همان کتاب، همان جلد ص ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸.

۲. الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۱۹.

۳. همان کتاب، همان جلد، ص ۸۲۷، ۸۹۹، ۹۹۵، ۹۹۷.

۴. همان کتاب، همان جلد، ص ۸۲۷، ۹۹۵.

۵. همان کتاب، همان جلد، ص ۹۹۶.

۶. همان کتاب، همان جلد، ص ۹۹۴.

۷. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۵، ج ۲، ص ۸۲۱.

تقریباً همه‌ی آنان چون مردانشان لقبی داشته‌اند: همسر مولانا کراخاتون، احتمالاً پس از آنکه صاحب کرامات گردید، «کرای بزرگ» نامیده شد. در گذشته این لقب در خانواده‌ی مولانا وجود داشته، چنان‌که دیدیم دایه‌ی بهاء‌ولد ملقب به «کرامانا خاتون» بوده است. و مادر گوهر خاتون زوجه‌ی اول مولانا، کراخاتون و او نیز «کرای بزرگ» خوانده می‌شد.

از سلطان ولد نقل شده که گفته بود: «پدرم در جوانی عظیم زاهد و به غایت بارع و اصلاً به سماع نیامده بود. «حضرت کرای بزرگ» که جده‌ی من بود، مادری، پدرم را به سماع ترغیب داد. همچنان در ابتدای سماع پدرم دست افشانی می‌کرد، چون حضرت شمس تبریزی رسید، او را چرخ زدن نمود.^۱ و این موضوع که «کرای بزرگ، یعنی مادر همسر مولانا، به وی سماع اولیه را آموخته باشد، شگفت می‌نماید.

در فارسی «کر»^۲ به معنی «شکوه و جلال» می‌باشد. در مثنوی آمده است که: «کر و فر و آب و تاب و رنگ بین»^۳. همچنین «کرا» به معنی «ارزش» و «کرامت» به معنی «با قدر و قیمت» است.^۴ ولی در کتاب فریدون سپهسالار در بخش حواشی و تعلیقات، «کرا»^۵ کلمه‌ی ترکی و به معنی «خمار» ذکر شده است.^۶ که این معنا چندان با کرا خاتون‌های ما مناسبت ندارند، به خصوص آنکه اولین کراها در بلخ زاده شده و در این شهر ساکن بوده‌اند. بدین ترتیب «کرا» لقبی شد برای مهم‌ترین خاتون‌های این خاندان، و «کراکا و کرامانا» لقب‌هایی برای زنان متشخص دیگر. «کراکای» لقب فاطمه خاتون عروس مولانا بود که «کای» به معنی کوچک در برابر «کرای بزرگ» است.^۷

از جمله‌ی لقب‌ها: افندی بوله به معنی «خداوندگار زاده»، خداوندگارزاده، خداوند، دیسپینا، عابده، عارفه، صدیقه و کریمه می‌باشند. تا آنجا که در منابع مضبوط است، مولانا خود لقب‌های یاد شده را به زنان و دختران خانواده می‌بخشید، که این کار علاوه بر استحقاق به داشتن چنان

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۶۸۱.

2. Kar.

۳. جلال الدین محمد بلخی، کتاب مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۴۳.

۴. دکتر محمد معین، فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۵، جلد سوم، کارنامه - معلومه. ص ۲۹۲۹.

5. Kera.

۶. زندگی‌نامه‌ی مولانا جلال الدین مولوی، ص ۳۴۱.

۷. گوپینارلی، مولانا جلال الدین زندگی... ص ۲۲۸.

عناوینی، نمایانگر کوشش وی از سویی برای نیرو بخشیدن به زنان و از سوی دیگر برای بزرگداشت هر چه بیشتر خاندان خود بود تا آن نیز وسیله‌ای باشد برای رسیدن به هدف‌های جهانی والای این مرد بزرگ. این القاب که به زبان‌های فارسی، ترکی، عربی، و رومی می‌باشند، نمادی از جهان شمول بودن شهرت این خاندان است. با آنچه که گذشت به این نتیجه می‌رسیم که همه‌ی زنان خاندان مولانا جلال‌الدین طی سه نسل، تحت تعلیم و تربیت وی به سوادآموزی و کسب علم می‌پرداختند، قرآن را فرا می‌گرفتند، و سپس مدارج عالی عرفان را طی می‌کردند. و به قول افلاکی «صاحب کرامات و ولایات بودند» در حالی که نسل قبل از آنان نیز چنین بوده‌اند. زنان از طبقات گوناگون اشرافی و غیر اشرافی به آنان سر می‌سپردند و مریدشان می‌شدند. و بدین ترتیب قونیه و سایر شهرهای روم سلجوقی تحت پوشش تعلیم عارفانه‌ی خاندان مولانا، چه زن و چه مرد، قرار داشت. تقریباً هیچ خاندانی را در تاریخ ایران نمی‌یابیم که چنین یک پارچه زنان تربیت شده، تعلیم دیده و بزرگواری را پرورانیده بوده باشد، چه در اندرون خانواده و چه در برون آن. و در طول تاریخ مردی را چون مولانا نمی‌یابیم که این چنین نمایان و نمادین تفاوتی بین زن و مرد قائل نشود. از نظر فرضیه‌های این مرد بزرگ، آنچه که اهمیت دارد کمال انسانی است، نه جنسیت آن.

منابع و مأخذ

- ۱- الافلاکی، شمس‌الدین احمد، العارفی، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازبجی، ج ۱، و ج ۲، انتشارات دنیای کتاب، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۲.
- ۲- بدیع الزمان، فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی، ج ۱، کتاب فروشی زوار و علی اکبر علمی، تهران، چاپ دوم ۱۳۳۳.
- ۳- بیانی، شیرین (اسلامی ندوشن)، دین و دولت در ایران عهد مغول، جلد دوم - حکومت ایلخانی، نبرد میان دو فرهنگ، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۱.
- ۴- بیانی شیرین، دین و دولت در عهد ساسانی و چند مقاله‌ی دیگر، انتشارات جامی، تهران ۱۳۸۰.
- ۵- جلال‌الدین محمد بن الحسین البلخی، ثم الرومی، کتاب مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد آلین نیکلسون، ج ۱، انتشارات مولی، تهران، بی تا.
- ۶- جلال‌الدین محمد بن الحسین البلخی، کتاب فیہ ما فیہ، با تصمیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپخانه‌ی مجلس، تهران ۱۳۳۰.
- ۷- جلال‌الدین محمد بن الحسین البلخی، مجالس سبعه، هفت خطابه‌ی مولانا جلال‌الدین رومی، با تصحیح و توضیح دکتر توفیق ه سبحانی، انتشارات کیهان، تهران ۱۳۶۵.
- ۸- سپهسالار، فریدون بن احمد، زندگی نامه‌ی مولانا جلال‌الدین مولوی، با مقدمه‌ی سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۸.
- ۹- گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال‌الدین، زندگی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳.
- ۱۰- مشکور، دکتر محمد جواد، اخبار سلاجقه روم - با متن کامل مختصر سلجوقنامه‌ی ابن بی بی، انتشارات کتابفروشی تهران، تهران ۱۳۵۰.
- ۱۱- معین، دکتر محمد، فرهنگ فارسی، جلد سوم کارنامه - معلومه، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۵.

حضور ذاتاً باروری که جهان هستی به زن تحمیل می‌کند، او را نمادی از زندگی در همه‌ی شکل‌های انسانی پایدار می‌سازد. در قلمروی چنین نیروی پایداری است که زن در سیمای اسطوره‌ای خویش ظاهر می‌شود. او مادر قهرمانی است که جهان را متحول می‌سازد و از این روی در دانش بوم‌شناختی انسان عهد دور و کهن، زن حامل جوهره‌ی زندگی است. زن در شکل‌گیری مفهوم آگاهی و هویت و پیوند آن دو نقشی بزرگ ایفا می‌کند. او نه تنها در شکل‌گیری فردیت فرزند خویش نقش دارد که ارزش‌های گروهی را نیز بنیان می‌نهد و از این روی نقش او در شکل‌گیری مفهوم هویت بسیار برجسته است. اما آیا پایان عصر اسطوره، کارکردهای حیاتی زن را در بنیان آگاهی فرو می‌کاهد؟ این مقاله موضوع یاد شده را می‌پژوهد و نشان می‌دهد که آغاز عصر خرد پایان نقش اسطوره‌ای و سترگ زن را رقم نمی‌زند. زنان مردم‌شناسی چون مارگارت مید، ژنویو دیتزلن، مونیک ژسن و... این حقیقت را آفتابی می‌سازند، زنانی که نماد کاملی از انسان دگرشناس و جستجوگر حقیقت‌اند.

نقش زن در پیدایی هسته‌های خرد

دکتر اصغر عسکری، خانقاه*

زن در نظرگاه انسان کهن از نیروی شگفت‌انگیزی برخوردار بود. مرد به نیروی شگرف زایش در زن متعجبانه می‌نگریست و شگفت‌آورانه آیین زایمان دروغین را برگزار می‌ساخت (پرن، میشل و میشل پانوف ۱۳۶۸: ۹۹) او برای زن نیرو و قدرتی اسطوره‌گون و خدایی قائل می‌شد و آن را به عنوان جوهره‌ی حیات می‌پرستید. در جوامع مادرسالار و مادرتباری چون توارق twareg در قبیله‌ی kelkumer فرزند از مادر نام و ارث می‌برد و زن‌سالار و بزرگ قبیله‌ی خود بود. این سالاری حتی در نوع تغذیه و برخورداری از بالیدگی زیاد و داشتن اندامی درشت‌تر از مرد خود را نشان می‌داد (ژاکار و ا. ژرژ، ۱۹۶۸: ۱۰۵۶) گروه زیادی از انسان شناسان چون آلبرژاکار (A. Jacquard) آندره لانگانه (A. Langfanay) و... بر اهمیت نقش زن در جوامعی چون جامعه‌ی مورد اشاره تأکید می‌ورزند (ژاکار، ۱۹۷۸: ۱۶۴، آندره لانگانه، ۱۹۷۹: ۱۲ و ۷۶) در این جوامع زن از چنان نیروی نمادینی برخوردار بود که نه تنها درک پیچیدگی‌ها و تحولات زندگی و طبیعت بی‌آن میسر نمی‌بود که مرد بدون اتکای او قدرت ادامه‌ی حیات را در خویش نمی‌یافت. پرستش نیروی آفرینش زنانه، و چرخش برآمده از قدرت او در جهان، در نظام اساطیری جوامع یاد شده بر این اساس شکل می‌گرفت. زن، حامل تمدن بود، در نزد پیگمه‌های بامبوسی زنان بخشی بزرگ از کارهای مربوط به تغذیه و مدنیت دیرین سال کشت و ورز را بر عهده داشتند. آنان بی‌صدا بدون ادای کلمه‌ای، میوه‌های جنگلی (قوت اصلی) را جمع می‌کردند و خوراک گروه را تعیین می‌ساختند (عسگری خانقاه، ۱۳۷۳: ۳۲۱-۳۲۰) چنانچه در پی مفهوم سازی عناصر تمدن در دوره‌های مهم آغازین آن باشیم، ارگانسیم نمادین زن و خویشکاری زیستی وی، حضور سمبلیک او، و قدرت خلاقه‌ی اندیشه‌اش در آفرینش زندگی و تمدن نقشی عمده بازی می‌کنند. آنان رمزگزاران و رمزگشایان روزگاران کهن بودند و نقشی عمده در جادوی سفید (magie)

*. استاد انسان‌شناسی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران

(blanche) داشتند.

باری، ارگانیسمی که خانواده را شکل می‌بخشد، بدون شمایل و تصویر زن متصور نمی‌شود، به واقع زن سازنده‌ی ارگانیسم زنده‌ای است که جامعه در پیوند با آن شکل می‌گیرد. انگاره‌ی ارگانیسم اجتماعی در تمام صورت‌های نو و کهن خود با نقش‌های پرورندگی و پرستاری زن رنگ و جلوه می‌یابد. حضور ذاتاً باروری که جهان هستی به زن تحمیل می‌کند، او را نمادی از زندگی در همه‌ی تشکلهای انسانی پایدار می‌سازد. در قلمروی چنین نیروی پایدار و لایزال است که زن در سیمای اسطوره‌ای خویش ظاهر می‌شود. این نیرو در زن او را از وظیفه‌ی زیستی خود فراتر برده و خویشکاری انسانی، خانوادگی و رسالتی جهانی به او می‌بخشد. او مادر قهرمانی است که جهان را متحول می‌سازد و این همان سیماست که شاگال آن را در جهان معاصر نیز مصور می‌کند. این ابر مادر حامل نیروی تحول جهان در چهره‌ی فرزندی است که به دست وی پروریده می‌شود (leeming, 1998) از این روی در دانش بوم‌شناختی انسان عهد دور و کهن، زن حامل جوهره‌ی زندگی است و چون سرشت او و طبیعت یکی دانسته می‌شود، وجود لایتناهی انسان آرمانی نیز در وی ستایش و پرستیده می‌گردد، صورت و انگاره‌ای که از آسیب رنج‌های فراموشی جوهره‌ی حیات بی‌گزند می‌ماند. از این روی به زن چون افق روشن حیات نگریسته می‌شود، وجودی که بی او خونی در رگ انسان جاری نمی‌گشت و حتی هیچ نگاه زیست‌شناسانه‌ای به جهان دوخته نمی‌شد. اصل هم‌آگینی زن و زندگی در فرازهای روایی اساطیر روم، هند، ایران و... پیدا و آشکار است و زن و زمین هر دو مادر انسانند (Storm, 1999: 150-157). از این روی حرکت به سوی زندگی با حرکت به سوی زن همراه است. رشد قهرمان داستان یا اسطوره نیز منوط به نزدیک شدن به بانویی است که قهرمان به سوی او گام بر می‌دارد (ستاری، ۱۳۵۰). از این روی حرکت قهرمان به سمت زندگی بدون حرکت به سوی زن ممکن نمی‌شود و دلآوری و کمال قهرمان منوط به زندگی زن است. این حرکت در معنایی دیگر زن را به صورت تمثیلی از یک نیروی الهی مجسم می‌سازد و صورت خداوندگار و حقیقت در سیمای زن جلوه می‌فروشد. تصور «زن» به صورت یک «آنیمای» (Anima) و یا صورت آرمانی زمینه ساز بخشی از تفکر الهی انسان است و ابدیتی که انسان بدان معتقد است در سیمای زن خود را آشکار می‌کند:

۱. ای قرینه‌ی من اینک زیبایی، اینک زیبایی چشمانت در میان طره‌هایت مثل چشمان

کبوتر است و موی هایت مثل گله‌های بزبان که از کوه گلغاذ نمایان‌اند.

۲. دندان‌هایت مثل [گله‌ی گوسفندان] پشم بریده‌ای که از شست و شو برمی‌آیند که همگی آنها توأم زاییده‌اند و در میان آنها عقیم نیست.

۳. لب‌هایت مثل ریسمان قرمزی و دهانت خوش‌نما، صُدْعَیْنَت در میان طره‌هایت مثل پاره انار است.

۴. گردنت مثل برج داود است که به جهت جبّه^۱ خانه ساخته شده است و در آن هزار سپر که همگی آنها جبّه‌های پهلوانان می‌باشند آویزان است.

۵. دو پستانت مثل دو بجه‌ی آهواند که در میان سوسن‌ها می‌چرند...

۶. ای خواهر و عروس من محبت‌هایت چه لذیذند، محبت‌هایت از شراب و رایحه‌ی عطرهایت از تمامی ادویه‌جات بسا بهتر است...

۷. ای عروس لب‌هایت عسل می‌چکانند، در زیر زبانت عسل و شیر است و رایحه‌ی لباست به بوی لبنان می‌ماند.

(عهد عتیق، سرود سلیمان شاه، فصل چهارم)

با کمی تعمق به نظر می‌رسد که گویی گونه‌ای از یک برنامه‌ریزی ازلی در فعالیت‌های زن وجود دارد که این برنامه ریزی خود شاخص‌های مهمی را شامل می‌شود که در ارتباط با زمان و مکان متجلی است. او (زن) انسان مسافری‌ست که از سرزمینی به سرزمین دیگر و از مکانی به مکان دیگر حرکت می‌کند و در هر نقل و مکان عناصر زیستی حیات انسان را به یادگار می‌نهد. او کاشف قلمروهای حیات است کشف گندم، گشاینده‌ی رازهای خاک و... رنج زن با تولد زندگی عجین است و حاصل این رنج فتح دروازه‌های ناگشوده به دست فرزند اوست. از این روی زن به عنوان مخزن و منبع حرکت، مخزن و منبع تفکر نیز می‌شود. او نگاه مرد را به مفهوم زایش جلب می‌کند و او را به ماندن، کاشتن و پروریدن بر می‌انگیزد. رامخوایی انکیدو در اساطیر سومری را به یاد آورید (ستاری، ۱۳۸۰: ۳۶) خویشکاری زن (شمخت^۲) در بالیدگی جهان با تولد فرزندی که هستی را آبادتر می‌سازد، او را همواره به سوی نوستالژی کودکی‌های فرزند

۱. جبّه: زره

۲. زن روسپی که به انکیدو آداب‌دانی و شیوه‌ی شهرنشینی را می‌آموزد، در این باره نگاه کنید به پژوهش ارزنده‌ی دکتر جلال ستاری بر اسطوره‌ی گیل‌گمش، ستاری (۱۳۸۰): پژوهش در اسطوره‌ی گیل‌گمش و افسانه‌ی اسکندر، نشر مرکز، چ اول، ص ۴۰.

خویش سوق می‌دهد و این ویژه‌ی زنان شرقی است و آنان پیرانه سر در ترانه‌ها و لالایی‌هایی که می‌خوانند، همچنان به کودکی‌های کودک خویش فکر می‌کنند. این ترانه‌ها بازگشت به سوی احساس کهن مادری است. احساساتی که آبادی جهان در گروی بالیدگی و سرشاری آن است. در قلمروی زیست‌شناسی نیز نیمی از کرموزم‌ها از آن زن و نیمی از آن مرد است. اما نیمی از زنانگی آن بسی مهم‌تر می‌باشد (عسگری خانقاه، ۱۳۷۸: ص ۵۲). زیرا زن بی‌یاری مرد آن را می‌پرورد و فرزند را از بطن خود می‌زایاند. هنگامی که زن فرزندی را به دنیا می‌آورد، گویی با طبیعت عجبین می‌شود، این مرحله را در نزد همه‌ی جوامع مشاهده می‌کنیم، آنچنان که بانوی طبیعت رودخانه‌ای لغزان یا چشمه‌ساری جوشان در افسانه‌های مردمی است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۵۸-۷۳). آنچه برشمردم با عنصری مهم که ویژگی انسان‌شناختی بالایی دارد، مرتبط می‌شود و آن عنصر هویت است.

از نظرگاه الکس موجی الی (A. Mucchelli) عناصری که به صورت یک شبکه، شباهت و همبستگی‌های انسانی را موجب می‌گردند، یعنی هسته‌های هویت از سه عنصر تشکیل می‌شود: هسته‌ای فردی، گروهی و فرهنگی (موجی الی ۱۹۸۶: ۳۱). به تعبیر دیگر هویت‌طلبی در مجموعه‌ای از فرهنگ در درون یک گروه و در ارتباط با فرهنگ و فردیتی به وجود می‌آید که یکدیگر را فرو می‌پوشانند. در هر یک از این هسته‌های سه‌گانه نقش زن فوق‌العاده است. زن نه تنها در شکل‌گیری فردیت فرزند خویش نقش دارد که ارزش‌های گروهی را نیز بنیان می‌نهد. قدرت تولید فرهنگ دروی بسیار بالاست، از این روی نقش او در شکل‌گیری مفهوم هویت بسیار برجسته می‌باشد (همان، ۳۲-۳۱). اگر چه در جوامع جدید و پدر سالار دیگر فرزند، به ظاهر در درجه‌ی نخست هرگز نام یا ارث از مادر نمی‌برد، اما حضور ناپیدای زن در شکل‌گیری شخصیت فرزندان، و بنیان‌گذاری ارزش‌های گروهی و فرهنگی صورت نهان‌تر حقیقت است. حال آیا با آغاز عصر خرد و تداوم آن نقش سترگ زن که حفظ حیات و جهان از گزند مرگ و نیستی است، به پایان می‌رسد؟ به نظر من پاسخ این سؤال منفی است و من می‌خواهم دلیل آن را در نقش زنانی چون مارگارت مید نشان دهم:

مارگارت مید پیرو بزرگ مکتب بوآسی و پژوهشگر آرمانی عصر ماست که به عنوان زنی بی‌بدیل حامل هسته‌هایی نواز اسطوره‌های جدید و مدنی است که به باز تولید نقش فرهنگ آفرین و حقیقت جوی زن می‌پردازد. «مید» نماد دیگری از انسان دگرشناس و جستجوگر حقیقت

است. زنی «مسافر» که صورتهای نهان حقیقت و سیمای راستین و نهان انسان را می جوید. او زن اساطیری عصر خرد است، اما این اسطوره، اسطورهی خردگرایی و تعقل می باشد. وجود زنانی چون وی تأکیدی دیگر بر این سخن ماست که نیروی لایزال و بی پایانی در جان «زن» وجود دارد، نیرویی که جهان را به سوی خیر راهبری می کند، وی از زمره ی زنان سنت شکنی است که مرزها را برای دستیابی به حقیقت فرو می شکنند. شاید بتوان این چهره را در سیمای زنان دیگری نیز باز جست، اوریانا فاللاچی زن مسافری که فراز و فرودهای تلخ جهان را از پی حفظ انسان پشت سر می نهد و نماد کشف حقیقت در چشم انداز دیگری است، او در بطن جنگ در پی زندگی و حقیقت می گردد، حقیقتی که غوغائیان جنگ آن را به دست فراموشی سپرده اند. او ژاندارک عصر ماست که از مرزهای حرمت انسان پاسداری می کند. یا جمیله بوپاشا زنی که زجرها را تحمل می کند و حقیقت را با خامه ی احساس و شجاعت خود به صورتی عمیق می نگارد. روزا لوکزامبورگ که در پی رستگاری نوع بشر است. در بسیاری از نهضت های معاصر زن راهبر عدالت و جوینده ی صلح بوده است، حتی در آن آثار دیگر نیز که مردان نگاشته اند عدالت و برابری در سیمای زن متجلی شده است که در مادر ماکسیم گورکی برای مثال این سخن پیداست. مارگارت مید نیز یکی از راهبران اندیشه ی انسان شناختی به سوی مفاهیمی بود که پیشتر از نظرها پوشانده مانده بود. توجه به نسبت و تنوع فرهنگ ها و بلوغ و دیدن «زنان» که نیمه ی سرشار و جانمند آفرینشگر حیات اند.

آنچه مانع از آن می شود تا خشونت بر آمده از برخورد مکانیکی با حیات به انهدام مفاهیم و حقایق ناپیدای انسانی - آنچه دانش انسان شناسی همواره سرکشف آن را دارد - منجر نشود حضور زنان جاودانی چون مارگارت مید است.

خردمند فرزانه جهان را چگونه درک تواند کرد اگر زنی را در گذرگاه های خود که به کاری مشغول است نبیند و اگر نداند که این دل مشغولی های خردگرایانه ی او از بارور کردن ذهن و اندیشه ی می آید که رشته های حیات را در قالب موجودی دیگر در رحم خویش جان می دهد و خورشید را بر پیشانی روز می کوبد. چگونه خردمند فرزانه تقابل فکر و طبیعت را می بیند و دم بر نمی آورد و خود را باز فرزانه و خردمندی می پندارد که این فرزانه گی اگر بر جبین روز نشسته است، خمیر مایه ی آن زنی است عریان که بستر حوادث زمانه را جامه می پوشاند و زندگی را در

رودخانه‌ی سیال و پرتحرک عمر رها می‌کند تا در هر کنار و کناره‌ای با چوبدستی چوپان تسخیر شود و گله‌های آدمی از عصاره‌ی این معجون متحرک سیراب شوند و رشد، همچون درختی بارور بر شاخه‌های عزت و فراست آدمی جوانه زند و میوه‌ای پر بار از آن ساطع شود.

به‌راستی این چه یادگاری است که زن می‌آفریند و بی‌توقع بر بستر روزگار می‌ریزد و اینان چگونه از خرد و فرزاندگی زن غافل توانند بود. از این روی می‌توان گفت که چنین یادگاری فرازمند از بزرگ اندیشمندی در جهان مردم‌شناسی که زن را در اوصاف جاودانه‌ی هستی خود نقش می‌زند، مانداب نبوده که ماندگار و جهان‌شمول است.

از این روی چه آنجا که فلورانس نایتینگل را با همه‌ی عظمتش راقم سرنوشت زن بدانیم و پرستار اندیشه‌های همه فقر و فاقه‌ای که قرن‌ها سکوت غمبار زنان سرزمین‌های دور را با رشادتی که در شأن اوست برملا می‌کند و بر پیشانی روزگار ما می‌کوبد و چه مارگارت مید این مردم‌شناس پر تفاخر و پر فضیلت را که خرمنی از همه‌ی رویاها و آرزوهای ناشناخته را در قالب‌های شخصیت و بلوغ فرهنگی - هم چون تاری بر مغز و اندیشه‌های انسان - می‌تند و خانه‌ای محافظ برای تفکر آدم در لایه لایه‌های ذهن می‌سازد و یا زنان پر تحرک و پر آوازه‌ای چون «ژنویو دیترلن» که زنان آفریقایی «دُگن» را با همه‌ی فقر و بیماری‌های‌شان در مقاله‌های حاصل خیز و پربرکت مردم‌شناسی خویش می‌ستاید و آنها را الهام بخش اندیشه‌های آغازین زنان جهان می‌داند تا «مونیک ژسن»^{۳۳} که قریب شصت سال از زندگی خود را در میان قبایل بصری و بوئین و پل در روستاهای اتیولو، نانگار و فونگولیمبی در سنگال می‌گذراند تا از رموز زندگی و هستی و اسطوره‌های آنان، از تغذیه تا ازدواج، از مرگ و میر تا بلوغ و جوانی و پیری و کهولت، از کشاورزی و دامداری تا رقص‌های سنتی، قصه‌ها، باورها و گذرهای آئینی و غیره‌ی آنان پرده بردارد، همه و همه گویای این اندیشه است که زنان، زایشگر خرد انسان اندیشه‌ورز هستند و زمین را با فکر و نیروی خیال به خون آغشته‌ی خود بارور کرده‌اند، انگار این زمین نیست که مادر انسان است بل این زن است که زمین را در رحم خویش می‌پروراند، جاودانه زنِ دنیای اسطوره‌ای ما!

۳۳. برای آگاهی بیشتر در خصوص زندگی‌نامه‌ی مردم‌شناسی خانم پرفسور مونیک ژسن ر. ک به:

CHRONOLOGIQUE ET THEMATIQUE DE MONIQUE GESSAIN, 1986

منابع

- 1- Georges A. Jacquard(1968); "*Effets de la consanguinité infantile*", Population, 23, p. 1055-1064.
- 2- Albert Jacquard (1978); "*Eloge de la différence, la génétique et les hommes*" Ed: SEUIL.
- 3- André Langaney (1979), "*le Sexe et L'innovation*" Ed: SEUIL.
- 4- Alex Mucehielli (1986), "*L'IDENTITE*", Ed: P.U.F.
- 5- Leeming, D. A., (1998): *Mythology: The voyage of the hero. third Edition. oxford university Press.* oxford New York.
- ۶- پانوف، میشل و میشل پرن (۱۳۶۸): *فرهنگ مردم‌شناسی*، ترجمه‌ی: دکتر اصغر عسگری خانقاه. نشر ویس. تهران.
- ۷- عسگری خانقاه، اصغر و محمد شریف کمالی (۱۳۷۸): *مقدمه بر انسان‌شناسی زیستی*، ناشر توس. ج سوم، تهران.
- ۸- لیمینگ، دیوید آدامز (۱۳۷۷): «سفر دریایی قهرمان» ترجمه و معرفی: علیرضا حسن‌زاده و عنایت الله مرادی روفچاهی. کتاب ماه هنر، ویژه‌ی اسطوره و هنر.
- ۹- ستاری، جلال (۱۳۵۰): «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، *ماهنامه‌ی هنر و مردم*، شماره‌های ۱۰۹ و ۱۱۰.
- ۱۰- ستاری، جلال (۱۳۸۰): *پژوهش در اسطوره‌ی گیل‌گمش و افسانه‌ی اسکندر*، نشر مرکز، چاپ اول، تهران.
- 11- Storm, Rachel(1999): "*The Ensyclopedia of Eastern Mythology* holorenz Books Anness publishing. London.
- ۱۲- حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱): *افسانه‌ی زندگان* (بیست و سه گفتار در بررسی مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه در ایران)، بقعه و باز، ج اول، ۲، ج، تهران.
- ۱۳- *عهد عتیق*، کتاب سرود سلیمان.

قدرت در شاهنامه از مفاهیم بنیادین و اصلی روایت است و مفهوم «زن» نیز یکی از مفاهیمی است که در ساختن مفهوم قدرت در شاهنامه دارای نقش (function) است. رابطه‌ی زن و مفهوم قدرت در شاهنامه را در چهار مقوله می‌توان مورد بحث و گفت‌وگو قرار داد:

(۱) نظرگاه شخصی فردوسی درباره‌ی زن، (۲) تطور پایگاه و ارجمندی زن در روایات و صورت‌های پیشین و کهن‌تر داستان‌هایی که با شکلی دیگرگون، آن داستان‌ها به شاهنامه انتقال یافته‌اند، (۳) میزان ارزش دادن معاصران فردوسی به جنس زن در برابر مردان و نوع برداشت آنان از نقش زن در جامعه، (۴) ترکیبی که سرانجام با توجه به این ابعاد گوناگون، زن را در هر لحظه‌ی داستان و ضمن درگیری‌های قهرمانان و حوادث، در خلق مفهوم قدرت در قهرمانان و حادثه در شاهنامه نشان می‌دهند.

در بخش نخست باید از نجابت ذاتی و عقل سلیم و طبع بلند فردوسی سخن گفت. در بخش دوم ما در یازده داستان مهم‌تر شاهنامه با یازده ازدواج داستانی رو به رو هستیم که در تقابل با ازدواج‌های دیگری قرار می‌گیرند که به دوران تاریخی شاهنامه (عهد اسکندر تا آمدن عرب به ایران) باز می‌گردد. در بخش سوم باید گفت که در میان معاصران فردوسی از جایگاه و نقش زن تصویری وجود داشته است که بنا بر آن عشق جذبه‌وار زن به مرد را جز در قالب خشم‌آور و زشت هوسبارگی نمی‌توانستند درک کنند.

درباره‌ی بخش چهارم نیز به نظر می‌رسد که شاعر در خلق «اقتدار» که مفهومی بنیادین و اساسی در کل شاهنامه است، از وجود «زن» نیز سود جسته است. مرکز و محور تجلی قدرت در شاهنامه رستم است و زنان شاهنامه با چهره‌هایی روشن و داستان‌هایی پُر تفضیل و درخشان در پیرامون او و یاران و هم‌وردانش گردآمده‌اند. اینان هریک با نقشی متمایز و خاص خود، در ساختن اقتداری که در نهایت به رستم باز می‌گردد، سهمی ایفا می‌نمایند. اما هیچ‌یک از دایره‌ای که ارزش‌های اجتماعی معاصر شاعر برای آنها مقرر داشته است، قدم بیرون نمی‌گذارند، مگر آنکه به سختی تنبیه شوند.

زن و مفهوم قدرت در شاهنامه

دکتر کتایون مزداپور^۱

قدرت در شاهنامه از مفاهیم بنیادین و اصلی روایت است. هم سراسر کلام فردوسی رنگی از اقتدار دارد و هم آن که چون در داستان‌های آن جنگ و حوادث در ابعاد گسترده و روابط گروه‌های بزرگ و جوامع مطرح می‌شود، طبعاً اقتدار، چه به صورت قدرت بدنی و چه قدرتی برخاسته از حکومت و شاهی و دیگر نهادهای اجتماعی، دارای ارزش درجه‌ی اول است. این خصیصه در سراسر شاهنامه هست که قهرمانان آن در ابعاد گوناگون وجودی خویش دارای قدرتند و نیز در حوادثی شرکت می‌جویند که در آنها برتری داشتن در قدرت و دارای توانایی بیشتر بودن، روند داستان و جریان حادثه را هدایت می‌کند و به سرانجام می‌رساند. تکرار این ارزش چندان است که خواننده و شنونده‌ی شاهنامه، به زودی پس از خواندن و شنیدن پاره‌هایی از داستان‌های شاهنامه، خود را در فضایی آکنده از اقتدار و صلابت می‌یابد.

برای خلق مفهوم قدرت با ابعادی رنگارنگ و پیچیده، طبعاً شاعر بزرگ از مفاهیم و معانی موجود در جامعه و نیز روایات پیشین و قدیمی‌تر داستان‌های شاهنامه سود جسته است و پس از دادن تغییراتی شخصی و آفریدن ساخت هنری در آن، سرانجام آن را در روایت خویش از داستان گنج‌نایده است. مفهوم زن نیز یکی از مفاهیمی است که در ساختن مفهوم قدرت در شاهنامه دارای نقش^۱ است. هنگام بررسی مفهوم زن در این نقش، هم با دیدگاه شاعر نسبت به جنس زن سر و کار داریم و هم با افسانه‌های پیشین و روایات کهن‌تر داستان‌های شاهنامه و پایگاه و ارج زن در آنها و سرانجام، با چگونگی و شیوه‌ی برداشت جامعه‌ی معاصر فردوسی از زن و سهمی که در آن روزگار به نیمه‌ی دوم جامعه می‌داده‌اند. در نهایت، چگونگی جای گرفتن

۱. عضو هیأت علمی پژوهشگاه ادبیات علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی.

زن در جایگاه‌های مختلف داستان، در ساختن مفهوم قدرت و نیز توانایی هنری فردوسی، به مثابه‌ی راوی داستان، مورد نظر می‌تواند قرار گیرد. به بیان دیگر، رابطه‌ی زن و مفهوم قدرت در شاهنامه را در چهار مبحث می‌توان مورد گفت‌وگو قرار داد: نخست، نظرگاه شخصی فردوسی درباره‌ی زن؛ دوم، تطوری که پایگاه و ارجمندی زن در روایات و صورت‌های پیشین و کهن‌تر داستان‌هایی داشته است که با شکلی دیگرگون آن داستان‌ها به شاهنامه انتقال یافته و در سلسله‌ی داستان‌های آن گنجانیده شده است؛ سوم، میزان ارزش دادن معاصران فردوسی به جنس زن در برابر مردان و نوع برداشت آنان از نقش زن در جامعه. در اینجا نقش کاتبانی نیز مطرح می‌گردد که پس از فردوسی به نسخه‌برداری از شاهنامه و افزودن ابیاتی بر آن پرداخته‌اند. در وهله‌ی چهارم، ترکیبی که سرانجام با توجه به این ابعاد گوناگون، زن را در هر لحظه‌ی داستانی و ضمن درگیری‌های قهرمانان و حوادث، در خلق مفهوم قدرت قهرمانان و حادثه در شاهنامه نشان می‌دهد، قابل گفت‌وگو است.

۱. در بخش نخستین، یعنی ایستار^۱ شخص راوی در برابر زن، باید از نجابت ذاتی و عقل سلیم و طبع بلند او سخن گفت. او انسانی بلندنظر و مهربان و نسبت به خوبی‌ها و نیکی‌ها و لذت‌حیاتی حق‌شناس و حساس و در برابر بدی‌ها بزرگوار و بردبار است. به همین مناسبت است که هر چند شاهنامه شعر تغزلی و غنایی^۲ نیست، اما عشق شیرین و بزرگوارانه‌ی شاعر را نسبت به زن می‌توان به خوبی در آن باز یافت. شاید تنها یک بیت در شاهنامه برای دل شاعر است و اگر چنین باشد، بنا بر قرائن روشن، به زنی و عشق او باز می‌گردد:

الا ای که تو آفتابی همی چه بود که بر من نتایی همی

جز این، در مقدمه‌ی داستان بیژن و منیژه، وی از زن مهربانی که در «سرای» او می‌زیسته و قادر بوده است متن داستانی را از کتابی کهنه بخواند، سخن می‌گوید. این داستان همان روایت مکتوب و منثور پیشین از «بیژن و منیژه» است. این زن سخندان خود هنرمند و نوازنده‌ی ساز نیز بوده است و نه تنها در شب تاریک، شاعر را با آوردن شمع و نقل و ترنج و می از اندوه و دلتنگی نجات می‌دهد، بلکه از او قول می‌گیرد که چون داستان را شنید، آن را به شعر در آورد. من شخصاً گمان می‌کنم که این زن باید از گروه زنانی باشد که در دوران ساسانیان به نام زن «آزاد» در بیرون از

سالاریِ مردی در خاندان پدر سالاریِ آن روزگار می‌زیسته‌اند.

از زن «آزاد» در برابر زنی که در سالاریِ شوهر یا پدر یا برادر یا مردی دیگر از خویشاوندان در خانواده به سر می‌برده است، در متون پهلوی (فارسی میانه‌ی زرتشتی) ذکر شده است و حتی *وندیداد*، کتاب فقهی به زبان *اوستایی*، نیز اشاره‌ای به این گروه از زنان دارد.

در رساله‌ی پهلوی *خسرو قبادان و رهی* (بند ۷۵) هم از «زن آزاد که روسپی نیست» یاد شده و بوی «گلِ خیری زرد» را به بوی او تشبیه کرده‌اند. از جمله عللی که موجب بیرون ماندن زن از چارچوب خاندان مردسالار دوران ساسانیان می‌شده است، مرگ سالاران خاندان‌ها و نبودن جانشینِ مذکر برای آنها بوده که منجر به بی‌سالار و سرپرست ماندن دختر یا خواهر و همسر و مادر آنان می‌شده است. همچنین زنانی که شخصاً و بی‌اجازه‌ی سالار خود اقدام به انتخاب همسر و ازدواج می‌کرده‌اند، زن «خودسرای» خوانده می‌شده‌اند، یعنی زنی که شخصاً باید زندگانی خود و فرزندان‌اش را اداره کند. اینان نیز به نظر تا حدی بیرون از سالاریِ مرد در جامعه می‌زیسته‌اند و ازدواج آنان قانونی بوده است.

با توجه به قانونی بودن ازدواج منقطع در *مادیان هزاردادستان*، که کتاب حقوقی دوران ساسانیان است، احتمال دارد که زنی آزاد و هنرمند، که فاضل و نوازنده هم بوده است و احتمالاً متدین به دین نیاکانی خویش، برای مدتی به همسری فردوسی در آمده بوده است. خواه این حدس درست باشد یا نادرست، واقعیت آن است که لحن پرسپاس و زیبای فردوسی در تقدیر از این زن هم عشقی شیرین و آکنده از شوق را نمایش می‌دهد و هم اعتبار و ارزشی را که فردوسی برای زن و فضل و هنر وی قائل بوده است. بعید به نظر نمی‌رسد که اگر حدس زرتشتی بودن چنین زنی درست باشد، بسیاری از بقایای روشن آیینِ کهن ایرانی در کتاب *شاهنامه* به ویژه متأثر از وجود وی و تأثیر جدی و آگاهانه وی در سروده شدن تاریخ حماسی - داستانی ایران باستان و جاودانه گشتن آن باشد. این به هر حال حدسی است که بحث بیشتر درباره‌ی آن فعلاً میسر نیست.

واقعیت درباره‌ی این زن هر چه باشد، به نظر می‌رسد که به ویژه لایه‌ای از شخصیت داستانی «منیژه» و ظرافت‌هایی که در توصیف و عشق وی در *شاهنامه* دیده می‌شود، از عشق فردوسی نسبت به چنین همسر محبوبی مایه گرفته باشد. این داستان که پیش از هر چیز ارتباطی عاشقانه

را در بردارد، بیشتر از دیگر داستان‌های شاهنامه به حالات شخصی و خصوصی قهرمانان می‌پردازد. به همین علت گاه روابط از چارچوب وقایع مکرر و اصلی در حوادث داستانی شاهنامه خارج می‌گردد؛ مانند صحنه‌ی دیدار رستم با منیژه در بازارگاه یا دعوای خانوادگی بیژن و منیژه هنگام خبردار شدن بیژن از آمدن رستم برای نجات آنها. در هر دو مورد منیژه مظلوم است و با خشمی ناحق و ناروا رو به رو می‌شود.

در هر دو بار هر دو مرد پهلوان مجبور می‌شوند که هریک به طرز خویش از او عذرخواهی کنند. فردوسی در هربار، در واقع از بی‌پناهی منیژه و در نهایت، از ستمدیدی زن در برابر خشونت مردانه دفاع می‌کند. این دفاعی است از جایگاه زنی که عاشقانه به حمایت از مردی اسیر کمر بسته است و شاعر با این دفاع، حقانیتی به منیژه می‌دهد قابل تعمیم به جنس زن. همچنین منیژه با ربودن بیژن در آغاز داستان، در حقیقت عشقی فردی و زنانه را تقدیس می‌کند که گرچه قربت آن بیشتر از نظرگاه بیان داستانی جلب توجه می‌نماید و اهمیت دارد، اما شاعر شخصاً همدردی خواننده و شنونده را با این گزینش عاشقانه برمی‌انگیزد و زن را از آلودگی و هوسناکی مبری می‌شمارد. این نکته‌ی ظریف باز زیبایی عشق و ارزش زن را به عنوان عاشق و معشوقه از نظرگاه فردوسی تأیید می‌کند.

تأثیر مأخذ مکتوب در داستان بیژن و منیژه است که احتمالاً موجب پدید آمدن برخی از رنگ‌های متمایز و نشان‌های ویژه در داستان بیژن و منیژه و خصائصی متفاوت در آن شده است. برای بازیافتن شکل‌های کهن‌تر داستان‌های شاهنامه و پیدا کردن صورت‌های قدیمی‌تر حادثه و قهرمان در آن ناگزیر باید از ورای ساخت کنونی آن به جستجو و ردیابی پرداخت و با یآوری و استمداد از نشانه‌ها و یادبودهای روایات پیشین، چه در خود شاهنامه و چه در آثار مکتوب یا نامکتوب و به ویژه یافته‌های باستان‌شناسی به نتایجی رسید. در این باره، هر بخش از داستان‌های شاهنامه نیاز به استفاده از منبع و مأخذ و مرجعی خاص دارد و به اقتضای شرایط و وضع خاص آن باید برای آن به قیاسی ویژه‌ی آن دست زد. هنگامی که در این جستجو به زن و قهرمانان مؤنث می‌رسیم، ترکیبی شگفت در دست ما می‌ماند که جای بحث و گفت‌وگوی بسیار دارد.

۲. در اینجا دومین بخش از عرایض بنده مطرح می‌گردد و آن بحث درباره‌ی تطور پایگاه و

ارج زنان در روایت‌های کهن‌تری است که داستان‌های شاهنامه بر بنیاد آنها ساخته شده است، در برابر شکل کنونی آن داستان‌ها در شاهنامه. گرچه کلام عقیق و پرنجابت شاعر و آمدن همه‌ی ارزش‌های اجتماعی بهنجار در آن، این زنان و حوادث داستانی آنان را نیکو و پاکیزه جلوه می‌دهد و آنها را به شیوه‌ی پسندیده‌ی اجتماعی معاصر خویش و دنیای جدید آراسته است، اما واقعیت این است که مهم‌ترین حوادث داستانی زنان شاهنامه برای اخلاق جنسی جامعه‌ی کنونی ناپذیرفته و نابهنجار است و رفتار آنان در برابر مرد به این اعتبار اخلاقی به شمار نمی‌آید. در یازده داستان مهم‌تر شاهنامه درباره‌ی ازدواج و عشق، طرحی کلی با این اجزای غیرمنتظره دیده می‌شود: زنان در عشق و ابراز آن پیشگام می‌شوند؛ فرزند به مادر و خاندان او تعلق می‌گیرد؛ ارث از طریق زن انتقال می‌یابد؛ خانواده، مادرنسبی و مادرمکانی است؛ ازدواج موقت و ازدواج دائمی در کنار هم در این داستان‌ها دیده می‌شود.

برای توجیه ویژگی‌ها، که تماماً با شکل خاندان شناخته‌ی هندواروپایی و مردم مهاجر آریایی به سرزمین ایران مغایرت دارد، ناگزیر باید دست به دامن یافته‌های باستان‌شناسی و تاریخ سرزمینی چون ایلام زد و یا از داستان‌ها و نکاتی پراکنده و نظیر با این عناصر غریب در شاهنامه برای شناخت بیشتر آنها سخن گفت. این یازده ازدواج داستانی در تقابل با ازدواج‌های دیگری قرار می‌گیرد که به دوران تاریخی شاهنامه (عهد اسکندر تا آمدن عرب به ایران) باز می‌گردد. به همین دلیل، عروسانی چون مریم، دختر قیصر روم و زن خسرو پرویز، که در ازدواجی سیاسی به همسری شاه ایران در می‌آید، یا زنان متعدد بهرام گور که برای شبستان شاه‌ی دستچین می‌شوند، در برابر عشق و ازدواج رفتاری متفاوت دارند با آنچه از منیژه یا ته‌مین و به ویژه سودابه سر می‌زند. منیژه بیژن را به سراپرده‌ی خود دعوت می‌کند، با او عشق می‌ورزد و سرانجام او را با داروی هوش‌بری می‌کند و به خانه می‌برد؛ ته‌مین نیمه‌شب به بالین رستم می‌رود و از او درخواست فرزند می‌کند؛ سودابه که نخست عاشق کاوس، پدر سیاوش، و همسر اوست، سرانجام زلیخایی می‌شود و به سیاوش نوجوان دل می‌بندد و عشق رسوای او به مرگ جوان منجر می‌شود.

همین داستان سودابه و سیاوش را می‌بینیم که به روشنی به حکایت یوسف و زلیخا شباهت دارد. سودابه همانند با زلیخای عاشق، که چون همگان خویش، با دیدن یوسف «ترنج

از دست نمی‌شناسد» و اختیار عقل خود را در برابر عشق از دست می‌دهد، ناگزیر و بی‌اختیار بر سیاوش عاشق است. سیاوش هم مثل یوسف، که حسن او از همه ناچار دل می‌رباید، نوجوانی عشق‌انگیز است. در شاهنامه چند بیت آمده است با این مضمون که هرکس سیاوش را می‌دید، ناگزیر به او دل می‌باخت. سودابه نیز مانند زلیخا به ابراز عشق می‌پردازد و چون از مرد جوان پاسخ موافق نمی‌شنود، پس او را متهم به کوشش برای تجاوز جنسی به خود می‌کند. این عشق پرغوغای زنی که در جای مادر است به مرد جوانی که دیدار او هرکسی را شیفته و عاشق وی می‌کند و امتناع او از پذیرفتن تقاضای زن و نیز آسیبی که به معشوق نافرمان می‌رسد، در این دو داستان مشترک است. از آنجا که داستان یوسف و زلیخا از قصص انبیا و دارای اعتباری دینی است، این پرسش پیش می‌آید که آیا داستان سودابه و سیاوش هم روزی مقدس بوده است؟

هنگام گفت‌وگو درباره‌ی قداست قدیمی‌تر داستان سودابه و سیاوش می‌توان درباره‌ی ارتباط تاریخی این داستان با آیین «ازدواج مقدس»^۱ به جستجو پرداخت. آیین ازدواج مقدس، قریب به دوهزار سال، در سراسر منطقه‌ی غرب آسیا، به صورت‌های گوناگون برگزار می‌شده است. مردم در آن روزگار می‌پنداشتند که برگزاری این آیین موجب رویش گیاه و نبات و رونق در زایش و باروری جانوران و آدمیان می‌شود. این مراسم در میان رشته جشن‌هایی انجام می‌گرفته است با اجرای پُرتفصیل و با شرکت همگانی مردم و حکومت و شاه. در مرکز این آیین، شاه با کاهنه، که می‌پنداشتند الهه در جسم او حلول کرده است، ارتباط جنسی برقرار می‌کرده است و با این ارتباط، باور بر این داشتند که نیروی زایش به همه‌ی گیاهان و جانوران اعطا می‌شده و برکت و نعمت و ثروت بر شاه و از طریق وی به جهانیان اعطا می‌شده است. ملازم با آیین ازدواج مقدس، یکی خواندن داستان آفرینش و حوادث کیهانی آغازین آن بوده است و دیگری نوعی خلع شاه یا بلایی دیگر که بر سر او می‌آمده است. تصور می‌شود که این خلع شاه یا صدمه‌ای – نظیر سیلی خوردن وی – شاید بازمانده‌ی رسم بسیار کهن قربانی شاه، و یا قربانی انسانی دیگر باشد.

می‌گویند که داستان‌هایی از این باورهای بسیار قدیمی، با اشکال گوناگون، در نزد ملل

مختلف باز مانده است. مثلاً شرح عشق شاه برگزیده‌ی الهه با الهه، شاید در *غزل‌های سلیمان* انعکاس داشته باشد و نیز داستان *یوسف و زلیخا*. ایران نیز نمی‌تواند از نفوذ چنین مراسم و آیینی برکنار مانده باشد. از وجود اسناد و مدارکی از برگزاری این رسم در ایلام سخن گفته‌اند. با توجه به یافت شدن پیکرک‌های^۱ متعدد خدایان مؤنث در سراسر این خطه و بازماندن پرستشگاه‌های آنان و نیز بقایایی از داستان‌ها و قصه‌هایی که می‌تواند، بازمانده‌ی عقاید اساطیری کهن باشد، می‌توان پنداشت که الهه یا الهگانی، از دیرباز در این خطه پرستیده می‌شدند. نام عام و کلی «ناهید» یا «ننه»^۲ را برای چنین الهه‌ی کهنسال و نعمت‌بخشی اختیار کرده‌اند و آیینی چون جشن نوروز را یادگاری از آیین کهن و مراسمی نظیر اکی‌تو خوانده‌اند که در دوران تاریخی ازدواج مقدس جزئی از آن بوده است.

گمان من بر این است که *شاهنامه* در کهن‌ترین صورت خود، بر محور داستان‌هایی ساخته شده است که مدار اصلی آن داستان آفرینش و خلقت جهان و قرائت آیینی آن ملازم با همین مراسم ازدواج مقدس بوده است. اگر این حدس درست باشد، *شاهنامه* در آن شکل بسیار قدیمی، همانند «انوما‌علیش»، داستان آفرینش در بین‌النهرین، که در ازدواج مقدس آن را می‌خوانده‌اند، در مراسم سال نو قرائت می‌شده و این قرائت، همراه با حرکات نمایشی و قصه‌سرایی مقدس، مرکز و محور آغازین و اصلی برای خلق شاهکار عظیمی چون این اثر بزرگ بوده است. در این صورت، نسل‌های متمادی از سخنوران، با سابقه و تکیه بر سنت مقدس داستان‌پردازی و سرودن داستان، بنیاد آن را فراهم آورده‌اند و با توجه به علاقه‌ی ویژه و قداست هنر خویش برای تشکیل آن به کار مداوم پرداخته‌اند. از این نظرگاه، *شاهنامه* را با روایت‌های داستان «راماین» در هندوستان باید قیاس کرد که هنوز هم این داستان مقدس را زمانی خاص باز می‌گویند و خود آن داستان نقش اجتماعی و دینی در جامعه دارد. ولی در ایران این داستان‌سرایی روال و سیر تکوینی دیگری به خود گرفته است.

در آیین ازدواج مقدس، عشق جنسی قداست دارد و به مثابه‌ی نعمتی آسمانی مرکز اسطوره و داستان است. به ویژه در صورت‌های کهن‌تر اساطیر مربوط به آن، ارجمندی و مقام والای الهه و خدای مؤنث پدیدار و مورد تأکید است. این الهه‌ی باروری است که با گزیدن مردی از خاکیان

1. Figurine

2. Nana

به همسری خویش، وی را به مقام شاهی و قدرت حکومت و نعمت برکت بخشی می‌رساند. ارزش برتر چنین الهه‌ای را نشان‌هایی از رجحان جنس زن تأیید می‌نماید و در ایلام آثاری از این ارجمندی و پایگاه بلند زنان را به خوبی می‌توان مشاهده کرد. گرچه از اواسط هزاره‌ی سوم قبل از میلاد مسیح، نشان‌های سروری مردان به تدریج هرچه بیشتر پدیدار می‌گردد، ولی باز هم آثاری از زن‌سروری و نکاتی چون انتقال ارث از طریق زنان برجای می‌ماند و حتی تا دوران ساسانیان بقای آن را به صورت‌های گوناگون در ایران، از آن جمله در حقوق مالکیت زنان و نوع فعالیت اقتصادی آنان، می‌توان بازیافت.

با آمدن اقوام آریایی مردسالار و سازمان اجتماعی و ارزش‌های پدرسالارانه به این خطه و رویارویی آنان با بومیان این سرزمین، که فرهنگ آنان بیشتر آثاری از زن‌سروری در خود داشته است، فرهنگ و اساطیر دو رگه پدیدار می‌شود و به تدریج با افول نسبی ارج و پایگاه زن در اجتماع کهن بومیان این خطه همراه می‌گردد. صرف نظر از مقام و ارزشی که این مهاجران غالب و پیروزمند برای زنان خویش قائل بوده‌اند و جدا از این مسأله‌ی اصلی و مهم، در شاهنامه آمیزش این دو گروه از اساطیر و سنت‌های اجتماعی آنان را می‌توان دید: پدیدارگشتن ارزش‌های مردسالار جدید در قبال اساطیر و مفاهیم کهن‌تر و ریشه‌دار زن‌سروری بومیان و نابودی تدریجی این دومی. در اینجا دست کم به چهار مبحث می‌توان پرداخت: یکی نقش الهه‌ی مادر و رسیدن ارث و نام و نژاد از طریق زن به فرزندش؛ دوم، خاصیت برکت‌بخشی الهه یا زنی در جای وی؛ سوم، شکل نهادهای اجتماعی چون ازدواج و خانواده و نیز داستان‌هایی از حوادث تاریخی و درگیری میان دو گروه؛ چهارم، بقایایی از ارزش برتر عشق در آیین ازدواج مقدس که به صورت عشق‌انگیزی مردی معصوم و زیبا و اظهار عشق زن به وی درآمده است.

شگفت‌انگیزترین زنان شاهنامه در واقع چهره‌ای بسیار بیرنگ و فراموش شده دارند. اینان خواهران یا دختران جمشید و همسران ضحاک‌اند. نام آنان در اوستا هم آمده است و در داستان‌های ارمنی هم بقایایی از اساطیر مربوط به آنان دیده می‌شود. این دو زن هزار سال همسر ضحاک بودند و سپس به همسری فریدون درآمدند و برای او سه پسر آوردند: سلم و تور از شهرناز و ایرج از ارنواز. بدین ترتیب، این دو زن، مادران همه‌ی شاهان جهان‌اند. نیز چون کیومرث در شاهنامه، خلاف متون پهلوی و بسیاری از منابع عربی و فارسی تاریخ

اساطیری ایران، نخستین شاه است و نه نخستین انسان، شاید بتوان به این نتیجه رسید که در روایتی کهن تر شهرناز و ارنواز هم مادر همه‌ی نوع بشر بوده‌اند. به هر تقدیر، این دو زن، که شاهنامه از آنان یادی گذرا می‌کند و شاید مجموع ابیات مربوط به آنها به بیست بیت نرسد، به نظر می‌رسد که باید نقشی برجسته‌تر در اساطیر پیشین داشته باشند و با توجه به اهمیتی که فریدون و ضحاک در اساطیر ایرانی دارند، مانند نقش کیهانی ضحاک در فرجام جهان یا انتساب بسیاری از نهادهای اجتماعی به فریدون، باید پذیرفت که شهرناز و ارنواز در روایات قبلی اساطیر خویش دارای ارج و جایگاه برتری بوده‌اند.

مایه‌های اصلی داستان فریدون و ضحاک را بر یافته‌های باستان‌شناسی مانند نقش جام طلای حسنلو، مهر استوانه‌ای صدفی از مجموعه‌ی فروغی و جام خفاجه می‌توان دید: گرزگاو سر، اژدهای سه‌سر و مرد، کودکی که به مردی سپرده می‌شود، تصاویر قربانی و جز اینها. بر جام خفاجه اژدهایی اسیر در دست الهه و بر مهر صدفی، زنی با دو مار بر شانه دیده می‌شود که اجرایی از همان بُن مایه‌های اساطیری در داستان فریدون و ضحاک است. همچنین از این نقوش آثار باستانی، تصویر زنی از نقش‌های برجسته‌ی ایلامی در موزه‌ی لوور هست که بانویی صاحب‌جاه را در حال دوک‌ریسی نشان می‌دهد، با کرمی بر چارپایه‌ای در پیش روی، که شاید دوکدان باشد. این تصویر را به خوبی با داستان کرم هفتواد در شاهنامه می‌توان مربوط شمرد که در آن دختر مردی به نام هفتواد، با پروردن کرم سبب در دوکدان خویش، مایه‌ی برکت و ثروت و اقتدار خاندان و هفت برادرش می‌شود. این کرم اژدهایی است با خصیصه‌ی برکت‌بخشی و دختر پرستار و نگاهدار وی است. اردشیر بابکان با هفتواد می‌جنگد و با شیوه‌ای اساساً دینی، آن اژدها را نابود می‌کند. به نظر می‌رسد که در اینجا نیز برکت‌بخشی وجود اساطیری مؤنثی در کار بوده است و ارجمندی و کردارهای نیکوی اصلی وی، در روایات جدید و داستانی، بر اثر شرایط اجتماعی و ارزش‌های جدید جامعه به بی‌رنگی و ناچیزی گراییده و رنگ دشمنی و اهریمنی گرفته است.

این گونه بی‌رنگ گشتن نقش الهه را در پیدایش نسل بشر و بخشیدن برکت و نعمت به آدمیان باید با فرو افتادن و تنزل مقام زن و در آمدن او به صورت جنس فرودست و کهنتر هماهنگ دانست. از آنجا که در جامعه‌ای با ارزش‌های مردسالارانه، دادن جایگاهی با اهمیت درجه‌ی اول

به موجودی مؤنث به نظر نمی‌رسد که زینده و میسر باشد؛ همراه با تغییرات کند و مداوم در شیوهی اجتماعی تفکر، باورهای که در این باره در عهد کهن‌تر وجود داشته، به تدریج تحول یافته است. در این سیر تحول، هم قداست خود را از دست داده و از اسطوره به صورت داستان درآمده و هم آن که اهمیت و برجستگی آنها در برابر عناصر دیگر داستان اندک‌اندک کمتر شده است. همین کمرنگی و بی‌اهمیتی را در نشانه‌هایی دیگر نیز می‌توان مشاهده نمود که گاهی برخی از نهادهای اجتماعی را به شکلی نشان می‌دهد که با شکل آشنای آن در جوامع مردسالار تفاوت دارد. نمونه‌ی مورد بحث از این نهادهای اجتماعی خانواده است. در گروهی متمایز و بارز از ازدواج‌های شاهنامه آثاری از خانوادگی مادرسالاری دیده می‌شود که در آنها مرد برای ازدواج به سفر می‌رود؛ از مرزی که اغلب رودی است، می‌گذرد و به خانوادگی زن می‌پیوندد. بازگشت وی و نیز فرزندش به ایران اغلب ایجاد مسأله و کشاکش در داستان می‌کند.

این ویژگی‌ها را چه نتیجه‌ی برخورد دو جامعه که دارای دو ساخت متفاوت خانواده بوده‌اند با یکدیگر بدانیم، و چه یادبودی از مرحله‌ی گذر ساخت خانواده از یک صورت به صورت دیگر؛ به هر حال نمایی از آن در شاهنامه وجود دارد. ازدواج و خانوادگی چهارمانی^۱ شاهنامه، که این ویژگی‌های متمایز در آنها دیده می‌شود، چون در تقابل با دیگر شیوه‌های همسرگزینی قرار می‌گیرند و مثلاً با ازدواج‌های سیاسی و یا ازدواج‌هایی از نوع زن گرفتن بهرام گور از گروه‌های مختلف مردم عادی تفاوتی چشمگیر دارند، به ویژه می‌توان آنها را متفاوت دانست.

در آنها همچنین آثاری از رسیدن ارث و نیز احتمالاً نام و نسب از مادر به کودک نیز هست. رقم درشت و شاعرانه‌ای از فهرست جهیزیه‌ی عروس را در ازدواج‌هایی چند، که نمونه‌ی بارز این گونه ازدواج داستانی شاهنامه‌اند، در داستان ازدواج رودابه با زال، سپینود با بهرام گور (احتمالاً در روایت اصلی و کهن‌تر: بهرام گودرز)، فرنگیس با سیاوش، و نیز کتیون با گشتاسب می‌توان دید که گاهی سرزمینی وسیع نیز جزیی از آن است. این نمونه‌ها را می‌توان ازدواج رسمی و قانونی و دائمی، و داستان‌های آنها را احتمالاً مبتنی بر حوادثی تاریخی، در آمیخته با اساطیر و سنن کهن دانست.

در تقابل با این گونه ازدواج رسمی، که در آنها گردهای از رنگ سیاسی/داستانی و تاریخی را

هم می‌توان احساس کرد، در چند داستان دیگر، بازمانده‌هایی را از عشق می‌شود دید که احتمالاً با ازدواج مقدس و اساطیر وابسته به آن پیوند دارد و بیش از آن که شرح واقعی تاریخی به نظر رسد، به اسطوره همانند است. در این حکایات، رد پای جاذبه‌ی عشقی به چشم می‌خورد که مقاومت‌ناپذیر و در آمیخته بانروی برتر از اراده‌ی آدمیان به نظر می‌آید. همچنین در آنها به ویژه زن به جستجوی مرد می‌شتابد. آیین خاصی که در آن از میان خیل خواستاران خود، دختر شوهری را برگزیند و رؤیایی که در آن همسر آینده‌ی زن به وی نشان داده می‌شود، در داستان کتایون و گشتاسب آمده است؛ در داستان منیژه که بیژن را به پرده‌سرای خود می‌کشاند و سپس او را می‌رباید، از پری و نقش وی در این پیوند عاشقانه سخن می‌رود؛ تهمینه نیمه‌شب به بالین رستم می‌رود و از او فرزندی می‌خواهد و احتمال دارد در روایت پیشین همو باشد که رخس را ربوده و رستم را به دیار خویش کشانده است.

عشق‌انگیزی مرد را در سیاوش و عشق رسوای سودابه را در این حکایت یوسف و زلیخای ایرانی به ویژه می‌شود دید. جریره همسر دیگر سیاوش، که سالخورده است، عاشق سیاوش است و از او فرزندی می‌یابد که این فرزند در جوانی به شهادت می‌رسد.

در کنار شاهنامه، آمیزه‌ای از داستان‌های اصلی این حکایات را در قصه‌ای در هزار و یک شب، به نام **ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان** می‌توان یافت: در آن، عنصر زادن فرزند در پیری، عشقی ناگزیر و جاذبه‌وار که دو موجود برتر از بشر در رؤیا آن را پدید آورده‌اند، زوج جوان را به جنون می‌کشاند؛ سپس زنی در مقام مادر که عاشق پسرخوانده‌ی خود می‌شود و او را به کام مرگ می‌فرستد؛ نیز در آن از قربانی انسانی سخن می‌رود که منسوب است به قومی کهن و بیگانه. این داستان‌هایها به ترتیب در داستان جریره و عروسی او با سیاوش؛ عشق کتایون و گشتاسب، و داستان سودابه و سیاوش می‌آید. همچنین اگر قتل مظلومانه‌ی سیاوش و تشریفات آیینی آن را، نوعی قربانی به شمار آوریم، مفهوم قربانی نیز در داستان سیاوش هست. پس این پرسش مطرح می‌گردد که آیا داستان **ملک شهرمان**، که ساخت هنری آن چندان تعریفی هم ندارد، اصولاً مبتنی بر روایتی دیگر از داستان‌های مربوط به ازدواج مقدس به سبک ایرانی این آیین نیست که به محاذات شاهنامه وجود داشته و به خوبی و خوش ترکیبی شاهنامه پرداخته نشده است؟

در سیاوش نشانه‌هایی هست که او را انسان / خدایی معرفی می‌کند که مانند رام هندی بر

روی زمین زاده می‌شود و به نظر می‌رسد که وی خدایی نباتی است که مانند دومیوزی، همسر اینانا و تموز، همسر ایشتر، بنا بر اسطوره‌ای درباره‌ی روییدن و خشکیدن گیاه، باید به زیرزمین رود و بمیرد. روایت داستان او به گمان من در بخشی با اسطوره‌ی شمنی در آمیخته است که با اسبی از «نژاد مرگ» به دنیای دیگر می‌رود و سپس باز در کالبد کیخسرو زاده می‌شود. در این صورت، گونه‌ای از داستان ازدواج مقدس، که شخصیت مرکزی و اساطیری آن الهه‌ی «ننه» بومی در ایران است، در روایت کهن‌تر داستان سودابه و سیاوش وجود داشته است، و ارجمندی زنی که در عشقی الهی با مردی پیوندی عاشقانه می‌یافته و به او عطایایی می‌بخشیده و سرانجام او را قربانی می‌کرده است. احتمالاً مجموعه‌ی این داستان‌ها به سودابه بازگشته است و سیاوش.

اصل دقیق‌تر داستان هرچه باشد، آنچه از قیاس روایت *شاهنامه* از آن با منابع و اسناد دیگر استنباط می‌گردد، یکی فروزتری گرفتن وجه جنسی و جسمانی عشق بر وجه الهی و آسمانی آن است و دیگری تبدیل گشتن عشق جذبه‌وار زن نسبت به معشوق برگزیده و عشق‌انگیز خویش به هوسی عنادآمیز است. برکت بخشی و بارآوری به کلی از این داستان‌ها حذف و ارجمندی پیشین زن به رسوایی و عشقی ناسزاوار بدل شده است. همچنین رسیدن نام و نسب و ارث زن به فرزند و نیز مادرمکانی بودن آن کاملاً بیرنگ شده و به فراموشی گراییده است. سودابه خود در چهره‌های گوناگون، جلوه‌ای از الهه‌ای است که هم مادر سیاوش است و هم همسر و عاشق وی. در روایت اصلی همه جا ارزشی مثبت و نقش‌های مختلف داشته است. اما در روایت *شاهنامه* از داستان خویش، با تجزیه‌ی شخصیت اساطیری خود به زنانی با ارزش مثبت و منفی بدل گشته است.

به نظر می‌رسد که اقوام پدرسالار ایرانی با مهاجرت به این خطه، به تدریج بخشی از اساطیری درباره‌ی بانو خدای کهنسال جوامعی بومی را به نحوی اقتباس کرده باشند. اما در این اقتباس، همراه با تأثیر گذر زمان و پیدایش باورهای اجتماعی پیچیده‌تری که مردپرستانه‌تر هم بوده‌اند، بسیاری از ارزش‌های مادرسروانه آن را دیگرگون کرده‌اند: از عزت موجودی مؤنث که مرکز و محور اسطوره بوده است، کاسته‌اند و از مفاهیم مقدس قدیمی آن، که برایشان عجیب و غریب و بیگانه بوده است، اندک‌اندک ارزش‌هایی منفی ساخته‌اند برای فروافکندن زنان از جایگاه برتر کهن خود. چنین است که اقتدار زن در اساطیر کهن‌تر، در روایت *شاهنامه* از آنها، یا

پریده رنگ و ناچیز شده، و یا این که به صورت ارزشی منفی در محکوم کردن زنان به سبکسری و نابخردی و هوس بارگی درآمده است.

۳. هنگام بحث درباره‌ی سومین نکته از رابطه‌ی زن با مفهوم قدرت در شاهنامه، یعنی نظرگاه معاصران فردوسی و کاتبان بعدی شاهنامه درباره‌ی ارجمندی جنس زن در برابر مردان و برداشت آنان از نقش زن در جامعه، به ویژه باید به افتراق نظر آنان با کسانی اشاره کرد که الهه‌ی «ننه»^۱ و اساطیر مربوط به او را باور داشته‌اند. در اینجا نه تنها دیر زمانی از اعتقاد به آیین ازدواج مقدس و مفاهیم وابسته به آنها گذشته بوده است، بلکه جز آثاری اندک از آن باورهای دیرینه سال بر جای نمانده بوده است. حتی جوامعی که آن باورها را از دیرباز حفظ کرده بوده‌اند، ناگزیر بنا بر تأثیر عقاید غالب زمانه، شکل آن باورها و آیین‌ها را دیگرگون کرده و صورت‌های کهن تر آن را به فراموشی سپرده بوده‌اند. بنابراین، از سودابه جز افسانه‌ای برجای نمانده و نشان‌هایی اندک از ازدواج مقدس و نیز شخصیت الهی سیاوش را می‌توان باز یافت. همچنین است داستان کتابون و منیژه و تهمینه و جریره. قربانی انسانی در دوران بسیار قدیمی تر، در اعصار جدیدتر به صورت مفهوم شهادت درآمده بوده است و میزان این تغییرات چندان زیاد است که برای بازسازی آن اساطیر کهن کوشش و بحث دراز ضرورت دارد.

در ذهن معاصران فردوسی از جایگاه و نقش زن تصویری وجود داشته است که بنا بر آن، عشق جذبه‌وار سودابه را بر سیاوش جز در قالب خشم‌آور و زشت هوسبارگی نمی‌توانستند درک کنند. پس، گرچه عشق الهی با جلوه‌ی عشق عرفانی خاص ایرانی دوام آورده و تا عهد ما نیز رسیده است، اما رابطه‌ی سودابه با آن کاملاً به فراموشی افتاده و حتی بسا که جنسیت زنانه از نمادها و رمزهای عاشقانه‌ی عرفانی حذف شده است. عشق میان الهه‌ی آفرینشگر یا تجلی وی و مرد برگزیده و معشوق وجهی کاملاً منفی و ضد اخلاقی به خود گرفته است و عشق الهی کهن‌تر سودابه به صورت ننگی در آمده است برای زنی هوسباره. این ننگ خود تمثیلی است از برای زنان که از هر گونه مردبارگی و ورزیدن عشق برای محض عشق حذر کنند و در نهایت، صرف نظر از افراط و ناپسندی آن، عشق طبیعی و سالم هم زشت و ناهنجار و پلید قلمداد می‌گردد و ارزش انسانی و شریف آن منتفی می‌شود. به جای این ارتباط زنده و زیبای انسانی،

ارزش‌های مردسالار، مانند هرچه بیشتر زن را در چارچوب خانه‌ی مردان می‌پسندد و در وهله‌ی بعد، از رقابت مردان بر سر زن همواره در بیم است. آنگاه، سرانجام تجویز می‌کند که گروهی هرچه بیشتر از زنان در اختیار مردی درآیند که از همه‌ی مردان دیگر دارای قدرت بیشتری است. چون این همه عزت به اقتدار و برتری قدرت تعلق می‌گیرد، ارزش پیشین سودابه و عشق پُربرت و باروری او و یا اسطوره‌هایی درباره‌ی این وجه از وجودش از نظر می‌افتد. پس قهرمان قدر اول داستان دیرین آفرینش یا نماینده‌ی وی جای خود را در داستان‌های کهن به رستم می‌دهد که اقتدار و جهان‌پهلوانی وی نماد نیرومندی و چیرگی مردانه است. بنا بر این گونه ارزش‌های اجتماعی در زمان فردوسی است که رستم، پرورنده و تربیت‌کننده‌ی سیاوش، حق دارد که با خشم ناشی از دلبستگی خود به نوجوان مقتول، سودابه را به قتل برساند و کاوس، شوهر عاشق و پدر فرزندان خردسال سودابه، جرأت نمی‌کند که اعتراضی ابراز نماید. این ارزش‌های مردانه که دیگر اسطوره‌ی عشق مقدس را به شکل کهن برنمی‌تابد و باور ندارد، از یک سوی آن را با وجهی مردانه به تصوف و عرفان پیوند داده است و از سوی دیگر، داستان سودابه را مثالی کرده است برای نمایاندن و به رخ کشیدن هرزگی جنسی زنان و ضرورت دور بودن زن از هرگونه امکان عشق ورزیدن با دیگر مردان. در وهله‌ی بعدی است که هرگونه تماس با مردان و به دنبال آن پدیدارگشتن زن در جامعه و میان مردم ممنوع اعلام می‌گردد.

خلاف این راندگی زن از عشق، چون در واقع قدرت، معیار و میزان برای توفیق و پیروزی در حیات است، مردان بر سر عشق و ارتباط جنسی و زن هم دست به مبارزه و رقابت می‌زنند. پس جامعه چنین می‌آموزاند که مرد باید هرچه بیشتر از عشق بهره‌مند باشد و مردان بر سر زنان با یکدیگر می‌جنگند. البته با وجود این، چون زن بی ارزش و هرزه است، پس این گونه قلمداد می‌شود که زن فتنه‌انگیز و موجب فساد است و تمثالی از شیطان. روشن است که زن در دایره‌ی این مفاهیم جمعی بی‌گمان باید در خانه بماند و فقط در نقش همسر پدیدار شود و نه آن که زنی باشد با کاری در بیرون از خانه با اشتغالاتی جز خانه‌داری و زاییدن و کارخانگی یا خدمت به مردان به انحای گوناگون. با توجه به پذیرفته بودن چنین ارزش‌های مردسالارانه‌ای است که کاتبانی صلاح دانسته و خود اشعاری بر شاهنامه افزوده‌اند؛ از موقعیت خاص قهرمان و حادثه برای ابراز نظر خویش استفاده کرده‌اند و از آن جمله، این بیت را در توصیف سودابه آورده‌اند که

به غلط به فردوسی نسبت داده می‌شود، ولی در نسخه‌های قدیمی شاهنامه نیست:

زن و اژدها هر دو در خاک به جهان پاک از این هر دو ناپاک به

گرچه در خانواده‌ی دوران ساسانی هنوز هم نشانه‌هایی از خانواده‌ی زن‌سروری بومی برجای است و در آثار رسمی مکتوب می‌توان بقایایی از حقوق بازمانده از اعصار کهن‌تر را باز یافت، ولی در اساس آن سنت، تحولی صورت پذیرفته و به تدریج رو به تنگتر شدن دایره‌ی اقتدار زن رفته است. من شخصاً نظر شادروان استاد ملک مهرداد بهار را درست می‌دانم که به وجود خانواده‌هایی با ساخت مادرسروری در دوران ساسانیان و حتی نیز پس از آن باور داشت و مثلاً مزدک را بیانگر و سخنگوی عقاید آنان می‌دانست. اما واقعیت دیگر آن است که شکل رسمی خانواده در گروه‌های غالب بی‌گمان مردسروری و بازمانده از سنت‌های گروه‌های مهاجر بوده است. ساخت مردسالاری و مردسروری خانواده، حتی پیش از این مهاجرت، یعنی از میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ. م.، منطقاً می‌یابد هر چه بیشتر سلطه یافته و از اقتدار پیشین و کهن‌تر زن در آن کاسته شده باشد. اما همان سنت‌های قدیمی، به صورت اتفاقی و ناچیزی، جای جای آثار داستانی اندکی از خود بر جای نهاده و یادگارهایی از آن با شکل‌نشان‌هایی از زن‌سروری در چند ازدواج داستانی شاهنامه بازمانده است.

۴. از آنجا که داستان با نقل شگفتی و غرابت سازگاری دارد، آوردن حکایت از زنان افسانه و از روزگار گذشته، شیرین و مطبوع بوده است. راویان پیشین، از این اسطوره‌های کهن‌تر برای ساختن قصه و ایجاد جاذبه‌ی داستانی استفاده کرده‌اند و فردوسی آنها را به ارث برده و با نیروی شگرف آفرینشگر خویش شاهکاری چنین والا آفریده است. در اینجا، شاعر در خلق اقتدار، که می‌دانیم مفهومی بنیادین و اساسی در کل شاهنامه است، از وجود زن نیز سود جسته است. این، مبحث پایانی در این گفتار است که با آن رفع زحمت می‌کنم: شاعر بزرگ چگونه زن را، با توجه به نقش‌های پیشین وی در اسطوره و حوادث تاریخی/انسانی کهن، و با توجه به نظرگاه معاصر خویش درباره‌ی ارج و پایگاه اجتماعی زن، در ساختن مفهوم قدرت به جلوه در می‌آورد و به وی نقشی می‌دهد سزاوار برای ادراک مردم مخاطب شاهنامه و نیز درخور و متناسب با نقش کهن‌تر اساطیری وی در روایات پیشین. باید به یاد داشت که نخست فردوسی در نقل جزء به جزء و ذره به ذره‌ی روایات کهن دقت و وسواس به خرج داده و آنها را با زبردستی آشکار در شعر

گنجانده است؛ و دیگر این که شخصاً، همانند همه‌ی مردم شریف و خردمند، زن را چون مردان گرامی و دارای حقوقی انسانی می‌شمارد.

در **شاهنامه** همانند دیگر آثار ادبی مذكر و مردانه، گوینده مرد است و زن «آن دیگری» است و این را حتی در سرآغاز داستان **بیژن و منیژه** هم می‌توان دید: «یکی مهربان بودم اندر سرای!» این زن «مهربان» نقش خدمتگری و شاد کردن شاعر را به عهده دارد و خواهش کردن از وی، و نه قرار داشتن در پایگاه مردان چون بزرگمردی که کتاب **شاهنامه** را به شکل مثنوی به فردوسی هدیه کرد و از او خواست که آن را به نظم کشد. این فرودستی در سراسر **شاهنامه** در چهره‌ی زن دیده می‌شود، هرچند که امری ثانوی و متأخر باشد. در همه‌ی **شاهنامه** عشق چونان هدیه و نشانی از پیروزی به مرد ایرانی پیشکش می‌گردد و مردان ایرانی و خودی، به نشانه‌ی پیروزی بر بیگانگان از ایشان زن می‌گیرند؛ اما خودشان زنی به آنها نمی‌دهند. زن خوب، عاشق مرد ایرانی می‌شود و خود ابراز عشق می‌کند و به او وفادار می‌ماند. بدین ترتیب است که پهلوان ایرانی با فتح زن بر دشمن چیرگی می‌یابد و میزان این چیرگی در تناسب است با جایگاه و مقام داستانی و ارزش قهرمان در داستان. چنین است که اقتدار مرد ایرانی با گرفتن زن بیگانه در **شاهنامه** تصویر می‌گردد و از همان عهد فریدون که زنان ضحاک را از او باز پس می‌گیرد تا دوران تاریخی، این طرح در پردازش داستان در **شاهنامه** تداوم دارد.

مرکز و محور تجلی قدرت در **شاهنامه** رستم است. فردوسی برجسته‌ترین زنان و داستان عشق و رابطه‌ی مادری آنان را در خلق شخصیت داستانی رستم به کار گرفته است؛ بی‌گمان پرشکوه‌ترین و پر تفصیل‌ترین داستان عاشقانه در **شاهنامه** به عشق رودابه اختصاص دارد که رستم از آن زاده می‌شود. این عشق زنده و جاندار را، با همه‌ی آذین‌های دلربایی، وجود سیندخت، مادر رودابه، با اقتدار و حمایت مادرانه و قدرت تصمیم‌گیری نهایی خود در کنار شوهرش، جلوه‌ی بیشتر می‌دهد: در واقع، در سیر داستان، این سیندخت است که به پدر زال پیشنهاد می‌کند که زال به دامادی وی درآید! ته‌مینه زن عاشق دیگری است که سهراب، پسر و هم‌آورد بزرگ رستم، از او زاده می‌شود. رستم، سودابه را می‌کشد و منیژه را با بیژن به ایران باز می‌گرداند و هم‌آوردش، اسفندیار، فرزند کتایون، قهرمان مؤنث داستان عشقی مهمی است که در روایتی کهن‌تر، در عهد مادها، قداست داشته است. جز اینها، رستم، حامی سیاوش و کین‌خواه

او است که در داستان وی نیز چند زن نمودار می‌شوند.

جز سودابه، رستم زنی دیگر را هم در خوان پنجم از هفتخوان خویش می‌گشدد که افسونگر و جادو است، مانند سودابه. این زن جادو در هفتخوان اسفندیار هم هست و اسفندیار هم چنین زنی را می‌گشدد. اسفندیار هم به عنوان بزرگترین هم‌اورد رستم، گذشته از مادر خود، کتایون و دو خواهرش را نیز برگرد خود دارد به نام همای و به‌آفرید. در داستان هم‌اورد مهم دیگر رستم، یعنی سهراب هم گردآفرید پدیدار می‌شود که با سهراب می‌جنگد و سهراب به عشق او گرفتار می‌آید. بدین ترتیب، مهم‌ترین زنان شاهنامه با چهره‌هایی روشن و داستان‌هایی پُر تفصیل و درخشان، در پیرامون رستم و یاران و هم‌اوردان وی گرد آمده‌اند. اینها هریک با نقشی متمایز و خاص خود، در ساختن اقتداری که در نهایت به رستم باز می‌گردد و مفهوم قدرت را در شخصیت داستانی او می‌سازد، سهمی ایفا می‌نمایند. اما هیچ‌یک از ایشان از دایره‌ای که ارزش‌های اجتماعی معاصر شاعر برای آنان مقرر داشته است، قدم بیرون نمی‌گذارند؛ مگر آن که به سختی تنبیه شوند. در عوض، همه برای تزیین حکایاتی که رستم محور و مرکز آن است، حوادثی به بار می‌آورند و در این حوادث فعالانه شرکت می‌جویند.

پیش از رستم و پس از مرگ وی نیز همین روال ادامه دارد و همواره زن به عنوان تزیین‌کننده‌ی داستان نقش‌مند است. نخستین بار، ضحاک ماردوش پس از غلبه بر جمشید، دو خواهر یا دو دختر وی را به خانه می‌برد. فریدون پس از هزار سال آنها را باز پس می‌ستاند، به همراه تاج و تخت پادشاهی. فریدون، جز این دو، زنانی دیگر نیز در گرد خود دارد: مادری پرتوان چون فرانک، و نیز سه عروسان خود که دختران سرو یمن‌اند، و نیز دختر ایرج که یادگار پدر خویش، و مادر جانشین و کین‌خواه او است. این دختر و نیز فرانک نقشی بارز دارند: این دختر حامل فوه و نژاد شاهی است و فرانک نگاهدارنده‌ی فریدون، وارث شاهان و سرسلسله‌ی همه‌ی شاهان جهان. پس از اینها است که سلسله‌ی زنانی در شاهنامه رخ می‌نمایند که همه در داستان رستم و یا قهرمانانی وابسته به وی نقشی بازی می‌کنند. پس از مرگ رستم، زنان دوران تاریخی در شاهنامه پدیدار می‌گردند که باز در پیرامون مهم‌ترین مردان گرد می‌آیند؛ مانند بهرام گور، شاپورد و الاکتاف، خسرو پرویز، و نیز خسرو انوشیروان و بهرام چوبینه.

به بیان دیگر، زنان در آرایش داستان مردان به کار می‌آیند و هنگامی که داستان مردی در کنار

زنی در شاهنامه مطرح می‌شود، مرد را درگیر ماجرای دیگر جز حکایت عادی جنگ‌ها و رابطه‌ی کشورهای متخاصم می‌بینیم و در نتیجه، داستانی بزرگتر درباره‌ی او نقل می‌گردد. این زن‌ها همه از نظر قدرت در پایگاه دوم قرار دارند و تابع مرد خویش‌اند. حتی آذرمیدخت و برتر از وی، پوران‌دخت، زنانی که در دوران تاریخی، کوتاه زمانی بر تخت حکومت ساسانی نشسته‌اند نیز ناگزیر به شاهی رسیده‌اند، زیرا مردی از نژاد شاهی نبوده است که به سلطنت برگزیده شود. دوران سلطنت آنان کوتاه و بی از حادثه است و خودشان نه تنها اهمیتی ندارند و دستخوش توطئه و نزاع مردان‌اند، بلکه شاید حتی شاهی آنان نشانه‌ای است بر زوال دولت ساسانیان.

از این میان، تنها استثنا همای چهر آزاد است. داستان وی را، که باید یادگاری از افسانه‌های دوران هخامنشیان و پیش از آن باشد، باید حکایت شورش زنان بر ضد قدرت مردان دانست. بُن‌مایه‌ی داستانی کهنی که به وی منسوب است، رها کردن فرزند نوزاد خویش در صندوقی بر آب روان است، به این نیت که خود در جای وی بر تخت سلطنت بماند و پادشاهی کند. ولی جاه‌طلبی همای نه فقط حقی برای او ایجاد نمی‌کند، بلکه تنبیه و کیفری داستانی در انتظار او است: نه فقط پسرش، وارث حقیقی و برحق تاج و تخت، با یآوری ندای سروشی غیبی به سلطنت می‌رسد و مادر از کرده‌ی زشت خود پشیمان می‌گردد، بلکه مجازات داستانی واقعی او این است که این داستان در واقع شرح ماجرای سلطنت مادر نیست و بیشتر حکایت پسر است و حوادث و وقایعی که او از سر می‌گذراند تا به حق خود برسد و بر تخت شاهی بنشیند. در این داستان همای، نه فقط وی حق پسر خود را غصب کرده است، بلکه بنابر روایتی، غاصب حق سلطنت برادر خویش، ساسان نیز هست که نیای ساسانیان و وارث برحق تاج و تخت به شمار می‌رود.

بدین ترتیب است که در شاهنامه با آن که بخش مهمی از شالوده‌ی اساطیری داستان‌هایش بر افسانه‌هایی پی افکنده شده است که در آنها جنس مؤنث و بانوخدایان دیرینه‌سال و کاهنه‌های آنان و نیز شاهدختانی با سنت زن‌سروری بر جنس مذکر رجحان داشته‌اند، ولی ذره‌ذره برتری مردان در آن داستان‌های کهنسال رسوخ کرده و زن را به صورت جنس دوم در آورده است. اقتدار پیشین زنان در این داستان‌ها جز به صورت آذین و زیوری برای تزئین قدرت مردان به کار نرفته است و از غرابت وجود قدرت در این زنان داستانی و اساطیری برای آرایش قهرمانی‌های مردان

استفاده شده است. با آن که فردوسی خردمند و نجیب، انسانیت و بشردوستی شریف خود را، صرف نظر از جنسیت آدمی، هم در برابر مردان به منصفی ظهور می‌رساند و هم در برابر زنان داستان خویش، با وجود این، بنابر ارزش‌های غالب و بهنجارِ معاصرِ اجتماعی خویش، پیوسته ناگزیر قدرت را از آن مردان می‌شمارد و زن را جز برای آراستن صحنه‌هایی برای القای قدرت مردانه به داستان راه نمی‌دهد. این روندی است که پس از فردوسی لحظه به لحظه در تاریخ ادب فارسی پیوسته دنبال می‌شود و هر لحظه، دمامد اوجی بیشتر می‌گیرد.^{##}

##. این مقاله جمع‌آمده‌ی سخنرانی‌های چاپ‌نشده‌ی دکتر کتابون مزدآپور در دانشگاه‌های مختلف تاجیکستان است.

نقش اجتماعی زنان در ایران پیش از ورود آریایی‌ها به این فلات وسیع و گسترده در آثار باستانی ثبت گردیده است. در حدود ده هزار سال پیش از میلاد مسیح، در عصر شکارگری، زنان نگهبان آتش و احتمالاً سازنده ابزار بودند. در طول هزاره‌های هفتم و هشتم قبل از میلاد، زنان از چنان نقش‌های متنوعی در امور زندگی برخوردار بودند که جنبه‌ی الوهیتی پیدا کردند و به صورت نماد پرستش درآمدند. در هزاره‌ی پنجم قبل از میلاد، زنان در کارهای سفالگری، کشاورزی و بافندگی فعال بودند. در اواخر هزاره‌ی دوم قبل از میلاد میوه‌چینی، شیردوشی و دامپروری در زمره‌ی کار زنان محسوب می‌شد. تا این دوران مادرسالاری پایه‌ی سازمان اجتماعی بود. در دوران مادرسالاری، شوهران به خانواده‌ی زنان ملحق می‌شدند و این زنان بودند که امور خانه و خانواده را اداره می‌کردند و به فعالیت‌های تولیدی سامان می‌دادند.

در دوران هخامنشی، زمانی که مناسک و نفوذ اجتماعی دین زرتشتی شروع شد، نقش زنان دستخوش تغییر گردید. در دوران اشکانی، مرد به راحتی نمی‌توانست از زن طلاق بگیرد. شواهدی دال بر اقتدار زنان و مشارکت آنان در حکومت اشکانیان نیز در دست است. در دوران ساسانی، زنان منزلت گوناگونی در جامعه و خانواده داشتند و از حقوق شایان توجهی برخوردار بودند. اقتدار اجتماعی - سیاسی عمدتاً در دست مردان بود. پدر مظهر اقتدار خانواده بود، و قدرت اجتماعی و خانوادگی، حق مالکیت، و حق نشستن بر منصب قضاوت و روحانیت را در اختیار داشت. با این همه، زن نیز در خانواده جایگاهی قدرتمند داشت و نقش اجتماعی خود را به عنوان مادر و کدبانو ایفا می‌کرد. پدران به لحاظ اجتماعی مسئولیت دختران خود را بر عهده داشتند، و در جایی که پدر حضور نداشت این مسئولیت بر عهده‌ی برادران بود. در همین دوران حتی برخی از زنان به حکمرانی رسیدند.

نقش اجتماعی زنان در دوران باستان و میانه‌ی ایران

دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور^{##}

نقش اجتماعی زن در ایران، پیش از ورود آریاییان به این فلات گسترده، در آثار و بقایای روزگار باستان مشهود است. در حدود ده هزار سال پ.م. در عصر شکارگری، نقش زن نگهداری آتش و احتمالاً ابداع ابزار خانگی بوده است. در هزاره‌ی هشتم پ.م. که به دوران نوسنگی شهرت دارد، بومیان نجد ایران کم‌کم از زندگی غارنشینی به حیات کشاورزی روی آوردند، چنان‌که در هزاره‌ی هفتم پ.م. زندگی مدنی ساده‌ای را بنیان نهادند. در این دوره، زنان در امور زندگی چندان دخالت و سیطره داشتند که جنبه‌ی ایزدگونی یافتند و نماد پرستش شدند و همچون ایزدبانو یا الهه‌ی مادر قداست یافتند. این ایزدبانو - مادر که نقش و خویشکاری اصلی‌اش، باروری و حاصلخیزی بود، جلوه‌ی آسمانی برکت و بهره‌مندی از مواهب طبیعت به شمار می‌رفت و قرن‌ها مورد پرستش ایرانیان باستان بود.

نگاره‌ی ایزد بانویی مربوط به شش هزار سال پ.م. در تپه‌ی سراب کرمانشاه کشف شده که نمایانگر پرستش الهه‌ی مادر، باروری و کشاورزی در آن دوره است. شواهد و مدارک به دست آمده نشان می‌دهد که نقوش مشابه آن در هزاره‌ی چهارم پ.م. رو به فزونی نهاده است. (ملکزاده بیانی، ۱۳۶۳: ۱۰۰).

در هزاره‌ی پنجم پ.م. در نگاره‌های به دست آمده از عیلام و دیگر مناطق نجد ایران، به ویژه در نقوش روی مُهرها، می‌توان نقش زنان را در کار کوزه‌گری و سفال‌سازی مشاهده کرد. در این دوره، زن در زندگی اجتماعی حضوری جدی داشت، در امور کشاورزی شرکت می‌کرد و وظیفه‌اش درو و گردآوری محصولات کشاورزی بود. علاوه بر این، در کشت نباتات نیز دخالت داشت. او در شناسایی گیاهان و ریشه‌های گیاهی، چه در پیشبرد کشاورزی و چه در امر پزشکی

##. دانشیار دانشگاه شهید بهشتی دانشگاه تهران

نقشی اساسی بر عهده داشت. زن در این دوره، گذشته از کشاورزی و دامپروری، به کوزه‌گری، نخ‌ریسی و بافندگی نیز مشغول بود (همان: ۴۶-۴۷). از هزاره‌ی چهارم پ.م. مَهری به دست آمده که الهه‌ی روییدنی‌ها را می‌نمایاند، چنان که از بدن او خوشه‌های گندم سرزده و پیش پای او بره‌ای دیده می‌شود و در کنار او، خدای حامی گله‌ها نقش گردیده است (همان: ۶۸). در همین دوره، نقش اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زن در فلات ایران، به ویژه در عیلام بسیار نمایان است. از این هزاره نیز مهرهایی کشف شده که زنان را در حالت نشسته به کار کوزه‌گری نشان می‌دهد. بریکی از مهرهای به دست آمده از شوش، «تصویر زنی نقش بسته است که حاکی از پایگاه مهم اجتماعی اوست. وی بر تختی جلوس کرده و با دوک نخ‌ریسی به کار مشغول است و زنی دیگر دو مشک در برابر دارد که مشغول تکان دادن آنهاست.» (همان: ۴۷-۴۶). برخی از این نقوش، زنان را در حال خمیرگیری و پختن نان نشان می‌دهد. نگاره‌ی زنان در حال نواختن سازهایی همچون چنگ، طبل و تنبور، نشان دهنده‌ی نقش و پایگاه فرهنگی و هنری زنان در این هزاره است.

به هر حال، مهم‌ترین خویشکاری زن در اعصار باستان، همان کشاورزی و حاصلخیزی بوده است و همین باعث شد که زن در امر کشاورزی، مهارت و ابداعات خود را نشان دهد. او به جای دانه چینی و گردآوردن حبوبات، به بذرافشانی و کشت و زرع پرداخت. موقعیت دفاعی جوامع کوچک باستانی که هر آن با خطر تازش و حمله از سوی دشمن مواجه بودند، مردان را به دفاع و می‌داشت و همین باعث می‌شد که زنان، بیشتر وقت خود را به امر کشت، تهیه‌ی خوراک و پرورش فرزندان بپردازند.

زنان که در کشاورزی ابتکارات خود را بروز داده بودند، کم‌کم اهلی کردن حیوانات را نیز بر عهده گرفتند تا از آنان در امر تغذیه، نهایت استفاده را بکنند. ویل دورانت در این باره می‌گوید «در اجتماعات ابتدایی، قسمت اعظم ترقی‌ات اقتصادی به دست زنان اتفاق افتاده است، نه به دست مردان. در آن هنگام که قرن‌های متوالی، مردان دائماً با طریقه‌های کهن خود به شکار اشتغال داشتند، زن در اطراف خیمه، زراعت را ترقی می‌داد و هزاران هنر خانگی را ایجاد می‌کرد که هریک روزی پایه‌ی صنایع بسیار مهمی شده است.» (دورانت، ۱۳۵۴: ۵۲).

در هزاره‌ی سوم پ.م. در معبد خدایان یا زیگورات چغازنبیل، در نزدیک شوش، رب النوع

مادر پرستیده می‌شد. در اواخر همین هزاره نیز در معبد اینشوشینک، مجسمه‌ی الهه‌ای بزرگ، به نام «نینورساگ» (ninursag) یا بانوی کوهستان قرار داشت. در قرن بیست و سوم پ.م.، در رأس جهان خدایان، الهه‌ی پینکر (Pinikir) قرار داشت. او خدای آسمان‌ها و بانوی بانوان خوانده می‌شد و همتای ایشتر (Ishtar)، ایزد بانوی بابل بود. تندیس‌های این الهه‌ی مادر هنوز در دست است که مربوط به هزاره‌ی دوم و سوم پ.م. است. (بهار، ۱۳۷۲: ۱۱-۱۰). در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی دوم پ.م. زنان افزون بر کار در مزرعه، به کار میوه‌چینی نیز می‌پرداختند. دوشیدن شیر و گله‌داری نیز در این دوره بر عهده‌ی زنان بوده است (ملکزاده بیانی، ۱۳۷۴: ۴۶-۴۷). تا این دوره، تشکیلات اجتماعی، اقتصادی به گونه‌ی تلفیقی میان مادرسالاری و پدرسالاری است، روزگار مادرسالاری نمایانگر برتری زن در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و خانوادگی است. چه زن عامل خویشاوندی، پرورش فرزند و ناظر بر ارث و میراث بوده و نقش اساسی را در جوامع کشاورزی داشته، در حالی که در جوامع شبانی و گله‌داری، مرد برتری و اختیارات خود را نمایانده است. در دوره‌ی مادر سالاری، «واحد خانواده به طایفه‌ی مادر تعلق داشت. شوهر وارد خانواده‌ی زن می‌شد و در صورت ناتوانی و داشتن معایب دیگر، زن می‌توانست او را طرد نماید. شوهر به طایفه‌ی مادری پایبندی نشان می‌داد... اداره‌کنندگان امور خانه و سازمان دهندگان امر تولید، زنان بودند.» (تکمیل همایون، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۵)

به این ترتیب، می‌بینیم که زنان تا اواسط هزاره‌ی دوم پ.م. امور قبیله و دولت شهرهای کوچک را اداره کرده‌اند و گاه در رأس خاندان و خانواده، قرار گرفته، مقام معنوی یا روحانی نیز به دست آورده‌اند. زیرا «زنجیره‌ی اتصال خانواده و ناقل خون قبیله به خالص‌ترین شکل خود به شمار می‌رفتند. این گونه اولویت زن یکی از امور مختص ساکنان اصلی نجد ایران بود و بعدها در آداب آریاییان فاتح وارد شده است.» (گیرشمن، ۱۳۴۹: ۲۶).

در هزاره‌ی نخست پ.م. آریاییان دیگر در نجد ایران ساکن شدند و نخستین دولت ایرانی را تأسیس کردند. در این دوره نیز، زنان همچنان به حیات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود ادامه دادند و همپای مرد، گرداننده‌ی اصلی چرخه‌ی اقتصادی، کشاورزی و گله‌داری شدند. زن در دوران ماد، در کنار مرد در امور شوراها شرکت داشت (ملکزاده بیانی، ۱۳۷۳: ۴۹). ایرانیان در هزاره‌ی نخست پ.م. ایزدبانو آناهیتا را می‌پرستیدند و او را الهه‌ی آب‌ها، ایزدبانو

مادر و الهه‌ی حاصلخیزی و باروری می‌شمردند. مجسمه‌ها و نقش‌های بسیاری از این بغ بانو بر جای مانده است که حکایت از پرستش او در معابد دارد. آناهیتا در آیین مزدایی، یکی از پایگاه‌های والای اجتماعی - آیینی را کسب کرده بود و در کنار مهر پرستیده می‌شد. بازمانده‌ی پرستش این بغ بانوی ایرانی را در معبد استخر پارس و در معبد آناهیتا در کنگاور کرمانشاه می‌توان یافت. بخشی از اوستای موجود در یشت‌ها در توصیف اوست. پرستش و ستایش آناهیتا در روزگار هخامنشی و اشکانی نیز همچنان ادامه یافت و همواره در نزد ایرانیان، ایزد بانوی عتیق تطهیر، آب‌های پاکیزه و زایش پاک بود.

نقش اجتماعی زنان در دوران هخامنشی اندکی تغییر کرد، زیرا دیگر جامعه از حالت پیشین خود درآمده، تحولات عظیم سیاسی - اجتماعی را پشت سر گذاشت. بدیهی است که وظایف زنان در این دوران محدودتر شد، اما نفوذ آنان در امور سیاسی و فرهنگی همچنان باقی ماند. بیشتر ازدواج‌ها در دوران اقتدار هخامنشی جنبه‌ی سیاسی داشت و بدین طریق بود که زنان در حیطه‌ی نفوذ فرمانروایان پارسی در می‌آمدند.

در این دوران، جامعه‌ی زرتشتی کم‌کم آثار آیینی و اجتماعی بر جای می‌گذاشت. چهره‌ی آرمانی زن در چنین جامعه‌ای «قواعد و هنجارهای اجتماعی مشخصی را مطرح می‌کرد که در چارچوب آن، زن به عنوان انسان زاینده می‌توانست زنده بماند، آبستن شود و فرزند خویش را به دنیا آورد و پرورش دهد. در این رفتار زیستی که مایه‌ی بقای اجتماع است، زن از یابوری و پشتیبانی زوج خود بهره‌مند می‌شد.» (مزدآپور، ۱۳۶۹: ۴۵-۴۶)

در گاهان، کتاب مقدس زرتشتیان، زن «به عنوان یکی از دو جنس بشر که نقش و جایگاه ویژه در زندگانی اجتماعی دارد، مطرح است... پیامبر زن را فرا می‌خواند تا بیاندیشد و خود دین خویش را برگزیند. از سویی، وی یکی از افراد گروه اجتماعی است و نقش خاص خود را باید چونان دختر، همسر و مادر در خانواده ایفا کند. در این جا، زن سهم طبیعی و زیستی زایمان و پرورش نوزاد را بر عهده دارد که موجب دوام جامعه و بقای نسل و نوع بشر است. وجدان زن آزاد است که بر اساس رأی و خرد و شناخت خود آنچه را بهتر می‌داند، اختیار کند، اما نفس زادن در جامعه و پرورش یافتن در آن و ضرورت زیستن با دیگران، او را مقید و محدود می‌کند تا هنجارهای اجتماعی را بپذیرد و به آن گرد نهد.» (همان: ۴۵-۴۶)

در دوران اشکانی در میان نجبا، طبقه‌ی اشراف همچون خاندان سلطنتی، تعدد زوجات متداول بود، اما تنها یک زن حفظ کانون خانوادگی را بر عهده داشت. این زن می‌توانست در صورت نارضایتی از همسر طلاق گیرد. در طبقات پایین جامعه رسم تعدد زوجات معمول نبود، زیرا مردم به سنت‌های گذشته خو گرفته بودند. مرد نمی‌توانست همسر خود را به آسانی طلاق دهد. در این دوره نشانه‌هایی از اقتدار زن و شرکت او در حکومت بازمانده است (ملکزاده بیانی، ۱۳۷۴: ۵۲).

در دوران ساسانی، زنان در جامعه و خانواده پایگاه‌های مختلف داشتند و حقوق آنان در این دوره قابل توجه بود. زن حق مالکیت داشت و می‌توانست قیم پسر خود باشد و از بدرفتاری شوهر به دادگاه شکایت برد. در مواقع طلاق، رضایت طرفین شرط اساسی بود. در کتاب *ماتیکان هزارستان* حقوق اجتماعی زن به وضوح شرح داده شده است. در نوشته‌های دینی زرتشتی این دوره، حقوق زن با زادن و حفظ نسل، ارتباطی تنگاتنگ داشت و پیامدهای زایمان و پرورش طفل، به مثابه‌ی ابزاری نیرومند سرنوشت زن را از پیش تعیین می‌کرد و بسیار کمتر از آنچه در مورد جنس مذکر دیده می‌شود، امکان‌رهایی و تنوع برای حیات او وجود داشت... اهمیت زاینده‌گی مستلزم تکیه بر ضرورت رفتار جنسی طبیعی در نزد زنان بود و این امر، به رغم دشواری‌های ذاتی، و نیز قیود اجتماعی بسیاری باید ادامه می‌یافت که زن را پایبند و مقید می‌گرداند (مزدآپور، ۱۳۶۹: ۵۷).

از آثار فارسی میانه‌ی ساسانی برمی‌آید که اقتدار سیاسی - اجتماعی بیشتر بر عهده‌ی مردان است و مردان‌اند که در رأس چهار طبقه‌ی مهم اجتماعی قرار می‌گیرند؛ چندان که جامعه‌ای دودمان سالار یا پدرسالار را نقش می‌زنند. این اقتدار سیاسی، اجتماعی، خود از دین ریشه می‌گرفت. در این دوره، پدر نماینده‌ی اقتدار خانوادگی است، اختیارات اجتماعی و خانوادگی، حق مالکیت، حق قضاوت و منصب پیشوای دینی بر عهده‌ی اوست. با این حال، زن در کانون خانواده قدرت داشت و به عنوان مادر خانواده و کدبانو نقش اجتماعی خود را ایفا می‌کرد. همسر می‌توانست در اموال شوی خود شریک باشد. پس حق مالکیت او محفوظ مانده بود و در اموال شوهر حق تصرف داشت.

اختیار دختر به دست پدر و پس از او، به دست برادر بود و بی رضایت او، ازدواجش قانونی

نبود. اما پس از ازدواج، ناگزیر به اطاعت از شوهر بود. زن و فرزند تحت فرمان او قرار می‌گرفتند. این اعتبار زیاد مردان در روزگار ساسانی، خود بازمانده‌ی قدرت باستانی پدران در جامعه‌ی کهن هند و اروپایی بود. چنان که فرزند پسر را امتیاز به شمار می‌آوردند و مرد حرمت و مزایای حقوقی بسیار داشت. با این حال او نیز با بهره‌مندی از حق مالکیت و دارایی، با به کار گرفتن استعداد و شایستگی خویش می‌توانست اقتدار خود را باز یابد و از امتیازات اجتماعی بهره‌مند شود.

برخی از زنان دوره‌ی ساسانی حتی به مقام فرمانروایی نیز دست یافتند، زنان بلندپایه‌ای چون دینگ، شاپوردختک، پوراندخت و آذرمیدخت، که در شمار زنان پُر آوازه و قدرتمند این دوره‌اند. اما آموختن امور دینی و رسیدن به پایگاه بلند دینی، برای زنان بس دشوار بود.

در مانویت، زن شخصیتی دوگانه دارد: شخصیت و چهره‌ی اسطوره‌ای و شخصیتی اجتماعی. شخصیت اسطوره‌ای زن در کیش مانوی حول مُردیانگ یا نخستین زن دور می‌زند. مُردیانگ، همچون حوای کیش‌های سامی، فریب شیطان یا اهریمن را می‌خورد اما با وی می‌آمیزد و به این ترتیب، تبار دیوی از او زاده می‌شود. این شخصیت نسبتاً منفی در باور مانوی از آن روست که به زعم مانویان، هرچه انسان از دنیای پست مادی دوری گزیند، به دنیای نور و بهشت آسمانی نزدیک‌تر خواهد شد. پس از زن باید پرهیز کرد، چون پیوستن با زن، به منزله‌ی استمرار و تسلسل زندگی مادی است (بهار، اسماعیل‌پور، ۱۳۸۲: ص ۲۸ - ۲۹).

از سوی دیگر، شخصیت اجتماعی زن در کیش مانوی قابل توجه است. زن از نظر اجتماعی در جامعه‌ی مانوی محترم شمرده می‌شد و حتی می‌توانست به پایگاه برگزیدگان در آید. رشد معنوی در آیین مانی برای هرکس اعم از مرد یا زن بسیار حائز اهمیت بود.

ارزش اجتماعی زن چندان بود که تازه مومنان را به «مارتا» که در خدمت حضرت مریم بود، تشبیه می‌کرده‌اند، چنان که در نسخه‌ای از آثار مانویان که در تبسّهی الجزایر کشف شده، آمده است:

«بگریه حال این دو طبقه را که آن دو خواهر (مریم و مارتا) به وضوح نمایانگر آنان‌اند: یکی مرتبه‌ی اعلا، بهترین مرتبه، بالاترین مرتبه، مرتبه‌ی برگزیدگان را انتخاب کرد، دیگری برعکس، خانه‌داری و خدمتگزاری، البته خدمتگزاری پیروان شناخته شده را به عهده گرفت» (دکره، ۱۳۸۰: ص ۱۲۹).

در ادبیات حماسی ایران، زنان شخصیت و جایگاه ویژه‌ای دارند. در جای جای شاهنامه، زن همچون پرنده‌ای بزرگ مردان و سرچشمه‌ی الهام آنان توصیف شده است. جان‌فشانی‌های رزم‌آوران راستکار و خردآیین نیز برای زن و محبت‌های اوست:

هم از وی زن بُود دین یزدان به پای جوان را به نیکی بود رهنمای

بر طبق مندرجات شاهنامه، در بیشتر موارد، در اثر تدبیر، خرد و هوش زن، اغلب دشواری‌ها حل می‌شود. حتی در مواردی که زنان موفق شده‌اند حکمرانی ملک را به دست آورند، با نهایت شایستگی و لیاقت فرمان رانده‌اند. از جمله، هما، دختر بهمن، پس از آن که به فرمانروایی می‌رسد، به نحو شایسته‌ای این وظیفه را انجام می‌دهد:

به گیتی جز از داد و خوبی نخواست جهان را سراسر همی داشت راست

جهان می‌شده ایمن از داد اوی به گیتی نبودی جز از یاد اوی

(فردوسی، ۱۳۳۸: ۳۳۹)

در اوضاع نابسامان دوره‌ای خاص از روزگار ساسانی، دو زن به نام پوران‌دخت و آذر‌میدخت به فرمانروایی رسیدند. پوران‌دخت پس از آن که زمام امور را به دست گرفت، در صدد بنیان عدالت بود. چنان که فردوسی درباره‌اش گوید:

چنین گفت پس دخت پوران که من نخواهم پراکندن انجمن

مبادا به گیتی کسی مستمند که از داد تو بر من آید گزند

(همان: ۱۵۳)

برخی از پژوهشگران معتقدند که اقتدار پوران‌دخت و آذر‌میدخت به روزگار ساسانی، هر دو تابع ارزش‌های مردانه‌ی اجتماعی و جامعه‌ی مردسالاری است (مزدآپور، ۱۳۷۶: ۵۷). فردوسی درباره‌ی فرمانروایی آذر‌میدخت نیز نظر مثبت دارد و می‌گوید:

نخستین چنین گفت کای بخردان جهان‌دیده و کار کرده روان

همه کار بر داد و آیین کنید کزین پس همه خشت بالین کنید

کسی کو ز آیین من بگذرد بسپید ز آیین و راه خرد

ز دهقان و تازی و رومی سوار به خواری تنش را برآرم به دار

(فردوسی، ۱۳۳۸: ۵۷۳)

در شاهنامه از صداقت و وفاداری زنی چون رودابه سخن رفته است. فردوسی از فداکاری منیژه در تلاش او برای رهانیدن شوی، و از عواطف انسان دوستانه و مهرآمیز زنی چون تهمنه نیز سخن رانده است. جنگ گردآفرید و سهراب یکی از مظاهر دلیری و شجاعت زنان اساطیر ایران است (انصافیور، ۱۳۳۶: ۱۲۳).

در داستان فرود شاهنامه، چون لشکرگاه فرود به محاصره‌ی دشمن در می‌آید و به زودی دشمن به قلعه خواهد تاخت، مادرش جریره پیش نعش پسر آمده، خنجر به سینه‌ی خود فرو می‌کند. مرگ جریره نمایانگر نهایت ایثار و از خودگذشتگی در برابر عشق به فرزند است.

زنانی در شاهنامه مورد توصیف قرار می‌گیرند که همچون فرانک، مادر فریدون هستند، «نمونه‌ای درخشان از سیمای لطیف و شریف و مقتدر زنانه... وی فرزند شیرخوار خود را در گریزهای پیاپی از چنگ روزبانان ضحاک می‌رهاند.» (همان: ۱۲۳) این سیمای لطیف، شریف و معتقد زنانه در شاهنامه‌ی فردوسی، بقایای مادران متعالی دوران عتیق است و زادن و داشتن فرزند، غایت بودن زن. نظام ارزش‌های اجتماعی جدید مردسالار این چهره‌های اساطیری را در خدمت بنیادهای مذکر به کار گرفته و گاهی الهه‌های آن دوران عتیق را به صورت زنانی ننگین درآورده و این ننگ را ابزاری کرده است برای سرزنش زن به منظور متقاد ساختن جنس دوم.» (مزدآپور ۱۳۷۶: ۴۶)

نماد عدم وفاداری و خیانت زن در روزگار ساسانی، شخصیتی اسطوره‌ای است به نام «جیهکا» که دختر اهریمن به شمار می‌رود و نماد گناه و گناهکاری و ناپارسایی است. در ارداویراف‌نامه، متنی از دوره‌ی ساسانی، می‌توان به نمونه‌های بی‌شمار گناه‌ورزی زنان برخورد که خود نشان‌دهنده‌ی زوال شخصیت زن در جامعه‌ای بسته، مردسالار و نظام گردک خودایی (فتودالی) است.

در شاهنامه با این چهره‌ی دوم نیز مواجه می‌شویم. از جمله قدرت سحر و اسرار رموز زنان جادویی که خود را به صورت عبوزه‌ی کریهی در می‌آورند. از سویی، شخصیت سودابه نیز در زمره‌ی چهره‌ی منفی زن در ایران باستان است. این شخصیت اساطیری، «در مسیری که از اساطیر عتیق خویش به افسانه و حماسه می‌پیماید، از قداست و پیرایه‌ی مادری و برکت‌بخشی و عشق الهی تهی می‌گردد و تهیدست و نامراد، او می‌ماند و اتهام جادویی و بدکاری.» (همان: ۵۶)

این چهره‌ی ناراست و منفی زن و سرکشی‌های او که جای جای ادوار اساطیری، حماسی و تاریخی ما را رقم می‌زند، خود نشان از عصیان زن در برابر فشار و تعدی روزافزون و ستمگرانه‌ی جامعه مردسالار و ارزش‌های منحط آن است. مگر نه که زن همواره از اسارت خویش دم می‌زند و آرزوی رهایی از قیود دست و پاگیر جامعه‌ی سخت‌گذر مردسالار را قرن‌ها در دل می‌پروراند و عصیانِ گاه‌گاهی او عبارت است از گسیختن زنجیرهایی که چنین جامعه‌ای آرمانی بر دست و پای او بسته است. البته این آرزوی تاریخی همیشه برآورده نمی‌شود، مگر جامعه‌ای که ارزش‌های خود را از قید دوگانگی و دوگانه‌نگری میان زن و مرد برهاند.

منابع

- ۱- انصافیور، غلام (۱۳۳۶): *قدرت و مقام زن در ادوار تاریخ*. تهران.
- ۲- بهار، مهرداد (۱۳۷۲): *تخت جمشید*. تهران.
- ۳- بهار، م؛ اسماعیل پور، ا. (۱۳۸۲) *ادبیات مانوی*، تهران: نشر کارنامه.
- ۴- بیانی، شیرین، (۱۳۷۴): «زن در ایران باستان»، *فصلنامه‌ی هستی*، ص ۴۶-۴۷.
- ۵- تکمیل همایون، ناصر (۱۳۶۹): *حیات اجتماعی زنان در آغاز تاریخ ایران*. امیرکبیر، تهران.
- ۶- دکره، فرانسوا، (۱۳۸۰) *مانی و سنت مانوی*، ترجمه‌ی عباس باقری، تهران: انتشارات فرزاد روز.
- ۷- دورانت، ویل (۱۳۵۴): *تاریخ تمدن: مشرق زمین، گاهواره‌ی تمدن*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران.
- ۸- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۳۸): *شاهنامه‌ی فردوسی*. طبع: امیربهادر، انتشارات علمی. تهران.
- ۹- گیرشمن، رومان (۱۳۴۹): *ایران در آغاز اسلام*. ترجمه: محمد معین. تهران.
- ۱۰- مزدآپور، کتابون (۱۳۶۹): «زنی در آیین زرتشتی»، *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران*، تهران.
- ۱۱- ملکزاده بیانی، (۱۳۶۳): *تاریخ مُهر در ایران از هزاره‌ی چهارم تا هزاره‌ی اول ق.م، ج ۱*. تهران.

در سرتاسر تاریخ کهن، این سنت متداول رواج داشت که رازهای طبیعت در اختیار زنان بود و آنان موجوداتی به شمار می‌آمدند که از طریق آنان، حکمت و دانش اعصار تجلی می‌یافت. این اعتقاد در اهمیت و برتری زنان پیشگو، الهگان، کاهنه‌ها و... متجلی می‌گردید. بر این اساس درک فرهنگ و ارزش‌های دینی و آیینی تمدن‌های کهن بدون شناخت موقعیت و جایگاه زن امکان‌پذیر نخواهد بود. این مقاله به بررسی ویژگی‌های اجتماعی، حقوقی و اساطیری زن از دره‌های فرات و نیل تا کرانه‌های سیحون و هند می‌پردازد و شباهت‌ها و تفاوت‌های این حوزه‌ی فرهنگی بزرگ را در این باره بر می‌شمارد.

سهم زنان در اسطوره و تاریخ شرق باستان از دره‌های فرات و نیل تا کرانه‌های سیحون و هند

دکتر رقیه بهزادی^{***}

زنان از دوران باستان مبتکر و عالم به همه‌ی اسرار طبیعت و سر آغاز تمدن اولیه بوده‌اند. باستان‌شناسان این مطلب را که زنان مردان را از دوران توحش به عصر نوسنگی کشاندند، تأیید می‌کنند. کشاورزی بنیان و اساس سیاست، اقتصاد و دین را تشکیل می‌داد. اموری که عصر نوسنگی را از دوره‌ی دیرینه سنگی متمایز می‌سازد عبارت از ساختن ظروف، بافتن پارچه، کاشتن و درو کردن محصول و اهلی ساختن حیوانات است. ضمن آن که شوهران برای شکار کاشانه را ترک می‌کردند، زنان میوه‌ها و بذره‌ای خوراکی را گرد می‌آوردند، اندک اندک زنان دریافتند که دانه‌های افتاده بر روی زمین گیاهان تازه‌تری را به وجود می‌آورند و بدین ترتیب بود که زنان، کشاورزی و همراه با آن، تمدن را ابداع کردند. وجود الهگان همچون گشتی نانا (Geštinana) به معنای «بانوی تاک» که در دشتی می‌زیسته و دارای یک آغل گوسفند بوده است و نیز آشنان (Ašnan)، الهه‌ی غله نزد سومریان و آشراتو (Ašratu) الهه‌ی سامی غربی، یعنی بانوی وفور و حاصلخیزی دلیلی بر این مدعاست.

علاوه بر کشاورزی که ابداع آن به زنان نسبت داده می‌شود، برافراشتن دیوارها در دوره‌ی باستان را نیز مربوط به عصر مادر سالاری می‌دانند. زنان در دوران کهن به کمالی دست یافتند که نسل‌های بعدی را به شگفتی واداشتند. یکی از دانشمندان می‌نویسد که از کرانه‌های نیل تا سواحل دریای سیاه، از آسیای مرکزی تا قلب اروپا، نام‌ها و اقدامات زنان با تاریخ تأسیس شهرهایی که شهرت یافتند در ارتباط بود. هرودوت می‌نویسد که در میان مردم لودیه (Lydia) این روایت باقی مانده است که در زمان او بناهای عظیم سنگی لودیه در دوران باستان به

***. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی

وسیله‌ی زنان برپا شده‌اند، حتی آثار مهندسی جالب توجه بابل کهن که جزء عجایب هفت‌گانه‌ی جهان به شمار می‌روند، از سوی اقوام باستان، به دو ملکه یعنی سمیرامیس (Semiramis) و نیتوکریس (Nitocris) نسبت داده می‌شود. شاید به مفهوم اشاره به نین خورساگ به معنای «بانوی سرزمین سنگی» باشد که او صخره‌های «خورساگ» را برافراشت. وی به عنوان مادر - الهی باستانی مادر همه‌ی خدایان و مادر همه‌ی کودکان بود.

کتاب **عهد عتیق** اختراع هنرها در جوامع پیشرفته را به «توبال قاین» (Tubal-Cain) (آهنگر - خدا) نسبت می‌دهد، اما اکنون این سؤال پیش می‌آید که او کیست؟ خود «قاین» مظهر دولت - شهرهای مادر سالار است. در یکی از کتاب‌های تفسیر تورات آمده است که کلمه‌ی «توبال» به معنای کسی است که ایجاد می‌کند و منظور آن، زن است. در کتابی دیگر آمده است که اصل توبال کلمه‌ی تی بیر (Tibir) بود و تی بار (Tibar) نام دیگری برای تیامات (Tiamat) الهی بزرگ سومری است. در واقع، زنان بودند که با زیرکی خود نخستین انگیزه‌ی تمدن را به بشر هدیه کردند و به قول یکی از دانشمندان، زنان ابداع کنندگان تمدن به شمار می‌رفتند و کار آنان، نخستین اقدام مهم جامعه‌ی بشری بوده است و به قول یکی دیگر از دانشمندان، زنان بهتر می‌توانستند کارهایی را که خودشان اختراع و ابداع کرده بودند، انجام دهند. باید دانست که الهه‌ها در مراسم پرستش، کارها و ادبیات موجودات «واقعی» به شمار می‌آمدند. در سراسر تاریخ کهن، این سنت متداول بود که رازهای طبیعت در اختیار زنان است و آنان تنها موجوداتی هستند که از طریق آنها، حکمت و دانش اعصار تجلی یافت. این عقیده در برتری زنان پیشگو، الهه‌ها، کاهنه‌ها و مانند آنها نمودار شده است.

زن در سومر

مقام و حقوق اجتماعی زن در سومر قابل توجه است. شگفت نیست که مقام زن با مرد برابر نباشد، اما شگفت است که او پایگاه ارجمند اجتماعی داشته باشد و حقوق او از جهاتی با مرد برابری کند، تا آن جا که بتواند بر کرسی قضاوت بنشیند. این سنت، حتی در قانون حمورابی (Hammurabi) که خصلت آزاد منشی سومری را نداشت، محفوظ و باقی ماند. تفسیر این است که در اساطیر سومری، زن الهی عدالت بود و شاید همین تصور، شایستگی مقام قضاوت را به او می‌بخشید. در فهرست پانصد نفری دبیران دیوانی، نام زنی به کار نرفته است، اما در گروه محاسبان

دخل و خرج معابد نام زنان آمده است. زنان شاید در مکتب خانه‌های معابد درس می‌خواندند. زنان در کارگاه‌های بافندگی و نساجی هم خدمت می‌کردند و این نشانه‌ی دیگری از کار اجتماعی آنان بود. در اساطیر سومری، آن چنان که ذکر شد، زنان سفال کار، دوزنده، کاتب، ماما و قابله، پزشک، مشاور امور پزشکی، صنعتگر، مسئول و تقسیم‌کننده‌ی غذا، پاسدار و حامی، نام برده شده‌اند. زن، الهه‌ی زمین و بانوی آسمان بود. نیسابا، الهه‌ی خرد همه جا مورد ستایش سومریان قرار داشت. به علاوه، «مقام والا و جاودانی زن»، یک اصطلاح سومری است که آن را به عنوان یکی از عناصر یکصد و شصت‌گانه‌ی مدنیت می‌شناختند. در اساطیر سومری گونه‌ای از متن دینی به نام «ارشه ما» (ershema) وجود دارد که نمونه‌هایی از آن تا دوره نو - آشوری نیز دیده می‌شود. تصانیف «ارشه ما» به لهجه‌ی امه سال (emesal) یعنی «زبان زنان» نوشته شده و یک لهجه‌ی سومری بود و به نظر می‌رسد که متونی برای خواندن مرثیه‌هایی توسط زنان بوده است. این متون شاید متون سوگواری بوده‌اند مثلاً درباره‌ی ویران شدن معابد و یا مصائب ملی. مورد دیگری که درباره‌ی زنان در اساطیر بین‌النهرین ذکر شده عبارت از آن است که انلیل (Enlil) با کمک مادر - الهه، موجودیت زنان عقیم را به رسمیت می‌شناسد و اینها طبقات ویژه‌ای از کاهنه‌ها بودند که نمی‌بایستی فرزندزایی کنند، ولی در واقع، اصل این امر، برای جلوگیری از ازدیاد نفوس بود.

وجود الهه‌های بین‌النهرین چون بت سری (Beletseri) الهه‌ی بابلی به معنای بانوی دشت و دبیر جهان فروردین در قلمروی مردگان؛ بابا (Baba)، الهه‌ی سومری باروری افراد و جانوران به عنوان «بانوی فراوانی» که او را دختر سیاره‌ی ناهید می‌دانستند و الهه‌ی ورد و کلام بود و الهه‌هایی که نقش «ماما، قابله» را بر عهده داشتند و الهه‌هایی همچون دین گیرماخ (Dingir-Mah) که در کنار رودها، چاه‌ها یا در سواحل نشستند و سرنوشت افراد را تعیین می‌کردند و در هنگام زایمان حضور داشتند و به جای ماما و قابله بودند. الهه‌هایی همچون ایشتار اربلا (Ištar of Arbela) که در آشور قبل از عزیمت به جنگ و تصمیمات مهم سیاسی و نظامی با آنها مشورت می‌شد و نیز الهه‌ی ماما (Mama)، که معمولی‌ترین لقب او در اکدی اسو (Osu) به معنای ماما و قابله بود و به وفور در نام‌های بین‌النهرینی پیش - سارگونی دیده می‌شود.

وجود برخی الهه‌ها همچون نون گال (Nun-gal) که نام او به معنای «شاهزاده‌ی بزرگ» است و وظیفه‌اش تعقیب بدکاران بود و به الهه‌ی حبس و طناب شهرت داشت، نمودار آن است که زنان در امور قضایی و جزایی نیز دست داشته‌اند. نیسابا (Nisaba)، الهه‌ی سومری که نام او به صورت علامت میخی برای نامیدن انواع غله به کار می‌رفت و علامت شمایل نگاری او یک دسته غله بود و گوده آ (Gudea) پادشاه لاگاش به نیسابا به عنوان «حامی نویسندگان و دبیران» اشاره می‌کند. این الهه با اعداد آشناست و در نیمه‌ی اول هزاره‌ی دوم پ. م. بسیار محبوب بود. از میان پزشک - الهه‌ها، باید از نی‌نی سینا (Ninisin) الهه‌ی سومری که الهه‌ی سرپرست شهر خود بود، به عنوان الهه‌ی شفابخشی و پزشک سرزمین نام برد که روش درمان او ادای ورد درست (مشاوره‌ی پزشکی) بود؛ گول شش (Gulšeš) الهه‌ی سرنوشت نزد اقوام هیتیایی (Hittites) در به دنیا آوردن بچه سهمی مهم دارد. در صخره نوشته‌های یا زیلی کایا نام الهه‌های هوت‌نا (Hutena) و هوت‌لورا (Hutellura) وجود دارد که با کلمه‌ی هوریانی هوت (Hut) به معنای «نوشتن» تطابق دارد. الهه‌ی انهیل دوآنا (Enhealuan) دختر سارگون (Sargon) پادشاه اکد و کاهنه‌ی شهر اور (ur)، در سده‌ی بیست و چهارم پ. م. نویسنده‌ی یک متن ادبی است که شاید حوادث سیاسی بخش آخر سلطنت سارگون را منعکس می‌کند.

در مرحله‌ی گذر از زندگی کشاورزی به زندگی در مرحله‌ی گله‌داری، بسیاری از مادر الهه‌ها، حیوان پرستشی و بژه‌ی خود را داشتند. این گونه حیوانات در آغاز، خود پرستیده می‌شدند ولی بعدها، مادر - الهه را به سبکی نشان دادند که بر روی جانور پرستشی خود ایستاده است و بدین صورت است که می‌توان پیوند میان پیشرفت و تکامل زندگی و گذر از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر را مشاهده کرد.

در جوامع مادر سالار، الهه‌ی بزرگ یا مادر - الهه در واقع تجسمی از زمین بود که آسمان همسر او به شمار می‌رفت، این الهه مقامی بسیار بلندپایه‌تر از خدایان داشت. او مانند زمین سرچشمه‌ی حیات و منبع تمامی غذاها بود و از این رو به پیشگاه این مادر - خدایان و مادر - الهه‌ها، فدیة‌هایی تقدیم می‌شد.

با ورود تمدن بر روی زمین، ملکه همسر پادشاه بعدها جای مادر - الهه را گرفت و به همین لحاظ از قدرت سیاسی و اقتصادی و دینی خاصی برخوردار بود و زنان دیگری که از مقام و مرتبه‌ی والایی در علم و دانش و اقتصاد برخوردار بودند جنبه‌ی الهه به خود گرفتند.

زن در بابل

از دوران بابلی کهن و از سامی‌های غربی نام الهه‌ی آنات (Anat) دیده می‌شود که همانند ایشтар دارای دو شخصیت است. نخستین صفت او به معنای «آنات باکره» است، او مظهر زنانگی و عشق پرشور و نیز، جنگجویی خشن و خون آشام است. ملبس به مانند مردان، و کمر بسته همانند زنان و الهه‌ی جنگ و شکار است. این تنها الهه‌ای است که در متون بابلی از «بکارت» او سخن می‌رود و نیز الهه‌ی سومری همچون دامکینا (Damkina) که به معنای «زن قانونی» و همسر شخص محترم نام دارد.

لاماشتور (Lamashtur) دیو - زن بابلی است که از میان باتلاق‌ها بیرون می‌آید و موهایش آشفته و سینه‌هایش برهنه و دیو تب نفاس برای زائوها به شمار می‌رود، دستش به گوشت و خون آلوده است. به دنبال رمه‌ی گوسفندان و مردم می‌دود و فریاد می‌زند «کودکان خود را برای شیر دادن نزد من بیاورید، من پرستار آنها خواهم بود.» این الهه مظهر خطر برای کودکان و عامل مرگ و میر آنان است و از این جاست که پزشک - الهه‌ها، پاسدار - الهه‌ها، بزرگ - مادران کهن ظاهر می‌شوند که خطر را از زنان دور سازند.

از آنجا که ثبات هر جامعه بدون نظم قابل دوام نیست، لذا هر جامعه با توجه به عرف و عادت و افکار و اندیشه‌های مردم آن، قوانینی وضع می‌کنند. اساسی‌ترین عمل تنظیم روابط در یک جامعه، ازدواج است. ازدواج از ابداعات نیاکان بود و به عنوان یک سنت از همان زمان آغاز شد و در میان اقوام کهن، هر صورتی که داشته امری اجباری بوده است. ازدواج با زن‌های اقوام دیگر، اتحادهای سیاسی را موجب می‌شده است. البته ازدواج در میان اقوامی که به تمدن نرسیده‌اند، فلسفه‌ی خاصی دارد که از لحاظ مسائل مادی و دینی به نظر آنان همچون خوردن و آشامیدن ضروری به نظر می‌رسیده است. این ازدواج نه جنبه‌ی تقدس داشته و نه دارای صورت خیال‌پردازی بوده است. بدین ترتیب، زن و مرد با ازدواج، راهی را به دست می‌آوردند تا بدان وسیله از زندگی بهره‌ی بیشتری ببرند. از آن جا که در جوامع کهن، نوعی کمونیسم جنسی وجود داشته است، بدین لحاظ آثاری از روسپی‌گری مشاهده نمی‌شود و تاریخ‌پیدایی روسپی‌گری از زمان پیدایش مدنیت و مالکیت خصوصی است. در اجتماعات اولیه اگر زنی قبل از ازدواج فرزند می‌آورد، این امر، بیشتر موجب ازدواج سریع

او می‌شد، زیرا عقیم بودن عیب بسیار بزرگی به شمار می‌آمد.

مطالعه درباره‌ی زن، به ویژه زنان خاورمیانه می‌تواند ما را به مطلبی درباره حوا (Eva = مادر همه‌ی موجودات زنده) و جفت فریبده‌ی آدم که نام او در تورات آمده است رهنمون شود. زیرا مسأله‌ی «زن» چنان که گفته شده است، با او آغاز شد و بر طبق تورات وظیفه‌ی اصلی حوا این بوده است که مادر همه‌ی موجودات باشد. اما درک حوا ما را به بزرگ - مادر خاور باستان می‌رساند که او را خدا می‌دانستند و پرستش و اعتبار او، حاکی از مقام رفیع او در جامعه بود. در ادیان شرق باستان «مادر» به ویژه در دوره‌های پیش از تاریخ، شخصیت اصلی تصورات دینی بود و تصاویری که از او دریافت شده نشان می‌دهد که وی را به عنوان یکی از خدایان می‌پرستیدند. این مقام برجسته‌ی زن، با توجه به مقام قضایی زنان در ادوار مختلف مورد بحث بوده است. در جای جای تاریخ، گه گاه، به عنوان رئیس قبیله، کاهنه، نیا - زن، دارای مقاماتی بوده است.

زنان در بین‌النهرین و بابل به هنگام ازدواج به منزله‌ی «متاعی» شمرده می‌شدند. اجتناب از هم بستری به منزله‌ی جنایت قابل کیفری بود و اگر زن خوش رفتاری نمی‌کرد او را در آب غرق می‌کردند. شوهر همیشه به منزله‌ی رئیس بلا منازع خانواده به شمار می‌آمد. اگر زنی خلاف گفته‌ی شوهر را بر زبان می‌راند، دندان او را بایستی با آجر بشکنند. اگر مرد، زن را به هنگام زنا غافلگیر می‌کرد حق داشت او را بکشد. به موجب سندی، فروش زن از طرف شوهر جزئی از رسوم بود. زن عقیم شوهر را مخیر می‌ساخت که همسر خود را طلاق گوید. در سندی تصریح شده است که اگر زنی تهمت بد بودن به شوهر بزند و نیز هرگاه بر اثر تحقیق عمومی عکس آن ثابت شود، زن می‌بایستی در انتظار کیفر دشواری مانند بردگی، حتی مرگ با افکنده شدن به میان آب یا از فراز برج باشد.

اما زنان می‌توانستند هر پیشه‌ای که مایل باشند، داشته باشند. حتی با دو تن از زنان بین‌النهرین در سده‌ی سیزدهم پ. م. که شیمی دان بودند آشنا هستیم. گروهی از زنان، در امور قضایی فعالیت می‌کردند. این گروه غالباً، کاهنه‌های معابد بودند که در دیرها زندگی می‌کردند. فعالیت این زنان در امور اقتصادی نیز دیده می‌شود. این وضع در بین‌النهرین در روزگاران کهن و حتی روزگاری که تحت فرمانروایی هخامنشان بودند، برقرار بود.

مصر: مادر - الهه‌ها

مصريان آسمان را خدا - بانویی می‌دانستند که به شکل ماده گاوی ترسیم می‌شد که بر روی زمین طاق زده است و بر هوا - خدا یا بادی به نام شو (Shu) بر سلسله‌ی کوه‌ها متکی بود. در زیر این الهه، گب (Geb) خدای زمین بر رو خفته بود و پشت او محل رویش گیاهان و نیز صحرای خشک و دره‌ی رود نیل بود. نیل آسمانی از شکم این الهه به جهان فرودین و سرزمین مردگان جاری می‌شد و خورشید بر زورق خود از طریق رود شب، به شرق می‌رفت.

ستارگان، فرزندان آسمان - الهه در هیأت ماده خوکی در بامداد از او زاده می‌شدند ولی به هنگام شب آنان را می‌بلعید. در روایتی آمده است که ماه برادر خورشید و فرزند آسمان - الهه است. در برخی از اسطوره‌های مصری از چشم آتوم (Atum) به عنوان الهه‌ای ویرانگر یاد می‌شود و او جات (Ujat) در این نقش نماد درخشش خورشید و با بوتو (Buto) یا اِجو (Edjo) به هیأت مار کبرای سر برافراشته‌ای است که با نام اورایوس (uraeus) بر بالای تاج فراعنه جای دارد و نماد قدرت آنان است.

مادر - الهه‌های کاهنه‌ی مصری هر سال قربانی دریافت می‌داشتند، یعنی هر زمان که نقش مرد برای تولید و تکوین ضروری به نظر می‌رسید، برای یک سال مادر - الهه‌ی کاهنه شوهری بر می‌گزید که «پادشاه مقدس» نامیده می‌شد و این مرد برادر ملکه یا پسر او بود و جوانان بسیاری با او در این امر به رقابت می‌پرداختند و «پادشاه مقدسی» بعد از یک سال قربانی می‌شد و مادر - الهه‌ی کاهنه گوشت او را می‌خورد تا قدرت باروری وی را نگه دارد و خون وی را بر روی کشتزارها جهت باروری می‌پاشید و بعد از آن، ملکه، طی مراسم مذهبی پادشاه مقدس دیگری را برای سال آینده انتخاب می‌کرد. هنگامی که گیل‌گمش (Gilgamesh) پذیرش ازدواج با ایشتار را رد می‌کند، شیوه‌ی از بین بردن شوهران او را به یادش می‌آورد و به او می‌گوید که چگونه شوهرانش را می‌کشته است.

موقعیت زنان در تاریخ مصر باستان

در هر گونه مطالع‌ی جامعه‌شناسی درباره‌ی مصر باستان، وضع زنان باید به وضوح مورد بررسی قرار گیرد. اگرچه آنان دارای آن اهمیتی بودند که مادران خانواده‌ها در هر جامعه‌ای دارای

آن هستند، ولی آنان موقعیت ویژه‌ای داشتند، زیرا که مالکیت ارضی فقط از طریق مادر به دختر به ارث می‌رسید. به نظر می‌رسد که نتیجه‌ی این عمل در مورد وراثت زن نسبتاً دقیق بوده ولی در هیچ موردی به مانند خانواده‌ی سلطنتی پا برجا نبوده است. نتیجه‌ی عملی این بود که شوهر از اموال تا زمانی بهره‌مند می‌شد که همسرش زنده بود، ولی پس از مرگ همسر، دختر و دامادش به مالکیت دست می‌یافتند، قابل تصور نیست که هر فردی غیر از فرعون، موقعیت خود را در مورد ازدواج، به مرد دیگری واگذار می‌کرد. قوانین ازدواج در مصر باستان هرگز تدوین نیافت و اطلاع از آن، تنها با توجه به ازدواج‌ها و سلسله نسب‌ها معلوم می‌شود. بنابراین، فرعون می‌توانست با ازدواج با هر یک از زنان وارث، بدون توجه به همخوانی ازدواج کند. به طوری که اگر وارثه در می‌گذشت، فرعون می‌توانست با زن بعدی در خط توارث ازدواج و بدین ترتیب، سلطنت خود را حفظ کند. سن وارثه اهمیت نداشت این زن ممکن بود مادر بزرگ یا کودک نوزادی باشد، تا زمانی که این زن وارثه یا بعدها وارثه می‌شد، با پادشاه ازدواج می‌کرد و هنگامی که پادشاه در می‌گذشت، جانشین او با همه‌ی زنان وارثه ازدواج می‌کرد. حتی در میان کارکنان جزء در زمان سلسله‌ی دوازدهم، این ازدواج درون خانوادگی اعمال می‌شد، زیرا نسب نامه آنها چنین نشان می‌دهد، اما ردیابی این قانون وراثت در میان عموم مردم دشوارتر از خانواده‌ی سلطنتی بود که در آن جا، اسناد و مدارک فراوان و بیشتری به دست می‌آید. ولی حتی در میان افراد عادی نیز سلسله نسب تقریباً بدون تغییر به یک وارثه باز می‌گشت و نه به یک وارثی که مالک بود و این اموال، در خط وراثت زنان اعمال می‌شد و ازدواج‌های غیر عادی میان افراد صورت می‌گرفت.

چنین ازدواج‌های همخوانی را تنها با توجه به رسم خانوادگی مادری می‌توان توجیه کرد و سلطنت در سلسله مراتب مادری دنبال می‌شد و ازدواج‌های سلطنتی دارای همان روش بوده است، زیرا تخت و تاج در خانواده‌ی زن موروثی بوده است. «همسر بزرگ» پادشاه وارثه به شمار می‌رفت و پادشاه بر اثر ازدواج با او به سلطنت می‌رسید. اصل و نسب پادشاه اهمیتی نداشت و ممکن بود به هر طبقه‌ای وابسته باشد، اما هرگاه با ملکه ازدواج می‌کرد، بی‌درنگ، به سلطنت می‌رسید. خلاصه آن که ملکه بر اثر حق وراثت ملکه می‌شد و پادشاه بر اثر حق ازدواج به سلطنت می‌رسید.

ازدواج‌های رامسس (Ramses) دوم، بسیار روشن است، او با، یست نفرت (Ystnefert) ازدواج کرد و از او صاحب دختری به نام بنت - آنات (Bint-Anath) شد که او را هم به زنی گرفت این زن، بدون کودک درگذشت. مادر رامسس تویا (Tuya) بود و لقب‌های او بر روی تندیسش عبارت است از «مادر پادشاه، کسی که گاونر عظیم را به نام اوسر - مات رع (User-Mat-Ré) را زایید که همسر خدا، مادر پادشاه، همسر بزرگ پادشاه بود که پادشاه او را بسیار دوست داشت.» بر روی کتیبه‌ی دیگری وی «همسر زنده‌ی پادشاه»، نامیده شده است. در کنار تندیس دیگری از این زن، تندیس کوچکی از ملکه‌ای قرار دارد و گفته شده است «از ملکه تویا، دختر پادشاه بود، که او را بسیار دوست داشته و همسر بزرگ پادشاه بوده است.» چنین ازدواج‌های همخوانی را تنها با توجه به رسم خانوادگی مادری می‌توان توجیه کرد و سلطنت در سلسله مراتب مادری دنبال می‌شد. تویا، می‌بایستی توارث را ادامه داده باشد و بنابراین، او و همه‌ی دختران می‌بایستی با فرعون ازدواج کنند، بدون توجه به نسبتی که با او داشتند.

رسم ازدواج از طریق مادر نیز ازدواج‌های متعدد کلئوپاترا (Cleopatra) را توجیه می‌کند. این زن در ابتدا، همسر برادر ارشد خود بود که بر اثر این ازدواج، برادرش به سلطنت رسید. پس از مرگ این برادر، کلئوپاترا با برادر جوان‌تر خود ازدواج کرد که جوانی بسیار فاسد بود و با توجه به همان ازدواج، به سلطنت رسید. کلئوپاترا از این دو ازدواج صاحب فرزندی نشد و هنگامی که ژولیوس سزار (Julius Caesar) مصر را به تصرف در آورد، تنها راهی که بدان وسیله می‌توانست به عنوان فرمانروا به شمار آید ازدواج با ملکه بود و از این ازدواج پسری به نام سزارئون (Caesarion) متولد شد. هنگامی که آنتوان قصد سلطنت را داشت، نخستین اقدام او تصرف مصر یعنی انبار غله‌ی روم بود و تنها مسیر ممکن، یعنی ازدواج با ملکه‌ی مصر را انتخاب کرد. این واقعیت که او در رُم همسری داشت در نظر مصریان مهم نبود، ملکه به عنوان «همسر بزرگ» و شوهرش، پادشاه نامیده می‌شد. نتیجه‌ی این ازدواج یک دختر و یک پسر بود. هنگامی که آنتوان به قتل رسید و اوکتایوس (Octavius) در صدد تصرف مصر برآمد کاملاً آماده بود که با کلئوپاترا ازدواج کند، ولی او با روشی عاقلانه مرگ را ترجیح داد. مورخان باستان که به وراثت از طریق پدر و تک همسری عادت داشتند، گذشته از آن که زنان را بخشی از دارایی مردان

به حساب می‌آوردند، کاملاً از درک این موضوع عاجز بودند و جریان را به نحو دیگری توجیه کردند. عمل اوکتاویوس پس از مرگ کلئوپاترا نشان می‌دهد که چگونه مردی بوده است. بر اثر قانون رومی، سزاریون کودک، پسر ژولیوس سزار و کلئوپاترا وارث حقیقی به شمار می‌آمد؛ با توجه به قانون مصری، دختر وارث محسوب می‌شد ولی بایستی با یکی از برادرانش که بدین ترتیب، پادشاه می‌شد ازدواج کند، آن چه اوکتاویوس کرد این بود که نگهبانان سزاریون را رشوه داد تا کودک را به او تسلیم کنند و او آن کودک را، بی‌درنگ به قتل رساند. اوکتاویوس چون بدین ترتیب، بر اثر قانون رومی از وارث نجات یافت، توجه خود را به کودکان آنتوان معطوف داشت. نگهبان الکساندر جوان مانند نگهبان سزاریون پول پرست بود و الکساندر کودک، به سرنوشت نابرداری خود دچار شد. از آن جا که قوانین روم حقوق دختر را به رسمیت نمی‌شناخت، اوکتاویوس در نظر ملت روم کار خود را توجیه کرد ولی برای آنکه موقعیت خود را در مصر حفظ کند، دختر را به کشور خود بازگرداند و او را به ازدواج با پادشاه ضعیفی در نقطه‌ای دور دست درآورد. اوکتاویوس مردی فوق‌العاده هوشیار بود.

موقعیت زنان در مصر شاید به سبب استقلال اقتصادی آنان عالی بود. آنان آزادانه به هر سو می‌رفتند، البته نه در زمان جنگ، اما بعضی از فراعنه ادعا می‌کنند که نه تنها مهاجمانی ندارند، بلکه کشور به اندازه‌ای آرام است که زنان می‌توانند بدون تعرض به هر جا که می‌خواهند بروند. به نظر می‌رسد که زنان دارای چهار حرفه بوده باشند؛ کهنات؛ مامایی؛ سوگواری (مرثیه خوانی) و رقص. در مورد تربیت شدن برای این گونه کارها مدارکی در دست نیست. کاهنه‌های سلطنتی در هنگام جوانی به کار می‌پرداختند و طرز رقص مقدس و آوازهای مقدس را می‌آموختند. ظاهراً مامایی از اهمیتی نسبی برخوردار بود، زیرا بنا به روایات، الهه‌های بزرگ روزگار چنین شغلی داشته بودند. احتمالاً ماماها تربیت نمی‌شدند و این موضوع نشان می‌دهد که چرا تعداد زیادی از زائوها و کودکان در می‌گذشتند. سوگواران حرفه‌ای کار خود را در جوانی آغاز می‌کردند و آنان را با زنان بالغ می‌بینیم که دست‌های خود را بالا برده و ظاهراً تا حدی که می‌توانستند گریه و زاری می‌کردند. رقاصه‌ها را از اوان کودکی تعلیم می‌دادند و تصاویر عریان آنها را در میان سوگواران می‌بینیم که جامه بر تن دارند. دلیلی در دست نیست که نشان دهد که مردان رقاص چگونه تعلیم می‌دیدند. همراه با رقاصه‌ها، دخترانی بودند که یا به تنهایی یا به

صورت دسته جمعی آکروبات بازی می‌کردند.

در خانه‌های بزرگان، زنان خدمتکاری یافت می‌شدند که وظایف آنها در تمام خانه‌های بزرگان یکسان بود. در خانه‌هایی که تنها یک مستخدمه به کار می‌پرداخت، تنها زن بود که غله را آسیاب می‌کرد که از دشوارترین کارها به شمار می‌رفت و این زن غالباً، از بردگان بود. زنان، کار ریسندگی و بافندگی را انجام می‌دادند و زنان دهکده، با کالاهای خود به بازار می‌رفتند.

چین

نخستین اجتماعات شکارگری و صیادی در دوره‌ی میان - سنگی در چین، در کرانه‌های رود زرد شکل گرفت. فرهنگ منطقه‌ی جنوبی چین تا آغاز دوره‌ی میلادی هنوز متأثر از فرهنگ اطراف رود زرد بود. اما فرهنگ بنیادین چین متعلق به عصر نوسنگی و دره‌های همان رود بود. از میان خدایانی که در اساطیر چین قربانی به آنان تعلق می‌گرفت عبارت بودند از مادر شرق، مادر غرب و فرمانروایان چهار اقلیم، ولی فرمانروای شمال قربانی نداشت. مراسم این قربانی‌ها به توسط شمن‌ها و همراه با موسیقی و رقص بود.

در روزگاران کهن نشانه‌هایی از وجود قدرت مادر، در خانواده‌ی چینی یافت می‌شود. در یکی از متون آمده است که چینیان کهن فقط «مادران خود را می‌شناختند» و خاقان فوهسی (Fu Hsi)، خانواده‌ی پدرسالاری را جانشین مادرسالاری کرد و سرانجام، بعد از استقرار ملوک الطوائفی منزلت اقتصادی و اجتماعی زنان، در جامعه‌ی چین، تنزل کرد.

مردم چین دولت را «پدر و مادر» ملت می‌شناختند و خاقان، در مقام رئیس خانواده پدرسالار و برای خیر و رفاه ملت در برابر آسمان مسئول بود. مقام زن در خانواده به تعداد فرزندان و جنس آنها بستگی داشت. شوهر می‌توانست به بهانه‌های اندک همسر خود را طلاق گوید. بدین ترتیب پایه‌ی حکومت بر پدرسالاری بود و اطاعت از خاقان که بزرگ‌ترین سالار کشور و «یغ پور» یعنی «پسر خدا» نامیده می‌شد در درجه‌ی اول اهمیت قرار داشت.

برای انجام مراسم «نیا پرستی» پروردن پسران و تعداد آنها بسیار مهم بود. در جامعه، چند زنی، موجب مباحثات و باعث اعتبار می‌شد و گاه مجبور بودند فقدان پسر در خانواده را با فرزندخواندگی جبران کنند. وظیفه‌ی مادران بار آوردن پسران و تنظیم امور خانه بود. دختران،

همچون باری بر دوش خانواده بودند و اگر در روزگار سختی، دختر بر خانواده‌ی دختران اضافه می‌شد، چه بسا نوزاد را رها می‌کردند تا بمیرد.

ژاپن

جزایر هوکایدو (Hokkaido) از دیرباز در بردارنده‌ی افسانه‌ها و اسطوره‌ها و جایگاه خدایان و الهه‌ها بوده است. در روایات افسانه‌ای ژاپن کوه «فوجی یاما» کوهی مادینه و کوه «هاکو» (Hoku) کوهی نرینه است. گفته شده است که به روزگار بودا، وی راهی از قله‌ی فوجی به «هاکو» وصل کرد و آب را در آن راه، جاری ساخت. فوجی، بر اثر خشم زنانه بر سرها کوکید و با این ضربه جمجمه‌ی کوه هاکو هشت پاره شد و از آن روزگار، کوه هاکو، کوتاه‌تر از فوجی شد. در اسطوره‌ی آفرینش ژاپنی یک نی استوار از اقیانوس روغنی آغازین سر برآورد که به خدایی بدل شد و هم در آن دم، دو خدای مادینه و نرینه از او تولد یافتند.

خورشید - الهه‌ی دیگری آماتراسو (Amaterasu) نام دارد و دودمان ژاپن، خود را از تبار او می‌دانند. گفته شده است که آماتراسو، برادر خویش یعنی ماه - خدا را به زمین فرستاد تا کار اوکه موچی (Uke-Mochi) الهه‌ی تغذیه را بررسی کند و کار او را به آماتراسو گزارش دهد. گزارش ماه - خدا، چنین بود، او که - موچی، تغذیه - الهه، در مقابل مزارع می‌ایستاد و دهانش را می‌گشود و از آن، برنج پخته به جانب مزارع سرازیر می‌شد. اگر به دریا نظر می‌کرد از دهانش گیاهان و ماهی به دریا می‌ریخت، آن هنگام که به تپه و جنگل می‌نگریست جانوران و حیوانات قابل صید از دهانش به جانب تپه و جنگل سرازیر می‌شد. گفته شد که ماه - خدا این الهه را کشت اما از سر او، اسب‌ها و گاوها، از ابروانش کرم ابریشم، از پیشانیش ارزن و از معده‌ی او برنج پدید آمد. در این جا نیز به نقش الهه (زن) در مورد باروری، حاصلخیزی، آفرینش انسان و حیوان و گیاه بر می‌خوریم.

مادر - سالاری

در ژاپن گاه و بی‌گاه به زنان بزرگی همچون هیمکو (Himeko) یا پیمکو (Pimeko) به معنای «دختر خورشید»، که مدت‌ها فرمانروایی کردند بر می‌خوریم. این فرمانروایی‌ها گاه مربوط به

مردان و گاه مربوط به زنان است. این تناوب، شاید اشاره‌ای به جامعه‌ی «مادر - سالار» و «پدر - سالار» باشد. در ژاپن کهن، چندین بار زنان به حکومت رسیدند. آیین شمینی یا رابطه با جهان ارواح، از طریق افرادی که وارد حالت خلسه می‌شدند، گویا از دین‌های ژاپنی‌ها و در واقع، از دین‌های رایج در آسیای شرقی باشد. این حقیقت که زنان بیشتر وارد عالم خلسه می‌شدند، به اضافه‌ی وضع کلی سنت مادر - سالاری، موجب تمایل به کاهنه - سالاری زنان می‌شد و در میان این زنان کاهنه - سالار، در قرن سوم میلادی، «هیمکو» که نامش در سندی آمده است، دارای امتیازات بیشتری بود.

مرحله‌ی تحول از پایگاه تبار مادینه، یاماتو (Yamatu) یعنی خورشید - الهه در برابر ایزومو (Izumu) نیای توفان - خدا، انجام گرفت و این رقابت منجر به تحول از مادرسالاری به پدرسالاری شد و بعدها جنبه‌ی پدر سالاری که با خدای مذکر ایزومو نمودار شد، بر سراسر کشور چیره‌گشت، ولی مادر - سالاری خدای مادینه‌ی یاماتو، سنتی کهن‌تر بود. سران خانواده‌ها مردان شدند ولی رهبری ملی تا زمان آشوکا (Ashuka) در ۷۱۰، گاهی و اگر چه به طور نادر به امپراتوران زن واگذار شد.

زنان آسیای مرکزی:

سکاها

باید بدانیم که آسیای مرکزی روزگاری جزء ایران بوده است و اقوام بیابانگرد و اسکان نیافته‌ای که در آن جا زندگی می‌کردند، جزو نژاد آریایی و دارای زبان فارسی وابسته به اوستایی بودند. از این دسته اقوام باید از سکاها (Scythians) نام برد که قومی آریایی نژاد با زبان فارسی بودند و تاریخ آنان حدود ۱۷۰۰ پ. م. است.

زنان سکایی به همراه فرزندان خود در ارابه‌ها زندگی می‌کردند و این ارابه‌های سرپوشیده به منزله‌ی خانه‌ی دائمی آنها بود ولی مردان پیوسته به این سو و آن سو می‌تاختند. سکاها زنان متعدد می‌گرفتند، هر چند در هر صورت یکی از آنان معمولاً در هنگام درگذشت شوهر بایستی می‌مرد (او را خفه می‌کردند)، به منظور آن که در کنار همسرانشان به جهان دیگر سفر نکنند. در

سفر آخرت، رهبر متوفا یکی از همسران رئیس قبیله را به اتفاق خادمان عمده‌ی او مانند ساقی، آشپز یا مهتر با اسبانی که شخصاً در طی زندگی از آنها استفاده کرده - در گور وی می‌نهادند. آنان همه را با بهترین جامه‌ها و زیباترین جواهرات می‌آراستند. بعد صد و پنجاه تن از نگهبانان رئیس قبیله را بر اسب می‌نشاندد و آنها را به قتل می‌رساندند و سپس آنها را با زین و یراق کامل به میل می‌کشیدند و در پیرامون گور متوفا قرار می‌دادند و سپس روی گور را به صورت گنبدی شکل می‌ساختند. از این گونه گورها در نواحی آسیای مرکزی و جنوب روسیه بسیار دیده می‌شود.

سارمات‌ها

قبیله‌ی دیگری که اصل سکایی داشتند، سارمات‌ها (Sarmatians) نامیده می‌شدند، آنان نیز از نژاد هند و اروپایی بودند و زبانشان نزدیک به زبان فارسی از گونه‌ی اوستایی بود. دوشیزگان سارماتی همراه با مردان طایفه‌ی خود سوار بر اسب می‌شدند، شکار می‌کردند و می‌جنگیدند. در واقع، هیچ دوشیزه‌ی سارماتی نمی‌توانست پیش از کشتن دشمنی در صحنه‌ی نبرد، ازدواج کند. در تاریخ، این گونه دوشیزگان «سرور مردان» نامیده شده‌اند. دختران این طایفه، سوار بر اسب به شکار می‌رفتند و در حالی که جامه‌ی مردان بر تن داشتند با شوهرانشان در جنگ شرکت می‌کردند. مورخین نوشته‌اند که سینه‌ی راست این زنان را در کودکی می‌خشکاندند تا مانع حرکت دست راست آنها در جنگ نشود، یا هنگام پرتاب نیزه، یا تیراندازی با کمان، جلو دست آنها را نگیرد.

ماساژت‌ها

بنا بر گفته‌ی مورخین کهن، ماساژت‌ها (Massagetae) نیز شعبه‌ای از سکاها بودند و گفته می‌شود که در آغاز تشکیلات اجتماعی مادرسالاری داشتند و هرودوت می‌گوید که در میان آنها ازدواج دسته جمعی متداول بوده است. رسم شگفت‌انگیز دیگر آنها آدمخواری سنتی بوده است. یعنی هنگامی که فردی به سن سالخوردگی می‌رسید، همه‌ی خویشاوندانش گرد می‌آمدند و او را همراه با گاو و گوسفند قربانی می‌کردند و هنگامی که گوشت‌های آنها خوب پخته می‌شد، می‌خوردند، این رسم ظاهراً بازمانده‌ی عصر مفرغ بود.

کوروش پادشاه هخامنشی می‌خواست که ملکه‌ی توموروس (Tumoros) فرمانروای ماساژت‌ها را بفریبد و سرزمین او را از چنگش بیرون بیاورد، ولی ملکه‌ی ماساژت‌ها فریب نخورد و کوروش در این جنگ کشته شد و جسدش را در ۵۲۹ پ.م. به پاسارگاد بردند.

تفقاز گرجی‌ها

زندگی گرجی‌های (Georgians) نخستین، تحت نظام پدرسالاری بود. پدر خانواده، قدرت‌ها را در دست داشت. «پدر خانواده» را ماماسا خلیسی (mamasakhlisi) می‌گفتند. به تدریج، قدرت پدر به همه‌ی قبیله سرایت کرد. فرمانروای متسخته (Mtskhete)، تا سده‌ی سوم پ.م. خود را ماماسا خلیسی می‌نامید و بعدها بود که لقب پادشا به صورت مه‌په (mepe) یا مئوپه (meupe) معمول شد. اساس ساختار اجتماعی پیشین طوایف گرجی در سالنامه‌های گرجی پدرسالاری با تسلط بزرگان خانواده بود و سنت تاریخی و دینی گرجیان نخستین، متکی بر احترام به پدر و مؤسس و قهرمان قبیله بود و این مفهوم به زمانی باز می‌گردد که طوایف مهاجم مرکب از اکثر عناصر همگون از قدرت شخصی یک سرباز بیابانگرد اطاعت می‌کردند.

اما درباره‌ی چگونگی ساختار اجتماعی کهن دلایلی در دست نیست این گونه ساختارها در همه‌ی سرزمین‌های آسیای غربی وجود داشت. در این گونه سازمان‌ها، زن به جای مرد و مادر به جای پدر بود. زن تنها عنصر پایدار جامعه و مرد عنصر متغیر آن بود. سلسله نسب از طریق زن ادامه می‌یافت. فریزر (Frazer) گفته است که این «حق مادری» در لاتئوم (Latium) باستانی وجود داشت و در آن جا فرمانروایی در خط مادر ادامه می‌یافت و شوهر فرمانروا فقط پدر کودکان بود و خود اهمیتی نداشت. پیک (Peake) می‌نویسد که آثاری از این «حق مادری» در جانشینی فرمانروا در کرت (Crete) در دوره‌ی مینویی (Minoan) وجود داشته است. «حق مادری» در واقع، نشان تکامل اجتماعی نه تنها در آسیای غربی، بلکه در سراسر جهان باستان بود. این رسم را مادرسالاری می‌نامند. ولی معلوم نیست که تسلط زنان در جامعه‌ی باستان تا چه حد بوده است. اصل «حق مادری» مربوط به روزگاری می‌شد که شکار اساس زندگی اقتصادی و جامعه را تشکیل می‌داد و زنان اردوگاه را نگاه می‌داشتند. جایی که مردان ضمن لشکرکشی‌های خودگاهی بدان جا سر می‌زدند. در این هنگام مرگ و میر میان مردان زیاد بود و در حیات مرد،

دوام و بقایی وجود نداشت. تداوم بخش اعظم این «حق مادری» در میان طوایف کوه‌نشین قفقاز (Caucasus) بدین وسیله توجیه می‌شود که تا قرن نوزدهم اساس زندگی اقتصادی آنان تنها تکامل مرحله‌ی شکار بود. طوایف ساکن در طول کرانه‌های چرخس قفقاز به کشاورزی و ماهیگیری توجه زیادی نداشتند. حرفه‌ی اصلی آنان، غارت و حمله به مساکن جهت به دست آوردن برده بود. همچنین طوایف شرقی قفقاز ضمن آن که حرفه‌ی ثانوی آنها چوب‌بری، باغبانی و گله‌داری بود، در وهله‌ی اول، دزدانی به شمار می‌رفتند که هر سال در سراسر ترک (Terek) به طرف شمال و به درون دره‌ی متکواری (Metkvari) در جنوب و مشرق بود.

بدین ترتیب، در سرزمین‌های پست مردم از مدت‌ها پیش به زندگی اسکان یافته عادت کردند و از نیاکان جنگجوی خود، روش‌های پدرسالاری پدران قهرمان دوران گذشته‌ی خود را اقتباس کردند، اما در کوه‌های پراکنده به عادت شکار کردن و بعدها، غارت کردن جوامع ادامه دادند.

یک جنبه‌ی جالب توجه دیرین‌شناسی گرجی که ریشه‌ی آن در زمینه‌ی روان‌شناختی مادرسالاری است، اشتباه میان جامعه‌ی مردی و زنی است. این موضوع با توجه به جا به جا شدن کلمات اولیه در مورد «پدر» و «مادر» نشان داده می‌شود که در بسیاری از زبان‌ها شکل مشترکی دارند، در زبان گرجی «ماما» (Mama) به پدر و ددا (deda) به «مادر» اطلاق می‌شود. از آن‌جا که جنس در زبان گرجی وجود ندارد، به طور قراردادی، کلمه‌ای را مذکر و مؤنث می‌نامند. خورشید را در گرجی مزه (Mze) می‌گویند و جالب توجه آن که گرجی‌ها خورشید را مؤنث به شمار می‌آوردند و ماه مائوره (M'tvare) مذکر است و این نام به معنای «فرمانروا» است یعنی فرمانروای آسمان یا شب.

وجود روش مادر - سالاری که به دوره‌ی کهن باز می‌گردد و تداوم تشریفات مادر - الهه، وجود یک زمینه‌ی فرهنگی را نشان می‌دهد که با تمدن‌های یونان و روم تباین داشت. در میان اهالی لودیه (Lydia) کاریایی‌ها (Carians) و دیگر اقوامی که عناصری از فرهنگ مادر سالاری را حفظ کردند، زنان آزادی و استقلال داشتند. عناصری از نظام مادر سالاری در گرجستان و به طور مشخص در میان طوایف کوه‌نشین تا زمان حاضر وجود داشت و مادر - الهه در تجسم‌های مختلف خود، بر افکار گرجیان تا نخستین سده‌های میلادی و به صورت مادر - الهه در سراسر قرون وسطی ادامه یافت و در زمان ما نیز کاملاً از میان نرفته است، زیرا همچنان که ماه - الهه مبدل به مقدسان کلیسای عیسوی شد، الهه‌های وحشی و گرسنه‌ای که در مراسم عاشقانه مربوط

به گذشته‌ی کافران بود، به صورت‌های مریم عذرای مقدس و نینوی مقدس، مبشر پاکدامن انجیل و ملکه‌ی تامارای سخت گیر مورد ستایش قرار گرفت. صد سال پیش چرکسی‌ها هنوز مریسا (Merissa) را که حامی زنبوران بود می‌پرستیدند. می‌گویند که روزگاری همه‌ی زنبورها، نابود شدند به جز یکی که به آستین مریسا پناهنده شد و این زنبور، نیای همه‌ی زنبورهای است که بعداً پدیدار شدند. مریسا نیز نام دیگر مریم را داشت و گفته می‌شد که مادر عیسی است. همچنین افسانه‌هایی پیرامون نام مریم عذرا، و مراسم مربوط به او که اصل و منشای عیسوی ندارد موجود است.

وضع زنان در ارمنستان در دوره‌ی تاریخی، به ویژه در سده‌های کهن تا اندازه‌ای مطلوب بود یعنی به صورت منزوی زندگی نمی‌کردند و گاه به تماشاخانه می‌رفتند، در ارمنستان و کیلیکیا، هرگز زنی به مقام سلطنت نرسید ملکه‌ها برای مدت کوتاهی در غیاب پادشاه، یا طی خردسالی فرزند خود پس از مرگ پادشاه، زمام امور را در دست گرفتند. گاهی نیز زنان نقش سفیر یا میانجی را داشتند بدین ترتیب که در سال ۸۵۱ هـ. ق. یوسف به ارمنستان حمله برد و بر ضد آشوت (Ashot)، شاهزاده‌ی واسپوراکان (Vaspurakan) لشکرکشی کرد، شخص اخیر از مادر خود به نام هریپ سیمه (Hrip Sime) تقاضا کرد که نامه‌اش را نزد یوسف ببرد. هریپ سیمه در مأموریت خود توفیق یافت و صلح به طور موقت برقرار شد، زنان تا اندازه‌ای از ثروت برخوردار و دارای اموالی بودند. کتیبه‌های بی‌شماری وجود دارد که حاکی از وقف مزارع و دهکده‌هایی از سوی آنها به صومعه‌ها می‌شد.

آناتولی

آناتولی (Anatolia) احتمالاً مرکز باستانی مادر - الهه بود. این الهه به صورت نیرومندترین خدا در سراسر ادوار مختلف تاریخی در آمد. در دوران نوسنگی، این الهه را در رابطه با بارداری و در حالت شیردادن نشان می‌دادند. به نظر می‌رسد که انحطاط پرستش همگانی او هنگامی رخ داد که تمدن‌های شهری پیشرفت کرد. با تغییر اوضاع اجتماعی مجموعه‌ای از خدایانی پیدا شدند که وابسته به نظام پدر سالاری بودند. اما اشاراتی وجود دارد که نشان می‌دهد که پرستش مادر - الهه به عنوان یک «دین مردمی» باقی ماند.

در میان خدایان هیتیایی در آناتولی الهه‌ی حبات (Hebat) به اندازه‌ی شوهرش تشوب

(Teshub) اهمیت داشت و در مناطق حلب، ساموحا (Samuha) و نقاط دیگر پرستیده می شد. یک الهه‌ی برجسته‌ی دیگر حورانی شائوشکا (Shaushka) بود که آن را با ایشتار یکسان می شمردند و الهه‌ی حامی شاه هات توسی لیس (Hattusilis) (۱۲۶۴ پ. م.) پادشاه هیتی‌ها بود.

الهه‌ی کوبابا (Kubaba) الهه‌ی دیگر است که محل پرستش او در کرکمیش (Carchemish) بود و به صورت الهه‌ی عمده‌ی دولت‌های نو - هیتیایی سده‌ی ۱۲ پ. م. درآمد. از دیگر الهه‌ها باید از آرینا (Arinna) خورشید - الهه نام برد که او را «ملکه سرزمین جاتی، ملکه‌ی آسمان و زمین، بانوی پادشاهان و ملکه‌ی سرزمین حاتی و اداره کننده‌ی دولت پادشاه و ملکه حاتی» می دانستند و مورد احترام بود. این الهه، حامی برجسته‌ی دولت و سلطنت هیتی‌ها شد و پادشاه در هنگام جنگ همیشه از او یاری می طلبید.

زن در ایران کهن

در فلات ایران، با همه‌ی کاوش‌های باستان‌شناسی از دوره‌های پارینه سنگی و میان سنگی آثاری یافت نشده است. بنابراین، دانشمندان نتیجه می گیرند که قدیمی ترین ساکنان ایران، عصر پارینه سنگی و میان سنگی را ناگزیر در کوه‌ها گذرانده‌اند و دشت را فقط در پایان دوره‌ی میان سنگی و آغاز دوره‌ی نوسنگی یعنی بین ۹ تا ۵ هزار سال پ. م. به سکونت برگزیدند. انسان ساکن در سرزمین کشور ما پس از گذار از یک دوران طولانی شکار و ماهیگیری در اواخر عصر میان سنگی و اوایل نوسنگی به اهلی کردن دام و زندگی اسکان یافته‌ی زراعتی دست یافته و زندگی خود را بر اساس اجتماعات کشاورزی و دامداری استوار ساخت. شایان توجه است که تمدن‌های شهری درخشانی نظیر آن چه در بین‌النهرین، شوش، عیلام، حوزه‌ی سند، وادی نیل در هزاره‌ی سوم پ. م. به ظهور رسید، همه از انواع اجتماعات دهکده‌ای برخاسته بود. آثار یافت شده در فلات ایران از جمله سیلک (کاشان)، تپه باکون، تخت جمشید، شوش و تپه‌ی موسیان (خوزستان) دره صوغان و تپه یحیی (کرمان) تپه گیان (نزدیک نهاوند)، تپه حصار (دامغان) و بسیاری نقاط دیگر در اطراف کویر تحولی را نشان می دهد که از اواخر هزاره‌ی پنجم پ. م. گروه‌های انسانی متعددی، اگرچه به صورت پراکنده، ولی عموماً با زندگی اسکان یافته‌ی زراعتی کانون‌های تمدن کم و بیش مشابهی در نجد ایران به وجود آوردند.

سرزمین ایران در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی اول پ. م. وارد مرحله‌ی تاریخی می‌شود. در حالی که از سه هزار سال پ. م.، در منطقه‌ی بین‌النهرین که مجاور ایران بود دولت‌های مقتدر منطقه‌ای و سرتاسری وجود داشتند.

مادرسالاری در ایران کهن

تنها پایه‌ی طبیعی پیوستگی جماعات بدوی، غیر از همکاری برای تغذیه، عبارت از همخوانی بود و این خویشاوندی نیز در شرایط آمیزش جنسی آن عصر، جز از طریق انتساب به مادر امکان‌پذیر نبود، لذا نخستین سازمان اجتماعی قهراً به صورت اجتماعات دودمانی از تبار مادری در آمد. آثار مکشوفه از دوران بعدی، وجود اجتماعات دودمانی بر پایه‌ی انتساب به تبار مادری را در کشور ما ثابت می‌کند. بنا بر آثاری که از کاوش‌های باستان‌شناسی به دست آمده می‌توان به احتمال قوی گفت که مادرسالاری لااقل از آغاز دوره‌ی نوسنگی هسته‌ی مرکزی اقتصادی - اجتماعی مردم ساکن سرزمین ایران را تشکیل می‌داده است. آثار کشف شده از تپه‌ی سیلک کاشان، قرائنی مبتنی بر شروع افول جایگاه زن در جامعه به دست می‌دهند، زیرا در کنار تندیس‌های سفالین مادر - الهه، برخی نقوش تقدیم هدایا به خدای حامی چارپایان را نیز می‌بینیم، اما یک تندیس کوچک الهه‌ی برهنه نشان دهنده‌ی این واقعیت است که هنوز لااقل تا هزاره‌ی سوم پ. م. اهمیت نظام مادر تبار از میان نرفته است.

اسناد یافت شده در کاوش‌های شوش، نمایانگر کیش زن در نقش مادری و شیردهی است و اسناد عیلامی مربوط به هزاره‌ی دوم پ. م. ی حاکمی از بقای آثار نیرومندی از جامعه‌ی مادرسالاری گذشته است.

ازدواج با محارم

روند تاریخی تحول خانواده نشان می‌دهد که به موازات پیشرفت اوضاع اجتماعی، اشکال بیش از پیش جنبه‌ی اشتراکی و همگانی خود را از دست می‌دهد و از طریق محدودیت‌های تدریجی در مورد آمیزش جنسی به سوی نکاح زوجی پیش می‌رود و به سخنی دیگر، به مرور که جامعه‌ی بدوی، به سوی تلاش و تکمیل جامعه‌ی طبقاتی می‌رود، فرد رفته رفته، از قیود طبیعی

و اجتماعی بدوی رها می‌گردد و شخصیت او از غرق شدن در وحدت جماعت بیرون می‌آید، زناشویی نیز جنبه‌های اشتراکی و گروهی خود را از دست می‌دهد و اشکال شخصی‌تر و انسانی‌تر پیدا می‌کند.

ولی این نکته مورد تردید نیست که در خاندان فرمانروایان و پادشاهان عیلام، رسم نکاح میان خواهر و برادر در هزاره‌ی دوم پ. م. هنوز وجود داشته است و دامنه‌ی آن تا آستانه‌ی انقراض دولت عیلام یعنی ۶۳۹ پ. م. کشیده شده است. بقایای سنت نکاح درون - دوده‌ای و نیز ازدواج با محارم نزد بسیاری از اقوام باستانی ساکن ایران، عیلامی‌ها، مادها و پارس‌ها، حتی در دورانی که اقوام مزبور به دولت دست یافته‌اند، نشانه‌هایی از این واقعیت است. ازدواج با محارم در میان بسیاری از اقوام آسیای غربی رواج داشته است. ازدواج با محارم و نکاح درون - دوده‌ای تا مدت‌های بسیار طولانی به جا مانده و حتی برخی از آثار آن تا انقراض دولت ساسانی و بعد از آن باقی مانده است، اما وجود چنین پدیده‌ای نزد ایرانیان آریایی را معلول تأثیرات جامعه‌ی عیلامی در رسوم و عادات مزبور می‌دانند.

رسم ازدواج با محارم درجه‌ی اول به ویژه با مادران و خواهران از هزاره‌ی سوم پ. م. در میان توده‌های مردم منسوخ شد. اما برابر مدارک بسیار دیگر، این سنت نزد اشراف و شاهان باقی ماند و حتی تا انقراض شاهنشاهی ساسانی، به مقیاس محدودتری تداوم یافت.

زن در ایران پیش از ورود اقوام مهاجر

هزاران سال پیش از آن که اقوام مهاجر به فلات ایران بیایند، در درون نجد ایران تمدن درخشانی وجود داشته است و به زنان از دیدگاه برتر و متعالی می‌نگریستند. در جوامع نخستین، زنان گاه نگهبان آتش و زمانی سازنده‌ی ظروف سفالین شناخته شده‌اند و در نقوش روی مهرهای مربوط به هزاره‌ی چهارم پ. م.، زنان به ساختن کوزه مشغولند.

اما در دوره‌های تاریخی و در عهد هخامنشیان و ساسانیان یک سلسله مقررات مستحکم حقوقی پایه‌گذاری شده بود که امروزه می‌توان از لابلای کتب دینی و قطعات پراکنده که از نوشته‌های حقوقی بازمانده است به آنها پی برد. تعدد زوجات مجاز بود. هرودوت نیز به تعدد زوجات در ایران باستان اشاره می‌کند و می‌گوید تعداد زنانی که یک مرد می‌توانست اختیار

کند، حد و مرزی نداشت. یکی از زنان «پادشاه زن» و دیگران «زنان خدمتگزار» بودند. در اغلب تعالیم **مادیگان هزار دادستان** (مجموعه‌ی هزار حکم قضایی)، دستورات حقوقی در خصوص موقعیت زنان به چشم می‌خورد. کریستنسن (Cristensen) گفته است که خون و مالکیت دو رکن اساسی جامعه‌ی ایرانی بوده است. فرزندان «پادشاه زن»، رسمی تلقی می‌شدند، ولی فرزندان «چاکر زن» در روزگار هخامنشان، فرزند رسمی تلقی نمی‌شدند. اردشیر اول یک پسر قانونی به نام خشیارشای دوم داشت که پس از قتل وی پسران «چاکر زن» هایش به سلطنت رسیدند. اشخاصی که قدرت خانواده را در دست داشتند در کتاب حقوقی اصطلاحاً سردار یا سالار دوده نامیده می‌شدند. برای نگهداری اطفال نامشروع نیز قوانین خاصی وضع شده بود. سقط جنین در ایران کهن همراه با مسئولیت و پاداش بد بود. موقعیت زنان طبقه‌ی بالا در شاهنشاهی ساسانی، با وضع زنان در قرون وسطا که از لحاظ حقوقی پست ولی از جهات اجتماعی رفیع بود، مطابقت داشت.

دربار ایران همواره تمایل مفرطی به زنان فراوان داشت. تراکم زنان در قصرها و مسأله‌ی تعدد زوجات از لحاظ ترکیب نفوس برای توده‌ی مردم دشواری‌هایی به بار آورد و این امر، زمینه‌ی کمبود جنس زن را فراهم آورد و موجب اغتشاشات ویژه‌ای در توده‌ی گسترده‌ی مردم شد و پیدا شدن آیین‌هایی همچون مزدک بر اساس همین عدم تساوی حقوق اجتماعی بود. در حدود اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی مزدک در ایران بپا خاست. در آغاز، موفقیت‌هایی به دست آورد ولی سرانجام، با شکست مواجه شد. کلیه‌ی قوانین حقوقی فقط برای «زنان معتبر» بود و «زنان غیر معتبر» از پشتیبانی قانون برخوردار نبودند.

زنان در هند باستان

در اساطیر هند به نام الهه‌هایی بر می‌خوریم که صاحبان حکمت و دانش، صنعت و شعر و موسیقی بوده‌اند. گاه برخی از الهه‌ها در هیأت فراهم آورنده‌ی خوراک و پرستار همچون پری‌توی (Prituy) خود در وداها نقش آفریننده دارند و زمانی بانویی همچون لاکشمی (Lakeshmi) که به سری (Sri) شهرت دارد و «مادر جهان» تلقی می‌شود، الهه‌ی نیکبختی و بدبختی است. اوّمّا (Umma) الهه‌ای که مظهر باروری و حاصلخیزی است و او را به صورت «عروس خرمن» نشان

می دهند و گاه ایزد - بانویی همچون راتری (ratrī) به معنای «شب» است و او را با جامه‌ی سیاه نشان می دهند که هر شامگاه مردم را به خانه، پرندگان را به لانه و چهارپایان را به آغل راهنمایی می کند. او الهه‌ای مهربان است و همگان را در برابر ترس از خطر شب در مقابل راهزنان و گرگ‌ها پاسداری می کند.

از الهه‌های شعر و موسیقی و دانش هندی یکی ساراسواتی است که ایزد - بانوی آب‌ها و رودها در وداهای هندی است، او بانوی کلام راستین و یکی از گروه سه رود - الهه‌ی هندی است که به صورتی گروهی، در چند وظیفه و ویژگی با یکدیگر شریکند. ساراسواتی (Saraswati) احتمالاً از فرزندان مادر - الهه‌های قبل از دوره‌ی آریایی است. او در اساطیر هندویی همسر برهما (Brahma) است. اوشس (Ushes) یا اوشا (Usha) الهه‌ی ودایی به معنای «بامداد» و الهام بخش زیباترین سرودهای ودایی است.

الهه‌هایی همچون شاستی (Shasti) را غالباً سوار بر گربه ترسیم می کنند. کار این الهه، حمایت آسمانی در به دنیا آوردن نوزادان و پاسداری از کودکان است. وی الهه‌ی دیگر بزرگ هندویی و از اخلاف مادر - الهه‌ای که به وسیله‌ی اقوام دره‌ی سند (هزاره‌ی سوم پ. م.)، مورد پرستش بود که به صورت‌های مختلف ظاهر می شود و به عنوان همسر ویشنو (Vishnu) است و او را لاکشمی (Lakshmi) به معنای «بخت» می نامند. این الهه هم ویرانگر و هم مهربان است. الهه‌ای دیگر، آدیتی (Aditi) یا آدی تیا (Aditya) است که در آغاز، مادر - الهه یا مادر برخی از خدایان به ویژه خدایان آریایی بود. او نماد آسمان، حامی زمین و بزرگ - بانوی این جهان است، در سروده‌های ودایی او همسر ویشنو است.

در ۱۷۰۰ پ. م.، آریایی‌ها وارد دره‌ی سند شدند و با خود دینی آوردند که نزدیک به هزار سال در دره‌ی سند دین غالب بود. آریایی‌ها سوار کاران و ارابه رانانی چالاک بودند. اطلاع از خدایان و الهه‌های آریایی برگرفته از سروده‌های وداهاست که در ۸۰۰ پ. م. تصنیف شد و در این سروده‌ها، خدایان دارای سلسله مراتبی هستند. از این گونه خدایان ودایی باید از ایندرا (Indra) توفان - خدا، پرتوی و دیائوس (Dyaus)، مادر و پدر خدا و انسان؛ وایو (Vayu) هوا - خدا؛ ریبهون (ribhvon) صنعتگر - خدا؛ آگنی، آتش - خدا؛ سوما (Soma)، چاندرا (Chandra)، ماه - خدا؛ ویوسوت (Vivasvat) خدای نیرومند به سوریا (Surya)، خورشید - خدا؛ رودرا (Rudra)، غرنده - خدا و ویشنو نام برد.

زن در هند

در هند باستان، یکی از وظایف مهم زن فرزند زایی بود و مرد هنگامی کامل تلقی می‌شد که در واقع سه نفر یعنی خود، همسر و پسرش باشد و پدر از داشتن فرزندان بسیار، مباحثات می‌کرد. ازدواج، تابع انتخاب فرد یا عشق رؤیایی نبود. باکره ماندن به مدت طولانی، ننگ شمرده می‌شد. روسپی‌گری مقدس، همانند آن چه در بین‌النهرین وجود داشت دیده می‌شد. این امر را «دیوه داسی» می‌نامیدند که در لغت به معنای «بندگان خدا» بود. در هر معبد گروهی از «زنان مقدس» وجود داشتند که کارشان در مرحله‌ی اول رقصیدن و خواندن در برابر بت‌ها و در مرحله‌ی بعد سرگرم ساختن برهمنان بود. پولی که افراد به این گونه به «زنان مقدس» می‌دادند صرف امور مقامات روحانی می‌شد. از کتیبه‌ای متعلق به ۱۰۰۴ میلادی در معبد «راجا راجا» شاه چوله (Chula) در تانجور (Tangur) چهارصد دیوه دسی وجود داشت. اما این رسم بعد از گذشت زمان، جنبه‌ی مقدسی به خود گرفت. گاه افراد متشخص نیز دختران خود را برای روسپی‌گری مقدس وقف معبد می‌کردند.

بنا بر یک اسطوره‌ی آفرینشی در وداهای هندی، در آنجا که توشتری (Tushtri) آهنگر آسمانی خواست به آفرینش زن بپردازد، دریافت که هر چه مصالح داشته در ساختن مرد به کار برده است و از عناصر موجود چیزی برایش باقی نمانده است. برای حل این مشکل، زن را از آمیزه‌ای از خُرد و ریزها و مانده‌های آفرینش شکل بخشید، بدین گونه که از گردی ماه و پیچ و خم‌های گیاهان رونده، چسبندگی پیچک‌ها، لرزش علف‌ها، باریکی نی، سبکی برگ‌ها، نگاه آهوان، گرد آمدن زنبورها، شادی پر نشاط فروغ آفتاب، گریستن ابرها، بی‌آرامی بادها، هراس خرگوش‌ها، چهچه‌ی کوتاه زاغ، برودت سرمای برف، نغمه‌ی کوکوی هندی، نرمی سینه‌ی طوطی، سختی خارا، شیرینی عسل، درنده‌خویی ببر، شعله‌ی گرم آتش، دو رنگی دورنا، وفاداری غاز سرخ آمیزه‌ای ساخت و همه را به هم آمیخت و زن را آفرید و او را به مرد داد. با این همه، وضع زنان در هند صورت مطلوبی نداشت. در قانون نامه‌ی مانو (Manu)^{۳۳} با عباراتی به صورت «زن، سرچشمه‌ی ننگ است، زن سرچشمه‌ی ستیز است و باید از او پرهیز کرد»،

۳۳. این قوانین در هند میان سال‌های ۲۰۰ پ. م. تا ۲۰۰ میلادی، از روی منابع قدیمی نوشته شده و بر زندگی روزانه و شعائر دین برهمنان حاکم است (دایرةالمعارف فارسی).

سخن گفته می‌شود.

رسم به آتش افکندن زنان شوی مرده بر تلی از آتش ساتی (Suti) نیز مرسوم بود و هرودوت (۴۲۰ پ. م.)، آن را برگرفته از رسم سکاها و اهالی تراس (Tracia) می‌داند. در آتاروا - ودا (Atharva-veda) به صورت رسمی کهن آمده ولی در ریگ - ودا (Rig-Veda) اشاره شده است که این رسم، حالت ملایم‌تری گرفته و زن بیوه می‌بایستی که قبل از سوزاندن جسد شوهر فقط چند لحظه بر پشته‌های هیزم دراز بکشد. استرابون گزارش می‌کند که در روزگار اسکندر، رسم ساتی در هند برقرار بود و یک قبیله‌ی پنجابی، این رسم را به شکل قانون در آورده بودند، تا همسران را از مسموم کردن شوهران باز دارند.

در نظر بودایی‌ها، از میان تمام دام‌هایی که شیطان برای گمراه کردن انسان گسترده، زن، خطرناک‌تر است. افسانه‌ها و کتب بودایی در پاره‌ای از موارد، از اصلاح‌ناپذیری و نادرستی زنان، سخن گفته است. در کیش بودا، تا مدت‌ها، زنان پذیرفته نمی‌شدند و سرانجام با اصرار ماها پاجاپاتی (Mahapagapati) نامادری بودا، با کراهت، این امر پذیرفته شد، زیرا معتقد بودند که اگر زنان، زندگی خانوادگی را ترک کنند و در سلک راهبان درآیند، زندگی رهبانی دوامی نخواهد یافت.

در آیین بودایی، زنان، مقامی پایین‌تر از مردان داشتند و به نظر می‌رسید که در جامعه‌ی راهبان، خود را تحمیل کرده بودند. به هنگام مرگ بودا، هیچ زنی حضور نداشت و پس از مرگ او، شاگردان آناندا (Ananda) وی را ملامت کردند که چرا به زنان اجازه داده است که به جنازه‌ی بودا نزدیک شوند و آن را با اشک‌های خود بیالایند.

کتابنامه

- آدمیت، فریدون. ۱۳۷۵. *تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم*. تهران: روشنگران.
- آشوری، داریوش. ۱۳۵۸. *نگاهی به سرزمین، تاریخ، جامعه و فرهنگ چین از دیرینه‌ترین روزگار تا پایان سده‌ی نوزدهم*. تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- اسکندری، ایرج. ۱۳۷۷. *در تاریکی هزاره‌ها*. به کوشش علی دهباشی. تهران: نشر قطره.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۷۳. *اساطیر هند*. ترجمه‌ی باجلان فرخی. تهران: نشر اساطیر.
- بهزادی، رقیه. ۱۳۷۳. *قوم‌های کهن در آسیای مرکزی و فلات ایران*. تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- پیگوت، ژولیت. ۱۳۷۳. *اساطیر ژاپن*. ترجمه‌ی باجلان فرخی. تهران: نشر اساطیر.
- تازاوا، یوکاتا و ماتسویارا، سابورو و... ۱۳۷۵. *تاریخ فرهنگ ژاپن*. ترجمه‌ی ع. پاشایی. تهران: بخش فرهنگی سفارت کبرای ژاپن در ایران.
- دورانت، ویل. ۱۳۶۵. *مشرق زمین گاهواره‌ی تمدن*. مترجمان احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریان پور، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- رجب‌زاده، هاشم. ۱۳۶۵. *تاریخ ژاپن از آغاز تا نهضت*. تهران: مؤلف.
- مرتون، اسکات. ۱۳۶۴. *تاریخ و فرهنگ ژاپن*. ترجمه‌ی مسعود رجب نیا. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- نقوی، سید علی مهدی. *عقاید مزدک*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- وارنر، رکس و استیرلین هنری. ۱۳۷۸. *کیش و تمدن مصر باستان*. ترجمه‌ی محمد نجفی و امیرامجد. تهران: نیلا.
- Allen, W.E.D. 1971. *A History of the Georgian People*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Goulol Davis, Elizabet. 1971. *The First Sex*. New York: G. P. Putnom's Sons.
- King, W. 1969. *A History of Babylon*, New York: AMS Press.
- Marshall Long, David . 1966. *The Georgian*. London: Thames and Hudson.
- Murray, Margaret. A. 1963. *The Splendour that was Egypt*. London: Sidgwick & Jackson.
- Reed, Evelyn, 1997. *Woman's Evolution*. New York, London, Montreal, Sydney: Pathginder.

جهان پیکرینه از دو بن‌مایه پدید آمده است، دو بن‌ناساز که نرینگی (مردی) و مادینگی (زنی) است. این دو پدیده زمانی کارکرد هستی‌شناختی می‌یابند و به زاینده‌گی می‌رسند که با یکدیگر در آمیزند. از این روی این ستیزندگان آمیزنده را ما در همه‌ی پدیده‌های گیتی باز می‌توانیم یافت و همین یگانگی در دوگانگی است که گیتی را هستی و معنا بخشیده است. وارونه‌ی گیتی، مینو جهان آرامش و ایستایی است، زیرا سرشت و ساختار آن یک لخت و یکنواخت است و همگین و همگن. در نمادشناسی که باورهای باستانی را به شیوه‌ای رمزی و رازوارانه به نمود می‌آورد، نرینگی نشانه‌ی نیروهای کارا و اثرگذار است و مادینگی نشانه‌ی نیروهای کاریز و اثرستان. این جستار گونه‌ها و جلوه‌های این دو بن‌مایه را در رخساره‌های گوناگون آن می‌پژوهد.

زنی و مادینگی در باورشناسی باستانی

دکتر میرجلال‌الدین کزازی*

جهان پیکرینه یا استومند که در زبان پارسی گیتی نامیده می‌شود در برابر مینو که جهان فراسویی و فروری است، جهانی است که از دو بُن مایه پدید آمده است، دو بن مایه‌ی ناساز که نرینگی و مادینگی است یا مردی و زنی. هر پدیده‌ی گیتیک، به ناچار، این دو بن مایه را در خود نهفته می‌دارد. بدین سان، دوگانگی و دوگونگی ویژگی‌گوهرین و هستی‌شناختی است در سرشت و ساختار هر پدیده‌ای از این گونه؛ اما، از دیگر سوی، این دو بن مایه که آن دو را در ژرفای هر پدیده گیتیک باز می‌یابیم، زمانی کارکرد هستی‌شناختی می‌توانند یافت و این پدیده‌ها را پدید می‌توانند آورد که با یکدیگر در آمیزند. هیچ یک از این دو، گسسته از دیگری، کارکردی نمی‌تواند داشت و تنها کارمایه‌ای است در توان (= بالقوه) که تنها در پیوند و آمیزش با دیگری، به کردار در می‌تواند آمد. هر کدام از این دو، بهانه‌ی بوش (= علت وجودی) دیگری است و به ناچار در پیوندی نهادین و ناگزیر با آن. بر این پایه، سرشت گیتی آمیزه‌ای است از دو ناساز که چاره‌ای جز در آمیختن با یکدیگر ندارند. این دو گانگان، تنها زمانی هستی پویا و کارایی خواهند یافت که به یگانگی برسند و ستیزندگانی آمیزنده شوند. نیز، از نگاهی دیگر، انگیزه‌ی آمیزندگی در آنها مگر ستیزندگی نیست. آمیزگی، در این پدیده‌ها، تنها نمود و کنشی از ستیزگی در آنهاست. آنها، از آن روی که با یکدیگر ناسازند، همدیگر را می‌جویند و در پی پیوند با همدند. به سخنی دیگر، در چگونگی پیوند و آمیزش در میانه‌ی این دو ناساز، همچنان ناسازی و دوگانگی نهفته است، پیوند و آمیختگی آن دو با یکدیگر، در سرشت و ساختار، خود آمیزه‌ای است از دو ناساز: راندن و خواندن، گستن و پیوستن، فراری از یکدیگر و با همی با یکدیگر.

دو سازگار، اگر با هم پیوند بگیرند، پیوندشان مگر پیوندی برونی و برخاسته و در رویه

*. استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبائی

نخواهد بود؛ پیوندی که بهانه و انگیزه‌ای از گونه‌ی خویش دارد؛ این بهانه به آسانی از میان می‌تواند رفت و پیوند به گسستگی می‌تواند انجامید. هستی و بوش دو سازگار به یکدیگر باز بسته نیست و آن دو ناچار از پیوند با یکدیگر نیستند. آن دو، پیوند در میانه‌ی خویش را آگاهانه بر می‌گزینند، از همین روی نیز، هر زمان که بخواهند و روا بدارند، همچنان می‌توانند آگاهانه از یکدیگر بگسلند و جدایی را بر پیوند برگزینند. اما، بدان سان که نوشته آمد، پیوند و آمیختگی در میانه‌ی دو ناساز، آمیختگی و پیوندی است گوهرین و ساختاری که از آن هیچ‌گزیر و گریزی نیست. ناگزیری و گوهرینگی این پیوند نیز، به درست، از ناسازی آن دو بر می‌آید و مایه می‌گیرد، ناسازی در دو پیوندگیر، نیز از ناسازی در سرشت و ساختار پیوند در میانه‌ی آن دو. چنین آمیزش و پیوندی، از همین روی مانند پیوند دو سازگار، برگزیدنی نیست و به خواست آن دو بستگی ندارد. دو سازگار، بی‌پیوند با یکدیگر، هستی پویا دارند، اما هستی پویا در هر یک از این دو ناساز به دیگری باز بسته است و تنها در پیوند و آمیزش آن دو با یکدیگر است که به تحقق خواهد رسید. این ستیزگان آمیزنده را ما در همه‌ی پدیده‌های گیتی باز می‌توانیم یافت؛ هر پدیده‌ای، در این جهان فرودین، ناسازی در برابر خویش دارد که آن ناساز بهانه‌ی بوش آن است و آن را معنا می‌بخشد، اگر آسمانی است، زمینی در برابر آن هست و اگر جانی، تنی و اگر روزی، شبی و اگر آسایشی، رنجی و اگر مهری، کینی و اگر نوشی، نیشی. حتی در ژرفای ماده و در قلمروی ریزه‌های بنیادین (= اتم) ریزه‌ای هست ناساز با ریزه‌ای دیگر؛ یکی را مادینه می‌توان نامید و دیگری را نرینه.

همین یگانگی در دوگانگی است و آمیزگی در ستیزگی که گیتی را هستی و معنا بخشیده است: تلاش و تکاپوی دوگانگان و ستیزندگان. برای رسیدن به یگانگی و آمیزگی است که مایه‌ی پیدایی گیتی و جدایی از آن مینوست و از آن، جهانی جنبان و آکنده از شور و هنگامه ساخته است. گیتی جهان جُستن‌ها و جُستن‌هاست و اگر دمی از پویه و جویه و از تکاپوی و تلاش بازماند، پایه‌ی بوش خویش را از دست خواهد داد و از بیخ و بن فرو خواهد ریخت و از هم فرو خواهد پاشید.

وارونه‌ی گیتی، مینو جهان آرامش و ایستایی است، زیرا سرشت و ساختار آن یک لخت و یکنواخت است و همگین و همگون. آرامشی جاوید و پولادین بر گروثمان و نیروانا و الهالا و

اعلیٰ علین فرمان می‌راند؛ گیتی رودی است خروشان و جوشان و مینو دریایی سبز و آرام که سرانجام، این رود بدان می‌باید رسید و پیوست و به آرامش و سکون راه برد.

در سامانه‌های کهن باورشناختی و نمادشناختی، به ویژه در آنجا که سخن از آفرینش گیتی است، این دو بن مایه بازتابی گسترده یافته است. نمونه‌ای از این بازتاب را در جهان شناختی باستانی چین می‌بینیم که بر پایه‌ی آن، چینیان بین و یانگ دو بن مایه مادینه و نرینه را در دل و ژرفای پدیده‌های گیتی می‌یابند. یانگ با آسمان در پیوست است و نشانه‌ی رازورانه‌ی آن چهار گوش است که چو نام دارد. (کریستی، ۱۳۷۳: ۱۳۱) در باورشناسی کهن ما نیز، پدیده‌های گیتی از پیوند و آمیزش پدران برین (=آبای علوی)، یا هفت اختر، با مادران چهار گانه (=امهات اربعه)، یا چهار آخشيجان، پدید آمده‌اند. از این آمیزش، زادگان سه گانه (=موالید ثلاث) هستی می‌یابند که کانی و گیاه و جاندارند. چهار آخشيجان خود نیز به دو گروه دوتایی بخش می‌شوند، خاک و آب؛ باد و آتش. گروه نخستین یکسره فرودین و گیتی‌گاند؛ اما گروه دوم، با آنکه هنوز، آخشيجان گیتی‌اند، گرایه‌هایی فرازین و مینوی دارند، بر همین پایه بوده است که در باورهای باستانی، جان را از گونه‌ی باد می‌دانسته‌اند و «دم ایزدی» می‌خوانده‌اند و مینویان و فرشتگان را از گونه‌ی آتش. (کزازی، ۱۳۸۰: آتش، آن جاودانه‌ی سپند) آتش در آن میان، برترین و فرووری‌ترین آخشيج شمرده می‌شده است و مرز میانه‌ی گیتی و مینو، یا زمین و آسمان، را پدید می‌آورده است. از همین روی است که سخن سالار شیفتگان شروانی خاقانی، در چامه‌ای، سخن گویان از دیدارگران کعبه که راه از زمین به آسمان جسته‌اند، چنبر آتش را پلی پنداشته است که با گذشتن از آن در مرغزارهای مینو به گلگشت و تماشا می‌توان رفت:

بر شوند از پل آتش که اثیرش خوانند؛ پس، به صحرای فلک، جای تماشا بینند
بگذرد از سر مویی که صراطش دانند؛ پس، سر مانده‌ی جنت مأوا بینند

آتش، در میانه‌ی چهار آخشيجان، آنچنان پیراسته و غز و آن سری است و گریزان از گیتی و گریان به مینو که گاه از پدیده‌های مینوی دانسته شده است و از گونه‌ی اندیشه شمرده آمده است: «[هرمز] آتش را از اندیشه آفریده و فروغش را از روشنی بیکران آفرید.» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۵۵)

از آن است که در ادب پارسی، گیتی یا جهان فرودین، بر پایه‌ی دو آخشيج نخستین، «جهان آب و گل» خوانده شده است و در این نامگذاری شاعرانه، نشانی از دو آخشيج دیگر، باد و آتش،

دیده نمی‌آید. در نمادشناسی ایرانی، آتش با خورشید در پیوند است و ماه با آب، از دیگر سوی، آتش یا خورشید و آسمان در شیر نمادینه شده است و آب و ماه و زمین در گاو. از آن است که در گاهشماری نمادین، اردیبهشت که ماه شکوفایی و رستاخیز زمین است، ماه گاو (= ثور) نیز هست و مرداد که ماه چیرگی خورشید است، ماه شیر (= اسد). یکی از آشناترین نگاره‌های تخت جمشید شیری است که بر طفل گاوی چنگ در زده است و او را از پای در می‌آورد؛ این نگاره، به گونه‌ای رازآلود، نشان از چیرگی آسمان بر زمین و خورشید بر ماه و نرینگی بر مادینگی و آتش بر آب دارد. در نمادشناسی که باورهای باستانی را به شیوه‌ای رمزی و رازوارانه به نمود می‌آورد، نرینگی نشانه‌ی نیروهای کارا و اثرگذار است و مادینگی نشانه‌ی نیروهای کارپذیر و اثرستان. بر این پایه است که در اسطوره‌ها، آسمان و خورشید و «هفتان» و هر آنچه کارا (= فعال) است، نرینه و مرد شمرده می‌شود و در برابر، زمین و ماه و چهار آخشيجان، به ویژه دو آخشيج نخستین و هر آنچه کارپذیر (= منفعل) است، مادینه و زن. نرینگی و مردی به پاس مادینگی و زنی است که به کردار و به نمود در می‌آید و پدیده‌های گیتیگ را پدید می‌آورد و از دیگر سوی، مادینگی و زنی نیز، در آنچه بر او می‌گذرد، وابسته به نرینگی و مردی است. نرینگی خیشی است که خاک مادینگی را فرو می‌شکافد و شیار بر می‌کشد، تا دانه‌های هستی آمیخته و سرشته و استومند در آن افشانده شوند و برویند و ببالند. بیهوده نیست که در نبی نیز، زنان کشتزاران مردان خوانده شده‌اند، کشتزارانی که به هر شیوه که بخواهند می‌توانندشان کشت و بار آور گردانند: «نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم انی شئتم» (قرآن: سوره دوم / آیه دویست و بیست و سوم): «زنان شما کشت شمااند؛ بیايید به کشت شما، هر چگونه که خواهید». (ترجمه‌ی تفسیر طبری. ۱۳۳۹: ۱۳۹)

مادینگی، از آن روی که در آنچه می‌کند و از وی در وجود می‌آید، بر خویش استوار نیست و وابسته به نرینگی است، حال‌هایی دیگرگون دارد و زمانمند است و دارای آغاز و انجام، وارونه‌ی نرینگی که چون بر خویشتن استوار است، دگرگونی نمی‌پذیرد و زمانمند نیست. این دو ویژگی گوه‌رین به آشکارگی در ماه که نماد مادینگی است و در خورشید که نماد نرینگی، به نمود آمده است. ماه وابسته به خورشید است و فروغ خویش را از او می‌ستانند، از این روی، هر شب ریخت و رویی دیگر سان دارد، اما خورشید همواره همان است که هست. دگرگونی، در آن یک، ریشه در

سرشتگی‌اش دارد و یکسانی، در این یک، در سادگی‌اش.^۱

بر پایه آنچه نوشته آمد، مادینگی یا زنی، در زبان نمادینهی اسطوره، سرشتگی و کارپذیری و دیگرسانی و ناپایداری را به نمود می‌آورد که همهی ویژگی‌های ساختاری و گوهرین پدیده‌های گیتیگ‌اند و نرینگی یا مردی سادگی و کارایی و یکسانی و پایداری را که همه ویژگی‌های گوهرین و ساختاری پدیده‌های مینوی‌اند. از آن است که مادینگی با چپ در پیوند است که سوی تیره‌ی اهریمنی است و نرینگی با راست که سوی روشن اهورایی؛ هم از آن است که در اسطوره‌ی سامی آفرینش، حوا از دنده‌ی چپ آدم آفریده می‌شود. نجم دایه، بر پایه پیوند مادینگی با سوی چپ است و پیوند نرینگی با سوی راست که عقل را مادینه و روح را نرینه پنداشته است:

«اما عقل روح را همچون حوا آمد آدم را که از پهلوی چپ او گرفتند. درین معنی، اشارتی لطیف است: آنجا چون زنان از پهلوی چپ بودند، خواجه علیه‌الصلوة والسلام فرمود: «شاوهرن و خالفهن»: با زنان در کارها مشورت کنید و هر چه ایشان گویند، خلاف آن کنید که رأی راست آن باشد. زیرا که زنان از استخوان پهلوی چپ‌اند؛ کژ باشند. هر رأی که زنند، رأی راست ضد آن باشد.

اینجا نیز عقل از پهلوی چپ روح است. با او در معرفت ذات و صفات باری جل جلاله مشورت باید کرد و هر چه ادراک او بدان رسد. فهم او در یابد، از ذات و صفات باری جل جلاله، بدان که حضرت عزت از آن منزّه است و به خلاف آن است که عقل ادراک کنه ذات و صفات او کند....» (رازی. ۱۳۵۲: ۵۱).

این بن مایه‌ی باورشناختی و نمادشناختی که گیتی و جهان فرودین قلمروهای کارپذیر و مادینگی است، در پندارشناسی سخن پارسی بازتابی گسترده یافته است و در سروده‌های سخن‌وران همواره گیتی زن شمرده شده است؛ نمونه را، خاقانی گفته است؛

ز این عالم دو رنگ فراغت دهش، چنانک	دیگر ندارد این زن رعناش در عنا
عجوز جهان در نکاح فلک شد،	که جز عذر زادنش رأیی نیابی
این زال گوژپشت که دنیاست همچو چنگ،	از سر بریده موی و به پای اندر آمده

سعدی نیز گفته است:

دنیا زنی است عشوه‌گر و دلستان؛ و لیک با کس به سر همی نبرد عهد شوهری
نیز خواجه رندان راست:

از ره مشوبه عشوه‌ی دنیا که این عجز قتاله می‌نشیند و محتاله می‌رود

در باورشناسی باستانی ایران، فاجعه‌ی آفرینش و آنچه مینو را در بندگیتی در انداخته است مگر آمیختگی نیست. سرآمد و مرگ نیز فرایند و فرجام ناگزیر آمیختگی است. آفرینش آمیخته‌ی دربند، در پایان جهان، به رهایی خواهد رسید و گومیچشن به ویچارشن (کزازی. ۱۳۶۸: سهراب و سیاوش: گومیچشن و ویچارشن) دگرگون خواهد گردید؛ در آن هنگام آفرینش یکسویه و یکسره خواهد شد و به نابی و پیراستگی نخستین باز خواهد گشت و مرگ از میان خواهد رفت.

از آن روی که مادینگی و زنی پایه و مایه‌ی آمیختگی و گرفتاری در بندگیتی و جهان پیکرینه شمرده می‌شده است، در پاره‌ای از آیین‌های پارسایانه، آن را گناه و گونه‌ای از آلایش می‌دانسته‌اند و پاکدینان و پرهیزگاران می‌کوشیده‌اند که از آن به دور و پیراسته مانند؛ نمونه را، در آیین مانی، پیوند پیشوایان و برگزیدگان با زنان روا نبوده است و مانیکیان (= مانوی) نمی‌خواستند که بدین سان، آمیختگی را به دراز کشند و بندیانی آمیخته را مانند خود به جهان آورند. هم از این روی بوده است که یهودیان مرد هر بامداد براخایی می‌خوانده‌اند و در آن، خدای را سپاس می‌گفته‌اند که آنان را زن نیافریده است. این باژ عبرانی را سیمون دوبوآر، بر پیشانی، «جنس دوم» کتابی پر آوازه‌ای که درباره‌ی زن نوشته است آورده است.

پی‌نوشت

۱- سادگی را در معنی اصطلاحی و جهان‌شناختی‌اش به کار می‌بریم؛ در همان معنی که «بساطت» نیز به کار می‌رود؛ سرشتگی نیز با «ترکیب» هم معنی است. خواجه‌ی بزرگ نیز «ساده» را در همین معنی در بیت زیر به کار برده است:

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش؛ هیچ دانا ز این معما در جهان آگاه نیست

منابع:

- ۱- کریستی، آنتونی. (۱۳۷۳): *اساطیر چین*، ترجمه‌ی باجلان فرخی. انتشارات اساطیر. تهران.
- ۲- کزازی، میر جلال‌الدین. (۱۳۸۰): *مازهای راز*، نشر مرکز، تهران.
- ۳- میر فخرایی، مهشید. (۱۳۶۷): *روایت پهلوی*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- ۴- یغمایی، حبیب. (۱۳۳۹): *ترجمه‌ی تفسیر طبری*. انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- رازی، نجم. (۱۳۵۲) *مرصادالعباد*. به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران.
- ۶- کزازی، میر جلال‌الدین. (۱۳۶۸): *از گونه‌ای دیگر*، نشر مرکز. تهران.

حضور گسترده‌ی زن در گستره‌ی شاهنشاهی هخامنشی نشان از اهمیت موقعیت اجتماعی و اقتصادی وی در این دوره دارد. زن در این عصر به مشاغلی چون کشاورزی، خیاطی، سنگ‌سایی می‌پرداخت. در این دوره میزان حقوق بر مبنای نوع کار و نه جنسیت تعیین می‌شد. ملکه در عصر هخامنشی از قدرت و اعتبار بالایی برخوردار بودند و در این زمینه برای مثال می‌توان به لوح‌های گلین دیوانی تخت جمشید که از خزاین ملکه رته ستونا (rtastanā) و ملکه اپاکیش (apaakiš) سخن رانده است، اشاره داشت. همچنین در این لوح‌ها از «آتوسا» بزرگترین دختر کورش بزرگ، همسر داریوش بزرگ، و مادر خشایارشا و درآمد مالیاتی وی از محصول جو و گندم سخن می‌رود. بر این اساس زنان هخامنشی بنا بر اطلاعات و دانستگی‌هایی که از لوح‌های این عصر به دست می‌آید، محبوبه‌هایی محبوس نبوده‌اند و حتی سرپرستی املاک و کارگاه‌ها را بر عهده داشته‌اند.

موقعیت اجتماعی زن در گستره‌ی شاهنشاهی هخامنشی

مجتبی منشی‌زاده^{*}

با مطالعه‌ی دقیق آنچه که اکنون به عنوان منابع دست اول برمی‌شماریم، در می‌یابیم که در عهد کهن که از آن به عنوان عهد هخامنشی یاد می‌کنیم، مرد و زن در کنار هم و پایاپای به کار و فعالیت مشغول بودند و این امر اختصاص به پاره‌ای از مشاغل نداشت و شمول آن بسیار گسترده بود و عرصه‌های گوناگونی را در برمی‌گرفت. از جمله‌ی این گونه مشاغل، کشاورزی بود و شگفت‌انگیزتر آن که، سنگ سابان به گواه آمار لوحه‌های گلین، بیشتر زن بودند و چنین کار دشواری، به دست دستانی ظریف، شکل می‌گرفت. برخی بر این باورند که شاید بعد از شکل گرفتن نگاره‌ها، صیقل نهایی با زنان بوده و برخی دیگر می‌پندارند نقوش بر جا مانده در دل کوه‌ها که دنیایی از ظرافت را در دل خود جای داده‌اند، می‌بایست به برکت دستانی هنرمند و ظریف تصویر شده باشند. در سال ۱۷۰۰ م. در میان بردگانی که نماینده‌ی امپراتوری اتریش در استانبول خریداری و آزاد کرد، سنگ‌تراشی از بغداد بود.^۱

بیشتر لوحه‌های تخت جمشید که به زنان پرداخته است، مختص زنان خیاطی بوده، که به دوخت لباس‌های ساده تا لباس‌های پرزرق و برق مشغول بوده‌اند. امکانات آموزش‌های حرفه‌ای به مرد یا زن اختصاص نداشت و اصولاً آموزش و دستمزد مرد و زن برابر بود. آنچه میزان حقوق را رقم می‌زد نوع کار بود نه جنسیت یک فرد و در این جامعه‌ی مترقی و پیشرفته زن می‌توانست از مرخصی زایمان استفاده کند و برای مدتی کوتاه از کار بیرون، دست بکشد و در این زمان حقوق دریافتی به حداقل می‌رسید، اما این حداقل کفاف گذراندن زندگی را می‌داد و شگفتا که در آن عهد دیرین، زنان می‌توانستند از مزایای شغل‌های نیمه‌وقت بهره‌برند و مدارج

^{*} دکترای فرهنگ و زبان‌های باستانی و استاد دانشکده زبان و فرهنگ‌های باستانی دانشگاه شهید بهشتی

1. Fürstlich oettingen, Wallerstein' sche Archivzu Harburg, Personalakten Des Graften Wolfgane, Iv. zu Oettingen - Wallerstein Nr. 86

ترقی را پیش گیرند و به موقعیت‌های بالا برسند. چنانکه همواره در کارگاه‌های شاهی مدیریت با زنان بود و حتی گهگاه مردان زیردست زنان قرار می‌گرفتند و باز بیشتر زمانی شگفت زده می‌شویم که در می‌یابیم حقوق زنان سرپرست افزون بر مردان بوده است. در مدیریت حوزه‌های دیوانی و محاسبات و حساب‌رسی‌ها، خبری از حضور زنان نیست، چراکه این گونه مشاغل نیاز به سفر مداوم داشت که با توجه به شرایط دنیای آن روز، برای زنان سخت دشوار می‌بود. اگر از گروه زنان به طور عام، بگذریم و بحث را به زنان خانواده‌ی شاهی اختصاص دهیم، باید بگوییم که این گروه در امر اقتصاد نقش پررنگ و حضوری مؤثر داشتند. این واقعیت در تضاد باتصوری قرار دارد که مورخان یونانی ذکر کرده‌اند برای مثال پلوتارک (تیمستوکلس^۱ بند ۲۶) می‌نویسد:

«اغلب بربرها، به ویژه ایرانی‌ها، درباره‌ی زنانشان طبعی بسیار حسود دارند. مردهای ایرانی نه تنها به شدت مواظبنند تا چشم بیگانه‌ای بر زنانشان نیفتد، بلکه درباره‌ی زنان خریداری شده و برده‌ی خود نیز سخت پای بند حراستند. زن‌ها در خانه‌ها پشت بست و کلون زندگی می‌کنند و به هنگام سفر در حصار چادر ارا به قرار دارند.»

بر خلاف آنچه پلوتارک با قاطعیت بیان می‌کند، زنان نه تنها پشت دیوارهای حرمسرا نمی‌ماندند بلکه دایره‌ی آزادی عمل وسیعی داشتند. زنان طراز اول امپراتوری هخامنشی نه فقط املاک بزرگ بلکه کارگاه‌های بزرگ را هم اداره می‌کردند و درآمدهای سرشار و کلانی حاصلشان می‌شد و در این باره می‌توان به گفته‌های مورخ یونانی دیگری نیز استناد کرد، چنانکه هرودوت می‌نویسد:^۲ درآمد شهر آنتیلا^۳ صرف مخارج کفش‌های ملکه‌ی ایران می‌شد. در این بین شرح افلاتون نیز بسیار روشنگر است: «یک بار از مرد قابل اعتمادی شنیدم که طول روز را از ملک پرحاصلی گذشته که بومیان آن را «کمر بند همسر شاه» می‌نامیدند و ملک دیگری بود که «چادر ملکه» نامیده می‌شد و زمین حاصل خیز دیگری بود که فقط خاص زیورآلات زنان بود و جاهای گوناگونی به نام زیوآلات شهرت داشت.»

در لوح‌های گلین دیوانی تخت جمشید به کسانی برمی‌خوریم که خزاین ملکه رته ستونا^۴ و

1. Temistokels

2. 11,98 s.a.1. 192

3. Anthylla

4. Rtastuna

ملکه اپاکیش^۱ را از کرمان حمل کرده‌اند. این حمل و نقل می‌تواند به درآمد املاک این ملکه‌ها در کرمان مربوط باشد و باز در جایی دیگر در لوح‌های گلی به نام چهار زن، از خانواده‌ی شاهی برمی‌خوریم. آتوسا^۲، ارتیستونه^۳، رته‌باته^۴ اپاکیش. آتوسا بزرگترین دختر کوروش بزرگ و همسر داریوش بزرگ و مادر خشایارشا بود. در لوح‌ها به نام او برمی‌خوریم، از جمله در لوحی که اشاره به میزان جو و گندمی می‌دارد که از درآمد مالیات به او اختصاص می‌یافت. ارتیستونه خواهر کوچک آتوساست. در لوحه‌های گلی دیوانی، اغلب به نام او برمی‌خوریم. او هم مانند خواهرش سهمیه‌ی مالیاتی گندم، و جو، و انجیر داشت، وی دست کم در هر یک از آبادی‌های ورنقوش (۱)، مدنه (۲) و کوگنکا (۳) دارای کاخی بود. تصادفاً لوحی به جا مانده که درباره‌ی دیدار شاه در سال ۴۹۸ پ.م از کاخ کوگنکا گزارش می‌دهد: بنابراین گزارش، فردی به نام شلامانو کارگزار اهل بابل بوده است. وقتی ارتیستونه در آنجا حضور ندارد، طی نامه‌ای به شلامانو دستورات لازم را می‌دهد. تعداد زیادی از این نامه‌ها به صورت نبشته‌هایی است که مخصوص بایگانی دیوان کل بوده است و شگفتا که دیوان سالاری برای ملکه نیز استثنا قائل نمی‌شد و اغلب شاهد مسافرت‌های ملکه برای سرکشی به املاک و یا دیدن شاه در شوش و تخت جمشید هستیم و گواه ما لوحه‌هایی است که به ثبت مایحتاج ملکه و همراهان پرداخته است. ملکه دریافتِ اغلام را با مهر خود تأیید می‌کرد. از مجموع منابع هخامنشیان چنین بر می‌آید که زنان درباری خود سوار بر اسب می‌شدند، نگاره‌هایی از زنان سوار در ترکیه‌ی امروزی در نزدیکی «داسکیلون» ساتراپ نشین ایرانی زمان هخامنشیان پیدا شده است.

سندی در تخت جمشید پیدا شده که نشانگر تعداد گوسفند و بزی است که در تخت جمشید به مصرف رسیده است. همه‌ی این مصارف را ملکه با مهر خود تأیید می‌کرد. نگاره مهراد تصویرگر سوارکاری نیزه به دست و در حال تعقیب دو گورخر است. نقش این مهر نقشی زنانه نیست و این گواهی است که زنان ایرانی تمایل به برابری با شوهرانشان داشته‌اند. بنابراین با نگاهی کلان بر لوحه‌ها نگرشی جدید نسبت به زنان هخامنشی پیدا می‌کنیم. زنانی که محبوبه‌های محبوس پنداشته می‌شوند، سرپرستی نهایی املاک و کارگاه‌ها را بر عهده داشتند و

1. Apaakis

2. Atossa

3. Artystone

4. Rtabama

می‌بایست امور مربوط به خود را سرپرستی می‌کردند و صحت موارد را با مهر خود تأیید می‌نمودند.

این زنان نه تنها در رکاب شاه که گاه بدون حضور او نیز می‌بایست به گوشه و کنار املاک خود مسافرت می‌کردند تا از نزدیک ناظر امور حوزه‌ی نظارتی خود باشند. به علاوه اسناد حقوقی به جای مانده از دیگر سرزمین‌های امپراطوری مانند مصر و بابل نشان می‌دهد که زنان این مناطق، شخصیت حقوقی کاملاً مستقلی داشته‌اند. این زنان بی‌آنکه چیزی از ثروت شخصی خود را از دست دهند و یا مالکیتشان به خطر بیفتد، می‌توانستند دعوای حقوقی طرح کنند یا طلاق بگیرند و البته این قوانین در همه جا یکسان نبود. اما بر اساس شواهد و اسناد دقیق همسانی حقوق زن و مرد توسط مورخان پذیرفته شده است.^۱ اما تمایل عمومی بر این بود که تساوی را برای سرزمین پارس مؤثر بدانند. بررسی دقیق لوح‌های دیوانی تخت جمشید نشان می‌دهد که زن در فرمانروایی داریوش بزرگ از چنان مقامی برخوردار بود که در میان همه‌ی مردم جهان باستان نظیر نداشت.

1. Dandamaev - lukonin, 119f "During Achaemenid times a women in Baby Lonia (aswell as in Elam and Egypt) enjoyed great independence and could have her own property, of which she was freely in charge.

منابع انگلیسی و فارسی

- Bertholet, Alfred: wörter buch der Religionen, Stuttgart 1975.
- Ghirshman, Roman: Iran 2 Bde Protoranier, Meder a. Achämeniden München 1962.
- Herodot, Historien: C Bände. Goldmanns-Gelbe Taschenbüchner München.
- Bartholomae, ch: Arische Forschungen. Giessen, 1885.
- Bartholomae. ch. Altiranisches WÖrtebach Stassburg 1904.

- سای، علی، تمدن هخامنشی، چاپ شیراز، ۱۳۴۲

- دانا مایف، تاریخ سیاسی و اقتصادی هخامنشیان، ترجمه میرکمال نبی پور، گستره، ۱۳۵۸

- گیرشمن، رومان. ایران از آغاز تا اسلام، محمد معین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴

- پیرنیا، حسن (مشیرالدوله): تاریخ ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، انتشارات خیام، ۱۳۱۳

- اُستد، احمد، تاریخ ملل آسیای غربی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دهخدا، ۱۳۵۷

عناصر متعددی از فرهنگ سنتی ایران، که در بستر سنت شفاهی استمرار یافته‌اند، بیانگر جایگاه و نقش بنیادی زن در فرهنگ است، و از این میان آب یکی از نمایان‌ترین عرصه‌های حضور در فرهنگ ایرانی به شمار می‌آید.

در همه صورت‌های پدیدار (Tangible) و ناپدیدار (Intangible) آب، از صورت‌های مجرد و نمادین اسطوره‌های کهن تا شکل‌های تحول یافته و گونه‌گون آن در فرهنگ عامه‌ی امروز، آشکار و پنهان نقش زن به چشم می‌آید، انواع مختلف منابع آب که جنبه‌ی تقدس دارند، چون چشمه و چاه و قنات و... هم مظهري (Symbol) زنانه دارند و هم این که براساس باورها و اعتقادات و رسم‌ها و آئین‌های مبتنی بر این باورها، نیازخواهان‌شان زن‌اند. بنا بر معیارهای تقسیم سنی و جنسی و اجتماعی کار، وظایف زنانه تابع الزامات و توانایی‌های جسمی و موقعیت اجتماعی زن در مقایسه با مرد است. بر اساس این معیارها، کارهای سبک‌تر را که نیروی بدنی کمتری می‌طلبد، و یا کارهایی را که نیاز به دقت و حوصله‌ی بیش‌تری دارد، و یا کمتر با خارج از محیط خانه و محله ارتباط پیدا می‌کند، زنان بر عهده دارند. این در حالی است که در تمام نقاط ایران، و در همه‌ی سرزمین‌های حوزه فرهنگ ایرانی تامین آب خوراک خانه کاری زنانه است.

زن، آب، خانواده*

محمد میرشکرایبی**

تا چند دهه‌ی پیش که خانه‌های بسیاری از روستاها لوله‌کشی آب نداشتند، در همه جای ایران، هر صبح و غروب زنان در کنار سایر فعالیت‌ها و وظایف زنانه، با کوزه و مشک و ظرف‌های دیگر، آب را از سرچشمه و رودخانه و آب انبار و غیره و یا از شیرهای عمومی به خانه می‌آوردند. هنوز هم در میان عشایر و در روستاهای دور دست وضع به همین ترتیب است. این که وظیفه‌ی مزبور تا چه اندازه با معیارهای یاد شده، در مبحث تقسیم کار همخوانی دارد، موضوع این نوشته کوتاه است و این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که چرا این وظیفه بر عهده‌ی زنان نهاده شده است؟

راستی این که حمل و نقل آب نه تنها کار سبکی نیست، بلکه در بیشتر موارد، کار بسیار سنگین و پر زحمتی است. زنان برخی مناطق عشایری، مشک‌های سنگین آب را با بندهای چرمین یا پشمین به پشت خود می‌بندند و از راه‌های پست و بلند به خانه می‌آورند. در مناطق گرم و خشک، کار از این هم دشوارتر است، زنان روستاهای بندر عباس و کرانه‌ها و جزیره‌های خلیج فارس، کوزه‌های آب را روی سر خود از فاصله‌های دور تا خانه حمل می‌کنند. در نقاطی مانند کناره‌های دریای مازندران در استان‌های گیلان و مازندران که بیشتر خانه‌ها آب دارند و از آب چاه برای مصرف خانه استفاده می‌کنند، بالا کشیدن آب از چاه، که آن هم کار پر زحمتی است، بر عهده‌ی زنان قرار دارد.

از لحاظ ارتباط با خارج از خانه و محله نیز در خیلی از نقاط زنان برای تهیه‌ی آب باید از

**. این مقاله برای ارائه در کنگره صدمین سال تولد مارگارت مید (۳۰۴ دسامبر ۲۰۰۱) تهیه شد، اما نویسنده موفق به حضور در کنگره نشد.

**. رییس پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی

معابری بگذرند که محل آمد و شد همگان، اعم از خودی و بیگانه است. حتی در نقاطی که زنان به دلیل شرایط اجتماعی ارتباط کمتری با خارج از خانه دارند، باز هم این وظیفه از عهده آنان برداشته نمی‌شود. حتی در صورت مریضی و پیری و ناتوانی زن، اگر وی دختر و عروس نداشته باشد، زنان خویشان و همسایه به جای او این وظیفه را بر عهده می‌گیرند.

در جامعه‌ی سنتی، دختران از کودکی ایفای این نقش را می‌آموزند و حتا وقتی پسران و دختران با هم در سرچشمه‌ی آب حضور پیدا کنند، و تا خانه هم همراه باشند، ظرف‌های آب را فقط دختران حمل می‌کنند. در مواردی هم که احتمال خطر و مشکلی در مسیر وجود داشته باشد و لازم باشد مردی زن را همراهی کند باز هم ظرف آب را زن حمل می‌کند. استمرار این رسم، در دو مورد استثنا داشته است:

۱. از چند سده‌ی پیش، در برخی شهرهای بزرگ، به خصوص در تهران و حوزه‌ی مرکزی ایران در این زمینه گونه‌ای تقسیم اجتماعی کار پیدا شد و شغلی به نام «آبکشی» (سقای) پدید آمد. آبکش‌ها با وسایل مختلف از جمله بشکه‌هایی که روی گاری حمل می‌شد، آب مصرفی خوراک خانه‌ها را تامین می‌کردند و در برابر کار خود مزد می‌گرفتند، آبکش‌ها همه مرد بودند.
۲. هم در روستاها و هم در شهرها، زنان خانواده‌های اعیان، از شمول این وظیفه بیرون بودند و البته به جای آنها، زنان دیگری که خدمتکاران خانه بودند این کار را انجام می‌دادند. در واقع وظیفه از دایره جنسیت زن خارج نبود، بلکه به سبب شرایط اجتماعی، برخی زنان از این وظیفه معاف بودند.

با توجه به آنچه به اختصار و به عنوان نمونه آورده شد، به نظر می‌رسد که باید سببی دیگر به جز ملاحظات مربوط به توانایی‌های جسمی و مقتضیات اجتماعی برای این تقسیم کار و این نقش و وظیفه‌ی زن جستجو شود.

ایران سرزمین تقدس‌های زنانه است. در جای جای این سرزمین زیارتگاه‌ها و مکان‌های مقدسی وجود دارد، که ویژه‌ی زنان است. این مکان‌ها اغلب نام‌های «بی‌بی»، «خاتون»، «بانو» و نام‌های زنانه‌ی دیگر دارند و تا حدود یک قرن پیش مردان اجازه‌ی ورود به داخل حرم و حریم آنها را نداشتند. این ممنوعیت چندان شدید بود که حتی زن حامله به لحاظ این که شاید فرزند پسر در شکم داشته باشد، مجاز به ورود به چنین زیارتگاه‌هایی نبود.

این تقدس در ایران پیشینه‌ای بسیار کهن دارد. مکان‌هایی همچون تخت سلیمان، که نویسنده آن را با توجه به اعتقادات مردم «حرم آب» می‌داند، بنای مقبره‌ی کوروش بزرگ، در پاسارگاد که پیش‌تر به نام «مادر سلیمان» شهرت داشت و به احتمال زیاد یک نیایشگاه مربوط به ایزد بانو آناهیتا، ایزد آب‌ها است و حتی بسیاری از عوارض طبیعی از جمله قله‌ی «حرم» بر بلندای کوه سبلان، تقدس زنانه داشتند و مردان مجاز به نزدیک شدن و ورود به آن مکان‌ها نبودند. این تقدس‌های زنانه، چنان که در آغاز اشاره شد، به ویژه در مورد آب بسیار چشمگیر است. نگارنده در بررسی همه‌ی یافته‌هایی که تاکنون در این زمینه، از مطالعات میدانی و متون و اسناد فراهم آورده است، به این نتیجه می‌رسد که اگر گردونه‌ی زمان را در تصور خود به عقب برگردانیم و به زمانه‌هایی باز گردیم که باورهای کهن امروزی درباره‌ی آب، اعتقاداتی به روز و جاندار هستند (= روایی دارند)^۱ و روح و جان سنت‌هایی به شمار آیند که قانون حاکم بر جامعه محسوب گردد.^۲ شاید ببینیم که بنابر آن قوانین، حرمت سرچشمه‌ی آب که به یک ایزد بانو تعلق دارد، مانع از آن است که مردان مجاز به رفتن در حریمش باشند. به گمان نگارنده، همین ریشه و هسته‌ی اصلی وظیفه‌ای است که هنوز زنان بار مسئولیت آن را با کوزه‌ها و مشک‌های آب بر دوش می‌کشند.

در جریان آخرین ویرایش این مقاله، مطلبی از استاد شادروان دکتر مهرداد بهار به دستم رسید، که پاسخ پرسشی است در یک گفت‌وگو.^۳ پرسش سندی است بر آنچه در این نوشته آمد و پاسخ استاد تاییدی است بر نظری که داده شد. پرسش این است که در خور و بیابانک قله‌ای است و در آنجا چشمه‌ای هست که هر سال روز هیجدهم فروردین فقط زنان به آنجا می‌روند و مراسمی را برگزار می‌کنند، این در حالی است که مردان در جایی دور از سرچشمه جمع می‌شوند و به یکدیگر آب می‌پاشند. پرسشگر می‌خواهد بداند که آیا این رسم به جشن تیرگان مربوط می‌شود. پاسخ استاد بهار به پرسش یاد شده از این قرار است: «آب از سرچشمه آوردن کار زن‌ها است نه کار مرد. چون چشمه مال زن است، هر چشمه ایزد بانویی دارد. آب مونث است، در این گونه مراسم زن‌ها شرکت می‌کنند. این با تیرگان متفاوت است. این با چشمه و ایزد بانوی آب و اینها مربوط است. مرد اگر به چشمه برود، مثل این بوده که به زنی تجاوز کند، چشمه‌های آب هم که الهه‌ی آب‌اند، همیشه باکره‌اند و مرد نباید به آنجا برود.»^۴

در این باره نگارنده می‌کوشد با مواردی از ثبت‌های اتنوگرافیک روشنی بیشتری به موضوع دهد و اکنون چند نمونه از زیارتگاه‌های زنانه که روزگاری در شمار نیایشگاه‌های ایزد بانو اناهیتا بوده‌اند مورد بحث قرار خواهد گرفت. پیش از پرداختن به موضوع این توضیح را ضروری می‌دانم که در بیشتر نقاطی که طی روزگاران دراز زیستگاه انسانی بوده‌اند، مکان یا مکان‌های مقدسی وجود داشته‌اند که در جریان تحولات اجتماعی و تغییرات دینی متناسب با شرایط زمان جایگاه قدسی خود را حفظ می‌کنند. از این گونه‌اند زیارتگاه‌های زنانه‌ی امروزی، یا نیایشگاه‌های کهن اناهیتا.

زیارتگاه مادر و دختر

این زیارتگاه، در کوهپایه‌های اطراف گندمان از توابع شهرستان بروجن در چهارمحال بختیاری واقع است. می‌گویند یکی از خواهران امام رضا(ع) همراه دخترش راهی خراسان بوده است و کافران او را تعقیب می‌کنند. مادر و دختر وقتی به این مکان می‌رسند، در داخل کوه غیب می‌شوند. زیارتگاه شامل دو اتاق بزرگ است. در انتهای اتاق دوم که پشت به کوه است مغاره‌ی سنگی کوچکی وجود دارد، به اندازه‌ای که دو تن می‌توانند در داخل آن جای بگیرند. زنان در این جایگاه شمع می‌افروزند و راز و نیاز می‌کنند در این زیارتگاه هیچ نشانه‌ای از زاری و اندوه وجود ندارد. بنا بر رسم و باورهای مردم - هیچ مردی اجازه‌ی رفتن به داخل این زیارتگاه را ندارد. می‌گویند اگر مردی بخواهد داخل آن شود، به فاصله‌ی دوری پرتاب می‌شود. حتی زنان باردار نباید به این نیایشگاه وارد شوند، زیرا اگر فرزند پسری در شکم داشته باشند، فرزندشان نشان‌دار می‌شود. مثلاً ممکن است جایی از بدن او سیاه شود و یا لاله‌ی گوشش سوراخ مادرزادی پیدا کند. درون زیارتگاه سنگ کوچک بیضی شکلی است که وزنی حدود یک من (سه کیلو) دارد، به اندازه‌ای است که می‌توان آن را با دست بلند کرد. زنان نیت می‌کنند و آن را می‌چرخانند و بر حسب سمت قرار گرفتن آن جواب نیت خود را می‌گیرند. در باره‌ی زیارتگاه روایت‌هایی نقل می‌کنند، از مردانی که خواسته‌اند به آنجا وارد شوند و دچار حادثه‌ی بدی شده‌اند.^۵

در «چهل دختران» و «در بی بی» در دامنه‌های کوه «خشه» در قسمت بالای تفرش، آنجا که شیب کوه آرام می‌گیرد، آب کاریزی بر زمین جاری می‌شود که آن را یکوبار می‌نامند. تا حدود

سی سال پیش در کنار قنات یکویار بنای کوچکی قرار داشت به نام «چهل دختران» که از خشت و گل و سنگ ساخته شده بود و برگرد آن دیواری کشیده بودند که گورستان کوچکی را در بر می‌گرفت و ردیفی از درختان کهن توت (توت در شمار درختان مقدس است) در کنار آن به نگهبانی برپا بودند. بنا بر باور مردم در آنجا چهل دختر ناپدید شده‌اند.

زنان حاجتمند به زیارت چهل دختران می‌رفتند. نذری می‌بردند و نیاز می‌خواستند. مردان اجازه‌ی ورود به چهل دختران را نداشتند.^۶

اما آن سوتر در برابر یکویار و چهل دختران بقعه‌ای متبرک بر بلندی مشرف به سمت شرقی تفرش قرار دارد که گنبدی هشت ترک بر آن نهاده شده و به «در بی‌بی» مشهور است. تا حدود سه دهه‌ی پیش در کنار بقعه، گورستانی قرار داشت که امروز به یک باغ ملی (و چنانکه امروز می‌نامند پارک) تبدیل شده است.

در پایین آن مرغزار و آبگیری است که در خشکسالی‌ها، مردم برای بارش باران به این مکان پناه می‌برند. زیارت بی‌بی نیز همچون چهل دختران خاص زنان است و مردان مجاز به رفتن درون بقعه نیستند. اگر چه چند سالی است که دیگر این حرمت را نگه نمی‌دارند.^۷

حلیمه خاتون و حکیمه خاتون

در شهرکرد زیارتگاهی به نام حلیمه خاتون و حکیمه خاتون، قرار دارد. درباره‌ی آنها می‌گویند این هر دو از نزد دشمنان می‌گریخته‌اند و در این مکان ناپدید شده‌اند. یکی از دختران محلی به نام زرافشان نیز همراهشان بوده است که او هم ناپدید شده است. پیش‌تر در این مکان فقط یک حوض آب بوده است که در فضایی مانند زیرزمین قرار داشته و از چشمه آب می‌گرفته است. در بالای حوض گنبدی برپا بوده است و قبری هم در آنجا وجود نداشته است.

امروزه روی حوض و چشمه را پوشانده‌اند و بر آن ضریح و حرم درست کرده‌اند. می‌گویند یکی از زنان محل، یک روز اتفاقی زیر گنبد می‌رود و می‌بیند هر دو بی‌بی در حوض آب هستند. از او نقل می‌کنند که حکیمه خاتون و حلیمه خاتون هنوز حدود هشت نه ساله بوده‌اند اما زرافشان پیر شده و موهایش سفید شده بوده است.

اینجا پیش‌تر مخصوص زیارت زنان بوده است، اما در بنای جدید، جایی هم برای زیارت

مردان در نظر گرفته‌اند.^۸

آرامگاه کوروش یا مشهد مادر سلیمان نیز از مکان‌هایی بوده است که مردان نباید وارد آن می‌شدند. در این مورد مطلب سفرنامه خانم دیولافوا شنیدنی است که با لباس مردانه وارد آرامگاه شده بود و زنان روستای مرغاب می‌خواستند او را بیرون بپندازند.^۹ (سفرنامه خانم دیولافوا) در پایان گفتنی می‌داند که اگر چه دامنه‌ی این پژوهش فراتر از مرزهای سیاسی کشور ایران را در بر نگرفته اما کم و بیش از روایی این رسم در دیگر سرزمین‌های آسیای میانه، قفقاز و خلیج فارس تا حوزه‌ی مدیترانه اطلاع داریم. همچنین بر اساس اسطوره‌ها و نشانه‌های دیگر، در سایر فرهنگ‌ها نیز نمونه‌هایی از این دست می‌توان یافت. بنابراین اگر تحقیقات گسترده‌تر چنین نتیجه‌ای بدهد صرف نظر از این که خاستگاه‌های متفاوت برای آن قایل شویم و یا این که گسترش آن را از یک حوزه‌ی فرهنگی ببینیم، می‌توان رسم یاد شده را در شمار جهانی‌های (Uniuersals) فرهنگ انسانی به شمار آورد.



نمونه‌ای از مشک‌های سنگین آب که زنان تا خانه بر دوش می‌کشند.

روستای لایزنگون، داراب، فارس



زنان هم وظیفه‌ی کشیدن آب از چاه و هم
حمل آن را بر عهده دارند.
منطقه شاهزاده عبدالله - بهبهان
عکس از رضا عطایی

چاه‌های طلا، گونه‌ای از برکه‌های
جمع‌آوری آب باران است که در درون
زمین صخره‌ای کنده می‌شود. زنان آب
خوراک خانه را از این چاه‌ها برمی‌کشند و
به خانه می‌برند.





دخترکان از کودکی وظیفه بردن آب از
چاه و قنات و سرچشمه، تا خانه را
می‌آموزند.
جزیره شاهی - دریاچه ارومیه

سالخورد پیر، هنوز وظیفه تأمین آب خانه
را بر عهده دارد؛ و هنوز کوزه شکسته
سفالیش را وا نهاده است.
اصطخ جان
دره سپیدرود گیلان



پی‌نوشت‌ها

- ۱- نگارنده برای هر یک از واژه‌های اعتقاد، باور، رسم، مراسم، آداب، معنی و مفهوم معینی را در نظر دارد.
اعتقاد: آن پذیرفته‌های ذهن انسان که بر پایه‌ی مقدسات مذهب و دین رایج است.
باور: اعتقادی که ریشه در دین‌ها، اندیشه‌ها و جریان‌های فکری زمانه‌های پیشین دارد.
رسم: صورت رفتاری مبتنی بر یک عقیده و باور.
مراسم: صورت رفتاری که نسبت به رسم پیچیده‌تر است و رسم‌های گوناگون را در بر می‌گیرد و عناصر سازنده‌ی آن با یکدیگر پیوندی متقابل و سازمان یافته دارند. بنابر این مراسم در فرهنگ مردم‌شناسی، جمع عددی رسم نیست.
آداب: روش‌های رفتاری خاصی که بار بر یک رفتار آیینی، کاری و اجتماعی می‌شود.
- ۲- سنت‌ها قوانین نانوشته‌ی جامعه‌اند و وقتی از محتوای خود خالی می‌شوند و به عبارت دیگر کارکرد (فونکسیون) خود را به عنوان قانون از دست می‌دهند، ممکن است از بین بروند یا تغییر کارکرد بدهند و به صورت رسم باقی بمانند.
- ۳- بهار، مهرداد (۱۳۷۴): **از اسطوره تا تاریخ**، گردآوری: دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور، نشر چشمه، زمستان ۱۳۷۴، ص ۲۸۶ و ۲۸۷.
- ۴- همان، ص ۲۸۶ و ۲۸۷ (مصاحبه آقایان خلد برین توحیدی و چراغی با استاد دکتر بهار - بهمن و اسفند ۱۳۶۱).
- ۵- باتشکر از آقای عباس یزدانی که یادداشت‌های مربوط به این زیارتگاه را برایم فراهم کردند. تاریخ گردآوری ۱۳۷۰.
- ۶- این بنا را در سال ۱۳۴۱ در جریان نوسازی شهر ویران کردند و بر جای آن ورزشگاه و میدان ساختند!
- ۷- محمد میرشکرای «مهر و آب و آیین» (بن‌مایه‌های پیدایش تفرش)، **مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران**، انتشارات سازمان میراث فرهنگی جلد سوم، ص ۴۹۴.
- ۸- یادداشت‌های نگارنده شهرکرد - آبانماه ۱۳۷۷.

افسانه‌پژوهی در مطالعات فرهنگی - اجتماعی به نتایج مهمی ختم می‌شود و شناخت نسبت به حیات اجتماعی جوامع را عمیق‌تر می‌نماید. در این مقاله پیش‌فرض‌های مشترک انسان‌شناسان و فولکلور شناسان مورد توجه قرار گرفته است. مقاله، نخست به مرور دیدگاه فولکلور شناسان فمینیست می‌پردازد و سپس نظریه‌های آنان را با واقعیات موجود در ادبیات شفاهی کردی می‌سنجد. با مروری بر هفتاد قصه‌ی عامیانه کردی در می‌یابیم افسانه‌هایی که پیام‌های ضد زنانه را انتقال دهند، از تعداد انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کنند.

از این روی در برداشتی منتقدانه می‌توان گفت در دیدگاه فمینیستی فهم مردم جای خود را با برداشت ایدئولوژیک نخبگان عوض می‌کند و این دیدگاه کمک چندانی به فراخ شدن مرزهای دانش انسان‌شناسی نخواهد کرد، مگر در حوزه‌ی مفروضات محدود خود. مطالعه‌ی دیدگاه فمینیستی درباره‌ی افسانه‌های کردی نشان می‌دهد که در عناصر فولکلوریک به سادگی نمی‌توان ساماندهی مردانه‌ی محتوای فولکلور را پی‌گیری نمود.

مقدمه‌ای بر بررسی نظریه‌های فمینیستی در انطباق با قصه‌های کردی

علیرضا قبادی^{***}

مقدمه

افسانه و مثل جزئی از عناصر فولکلور به حساب می‌آیند. فولکلور هم به بخشی از عناصر و مواد فرهنگ و هم به دانشی که این مواد فرهنگی را بررسی و تحلیل می‌کند اطلاق می‌شود. ادبیات نانوشته یا روایت‌های سنتی مانند اسطوره‌ها، افسانه‌ها، مثل‌ها، ترانه‌ها، افسون‌ها، معماها و صورت‌های دیگر ادبیات شفاهی نیز عنصری از عناصر فولکلوریک به حساب می‌آیند. فرقی هم ندارد که این عناصر به کدام جامعه (سنتی یا صنعتی) تعلق داشته باشند. (Leach 1949: 141) از این جهت فولکلور و عناصر آن جزئی از موضوعات مورد مطالعه‌ی انسان‌شناسان قرار می‌گیرد و این جا و آنجا با دیدگاه‌های نظری انسان‌شناسی مورد توضیح قرار می‌گیرند.

در این نوشته ما نیز یکی از دیدگاه‌های نظری انسان‌شناسی تحت عنوان «دیدگاه فمینیستی» را متوجه افسانه‌های کردی به عنوان عنصری از عناصر فولکلور کرده‌ایم. در این نگارش پیش‌فرض‌های مشترک انسان‌شناسان و فولکلورشناسان فمینیست مورد توجه قرار گرفته است. نخست به توضیح مختصر آن پرداخته‌ایم و بعد آنها را با واقعیات موجود ادبیات شفاهی کردی تطبیق داده‌ایم.

مروری بر دیدگاه فولکلورشناسان فمینیست

نویسندگان فمینیست در راه ارائه‌ی دیدگاهی نظری برای بررسی آثار فولکلوریک تلاش بسیار کرده‌اند. این نویسندگان به طور عمده با دیدی انتقادی در آثار فولکلوریک به دنبال وضعیت زنان

***. عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا

در جامعه هستند. در این دیدگاه مطالعه‌ی آثار فولکلوریک در راه خود با سه پیش‌فرض رو به رو می‌شود. اول: زنان به صورتی مصنوعی از مردان جدا شده و به غلط نابرابر با مردان تلقی شده‌اند. دوم: زنان به صورت طبیعی با مردان فرق دارند ولی به صورت معنا داری بر مردان تفوق دارند. سوم: زنان و مردان به طور طبیعی از هم جدا ولی بالقوه برابرند. اینها نقطه نظراتی است که در طول تاریخ طرح اندیشه‌های فمینیستی در مطالعات سیاسی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناسانه مطرح شده‌اند و بارها مورد نقد و نظر قرار گرفته‌اند و امروزه به حالتی متعادل‌تر مطرح می‌گردند. اما طرح این دیدگاه نظری در اندیشه‌های فولکلورشناسان هنوز به حد تعادل موجود در پژوهش‌های جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی نرسیده است و تا حدودی نظریه‌های آن تند و راست‌گیش (ارتدوکس) به نظر می‌رسد. لذا بر مبنای سه پیش‌فرض یاد شده مطالعات پژوهشگران فولکلوریست فمینیست به شرح ذیل سامان یافته است:

۱- تحقیق درباره‌ی تبعیض‌های جنسی از طریق جمع‌آوری و بررسی آثار فولکلوریک. این پژوهشگران معتقدند آثار فولکلوریک توسط مردان سامان داده شده و بر علیه زنان شکل گرفته است. یعنی فولکلور با رویکردی پدرتبارانه و پدر مکانی تنظیم گردیده و انتقال یافته است.

۲- توجه به تأثیر داستان‌ها و افسانه‌ها بر زنان و بازنمایی چگونگی تقویت ارزش‌های جنسی خاص در آثار فولکلوریک نیز در دستور کار این پژوهشگران قرار دارد. آنها معتقدند نقل آثار فولکلوریک مرد تبارانه نقش بسزایی در فرآیند جامعه‌پذیری زنان و دختران داشته و فرآیند پذیرش جنس دوم بودن زنان را تسهیل می‌نماید.

۳- بنابراین این عده از پژوهشگران به طرح پرسش‌هایی درباره‌ی چرایی تحقیر اسطوره‌شناسی زنان می‌پردازند. این پژوهشگران با طرح مسائل نظری خود به دنبال آن هستند تا نشان دهند به استناد یافته‌های اسطوره‌شناختی زنانه که توسط مردان رقم زده می‌شود، جنس دوم بودن زنان پدیده‌ای است که از تاریخت بر خوردار است و مردان در جعل عناصر فولکلوریک (افسانه‌ها و متل‌ها و...) سعی دارند نشان دهند که زنان در ذات خود موجوداتی دسته دومی هستند.

۴- از این رو پژوهشگران فولکلوریست فمینیست در مکالمات خود به بروز حساسیت بر نقش جنسی در هنرهای شفاهی، روایت‌ها و... تأکید می‌ورزند تا از این طریق با تهدید هویت

زنان به مقابله برخیزند. این پژوهشگران نگاه فمینیستی به آثار فولکلوریک را اقدامی برای تقویت وضعیت تدافعی واکنش‌های فرهنگی - اجتماعی زنان در جامعه قلمداد می‌کنند (Finnegan, 1992: 46).

نقد دیدگاه فمینیستی درباره‌ی افسانه و متل

اینک پس از آشنایی مختصر با دیدگاه‌ها و سر فصل‌های پژوهشی این دسته از پژوهشگران به بررسی برخی عناصر فولکلوریک فرهنگ کردی در ایران می‌پردازیم تا دریابیم که به چه میزان این چارچوب تئوریک با واقعیات موجود در این حوزه‌ی فولکلوریک منطبق است و بعد دریابیم که به کارگیری این دیدگاه در تحلیل عناصر فولکلوریک و به طور مشخص در این نوشتار در تحلیل افسانه‌ها و متل‌های کردی چه نتایج معرفت‌شناختی را به همراه خواهد داشت.

برای دست یابی به اهداف یاد شده، این مقاله به مرور هفتاد افسانه و متل کردی پرداخته است. البته این هفتاد افسانه و متل از کتاب افسانه‌ها و متل‌های کردی نوشته یکی از گردآورندگان افسانه‌ها و متل‌های ایرانی یعنی علی اشرف درویشیان جمع‌آوری شده است (درویشیان؛ ۱۳۸۰) به دلیل دقت گردآورنده نیازی به جمع‌آوری مجدد قصه‌ها ندیدم و با مرور آنها به نقد و نظر دیدگاه فمینیستی فولکلور شناسان در این قلمرو پرداخته‌ام. اینک به مرور نتایج به دست آمده از این بررسی می‌پردازیم. (Fax: 1980)

اولین نکته‌ی قابل توجه این است که افسانه پژوهی در مطالعات فرهنگی - اجتماعی به نتایج مهمی ختم می‌شود و شناخت نسبت به حیات اجتماعی جوامع را عمیق‌تر می‌نماید. دیدگاه فمینیستی مانعی بر راه پرداخت به پدیده‌های متنوع اجتماعی از طریق مطالعه‌ی فولکلور است. در واقع این دیدگاه پرداختن به مجادلات پایان‌ناپذیر جنسیتی را بر ملاحظات طبقاتی، نقش‌پذیری، فرهنگ‌پذیری نظام خانواده، شیوه‌ی تولید، عقاید دینی، باورهای عامیانه و... ترجیح می‌دهد. به نظر می‌رسد این اقدام مانع توسعه‌ی مرزهای فولکلور پژوهی می‌شود و از گسترش قلمروی آن دور می‌ماند.

هر چند که حقوق زنان و دفاع از آن اصل مسلم و انکارناپذیر جوامع بشری است، اما باید دانست این موضوع تنها یک پدیده از پدیده‌های متعدد و رنگارنگ قابل مطالعه در فولکلور

است. نگاه فمینیستی به افسانه‌های کردی و تمرکز بر ستم‌های متوجه زنان و راه‌های مبارزه با آن آنچنان مشغولیتی برای محققان به وجود می‌آورد که غفلت از بررسی سایر عناصر تنها بخشی از نتایج آن است.

نکته‌ی دیگر آن است که زنان و دختران و مردان و پسران در هر جامعه تابع نظام فرهنگ‌یابی و جامعه‌پذیری همان جامعه‌اند. شخصیت‌های اساسی و ملی افراد از اوان کودکی تحت تأثیر همین نظام‌های جامعه‌پذیری است. اگر چه شنیدن افسانه‌ها نیز در این فرآیند مؤثر می‌افتد اما آنها تنها مسیر شکل دهی به شخصیت اساسی نیستند. ضمن آنکه مخاطبان افسانه در بدو آشنایی با آنها، با محتوای این افسانه‌ها به دلیل تجربیات عرفی خود آشنا می‌شوند. به بیان دیگر مخاطبان افسانه هم نقش‌های جنسیتی و تأثیر آن بر مراتب اجتماعی خود و هم ستم‌های احتمالی ناشی از آنها را به خوبی فهمیده و می‌شناسند، ولی با آنها زندگی می‌کنند و در برخورد با افسانه و متل‌ها و سایر عناصر فولکلوریک، روایت فقط در ذهن آنها یادآوری می‌شود.

از طرف دیگر می‌دانیم که عناصر فولکلوریک عناصری روایی هستند، پس بارها تکرار می‌شوند و راویان متعددی را به خود می‌بینند. نقالان افسانه‌ها و متل‌ها برای اینکه اجرای آنها را از جذابیت لازم برخوردار کنند، سعی می‌نمایند به موضوع شاخ و برگ بیشتری دهند، لذا نمی‌توان مطمئن بود که همیشه روحیه‌ی مرد تبارانه‌ی حاکم بر افسانه‌ها حفظ شوند. در این مورد راویان بدون دردمر می‌توانند در محتوا دخل و تصرف کنند و تعداد این تغییرات فولکلوریک را در معرض تغییرات شدیدی قرار می‌دهند که در این میان حتی احتمال تغییرات ایدئولوژیک در محتوای (مثلاً) افسانه‌ها دور از ذهن به نظر نمی‌رسد.

همچنین باید دانست از جمله ویژگی‌های فولکلور و عناصر وابسته به آن ناشناس بودن سازندگان آنهاست. هویت فردی و جمعی سازندگان بر مردم و پژوهشگران پوشیده مانده است. ادعای مرد تبارانه بودن عناصر فولکلوریک را شاید بتوان یک کشف مهم برای این دیدگاه نظری قلمداد کرد چون سازندگان فولکلور را شناسایی کرده است هر چند این شناسایی ایدئولوژیک و نه فرهنگی - اجتماعی قدرت آن را ندارد که از مرزهای جنسی تولیدکنندگان فولکلور (مرد - زن) پا را فراتر بگذارد. نکته‌ی جالب اینجاست که راویان هفتاد افسانه و متل کردی که در این مقاله مورد نظر قرار گرفته‌اند به غیر از چهار یا پنج مورد همگی زنانند و در مقایسه اتنوگرافی‌های

مختلف افسانه‌های کردی این نکته مجدداً تأیید می‌شود، نکته جالب این است که این راویان زن در طول سال‌ها روایت افسانه‌ها می‌توانند در محتوای حتی جنسیتی افسانه‌ها دست برده باشند. در افسانه‌های مورد بررسی ما، تعداد افسانه‌هایی که پیام‌هایی ضد زنان را انتقال دهند از تعداد انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کند بنابراین دو احتمال وجود دارد یک اینکه راویان زن در طول زمان این پیام‌ها را تغییر داده‌اند و دوم اینکه در جامعه پذیری عرفی کردستان علی‌رغم اعتقاد عمیق به وجود تفاوت‌های جنسی نیازی برای بزرگ‌نمایی آن در ادبیات شفاهی احساس نشده است. بنابر این این ادعای فمینیسم که فولکلور مردتبارانه سامان داده شده است در نمونه‌های عناصر فولکلوریک این مطالعه مشاهده و تأیید نشد. نکته‌ی در خور توجه این است که در جامعه‌پذیری عرفی تفاوت‌های جنسی و نتایج حاصل از آن به قدری طبیعی است که زنان و مردان به راحتی آن را پذیرفته‌اند و ضرورتی برای تقویت و بازنمایی مرزهای آن در آثار فولکلوریک ندیده‌اند.

در نگاهی دیگر عناصر فولکلوریک (در اینجا افسانه و مثل) مجموعه‌ی آفرینش‌های مبتنی بر سنت در نزد یک اجتماع فرهنگی است. این خلاقیت‌ها از سوی افراد یا گروه بیان می‌شود و منعکس‌کننده انتظارات افراد جامعه می‌باشد و این انتظارات تا بدانجاست که بیان‌کننده‌ی هویت اجتماعی جامعه بوده و معیارها و ارزش‌های آن را به صورت شفاهی، از طریق تقلید یا راه‌های دیگر منتقل می‌نماید (Honko, 1982: 302).

بنابر این همانگونه که انسان‌شناسان شناختی مطرح می‌کنند مطالعه‌ی مردم‌شناس چنانچه مبتنی بر فهم، ادراک، تفسیر و تعریف مردم از پدیده باشد بسیار مفید خواهد بود. از این طریق قواعد متنوع تشکیل دهنده و حاکم بر فرهنگ از طریق تفسیر نگاه مردم فهمیده می‌شود، در صورتی که در دیدگاه فمینیستی فهم مردم جای خود را با برداشت ایدئولوژیک نخبگان از پدیده عرض کرده و به همین خاطر است که عنوان کردیم که دیدگاه فمینیستی کمک چندانی به فراخ شدن مرزهای دانش انسان‌شناسی نخواهد کرد، مگر در حوزه‌ی مفروضات محدود خودش (Robertson 2001:1). از این رو می‌توان ادعا کرد دیدگاه فمینیستی سازمان ادراکی همه جانبه‌ای از پدیده‌ها حتی پدیده‌های مربوط به زنان عرضه نمی‌دارد. آنچه انسان‌شناسی فمینیستی از فولکلور و عناصر آن ارائه می‌دهد ناظر بر درک نخبگان از پدیده‌هاست در صورتی

که احساس کنش‌گر و نحوه برقراری ارتباط او با پدیده و بعد نحوه و نوع تفسیر و تبیینی که مردم از پدیده نشان می‌دهند، از اهمیت بسیاری برخوردار است. به خاطر داشته باشیم که بین جامعه و ذهن افراد آن تعاملی وجود دارد که محلی است برای طرح مباحث روشنگری. در واقع وقتی جامعه در مورد پدیده و یا از طریق پدیده‌ی خاصی ابراز نظر می‌کند در واقع نسبت به معرفی خود اقدام می‌نماید. در این سطح فولکلور و عناصر آن ابزاری برای بیان اندیشه‌ها و احساسات فرهنگی و اجتماعی قلمداد می‌گردند که از طریق آنها دست‌یابی به عواطف جمعی یک اجتماع خاص میسر می‌گردد.

عرصه‌ی فمینیستی در افسانه و مثل پژوهی عرصه‌ای است برای دست‌گیری عده‌ای که به حقوق زنان تعدی کرده‌اند، عرصه‌ای است برای ردیابی این و آن. اما نگاه همه جانبه‌تر به فولکلور می‌تواند زمینه‌ای برای فهمی جامع‌تر از حیات پیچیده‌ی جوامع بشری باشد.

در نگاه فمینیستی به عناصر فولکلوریک، به سادگی نمی‌توانیم ساماندهی مردانه‌ی محتوای فولکلور را پی‌گیری کنیم. چون شواهد دقیق و کافی هرگز در دست نخواهیم داشت همانطور که در افسانه‌های کردی شواهد کافی به دست نیامده است. دوم اینکه عناصر فولکلوریک نسبت به عرف حضور کمتری در فرآیند جامعه‌پذیری (در اینجا اجتماع کردستان) ایفا می‌کنند، لذا عرف در نزد مردم فربه‌تر از عناصر فولکلوریک اند. سوم اینکه با گسترش فضایی روشنفکری باید شاهد تغییر در ژانر افسانه‌ها و مثل باشیم که مقایسه‌ی تاریخی روایت‌های افسانه‌ها چنین نکته‌ای را اثبات نمی‌کند. نهایتاً اینکه تفسیر و تبیین فمینیستی عناصر فولکلوریک اگر چه ممکن و ضروری است ولی نسبت به سایر دیدگاه‌های نظری به فراخ شدن مرزهای دانش مدرن فولکلورشناسی کمک چندانی نمی‌کند.

فهرست منابع

- درویشیان، علی اشرف (۱۳۸۰)، *افسانه‌ها و متل‌های کردی*، چشمه، تهران.

- Finnegan. R. (1992) Oral Tradition and The Verball Arts. New York.

- Fox, W. s. (1980) Folklore Some Sociological Consideratoin.

Jurnal of Folklore. 17: 244-61

- Honko, L. (1982) Tradition and cultural identity. *Jurnal of Folklore*. No 19.

- Leach Maria (1949) Standard dictionary of folklore, mythology and legend.

- Robertson. T. (2001) Cognitive Anthropology, Alabama university press.

بررسی جایگاه «زن» در فرهنگ عمدتاً از دو زاویه صورت می‌گیرد: اول از منظر «جنسیت» و دوم از زاویه «قدرت». در مطالعات زنان نگاه به زن از زاویه جنسیت به‌ویژه در دهه‌های اخیر می‌رود تا به تحلیل قدرت و ساختارهای اقتدارآمیز بدل شود. از این روی تحلیل موقعیت فرهنگی زنان زیر مجموعه‌ی مطالعه‌ی سیاست‌های اقتدارآمیزی است که در آن زن، به عنوان اُبژه‌ی قدرت بررسی می‌شود. وضعیت‌های ساختار اجتماعی در برخی از جوامع تاریخی نظیر ایران عهد ساسانی، مدلی کارآمد جهت تبیین ساختارهای اعتقادی و پدرسالارانه عرضه می‌کند. پیامد این مطالعه آن است که اعمال قدرت بر خلاف مدل کلاسیک نه صرفاً در چارچوب‌های روبنایی و در قالب هیأت‌های حاکمه بلکه بر مبنای زیربنای فرهنگی مانند حوزه‌ی اخلاق جستجو می‌شود. ایران عهد ساسانی واجد چارچوب‌های اخلاقی ویژه‌ای است که در تلاش برای درک سازوکار آنها جهت هر نوع تبیین قدرت و جایگاه زن بررسی سلسله مراتب اقتدار در آن، ضروری به نظر می‌رسد. مقاله‌ی حاضر با معروض داشتن این چارچوب به بررسی حوزه‌ی اخلاق در این دوره و جایگاه زن در آن پرداخته است. نهاد خانواده و مفاهیم اخلاقی ویژه، چارچوب‌های تنظیمی لازم برای اعمال سیاست‌های مبتنی بر جنسیت در این دوره را به وجود می‌آورند.

جایگاه زن در سیاست‌های اخلاقی دوره‌ی ساسانی

فاطمه صادقی[※]

بر خلاف مطالعه‌ی روبنایی سیاست یعنی بررسی روابط قدرت (در مجموعه‌ای در برگیرنده‌ی دولت و حاکمیت، نهادهای سیاسی و جنبش‌های سیاسی و اجتماعی) «مطالعه‌ی سیاسی فرهنگ» به بررسی روابط قدرت در حوزه‌های زیربنایی فرهنگ به ویژه حوزه‌ی اخلاق و معرفت‌شناسی اختصاص دارد. در این معنا، حوزه‌ی روبنایی قدرت، تبلور یا تعین بخش یا تمامیت یک فرهنگ است. بنابراین، قدرت سیاسی صرفاً به ساز و کارهایی برای جلب اطاعت از طریق اجبارهای قانونی و سیاسی اطلاق نمی‌شود، بلکه حاصل نیاز مبارزه با فرسایشی است که جامعه را با بی‌نظمی تهدید می‌کند. به نظر «وبر» هیچ سلطه‌ای با اطاعت صرف تأمین نمی‌شود، بلکه در جستجوی ایجاد انضباط به شکل هواداری از حقیقتی است که نمایانگر آن است یا ادعای نمایانگری‌اش را دارد. مطالعه‌ی سیاسی فرهنگ، به بررسی روابط قدرت در پوشیدگی و ابهام آن اختصاص دارد؛ از این روی مرزهای سیاسی می‌باید نه تنها در ارتباط با روابط اجتماعی و سیاسی، بلکه همچنین باید در ارتباط با فرهنگ، خواه در کلیت آن و یا در بعضی از عناصر آن، پیگیری شود. از این چشم‌انداز، هیچ فرهنگی عاری از مناسبات قدرت نیست و لذا نمی‌تواند مدعی بی‌طرفی باشد. در هر فرهنگی، روابط قدرت، نوع ویژه‌ای از نهادهای سیاسی و حقوقی متناسب را به وجود می‌آورد که به انجام وظیفه در راستای آن روابط اختصاص دارند. این ایده به معنای این همانی میان فرهنگ یا عناصر فرهنگی با سیاست نیست، بلکه حاکی از آن است که بررسی ساختار و پویایی سیاست بدون در نظر گرفتن روابط زیربنایی قدرت در حوزه‌های فرهنگی امکان‌ناپذیر است.

مطالعه‌ی سیاسی فرهنگ در بررسی روابط قدرت در جوامع فرهنگی کهن نظیر ایران عهد

※. دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

ساسانی ضرورتی دوچندان می‌یابد، زیرا در این جوامع سیاست، خودبه خود و لاجرم به مطالعه‌ی سیاسی فرهنگ تبدیل می‌شود. علت آن پیش از هر چیز فقدان مدارک و متن‌های سیاسی به معنای متعارف کلمه است. این مسأله آنچنان که برخی ایده‌ها بر آن اشاره دارند، به معنای فقدان تفکر سیاسی یا فقدان امر سیاسی در این جوامع نیست، بلکه بیشتر حکایت از نوع ویژه‌ای از تفکر سیاسی دارد که امر سیاسی را نه به عنوان حوزه‌ای مستقل و منحصر به فرد، بلکه در پیوند با عناصری عرضه می‌کند که با مجموعه‌ای از عناصر دینی، اخلاقی و معرفت‌شناسی ممزوج شده‌اند.

این امر شاید تنها مختص فرهنگ‌های کهن نباشد، بلکه در تمام جوامع، قدرت سیاسی هیچگاه کاملاً از تقدس خالی نیست، در مورد جوامع سنتی رابطه با تقدس رابطه‌ای علنی و آشکار است و در جوامع مدرن، رابطه‌ای پنهان و پوشیده. با این همه امر سیاسی، بدون در برداشتن عناصری از تقدس، هرگز قادر به جلب اطاعت نیست و نمی‌تواند روابط قدرت به وجود آمده را توجیه کند. وجود عنصر تقدس در سیاست، به قدری حائز اهمیت است که عده‌ای علم سیاست را برآمده از مطالعه‌ی تطبیقی ادیان دانسته‌اند. (بالاندیه، ص ۱۲۰)

بررسی جایگاه زن در یک حوزه‌ی فرهنگی، سویی دیگری از ضرورت مطالعه‌ی سیاسی فرهنگ را به نمایش می‌گذارد. از این زاویه اولاً تمایز کلاسیک میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی از میان رفته و سیاست تا عرصه‌ی خصوصی و خانواده امتداد می‌یابد و ثانیاً محصولات ویژه‌ی فرهنگی، جهت یافتن روابط قدرت مورد معاینه و بررسی قرار می‌گیرند. این مسأله تنها اختصاص به جوامع کهن ندارد، بلکه در مطالعات زنان، سیاست‌های فرهنگی خواه در شکل کهن یا در شکل‌های نوین، مد نظر خواهند بود. در اینجا نیز همچون مورد مطالعه‌ی سیاسی، دسترسی به منظومه‌های فراگیر و کلی‌ای که تمامی آحاد جامعه را در برگرفته و نقش‌های ویژه‌ی آنها را تعریف و حدود را معین می‌کنند، ضرورت دارد.

از سوی دیگر سابقه‌ی استبداد سالاری در ایران و سرکوب توده‌های مردم توسط حکومت‌ها، مرد و زن را از حیث قرار گرفتن تحت نظام‌های سرکوبگر شبیه می‌سازد. در این موارد، زن در معرض سرکوبی مضاعف قرار می‌گیرد. بنابراین مطالعه‌ی جایگاه زن در این دوره را می‌توان از دو دیدگاه مرتبط و متداخل صورت داد:

۱. از زاویه‌ی منظومه‌های کلی‌تر و عام‌تری که زن همانند مرد در آنها جایگاه خویش را به عنوان عنصری از توده‌ی بی‌شکل دریافت می‌کند و هدف اعمال قدرت (در قالب سیاست‌های انضباطی مبتنی بر جنسیت (sexuality) واقع می‌شود؛

۲. از زاویه‌ی جنسیت (gender)

درمورد اول، بررسی و تعیین جایگاه و نقش زن در یک جامعه، بدون مطالعه و بررسی سیاست‌های فرهنگی‌ای که از چشم‌اندازهای ویژه ترسیم شده و حدود وظایف و تکالیف افراد را در قالب نظام‌های اخلاقی تعیین می‌کنند، ناممکن است. از این زاویه، تأکید بیشتر بر «قدرت» و تأکید کمتر بر «جنسیت» (gender) این نتیجه را به دست خواهد داد که فرودستی زن در این نظام، تنها پیامد و نه علت سیاست‌های اخلاقی است. تحلیل جایگاه زن در قالب یک تئوری قدرت، به معنای آن است که قدرت در این دوره در قالب «سیاست‌های مبتنی بر جنسیت» (Politics of sexuality) اعمال می‌شود، زیرا حوزه‌ی نفوذ آن خانواده و کنترل سازوکارهای توالدی و تناسلی است. این امر به معنای پردازش یک دیدگاه فمینیستی نیست، زیرا همانگونه که گفته شد، فرودستی زن در این نظام تنها پیامد اعمال «سیاست‌ها مبتنی بر جنسیت» است. اخلاق انضباطی دوره‌ی ساسانی گونه‌ای «سیاست مبتنی بر جنسیت» است که در جستجوی نظام بخشی و ساماندهی جامعه و حفظ ثبات و یکپارچگی آن از طریق اعمال انضباط‌های ویژه است. از این رو پردازش هر نوع نظریه از نوع دوم یعنی نظریه‌ای فمینیستی، بدون لحاظ کردن این منظومه و تلاش برای درک آن نارس و ناقص خواهد بود.

در مطالعه‌ی سیاسی فرهنگ، حوزه‌ی اخلاق (Ethics) از اهمیت سیاسی ویژه‌ای برخوردار است، زیرا از یکسو با نظام‌های آئینی یا معرفت‌شناختی و از سوی دیگر با حوزه‌ی روبنایی قدرت در ارتباط است. در ارزیابی فلسفی نیچه، اخلاق سرمنشای تقسیم‌بندی‌های سیاسی خیر و شر و ماحصل «اراده‌ی معطوف به قدرت» است. از این رو هم با حوزه‌ی روبنایی قدرت مربوط است و هم برآیند «اراده‌ی معطوف به قدرتی» است که در نظر قالب معرفت‌شناسی یا شکل ویژه‌ای از آیین‌های و حیانی - اسطوره‌ای متبلور شده است. اعمال هر نوع قدرت سیاسی، نیازمند توجیهات از پیش نهادینه شده‌ی اخلاقی است. بنابراین شناخت منظومه‌ای اخلاقی که جایگاه زن در اجتماع را مشخص ساخته و از او تکالیف و وظایف ویژه‌ای را انتظار دارد، ضروری است.

الف - اخلاق انضباطی؛ سیاست اخلاقی دوره‌ی ساسانی

نظام اخلاقی در دوره‌ی ساسانی در مقایسه با سده‌های پیش و پس از آن بیش از هر چیز، از کار ویژه‌های «انضباطی» برخوردار بوده و در قالب مجموعه‌ای از متون دینی، فقهی و حقوقی نظیر بندهش، شایست نشایست، وندیداد، ماتیکان هزار دادستان و... ظاهر می‌شود. اطلاق واژه‌ی «انضباطی» بر این منظومه، بر این برهان استوار است که حفظ ثبات و نظم اجتماعی را بر عهده داشته و در این راستا بیش از توجه به اصلاح افراد برای حرکت در مسیرهایی که جامعه یا فرهنگ حدود آن را مشخص می‌سازد، به حد و مرزهایی توجه دارد که عدم رعایت یا تخطی از آنها، به معنای برهم زدن نظم و امنیت و از این رو مستحق مجازات است. بدیهی است هر کدام از این خطوط با توجه به نیازهای جامعه تعریف شده و حدود مجازات‌های پیش‌بینی شده در قانون نیز به میزان تهدید ثبات و نظم بستگی دارد. یادآوری این نکته ضروری است که در این نظام، انتساب به وحی یا استفاده از متون وحیانی، بیش از آنکه به محتوای راستین آن بازگردد، متوجه پیامدهایی است که برای حفظ ثبات جامعه در پی دارند.

ایران عهد ساسانی، میراث تفکری است که در آن هرگونه نظم، ثبات و انضباط اجتماعی از طریق انتساب به نظامی کیهانی امکانپذیر است که در مجموعه‌ی در هم تنیده‌ای از دین، سیاست و اخلاق عرضه شده و از پشتوانه‌ی مابعدالطبیعی برخوردار است. این اختلاط از این مزیت برخوردار است که معرفت دینی را بی‌واسطه قابل مشاهده نموده و از تدابیر منطقی و فلسفی‌ای که نظام‌های اخلاقی سده‌های بعد از آن برخوردارند، عاری ساخته است. پیوند میان معرفت دینی و معرفت کیهان‌شناختی و وحیانی در اخلاق انضباطی به معنای الگوبرداری نظم اجتماعی از نظام‌های کیهانی است. از این روی فلسفه‌ی اخلاق در قالب چنین نظامی پدیدار می‌شود.

جدایی ظاهری فلسفه‌ی اخلاق در سده‌های بعد از متون دینی، اگر چه به معنای استقلال نسبی میان این حوزه‌هاست، اما بیشتر حاکی از به وجود آمدن نوع جدیدی از متون است که ضمن انتساب خود به وحی، از تمهیدات منطقی و فلسفی گاه هم ارز با وحی و گاه در اولویت نسبت به آن برخوردار شده‌اند. با این همه در این نظام‌ها تأثیری از تفکر انضباطی عهد ساسانی، برای مثال در کتاب جاویدان خرد مسکویه‌ی رازی و تهذیب‌الاخلاق به وضوح قابل مشاهده است.

نظام اخلاقی دوره‌ی ساسانی، از علم‌النفس یا روانشناسی‌ای که ویژگی نظام‌های دوره‌ی اسلامی است، عاری می‌باشد. اگر چه ردپای بسیاری از مضامین مربوط به علم‌النفس را با توجه به تأثیر عقاید یونانیان در اینجا نیز می‌توان بازجست، اما این مضامین وجه غالب و برجسته‌ی این نظام را تشکیل نمی‌دهند.^۱ عدم شکل‌گیری علم‌النفس، نظام اخلاقی ساسانی را به ویژه در ارتباط با زنان، از ویژگی‌های دیگری برخوردار ساخته است. اخلاق مبتنی بر علم‌النفس دوره‌ی اسلامی که در فلسفه‌ی افلاتون در شکل آرمانی ترسیم شده، وابسته به نوعی تفکر فلسفی است که به جای دغدغه برای حفظ ثبات و تأمین امنیت از طریق ایجاد نظام‌های انضباطی، با پرورش فضایل در افراد و به دنبال آن با ایجاد جامعه‌ای متشکل از افراد با فضیلت در ارتباط است. تحول در نظام‌های اخلاقی هر دو دوره، آداب اخلاقی (Morals) جدیدی را به وجود می‌آورد که در قالب پندنامه‌ها، اندرزنامه‌ها، خدای نامه‌ها، و... ظاهر می‌شوند.

اخلاق انضباطی در دوره‌ی ساسانی، بر نظامی کائنتی شبیه نوموس (Nomos) یونانی استوار است که در تمامی ارکان طبیعت از بزرگترین اجرام سماوی تا موجودات زمینی ساری و جاری است. نظم آرمانی در این دوره به معنای تطابق و هماهنگی با این نظام خواهد بود. مهم‌ترین مضمون و مفهوم در این نظام «اشه» و مهم‌ترین نهاد برای اجرای آن، نهاد «خانواده» است.

ب- اشه / رته یا نظم راستین

مفهوم محوری و قانونی اخلاق انضباطی، «نظم راستین» یا «اشه» است. این واژه در متون اوستایی کهن مثل گاهان و نیز در ریگ ودا از کتب مقدس هندوان آمده اما در صورت بندی نظام‌های اجتماعی در دو جامعه‌ی هند و ایران تفاوت‌هایی را به خود می‌گیرد. در ریگ ودا، خداوند مجری قانونی به نام «رته» است که حافظ نظم و تربیت کیهانی است. مراد از «رته» آن نظم درست و به حقی است که بر جهان طبیعی حکومت می‌کند (طلوع و غروب خورشید و دگرگونی فصل‌ها) و جامعه‌ی انسانی را چنان هدایت می‌کند که اسباب رفاه دنیوی و سعادت اخروی را فراهم می‌سازد. انسان بایستی خود را تسلیم آن کرده، گذر عمر را بر اساس تقوی پایه‌گذاری کند.» (مری بویس، صص ۱۸-۱۹).

در آیین‌های بعدی هندو، این مفهوم به «دارما» بدل می‌شود که در سنت هندو، نظامی اخلاقی و جهانی است که مفهوم فضیلت، عدالت، بشریت، قانون و حتی مذهب و دین را دربر می‌گیرد (رضایی راد، ص ۹۸) هم در ریگ ودا و هم در گاتاها این واژه در برابر «دروغ» یا «دروغ» قرار دارد که به معنای آشفتگی و بی‌نظمی است. این قانون در ابتدا نگاه‌دارنده‌ی نظم ستارگان و راهنمای مسیر و تعادل آنها بود، اما بعدها به تدریج دچار تغییر و تحول گشت و به صورت مجموعه‌ی قوانینی اخلاقی درآمد که هرکس که نمی‌خواست به گمراهی و ضلالت دچار شود، از آن پیروی می‌نمود (هاشم رضی، ص ۱۰۲) «اشه» شباهت‌هایی را با کار ویژه‌های میترا در آیین مهر پرستی نیز دارد.^۲ در نظام اخیر، میترا دارای سه کارکرد اصلی است:

۱. فرمانروای روحانی شامل شهریاری، برپاداشتن نظم مادی و اخلاقی در جهان، گردآوردن مردم و مطیع ساختن آنان، حفظ خدایان و حفظ قانون
۲. برکت بخشی

۳. حفظ صلح و آشتی (بهار، ۱۳۷۵: صص ۶۶ و ۶۷)

در آیین‌های مزدایی نیز چنین کارکردهایی به طور همزمان برای «اشه» محفوظ است. بنابراین اشه نه یک مفهوم صرفاً متافیزیکی یا اخلاقی، بلکه همزمان مفهومی دینی، اخلاقی و سیاسی است که کارکردهای انضباطی و ویژه‌ای را در خود گنجانده است. این امر، همچنان که گفته شد بدانجا باز می‌گردد که میان اخلاق، دین و سیاست در این نظام، حد روشنی وجود ندارد و هر مفهوم بر حسب مورد از کارکردی متناسب برخوردار است.

بنابر مطالب سرودهای گاهانی در جهان دو اصل اشه و دروغ وجود دارد: اشه مظهر نظم و راستی و پرهیزگاری است و دروغ مظهر آشوب و ناپرهیزگاری. این دو هم در انسان و هم در جهان با یکدیگر پیوسته در جنگ‌اند (مهرداد بهار، ۱۳۷۶، ص ۴۰) مراد از «نظم»، وسیع‌ترین معنای آن است. یعنی آن نظم کیهانی که به سبب آن، روز جای شب را می‌گیرد و فصل‌های سال دگرگون می‌شوند یا نظم قربانی کردن که سبب می‌شود آهنگ طبیعت نیرو گرفته و ادامه یابد یا نظم اجتماعی که با کمک آن آدمیان می‌توانند با یکدیگر زیسته، از رفاه بهره‌مند شوند و سرانجام نظم اخلاقی یا راستی. (مری بویس، ص ۴۸) برخلاف متون اوستایی کهن که جامعه‌ای با ویژگی‌های گله‌داری را به نمایش می‌گذارد، در دوره‌ی ساسانی «اشه» ابتدا با ویژگی‌های جامعه‌ی

کشاورزی و در انتها به ویژگی‌های جامعه‌ای تجاری متناسب می‌شود. بنابراین نظم راستین، آنچنان که در جامعه‌ی ساسانی اعمال می‌شود، با آنچه از متون اوستایی و مذهبی کهن برمی‌آید، تفاوت‌هایی را دربردارد. لذا در انتظام جامعه‌ای همچون جامعه‌ی ساسانی، مفاهیم دینی به مقتضای سازوکارهای اجتماعی، از چارچوب اصلاحی اولیه‌ی خود خارج شده و کارکردی انضباطی به خود می‌گیرند. توجه به این امر در بررسی وضعیت زنان در این جامعه ضروری است، زیرا هرچه از متون اولیه فاصله می‌گیریم، تأکید بر کارکردهای انضباطی متون دینی به جای کارکردهای اصلاحی، در تنزل وضعیت زنان، تأثیر به‌سزایی دارد. به هر ترتیب، پدید آمدن نوعی نظم اجتماعی برحسب اصولی که بنابر تصور در سلسله مراتب کائنات جریان دارد، نوعی اصول‌گرایی اخلاقی (Casuistry) را به وجود می‌آورد که از مختصات نظام اخلاقی - سیاسی در دوره‌ی ساسانی است.

نظم راستین به معنای قرار گرفتن هر چیز، در حیطه‌ی مورد نظری است که برای آن مقرر شده است. تبعیت از مرزبندی کائنات در نظام اجتماعی در قالب مفهوم «پیشگ» یا طبقه دنبال می‌شود. نظام طبقاتی، تقسیم‌بندی مراتب مردم در تناظر با نظام خیمه‌ای در کائنات است. نگهبانی و پاسداری از این نظام وظیفه‌ای دینی - سیاسی محسوب می‌شود. نویسنده‌ی نامه‌ی تنسر هیچ وظیفه‌ای را بالاتر و برتر از نگهداری حدود طبقات نمی‌داند: «باید هیچ چیز را چنان نگه نداشت که طبقات مردم را». (نامه تنسر، ص ۲۰)

مفهوم پیشگ به معنای خویشکاری هر طبقه است. دلبستگی هرکس به وظیفه‌ی خویشتن، رفتار کردن مطابق با نظم راستین و وظیفه‌ای دینی، اخلاقی و سیاسی است. در یشت‌ها از سه طبقه نام برده می‌شود که عبارتند از: روحانیون، جنگیان و کشاورزان. (فروردین یشت، بند ۸۷ و ۸۸) پیدایش تجارت و شکل‌گیری پیشه‌وران در تقسیم‌بندی کهن تغییراتی را پدید آورد. بنابراین در جامعه‌ی ساسانی بر خلاف قبل، تشکیلات اجتماعی مبتنی بر چهار طبقه یا پیشگ است که در آن دبیران در طبقه‌ی سوم و کشاورزان و پیشه‌وران در طبقه‌ی چهارم قرار می‌گیرند (کریستن سن، ص ۱۴۹) طبقات جدید به ترتیب عبارتند از: شاه، روحانیون، دبیران، کشاورزان و پیشه‌وران (هوتخشان). شکل‌گیری حکومت دینی در این دوره، جدایی نسبی میان وظایف شاه و روحانیون را موجب شده است. با این همه روحانیون از نفوذ سیاسی زیادی برخوردارند که

این امر بیانگر سیاسی شدن دین در این دوره است.

مفهوم اشه یا نظم راستین، متضاد دروج یا دروغ است که هم نام دیوی از دیوان و صفتی برای اهریمن و هم به معنای پالودگی، آمیختگی و ویران کردن نظم نیک با حيله، تزویر و نادرستی است. این اصطلاح مؤنث، گاهی به صورت عفریته‌ای تجسم می‌یابد که صفت آن «درغونت» (dreghvant) است. (کریستن سن، ص ۶۰ و ۶۱) هرچه از جهان نیک با صفت اشون (منسوب به اشه) فاصله می‌گیرد، در حیطه‌ی عالم شر یا دروغ واقع است. بر خلاف اشه‌ی مذکر، دروغ مؤنث است. در این دوگانگی ردپایی از اسطوره‌ی پاندورایی را می‌بینیم که البته در اعصار بعد تکامل پیدا می‌کند^۳ پذیرش چنین نظامی در قالب یک فرضیه‌ی دینی، توجیه‌گر تقسیمات طبقاتی و سلسه مراتبی و پایداری این نظام به صورت اصلی مقرر شده از سوی نیروهای مافوق طبیعی است که هیچ تغییر و خللی در آن راه یافتنی نیست. تردید در این سلسله مراتب، گناهی بزرگ و مستحق اشد مجازات است. در باورهای دینی تردید زاده‌ی اهریمن است که با جهی یا زن ناپاک و بدکار از یک جنس است. بنابراین زن می‌تواند نمایانگر تردید، شک و خلل و رسوخ در باورهای مطلق باشد. در این نظام طبقات مردم اعم از زن و مرد دارای سطوح عالی و پست بوده و اخلاق انضباطی، حدود هر کدام را به دقت روشن ساخته است. از این روی از نظر قرار گرفتن تحت سیطره‌ی نظام‌های سرکوبگر که آحاد مردم را تحت عنوان «رعیت» طبقه‌بندی می‌کنند، میان زن و مرد فاصله‌ی چندانی نیست. با این وجود در این نظام، زنان به دلایل عدیده در معرض سرکوبی مضاعف قرار می‌گیرند.

ج - خانواده، نهاد ویژه‌ی سیاست اخلاقی

در نظام اخلاقی ساسانی، شهروندی فضیلتی است که با تشکیل خانواده و بنیاد نهادن اجاق خانوادگی امکان‌پذیر است. لذا پیروان مانی که از زندگی دوری می‌جستند، از سوی اجتماع به عنوان شهروند به رسمیت شناخته نمی‌شدند. در ایران ساسانی، مرد بدون تشکیل خانواده، شهروند کاملی به حساب نمی‌آید. تشکیل خانواده وظیفه‌ای دینی و عمل مطابق با نظم راستین است. در *وندیداد* می‌خوانیم: «کسی که عمداً از ازدواج و داشتن فرزند و خانمان سرباز زند گنهکار است.» (وندیداد، فصل ۴، بند ۴۷) در *ماتیکان هزار دادستان*، کتاب فقهی - حقوقی عهد

ساسانی «دستور یا قاضی شرع هرگاه تأهل اختیار نکرده باشد، صلاحیت رسیدگی به دعاوی ای را که یک طرف آن زن باشد، دارا نیست.» (ماتیگان، بند ۱۴، فصل ۸) ازدواج به قدری اهمیت دارد که چنانچه جوانی فوت کند، خویشان او موظفند زنی را بدل از او جهاز داده و به عقد ازدواج دیگری درآورند. این نوع ازدواج را ازدواج فرزند خواندگی و زن را در آن ستر (Satar) می خوانند. در این اجتماع، به جای فرد، خانواده سلول بافت اجتماعی را شکل می دهد. لذا در بسیاری موارد هرگاه یکی از افراد خانواده جرمی مرتکب شود، دیگر اعضا نیز در مجازات شریکند. پیدایش فرد و مسئولیت مدنی او به اواخر عهد ساسانی و پس از آن باز می گردد. برای زن، تشکیل خانواده، به معنای انتقال سرداری از پدر به شوهر است و زن در هر دو حال حکم فرزند را دارد، اما به مومنان توصیه می شود که زنان را برای عهده گرفتن مسئولیت های خانوادگی (مدنی) تربیت کنند؛ در پندنامه ای به نام «اندرز آذرپاد» توصیه می شود که: «زن و فرزند خویشان جدا از فرهنگ مهل که تو را تیمار و رنج گران بر نرسد، تا پشیمان نشوی.» (اندرز آذرپاد، بند ۱۳). بار دیگر در همین پندنامه توصیه می شود که «دختر خود را به شوهری ده که هوشیار و دانا باشد، چه مرد هوشیار و دانا، چون زمین باروری است که هر تخمی در آن کاشته شود، نیکو و فراوان خواهد بود.» (همان، بند ۹۱). متون پهلوی، در مواضع گوناگون، توصیه هایی به زن و شوهر می کند که موضوع همگی آنها اخلاق زناشویی و رفتار نیکو است. از تکالیف مرد آن است که زنش را دوست بدارد، گرامی و ارجمند بدارد و نیکوترین احساساتی را که می توان در حق همسر داشت، در حق وی داشته باشد... می بایست به او پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک بیاموزد و درس اخلاق و مذهب راستین به او بدهد. مرد در پیشگاه خدا مسئول زن است.» (مظاهری، ص ۱۱۴)

در **ارادویراف نامه**، زنی گنهکار، شوهر خویش را مسئول گناه خود می داند و بدین سبب مجازات او تخفیف می یابد. (**ارادویراف نامه**، بند ۶۸) نظم راستین از زن و مرد می خواهد که به پیمان زناشویی وفادار بوده و حدود را نگه دارند، این شکل وفاداری با آنچه امروز از آن مراد می شود، هم به لحاظ شکل و هم به لحاظ محتوا تفاوت دارد. مقید بودن به مرزهای پیوند زناشویی، وفاداری به حدودی است که دین، اخلاق و قانون معین می کند. طبیعی است که این مرزها برای مرد وسیع تر از زن است و با این همه مرد رها از قیودات نیست. در **ارادویراف نامه**

مجازات‌های سختی برای مردانی که به حدود زناشویی و جنسی پیش بینی شده مقید نباشند، در نظر گرفته شده است. (ارداویراف‌نامه، بندهای ۷۱ و ۸۸) حتی از زن نیز وفاداری به معنای امروزی انتظار نمی‌رود. در نوعی ازدواج استقراضی که نروزد (Naruzad) نامیده می‌شود، زن بایستی بنا به تقاضای شوهر خود به طور موقت در خدمت مردی قرار گیرد که از عهده‌ی مراقبت از فرزندان بدون مادر خود بر نمی‌آید و علاوه بر این توانایی مادی برای ازدواج مجدد را دارا نیست. فرزندان حاصل از این ازدواج موقتی به شوهر اصلی زن تعلق می‌گیرند. وفاداری میان زوجین، به معنای تعهد اخلاقی آنها به یکدیگر نیست، بلکه تعهد به قانونی است که برای زن و مرد وظایف مشخص و محدودی را در نظر گرفته و از آنها انتظارات ویژه‌ای دارد. در این نظام، زن نقش زایشگر و پرورشگر را بر عهده دارد. از این روی مراقبت از او دو چندان اهمیت دارد. زیرا او نطفه را در خود می‌پروراند و تربیت کودکان را بر عهده دارد. در نقش نخست، بایستی مراقب بود تا هیچ نوعی آلودگی در خون صورت نگیرد. میان فرومایگی زن در این نظام با ملاحظه‌ی او به عنوان منشأ شر و پلیدی آنچنانکه در اسطوره‌ی پاندورا وجود دارد، آشکارا تفاوت هست. در متون اوستایی، زن ناپاک یا جهی (Jahi) زنی است که «نطفه‌ی نیکان یا بدان، بت پرستان یا خداشناسان، گنهکاران و بیگناه ماندگان را در وجود خویش به هم می‌آمیزد، از خصوصیات او جادوگری، فاحشگی، جدابستری، (عدم تمکین) تن خویش و جای را پاکیزه نگه نداشتن و پرهیز دشتان (حیض) نکردن است... هرگونه شکستن پرهیز و تابوی دینی و سرپیچی از مقررات مقدس، می‌تواند زن را به جه (جهی) تبدیل کند.» (مزداپور، صص ۵۴ - ۵۵)

علاقه به حفظ خون و جلوگیری از آلودن آن، در اخلاق انضباطی مبتنی بر مفهوم «اشه» از اهمیتی محوری برخوردار است. هر نوع رابطه‌ی نامشروع که موجب درهم ریختگی حدود باشد، چه از سوی زن و چه از سوی مرد سخت به باد سرزنش گرفته می‌شود. بدیهی است داشتن چنین نقش خطیری فرومایگی زن و سخت‌گیری بر او را به هیچ رو توصیه نمی‌کند، اما میان این تصور و تصور زن به عنوان همدست شیطان، منشای شر، فساد، پلیدی، درهم ریختگی و بی نظمی و آشوب تفاوت هست. با این همه از تصور نخست تا نوع اخیر فاصله‌ی زیادی وجود ندارد، زیرا در اخلاق انضباطی نیز زن در برخی مواقع ناپاک و آلوده به حساب می‌آید. ناپاکی زن در دوره‌ی دشتان و پیش و پس از زایمان از تأکید بسیار برخوردار بوده و احکام بسیار دشواری را

در بر دارد. با تکیه بر پلیدی دشمنان و رسوخ دادن این پنداشته در سراسر امپراتوری ایران، نه تنها زن از سریر فرماندهی و ریاست گروه‌های اجتماعی فرو می‌افتد، و از نظام پرستاری در معابد دین عتیق بیرون رانده می‌شود، بلکه از داد و ستد فعال اجتماعی و نیز امکان تعلیم مستمر و رسمی جدا می‌ماند (مزدآپور، ص ۶۸).

شایست نشایست، کتاب فقهی عهد ساسانی، حاوی فتاوی مهمی درباره‌ی زن دشتان است. مطابق این متن «خوراک پخته‌ای که در سه گام زن دشتان باشد، ریمن [ناپاک] است.» (شایست نشایست، فصل ۳، بند ۱۲) و «[او] به خورشید و دیگر روشنی نباید بنگرد و به گوسفندان و گیاه نباید بنگرد و با مرد اشو همپرسی (= گفت و شنود) نباید بکند...» (همان، بند ۲۸) با توجه به احکامی که درباره‌ی دشتان و زایمان وجود دارد، زنان بخش زیادی از عمر خود را از جامعه و زندگی اجتماعی بدورند. در مقابل جهی، «زن ناریگ» قرار دارد. از خصوصیات او آرامش شوی و آراستن سور، نگهداری خانه (= حفاظت از دارایی خانواده) و خویش بستری (تمکین) تن خویش و جای (زندگانی) را آشکار پاکیزه نگه داشتن است. «ناریگ یا زن نیک، برخلاف جهی، دختر اهریمن آفریده‌ی هر مزد و سپندارمذ حامی اوست. (مزدآپور، ص ۵۴) رعایت یک رشته تابو و پرهیز در رفتاری که به مادر شدن و مادر بودن باز می‌گردد، بخش مهمی از ویژگی‌های ناریگ است. (همان، ص ۵۷) در این نظام، زنی تنها در مقام مادر واجد شأن و شخصیت بوده و می‌تواند صاحب امتیاز باشد. در غیر این صورت سرنوشت او نامعلوم و فاقد هر گونه امتیاز است. مسأله‌ی زن، همچون خانواده در این جامعه، امری مذهبی است. در قرن ۵ میلادی، و با وجود تکاملی که در بنیان گروه پدرسالاری صورت پذیرفت، خانواده هنوز جنبه‌ی تقدس خویش را حفظ کرده است و خویشاوندی پدر، مادر، فرزند، زن و شوهر، همچنان از تقدس مذهبی برخوردار است. حتی مرگ نیز این پیوندها را از هم نمی‌گسلد (مظاهری، ص ۳۳۰).

هرچه به اواخر دوره‌ی ساسانی نزدیک می‌شویم. از قوت قوانین مربوط به زنان کاسته می‌شود. این مسأله بیش از همه در متن **ماتیکان هزاردادستان** بروز می‌یابد که حاوی فتاوی ضد و نقیضی در مورد زنان است. یک جا دختری را که بدون رضایت پدر با مردی ازدواج کند، از حق پدری محروم ساخته و در جای دیگر، این عمل را بی‌انصافی می‌داند (**ماتیکان هزاردادستان**، فصل ۱۹، بند ۱). در جای دیگر حق پدر را در اجبار دختر به ازدواج به رسمیت نمی‌شناسد.

(همان، بند ۳) به اعتقاد بارتلمه، فتاوی این کتاب مربوط به وضع زنان و دختران طبقات نسبتاً ثروتمند است. (بارتلمه، ص ۱۳). با این حال در این زمان، تغییرات حقوقی وسیعی نسبت به حقوق ساسانی رخ داده است و حقوق قدیمی عملاً در میان نسل جدید به کار بسته نمی‌شد. (همان) در نظام سلسله مراتبی این دوره، زنان نیز بر حسب تعلق به طبقه و خانواده یا پیشگ از سلسله مراتب برخوردارند. «شاه زن» به عنوان کدبانوی خانه در مقامی برتر از «چکرزن» قرار داشته و از حقوق و امتیازات بیشتری برخوردار است. توجه به زن در این نظام برخاسته از جایگاه او به عنوان باز تولید کننده‌ی نظام اجتماعی است. در عین حال او عضوی اساسی در خانواده است که تنظیمات اجتماعی برگرد آن شکل گرفته و کار ویژه‌ی حفظ ثبات و نظم اجتماعی را بر عهده دارد. میان زن و مرد از حیث قرار گرفتن تحت سیطره‌ی رژیم فوق فاصله‌ی زیادی نیست. در این نظام، مردان نیز از حدود ویژه‌ی برخوردارند. اخلاق انضباطی، نه تنها حدود و طبقه‌ی آنها، بلکه رفتار جنسی آنها را نیز کنترل می‌کند. به همین دلیل امرد بازی، غلام‌بارگی، و فساد به هر شکل تخطی از حدود اخلاقی محسوب شده و به شدت محکوم است. با این همه آزادی عمل مردان نسبت به زنان بیشتر است. مرد می‌تواند چندین همسر اختیار کند، اما طلاق تنها تحت شرایط ویژه‌ای مانند جادوگری، روسپیگری، نازایی زن و پنهان کردن دستان از شوهر امکان دارد.

اخلاق انضباطی عهد ساسانی، برخلاف نظام‌های اخلاقی در دوره‌ی اسلامی، بر توجیهات شهودی و پیشگویانه (نظیر *ارداویراف‌نامه*) مبتنی است. این مسأله به معنای عدم آشنایی این جامعه با علوم عقلی نیست، وجود کتاب‌هایی مانند «شکندگمانیک وزار» (گزارش گمان شکن) آشنایی جامعه‌ی ساسانی با علم کلام و فلسفه و منطق را می‌رساند، اما این علوم در شکل‌گیری نظام‌های اخلاقی، نقش تعیین کننده‌ای ندارند. در تقابل با اخلاق انضباطی این دوره، نظام اخلاقی منطبق علم‌النفس که تحت تأثیر علوم یونانی و اسلامی قرار دارد، با کشف «خود» و جهان درون در ارتباط است. از این روی بر خلاف دوره‌ی ساسانی، در نظام‌های اخلاقی - سیاسی دوره‌های بعد «فرد» به جای خانواده از مسئولیت مدنی برخوردار است این مسأله به معنای پیدایش فردگرایی در دوره‌های بعد نیست، بلکه بیشتر به آن معناست که اکنون به جای «گروه»، «فرد»، سلول بافت اجتماعی را تشکیل می‌دهد. «علم اخلاق» مبتنی بر شناخت نفس، با

تأثیرپذیری از یونانیان، به ویژه افلاتون، در این دوره، در قالب نظام‌های مدون اخلاقی ظاهر می‌شود. در این نگرش، نظام‌های سیاسی - اجتماعی مطابق با سلسله مراتب درونی و درجات نفس یعنی خرد، غضب و شهوت شکل می‌گیرند و جایگاه مردان در آن نسبت به عهد ساسانی ارتقا می‌یابد، اما به همین نسبت زنان از تنزل و افول درجه و شأن اجتماعی برخوردار می‌شوند. پیدایش علم‌النفس جدید، زن را در مقام و مرتبه‌ای همپای پایین‌ترین مراتب نفسانی، یعنی نماینده‌ی شهوت، لجام‌گسیختگی و همدست شیطان، باعث فساد و پلیدی و شرارت ارزیابی می‌کند. از این روی در نظام‌های اخلاقی جدید، اسطوره‌ی پاندورا که پیشتر در کمتر جایی به چشم می‌خورد، اکنون وجه غالب را تشکیل می‌دهد. علاوه بر این، پیدایش علم‌النفس به معنای آن است که سازوکارهای حفظ نظم، از فرایندی پیچیده‌تر برخوردار شده و تا حدودی از عهده‌ی نظام‌های اجتماعی ساقط و به امری اخلاقی، تربیتی و درونی بدل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در متون به جا مانده از دوره‌ی ساسانی، ردپای علم‌النفس را به ویژه در *گزیده‌های زاداسپرم* و *دینکرد* می‌توان مشاهده کرد. با این همه در مجموع، در نظام اخلاقی این دوره از تأثیر تعیین‌کننده برخوردار نبوده و از سوی دیگر پیدایش آن در این متون خالی از تأثیرات علوم اسلامی نیست.

۲. در آیین زرتشتی، میترا، نقش پاسداری را برعهده دارد. به نظر «مری بویس» به سبب شباهت کار ویژه‌ی میترا که «چشم بر هم نمی‌زند و مواظب روابط آدمیان است» او را با خورشید مربوط دانسته‌اند. واژه‌ی «میترا» در اوستا، به گونه‌ای آشکار معنایی شبیه قرارداد و توافق را می‌دهد. در روزگار باستان، هر قراردادی یک نوع اقدام مذهبی است؛ که هنگام عقد آن صیغه یا «ماترا» جاری می‌شد. بنابراین میترا هم قرارداد است و هم آن نیرویی که در هر قراردادی به ودیعت گذاشته می‌شود (مری بویس، ص ۴۶) این قراردادها عبارتند از پیمان‌ها میان دوستان و شهروندان و پیمان‌های شرکای بازرگانی و پیمان زناشویی که زن و مرد را به یکدیگر پیوند می‌دهد و همچنین پیمان‌های میان حکومت‌ها. (میان، ص ۴۹) به نظر می‌رسد هرچه از متون اوستایی کهن و میانه فاصله می‌گیریم، مفهوم «اشه» که دلالت بر حفظ پیمان‌ها دارد به حفظ نظم و رعایت سلسله مراتب طبقاتی اطلاق می‌شود.

۳. نمونه‌ی دیگری از این تفکر دروغ‌گویی «مشیانه» است که به «حوا» در آیین‌های سامی شباهت دارد. در این اسطوره، ابتدا مشی و مشیانه (نخستین زن و مرد) با هم فریب دیوان را می‌خورند و دروغ می‌گویند. در قدم بعدی، مشیانه به تنهایی دروغ می‌گوید. (بندش، ص ۱۷۷).

منابع:

- ۱- آذر گشسب، اردشیر. *آیین زناشویی زرتشتیان*، انتشارات کانون زرتشتیان شریف آباد مقیم مرکز، ج ۲، ۱۳۶۳.
- ۲- ایرانی، دینشاه/اخلاق ایران باستان، تهران، فروهر، ج ۴، ۱۳۵۳.
- ۳- بارتلمه، کریستین. *زن در حقوق ساسانی*، ترجمه و ملحقات از ناصرالدین صاحب الزمانی، تهران، موسسه انتشارات عطایی، ج ۲، ۱۳۴۴.
- ۴- بالاندیه، ژرژ. *انسان شناسی سیاسی*، ترجمه‌ی فاطمه گیوه‌چیان، تهران، نشر آران، ۱۳۷۵.
- ۵- بهار، مهرداد. *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۵.
- ۶- بهار، مهرداد. *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه، ۱۳۷۵.
- ۷- بهار، مهرداد. *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران، فکر روز، ج ۳، ۱۳۷۶.
- ۸- بویس، مری و گرنر، فرانتس. *تاریخ کیش زرتشتی*، تهران، توس، ۱۳۷۵.
- ۹- پور داوود. *یشت‌ها، به کوشش بهرام فره‌وشی*، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۲۵۳۶.
- ۱۰- رضایی راد، محمد. *اندیشه سیاسی خرد مزدایی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- ۱۱- رضی، هاشم. *دین قدیم ایرانی*، تهران، موسسه انتشارات آسیا، ۱۳۴۳.
- ۱۲- *شایست نشایست*، آوانویسی و ترجمه کتابون مزداپور. تهران، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۹.
- ۱۳- شهرزادی، رستم. *قانون مدنی زرتشتیان* (ماتیکان هزارداستان)، انجمن زرتشتیان تهران، ۱۳۶۵.
- ۱۴- کریستن سن، آرتور. *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب، ج ۹، ۱۳۷۷.
- ۱۵- *گزیده‌های زادسپرم*، ترجمه‌ی محمد تقی راشد محصول، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۶- *متون پهلوی*، ترجمه‌ی سعید عریان، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۱.
- ۱۷- مزداپور، کتابون. «زن در آیین زرتشتی»، *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- ۱۸- مظاهری، علی اکبر. *خانواده ایرانی پیش از اسلام*، ترجمه‌ی عبدالله توکل، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۳.
- ۱۹- *وندیداد*، جیمس دارمستتر، ترجمه‌ی موسی جوان، تهران، ۱۳۴۲.

یوهان باخوفن (Yohan Bachofen) بر اساس یافته‌های باستان‌شناختی پیکره‌های مونشی که آنها را الهه خواند، و نیز با توجه به قدرت زنان در اساطیر یونان و روم، فرضیه‌ی مادرسالاری را مطرح ساخت. از پس وی لوییس هنری مورگان انسان‌شناس آمریکایی در حین مطالعه‌ی زندگی مردم بومی نواحی آمریکای شمالی متوجه جایگاه والای آنان شد و با نگاه مردم‌شناختی خود بر درستی نظریه‌ی مزبور صحه نهاد و به یاری شواهد خود سعی در مستند ساختن آنها کرد. در نگاهی به کتیبه‌ها، نقوش و پیکره‌های زنانه‌ای که از گذشته بر جا مانده است، نشانه‌های احترام عمیق به رب‌النوع مونشی را که تجلی بخش فراوانی و باروری است، مشاهده می‌کنیم. و بر این اساس می‌توانیم بگوییم که انسان عصر نوسنگی با توجه به اهمیت زمین و پرورش گیاهان به پرستش ایزد بانوی باروری می‌پرداخت. از آنجا که هنر تجسم ذهن بشر نسبت به محیط پیرامونی اوست، خلق و تقدیس پیکره‌های زنان اهمیت و تقدس زایش و باروری را آشکار می‌سازد. هنر برآمده از اعتقاد و باور مزبور ویژگی‌های خاص خود را داشت. الهگانی که در این آثار هنری به چشم می‌خوردند، دارای دو کارکرد یا چهره بودند: هستی بخش و میراننده. برای نمونه الهگانی چون فریبا الهه‌ی زمین و عشق، ایشتر و... از این شمار بوده‌اند. آثار و نشانه‌های پرستش الهه در اروپا و حوزه‌های فرهنگی پیرامون ایران به دست آمده است و منابع مکتوب و یافته‌های باستان‌شناختی ایران نیز بر رواج آیینی مرتبط با ایزد بانوان اشاره دارد. با بررسی آثار یاد شده روشن می‌شود آیین پرستش الهه، محور اصلی باورهای آیینی و مذهبی مردم دوره‌های کهن در منطقه‌ی مزبور بوده است و آثاری چون پیکره‌هایی که از تپه‌ی سراب (هزاره‌ی ششم ق. م) به دست آمده، تقویت‌کننده‌ی این دیدگاه است. این مقاله می‌کوشد تا گمان مزبور را با توجه به آثار بر جا مانده مورد ارزیابی قرار دهد.

الهگان مادر: ستایش نمادِ آفرینش

نیلوفر باستی

در آغاز فرازی بود و فرودی در میان تهیگی. آنگاه زن و مرد از زمین بُرُستند و از ایشان مردمان پدید آمدند. ذهن خیال پرداز انسان اولیه بین حاصلخیزی و خشکی زمین و باروری و سترونی زن شباهتی برقرار کرد و در هزاره‌ای و روزگاری گمشده در ذهن زمان از این تشبیه، اسطوره‌ای ساخت که در آن زن - که مادر است و معشوق - سرچشمه‌ی هستی و نگاهبان آفرینش شد.

نخستین بار یوهان باخوفن (Yohan Bachofen) بر اساس یافته‌های باستان‌شناختی و پیکره‌های مونث که آنها را الهه خواند، به ویژه بر اساس اساطیر یونان و روم باستان که در آنها برخی زنان قدرت زیادی داشتند و پادشاهان بعدی از نسل آنان بودند، فرضیه‌ی وجود جامعه‌ی مادرسالار را مطرح کرد و لوییس مورگان (Lowis Morgan) انسان‌شناس آمریکایی با مطالعه‌ی مردم بومی آمریکای شمالی متوجه جایگاه والای زنان این منطقه در مقایسه با زنان جامعه‌ی خویش شد.¹

کشف کتیبه‌ها، نقوش و پیکره‌های زن در زیستگاه‌های کشاورزی، همراه با نشانه‌هایی از احترام عمیق به رب‌النوع مؤنثی که تجلی بخش فراوانی و باروری بود، باستان‌شناسان و پژوهشگران را به این نتیجه‌گیری رهنمون شد که انسان دوران سنگ و نوسنگی با پی بردن به اهمیت زمین و پرورش گیاهان به پرستش ایزدبانوی باروری پرداخت و آیین او عنصری بنیادین در پنداشت‌های مذهبی مردم آن دوران شد. در چنین جامعه‌ای تمامی دیدگاه‌های مذهبی و آیینی بر پایه‌ی پرستش خدایی مونث استوار بود و عنصر مذکر نیروی محرک زندگی به شمار می‌آمد، نه بخشنده‌ی زندگی.

در این جامعه هنر نیز که واکنش ذهنی بشر در برابر محیط پیرامونش است، از ارزش‌های

1. Ehrenberg, Margaret., 1989: Women in Prehistory, British Museum publications. p. 64.

حاکم تأثیر می‌گرفت، پس هنرمند با خلق پیکره‌های زن ظاهراً اهمیت و تقدس او را نمادین می‌ساخت. او با تغییر اندازه‌ی اندام‌ها و ساختن پیکره‌ی زنان باردار و زنانی با اندام‌های زایشی بزرگ به مفاهیم اسطوره‌ای تجسم بخشید که در باورهای نهفته در ژرفای اندیشه‌ی جمعی ریشه داشت. در این پیکره‌ها برهنگی برای نشان دادن جنسیت نبود، بلکه پیکره ساز با این کار زهدان جهان را به تصویر می‌کشید که سرچشمه‌ی بی‌پایان زندگی بود و انسان پس از مرگ به آن باز می‌گشت.^۱

مادر - خدا کهنسال‌ترین و اسرارآمیزترین موجودی بود که برای رفع نیازهای روزانه، به ویژه افزایش محصول، از او یاری می‌جستند و همه‌ی جهان حتی جهان زیرین در قلمروی او قرار داشت. ازدواج این الهه‌ی زاینده‌ی و برکت با رب‌النوع گیاهی عامل باروری گیاه و جانور و قربانی شدن و رفتن رب‌النوع به جهان مردگان موجب خشکی گیاه و زمین بود. این درون مایه‌ی مرگ و بارزایی طبیعت به الهه‌ی چهره‌ای دوگانه داد: گاه هستی بخش، مظهر نیرومند باروری، افزونگر، سامان بخش و عاشق و گاه ویرانگر، سهمگین، در پی خون و قربانی، نابود کننده‌ی فرزند - معشوق و فرمانروای جهان مردگان.

این اسطوره‌ی کهن در همه‌ی فرهنگ‌های اولیه‌ی اروپایی و آسیایی دیده می‌شود، ولی معلوم نیست که ساخته و پرداخته‌ی همان مناطق است یا بر اثر مجاورت با اقوام و مللی که در آنها آیین پرستش الهه‌ی باروری رواج داشت و به دنبال وام‌گیری‌های فرهنگی به جوامع مختلف راه یافته است و متناسب با زمان و مکان و فرهنگ ویژه آن زمان و مکان شکل و رنگی دیگرگون به خود گرفته است. برای نمونه در اساطیر اسکاندیناوی فرییا (Freyia) یا نرتوس (Nerthus) مادر زمین و فریگی (Frigy) الهه‌ی عشق و جهان مردگان بودند.^۲ در اساطیر سلتی پیوند پادشاه با اریو (Eriu) الهه‌ی زمین موجب حاصلخیزی و باروری می‌شد.^۳ از محوطه‌های یونانی پیکره‌ی زن در حالت‌های مختلف به دست آمده است. دیمتر (Demeter) مادر زمین و دخترش پرسیفون (persiphone) با مرگ گیاه و رویش دوباره‌ی آن ارتباط داشتند. یکی از

1. Gimbutas, Marija, Reprinted 1990: *The Goddesses and Gods of old Europe* (6500-3500B. C), Thames and Hudson LTD, London.

2. Davidson, H. R. Elis. 1974: *Gods and Myths of Northern Europe*, Baltimore

3. Davidson, H. R. Elis. 1974: *Gods and Myths of Northern Europe*, Baltimore

مهم‌ترین جشن‌های یونان به نام تسموفوریا (Thesmophoria) که هنوز به افتخار دیمتر الهه‌ی کشت و زرع و بخشنده‌ی روزی و ملکه‌ی مردگان (از طریق دخترش پرسیفون) برگزار می‌شود، عناصری از کهن بودن این سنت را دارد.^۱ در مصر ایزیس (Isis) از سویی الهه‌ی زاینده‌گی و باروری است و از سوی دیگر خدای جهان زیرین.^۲ گستردگی پیکره‌های زن در محوطه‌های باستانی آسیای مرکزی رواج سنت پرستش این الهه را در این منطقه نشان می‌دهد. نخستین قبیله‌ی مهم آسیای مرکزی، سکاها، هند و ایرانی (سده ۸-۳ ق.م.) در جنوب روسیه بودند که در رأس یزدان‌شناسی آنها الهه‌ای به نام تابیتی (Tabiti) جای داشت و الهه‌ی مهم دیگر آنان آپی (Api) (از کلمه‌ی ایرانی ap = آب) مفهوم هند و ایرانی ازدواج آسمان و زمین (یا آب) را تجسم می‌بخشید.^۳ در آناتولی از محوطه‌ی باستانی چتل‌هویوک (Catal Huyuk)، متعلق به دوره‌ی نوسنگی، پیکره‌ی الهه در حال زایش و همراه با جانوران وحشی یافت شده است. گویی کوبه‌به (kubaba) در هزاره‌ی دوم همان الهه‌ی باروری این دوران است که بعدها یونانیان و رومیان نام سبیل (cybele) به او دادند.^۴ کشف تمدن دره‌ی ایندوس و محوطه‌های بزرگی چون موهنجودارو و هاراپا اعتقادات و باورهای مذهبی هند را پیش از ورود آریاییان نشان داد. در هیچ جایی به اندازه‌ی هند پرستش «مادر مقدس» بخشنده‌ی زندگی، خواسته و برکت، اهمیت نداشت. کشف پیکرک‌های گلی زن در محوطه‌های باستانی هند رواج این سنت را تقویت کرد. در این سرزمین نیز ازدواج ایزدگیاهی و الهه‌ی باروری موجب حیات دوباره‌ی گیاه و جانور می‌شد، این اسطوره در داستان ازدواج رام (Rama) و سیتا (sita) باقی مانده است.^۵ در اساطیر غرب آسیا الهه‌ای پرستش می‌شد که پسر و معشوقش خدای گیاهی بودند و ازدواج مقدس آن دو به طبیعت جانی دوباره می‌بخشید. پیکره‌ها، لوح‌ها، نقوش و مهرهای مکشوف از محوطه‌های باستانی بین‌النهرین از جمله تل‌اسمر، ماراش، نیپور، دیلمون و... به اسطوره‌ی اینانا

1. Gimbutas, 1990, Kerenyi, C, 1995: *The Gods of the Greeks*, Thames and Hudson LTD, London.

2. Robins, Gay, 1993: *women in Ancient Egypt*, British Museum Press.

3. Eliade, Mircea, 1987: *The Encyclopedia of Religion*, Mcmillan publishing co. New York.

4. Eliade, 1987., Mellart, James, 1967: *Catal huyuk*, Thames and Hudson, London.

5. Marshall, John, 1973: *Mohenjo-Daro and the Indus civilization*, Delhi, parpol, Asko, 1994: *Deciphering the Indus Script*, Cambridge University Press.

/ ایشتر (Inanna/Ishtar) ایزد بانوی باروری، عشق و جنگ و دوموزی / تموز (Dumuzi/Tammuz)، روح گیاهی، اشاره دارند.^۱

با توجه به این شواهد به نظر می‌رسد در ایران نیز که از دیرباز نقش میانجی را میان فرهنگ‌های پیرامونش داشته و بر اثر داد و ستدهای فرهنگی وجه مشترکی بین آن و اقوام و ملل مناطق همجوار پدیدار شده است، آیین پرستش الهه، محور اصلی باورهای مذهبی مردم بوده است. کاوش در گوشه و کنار ایران، و کشف پیکره‌های مؤنث از بسیاری محوطه‌های باستانی می‌تواند نشان از برتری جنس زن در دورانی کهن داشته باشد. با توجه به دشواری ساخت اشیاء در هزاره‌های دور به نظر می‌آید ساختن این پیکره‌ها جنبه‌ی سرگرم‌کنندگی نداشته و مانند شکار و کشت و زرع یکی از ضرورت‌های زندگی مردم به شمار می‌آمده است، به احتمال زیاد این پیکره‌ها مفهومی آیینی داشتند و اندیشه و باورهای جامعه را باز می‌تابانند. در ایران کهن‌ترین پیکره‌ی الهه مادر از تپه سراب (هزاره ششم ق.م.) به دست آمده است که به «نوس تپه سراب» شهرت دارد. از محوطه‌های دیگری چون تپه گیان در نهاوند (هزاره پنجم ق.م.)، چغامیش (هزاره‌ی چهارم)، شاه تپه (هزاره‌ی چهارم)، تپه حصار (اواخر هزاره‌ی چهارم)، تورنگ تپه (هزاره‌ی سوم)، شهداد و تپه یحیی (هزاره‌ی سوم)، شوش (هزاره‌ی سوم تا اول)، تپه‌ی مارلیک، حسنلو، شهران و لرستان (هزاره‌ی اول) نیز نقوش و پیکره‌های مؤنث به دست آمده است که در بیشترشان الهه با بن‌مایه‌های جانور، گیاه و آب همراه است. گاهی شباهت آثار و نقوش این محوطه‌ها به هم و به آثار موهنجودارو و هاراپا، آناتولی و بین‌النهرین به قدری است که فرض وجود سنتی یکپارچه در تمامی این مناطق همجوار تقویت می‌شود.

در عیلام کتیبه‌ها و مدارک تاریخی به وجود الهه‌ای به نام پینیکیر (Pinikir) در رأس یزدان‌شناسی این منطقه اشاره دارند. در هزاره‌ی دوم الهه‌ای بیگانه به نام کیریریشه (Kirirsha) نیز به این یزدان‌شناسی پیوست. ولی از این هزاره به بعد فرهنگ مردسرور هند و اروپایی

1. Kramer, Samuel Noah, 1960: "Deah and Nether world according to the Sumerian literary texts" IRAQ, Vol. 22, pp 59-68. The Sacred Marriage Rite, Indiana University. Frankfort, H. 1934: "Gods and Myths on Sargonic Seals" IRAQ. vol 1 pp. 1-26, Hansman, John, 1998: "The Creatures of Ninurta", Iranica Antiqua, Vol. 33. Black, Jeremy and Green, Anthony. 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, British Museum.

توانست رفته رفته الهه‌ها را از سریر قدرت به زیر کشد و خدایان مذکر را جانشین آنها گرداند.^۱ با وجود این دگرگونی در سرزمین‌هایی چون ایران که شاهد ورود اقوام آریایی بودند، آن الهه ادوار کهن با تغییر نام و در مقامی فروتر همچنان حفظ شد، به طوری که در کتیبه‌های هخامنشی الهه‌ای به نام آناهیتا در تثلیث خدایان در کنار اهورامزدا و مهر قرار گرفت و اردشیر دوم دستور ساخت پیکره‌های آیینی این الهه را داد. پرستش و آیین او در دوران اشکانی و ساسانی نیز در جای‌جای ایران و قلمروهای زیر نفوذ آنها از جمله در آسیای صغیر، ارمنستان، ایبریا و آلبانی بزرگ داشته می‌شد. در دوره‌ی پارتی نیایشگاه‌های آناهیتا ایزد بانوی آب، بخشنده‌ی باروری، پاک‌کننده‌ی نطفه مردان و زهدان زنان معمولاً در کنار نماد طبیعی‌اش، آب، ساخته می‌شد و قربانی‌ها و نذوراتی به آنها پیشکش می‌شد. یکی از این نیایشگاه‌ها روی کوهی در نزدیکی شهرری است و در پای آن چشمه‌ای روان است. به سبب قداست بسیار آن، پس از حمله‌ی اعراب نام این نیایشگاه به «بی‌بی شهریانو» (بانوی سرزمین) تغییر یافت. شاید گفته شود که در ایران بیشتر مکان‌های واقع در کنار کوه‌ها و چشمه‌ها که با نام «دختر» یا «بی‌بی» خوانده می‌شوند، زمانی، مکان نیایش آناهید بانو بوده‌اند.^۲ در حجاری‌های نقش رستم و طاق بستان تصویر آناهیتا شناسایی شده است. گمان می‌رود نقش او روی مهرهای استوانه‌ای هخامنشی، چند نقش برجسته از دوره‌ی پارتی، و روی دو استودان یکی از نیشابور و دیگری از سغد، حک شده باشد. روی سکه‌ها و ظروف نقره‌ای ساسانی نیز نقش زنی دیده می‌شود که ظاهراً آناهیتا است.^۳

آثار مکتوب نیز شواهدی از تأثیر و تداوم جایگاه والای زن ارائه می‌دهند. باروری در بستر زمان دستخوش تحول شده و با شکلی و طرحی نو به روایات و داستان‌های تاریخی پا گذاشته است. یکی از منابعی که در آن نشانه‌هایی از این سنت دیرپا بر جای مانده است شاهنامه اثر حکیم فرزانة فردوسی است. ازدواج‌های نامعمول در شاهنامه که در آنها عناصری چون پیشقدم

۱. هینتس. والتر. ۱۳۷۱. *دنیای گمشده عیلام*. ترجمه فیروز فیروزنیا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

2. Boyce, Mary, 1985: "Anahid", *Encyclopaedia Iranica*. Routledge and Kegan Poul, London, Boston, Melbourne and Heleny, vol. 1.

بنگريد به ترجمه این مقاله توسط نگارنده در مجموعه *یادنامه سروشیان*، به کوشش کتابون مزداپور.

3. Boyce. 1985

شدن زن در ازدواج و نوعی رابطه‌ی جنسی آزاد دیده می‌شود، ریشه در فرهنگ و تمدن اقوامی با نظام مادر سری و زن سروری دارد. شهرناز و ارنواز خواهران یا دختران جمشید و سپس همسران ضحاک با عمری بیش از هزار سال زنانی عادی نیستند. در داستان‌های زال و رودابه، رستم و ته‌مین، بیژن و منیژه، سودابه و کاووس، سودابه و سیاوش و کتابیون و گشتاسب این زنانند که در ابراز عشق پیشقدم می‌شوند و با ترفندهایی معشوق را به دام می‌افکنند، اعمالی که با شیوه‌های معمول در ازدواج‌های ایرانی انطباق ندارد.^۱ داستان سیاوش، اسطوره‌ی بومی این سرزمین است که بن‌مایه‌ی اصلی آن مرگ و زندگی دوباره‌ی طبیعت، یعنی همان اسطوره‌ی کهن ایزد گیاهی است.^۲ در «سام‌نامه» اثر خواجه‌ی کرمانی از ازدواج سام و «پری‌دخت» که نامش بازمانده‌ی سنت‌های کهن و آمیختن گرشاسب (سام) با پری است، بسیار سخن رفته است. در اوستا در بخش ونیداد فرگرد نخست، بند نهم، از یک پری به نام خنثیتی (Xnāθaiti) یاد شده که با گرشاسب می‌آمیزد. پری همان ایزد بانوی بارورکننده‌ی گیاه و جانور و انسان در روزگار پیشین است که پیش از دین‌آوری زرتشت پرستیده می‌شد و با رواج ارزش‌های اخلاقی نو و گرایش ایرانیان به کیش زرتشتی به موجودی زشت و اهریمنی مبدل شد. ولی خاطره‌ی دیرین او در ذهن ناخودآگاه مردم باقی ماند.^۳ در هزار و یک شب داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان ظاهراً ریشه در اسطوره‌ی مقدس عشق ایزدبانو به ایزدی شهیدشونده دارد. در داستان ویس و رامین نیز نشانه‌های اسطوره‌ی الهه‌ی زاینده‌ی دیده می‌شد.^۴

گذشته از این، آثار فرهنگ عامه نیز انتقال دهنده مفاهیم اساطیری از نسلی به نسل دیگر است. با بررسی ترانه‌ها، افسانه‌ها، قصه‌های شاه‌پریان، داستان‌های کودکان، آیین‌ها و آداب و

۱. مزدابور. کتابیون. ۱۳۵۴ «نشانه‌های زن سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه»، مجله فرهنگ و زندگی، ش ۲۰-۱۹، صص ۱۲۱-۹۴.

۲. بهار، مهرداد، ۱۳۷۵: پژوهشی در اساطیر ایران، نشر آگه، تهران، همو، ۱۳۷۶ (الف): از اسطوره تا تاریخ، نشر چشمه، تهران، همو، ۱۳۷۶ (ب) جستاری چند در فرهنگ ایران، فکر روز، تهران.

۳. سرکاراتی. بهمن، ۱۳۵۰: «پری». نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال بیست و سوم، شماره ۹۷، صص ۱-۳۲، و مزدابور. کتابیون، ۱۳۷۷، «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن»، مجله فرهنگ، شماره‌های اول و دوم پیاپی ۲۵-۲۶.

۴. مزدابور. کتابیون. ۱۳۷۰: «افسانه‌های پری در هزار و یکشب» شناخت هویت زن ایرانی در گستره‌ی پیش از تاریخ و تاریخ، تألیف شهلا لاهیجی و مهرانگیر کار، روشنگران، تهران، صص ۲۹۰-۳۴۲، و مزدابور ۱۳۵۴.

رسوم عامیانه به عناصری از سنت پرستش الهی مادر بر می‌خوریم که در قالبی نو تا جوامع متمدن امروزی ادامه یافته است. مراسم و آیین‌های باران خواهی از اعتقاد به وجود همان الهی باروری و آب روزگار کهن سرچشمه می‌گیرد که تجسم آن در دوران تاریخی ایزدانو اردویسور آناهیتا و در داستان سیاوش و سودابه است و هر دوی اینها نظیری از ایشتر/اینانای بین‌النهرینی. از منطقه‌ی کردنشین عراق آیینی گزارش شده است که احتمالاً بازمانده‌ی آیین ایشتر و تموز است.^۱ در شهرهای ایران نیز آیین‌های باران‌خواهی به شیوه‌های مختلفی انجام می‌شود. مراسم کوسه کوسه، عروسی پیرشالیار،^۲ جشن حکومت زن یا جشن محصول^۳، شناسایی و انتساب فرزند به مادر در جامعه‌ی کنونی^۴، جشن نوروز و آیین‌های آن^۵، سوگواری‌ها و تعزیه‌ها^۶، آیین قالی‌شوین مشهد اردهال^۷، رسم سفره انداختن برای دختر شاه پریان در سنت زرتشتی و گروه‌های دیگر و استغاثه از او^۸، همه نمونه‌هایی زنده با نشانه‌هایی از آیین و جامعه‌ای هستند که در آن زن نیروی زاینده‌ی هستی بود، ولی با استقرار قواعد و ارزش‌های جامعه‌ی پدرسالار نقش دیرین خود را از دست داد. با وجود این هنوز تا همیشه، هر چند دمی پیدا و دمی ناپیدا، باز براوست که نگاهبان و پرورنده‌ی آفرینش باشد.

1. Frankfort, H., 1934-35: "AAtammuz Ritual in Kurdistan(?)", IRAQ. Vol 1.

۲. مزدپور. کتابون. ۱۳۷۷.

۳. سرمدی، محمد حسن، ۱۳۵۰: «دهکده‌ی افسوس»، هنر و مردم، ش ۱۲ و ۱۱۳، صص ۴۸-۳۸.

۴. کابلی، میرعابدین، ۱۳۵۳: «شهداد، تجلی گاه فرهنگ ایران در هزاره‌ی سوم ق.م.»، نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، شماره ۱۶، صص ۴۳-۳۳.

۵. بهار.م. ۱۳۷۶ الف و ب و اژدرزاده اسکویی، علی، ۱۳۵۵ «سبزه بدر، ستایشی از فرشته باران» تماشا
۶. چلکوسکی، پتر، ۱۳۶۷: تعزیه، هنر بومی پیشرو ایران، ترجمه داوود حاتمی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران - رضی، هاشم، ۱۳۵۸: گاه شماری و جشن‌های ایران باستان، فروهر، تهران - پور کریم، هوشنگ، ۱۳۴۵: «ترکمن‌های ایران»، هنر و مردم، ش ۴۱-۴۲. مجیدزاده، یوسف، ۱۳۴۳: «آیین سوگواری در دلفان لرستان»، هنر و مردم، ش ۲۵.

۷. کابلی، میرعابدین، ۱۳۵۳: «شهداد، تجلی گاه فرهنگ ایران در هزاره‌ی سوم ق.م.»، نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، شماره ۱۶، صص ۴۳-۳۳.

۸. مزدپور، فرنگیس ۱۳۶۰: «درآمدی بر سفره‌های مقدس زرتشتی»، یاد بهار، نشر آگه.

مقاله‌ی «درآمدی بر ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه» می‌کوشد رویکرد نوینی به مطالعه‌ی ادبیات کهن فارسی داشته باشد و روزه‌های جدیدی در نقد ریخت‌شناسانه‌ی قصه‌های کهن بگشاید. این مقاله از طریق ابداع روش و نمادهایی، ریخت و روند حاکم بر قصه‌های عاشقانه را آشکار کرده، دو ساختاری کلی را از خلال مطالعه‌ی نمونه‌های مورد بحث خود استخراج می‌کند. این دو ساختار کلی عبارتند از: قصه‌های عاشقانه دو سویه و قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه. این نوشتار همچنین نشان می‌دهد که قصه‌ها اگرچه از ساختارهایی کلی پیروی می‌کنند، اما در عین حال با جابه‌جایی نقش و روندهای قصه، سعی در ایجاد ریخت‌های متفاوت و ستیز با یک الگوی واحد و کلان دارند. چالش هر قصه با الگوی کلی موجب تشخیص و لحن ویژه‌ی قصه می‌شود. شناخت انواع روایت در قصه‌های عاشقانه تنها از حیث ادبی آن با اهمیت نیست بل از وجهی دیگر نیز دارای اهمیت است، و آن شناسایی سیطره‌ی الگوهای روایی بر رفتارهای انسانی است. زیرا احتمالاً در اثر کنش‌های عاشقانه ناظر بر همین الگوها، تقسیم نقش‌ها و روند شکل‌گیری روایت سامان می‌یابند. و این البته موضوعی است که این نوشتار فعلاً بدان نمی‌پردازد. از سوی دیگر مقاله همواره سعی دارد به طریقی خودآگاهانه نقص و کاستی خود را بپذیرد، زیرا از یک سو جز درآمدی بر این مقوله‌ی بسیار گسترده نیست و از سوی دیگر بر آن است تا از به دست دادن یک سیستم کلی و تعاریف کلان پرهیزد، زیرا اگرچه قصه‌ها را در چارچوب ساختارها قابل مطالعه می‌دانند، لیکن ستیز درونی هر قصه با ساختارهای کلی را اصلی با اهمیت و غیر قابل چشم‌پوشی تلقی می‌کند. با این همه نگارنده بر آن است که روش پژوهش او در ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه‌ی ادب فارسی، به رغم همه‌ی کاستی‌ها، شیوه‌ای کارآمد برای مطالعه‌ی همه‌ی قصه‌های عاشقانه است، مگر آن که در پژوهشی جامع‌تر رهیافت‌های آن مورد ابطال قرار گیرد.

درآمدی بر ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه

محمد رضایی راد

۱. مقدمه

ادبیات کهن فارسی نیازمند رویکردهای جدیدی در نقادی است. نوشتار حاضر در پی آن است تا قصص عاشقانه‌ی ادبیات فارسی را از طریق پژوهشی ریخت‌شناسانه مطالعه کند. چنان که خواهیم دید الگوهایی که برای این قصه‌ها استخراج می‌شود، نه تنها قصه‌های عاشقانه‌ی ادب فارسی، بلکه سایر حکایات هم مضمون را نیز در بر می‌گیرد، زیرا چنان که ولادیمیر پراپ نشان داده است، همه‌ی حکایت‌های هم مضمون یک نوع بیشتر نیستند. بدین رو قصه‌های عاشقانه‌ی کهن مغرب زمین، هم‌چون رمثو و ژولیت، تریستان و ایزوت، اتللو و دزدمونا و حتی داستان‌های مدرن‌تر هم‌چون داستان مزاحم خورخه لوئیس بورخس و یا درونمایه‌ی عاشقانه‌ی مادام بواری از همین الگوها پیروی می‌کنند. اما در پژوهش حاضر تنها قصه‌های عاشقانه‌ی ادبیات فارسی مبنای پژوهش قرار گرفته‌اند، ورنه قصص عاشقانه در حکایات عامیانه‌ی هزار و یک شب، سمک عیار و... نمونه‌های فراوانی پیش رو قرار می‌دهند، اما برای احتراز از تطویل کلام و محدود ساختن رهیافت آن، تنها قصه‌های عاشقانه‌ی معروف در ادب فارسی برگزیده شده است.

چنان که از عنوان این نوشتار بر می‌آید، این مقاله تنها درآمدی بر مقوله‌ی ریخت‌شناسی است و در واقع طرحی از یک پژوهش پر دامنه و کامل‌تر تواند بود. در این جا کوشش تنها بر این بوده است تا مدخل ورود به این بحث فراهم آمده، در حد درآمدی بر مطالعه‌ی ریخت‌شناسانه‌ی قصه‌های عاشقانه متوقف شود. توضیح آن که نگارنده سال‌ها پیش در کتاب معرفی و نقد فیلم‌های علی حاتمی، در مقاله‌ای، از روشی کمابیش مشابه برای مطالعه‌ی ساختاری شش اثر فیلم‌ساز درگذشته‌ی ایرانی، علی حاتمی، سود جسته بود.^۱ آن مقاله به استخراج

الگوی ریخت‌شناختی شش فیلم حاتمی با مضمون عشق سه جانبه می‌پرداخت، اما در همان جا اشاره کرده بود که از چنین روشی برای ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه با مضمون عشق سه‌جانبه می‌توان سود برد، پژوهشی که باید قادر باشد الگو و نمودار قصه‌های عاشقانه‌ی دیگر با مضامین دیگر گونه را نیز استخراج کند. نوشتار حاضر در واقع ادامه‌ی همان پژوهش است، اما هم‌چنان در حد درآمدی بر چنان پژوهشی کلان متوقف مانده است و چنان‌که گفته شد تنها می‌کوشد طرح آن پژوهش کلان را، که امیدوار است روزی به انجام برسد، آشکار کند.

نکته‌ی آخر این که شیوه‌ی مطالعه، در این پژوهش، از روش محقق روسی، ولادیمیر پراپ، در ریخت‌شناسی قصه‌های پریان الهام گرفته است. پراپ کوشید با روشی صوری - منطقی ریخت قصه‌های پری‌وار را آشکار کند.^۲ این نوشتار از آن شیوه الهام می‌گیرد، اما به واسطه‌ی مضمون و شکل متفاوت قصه‌های عاشقانه با قصه‌های پری‌وار، روش و نمادهای صوری متفاوتی را پیشنهاد می‌کند.

قصه‌هایی که در این مطالعه به عنوان نمونه برگزیده شده و جابه‌جا بدان‌ها اشاره می‌شود، عبارتند از: لیلی و مجنون (نظامی گنجوی)، خسرو و شیرین (نظامی گنجوی)، گل و نوروز (خواجوی کرمانی)، همای و همایون (خواجوی کرمانی)، بیژن و منیژه (فردوسی)، زال و رودابه (فردوسی)، کتایون و گشتاسب (فردوسی)، سیاوش و سودابه (فردوسی)، یوسف و زلیخا (جامی و خواجه مسعود قمی)، سلامان و ابسال (ابن سینا و عبدالرحمن جامی)، بکتاش و رابعه (عطار نیشابوری)، شیخ صنعان و دختر ترسا (عطار نیشابوری)، ویس و رامین (فخرالدین اسعد گرگانی)، ورقه و گلشاه (عیوقی)، وامق و عذرا (عنصری) نل و دمن (فیضی دکنی)، حسن و دل (فتاحی نیشابوری) و مهر و ماه (قمرالدین ناظم).^۳

۲. انواع قصه‌های عاشقانه

میا گره‌ارت در کتاب هنر قصه‌گویی، قصص عاشقانه‌ی موجود در هزار و یک شب را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

(۱) قصه‌های عاشقانه‌ی ایرانی

(۲) قصه‌های عاشقانه‌ی کهن عرب

(۳) عاشقانه‌های بغدادی

(۴) عاشقانه‌های مصری.^۴

آشکار است که اقلیم در این تقسیم‌بندی نقش بااهمیتی دارد، لیکن او فراتر از عنصر اقلیم، عناصر دیگری را نیز در این قصه‌ها آشکار می‌کند که به همراه نقش‌مایه‌ی اقلیم، به این تقسیم‌بندی مدد می‌رساند. به عبارتی چنین نیست که قصه‌هایی که در سرزمین ایران اتفاق می‌افتند، قصه عاشقانه‌ی ایرانی خوانده شوند، بلکه خط سیر مشابه در قصه‌های این طبقه موجب قرار گرفتن آنان در طبقه‌ی عاشقانه‌های ایرانی شده است. به عبارتی دیگر، به طرزی عجیب همه‌ی قصه‌هایی که دارای روند سفر عاشق است، در ایران اتفاق می‌افتد. گره‌ها را ساختار کلی عاشقانه‌های هر یک از این چهار دسته را، در هزار و یک شب، بدین صورت معرفی می‌کند:

(۱) قصه‌های عاشقانه‌ی ایرانی - معمولاً بر محور معشوقه‌ای ناشناخته دور می‌زند. قهرمان با شنیدن وصف دختری، متعلق به سرزمینی دوردست، رنج سفر را بر خود هموار می‌کند، و در انتها به وصال معشوق دست می‌یابد. به نظر گره‌ها را ظاهراً گسترش جغرافیای سرزمین ایران در ایجاد این مضمون، یعنی سفر عاشق برای رسیدن به معشوق، بی‌تأثیر نیست.^۵ اما به نظر ما این شکل از قصه‌های عاشقانه، تنها به گسترش جغرافیایی باز نمی‌گردد، و چنانکه بعداً خواهیم گفت، پیوند تنگاتنگی با شکل حماسه‌های پهلوانی و عارفانه، و گذر از مراحل صعب و خوان‌های پی در پی دارد.

(۲) قصه‌های عاشقانه‌ی کهن عربی - که به دوران پیش از اسلام و یا ابتدای ظهور آن باز می‌گردند - برجسته‌ترین ویژگی این شخصیت‌ها، افسردگی و حزن است. عشق به واسطه‌ی ممانعت سنن قبیله و یا اجبار والدین به وصال منجر نمی‌شود، و سرانجام آن فراق و مرگ است. از چنین عاشق ناکامی معمولاً با عنوان شهید عشق یاد می‌شود. وقایع معمولاً در بادیه رخ می‌دهند و از گسترش جغرافیایی برخوردار نیستند. سرگشتگی مجنون معمولاً حول و حوش صحاری قبیله‌ی لیلی و قبیله‌ی بنی عامر رخ می‌دهد، از همین رو همواره قبیله از احوال او باخبر است.

(۳) عاشقانه‌های بغدادی - ویژگی خاصی دارند و آن واقع‌گرایی این دسته از حکایات است.

اشخاص واقعی، وقایع روزمره، دوران هارون الرشید، و شهر بغداد در قرون اول و دوم همگی واقعی به نظر می‌آیند و در آنها از جادو و پری و حوادث ماوراءالطبیعی پرهیز می‌شود.^۶

۴) عاشقانه‌های مصری - از نظر گره‌ها و دارای طرح و مضامین عجیب و خیال بافانه‌ای هستند. حکایاتی که اگر با خودآگاهی به تحریر درآمده بودند، شاید می‌شد آن را نوعی نقیضه (Parody) خواند. اما نبود خودآگاهی، آنها را به قصه‌هایی مضحک و ارزان مایه با مضامین سخیف و مبتذل بدل می‌کند.^۷

در میان این چهار دسته، دو دسته‌ی نخست برای ما از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا موضوع پژوهش ما قصه‌های عاشقانه‌ی هزار و یک شب نیست، و از سوی دیگر مضامین عاشقانه‌های بغدادی و مصری به ندرت در قصه‌های عاشقانه‌ی ادب فارسی - حداقل نمونه‌های برگزیده ما - رسوخ کرده‌اند. به عوض قصه‌ی عاشقانه‌ی کهن عرب همچون لیلی و مجنون، ورقه و گلشاه و یا یوسف و زلیخا به شدت مورد اقبال شعرای فارسی زبان قرار گرفته‌اند، و از سوی دیگر از قرن ششم به بعد آن شکل از عشقِ خاکسارانه در عاشقانه‌های عربی - به ویژه حکایاتی که منسوب به قبیله‌ی بنو عذره هستند - به شدت بر ادبیات عارفانه و یا عاشقانه‌های عرفانی تأثیر نهاده‌اند.

فارغ از این تقسیم‌بندی، می‌توان، با توجه به نمونه‌های برگزیده در این مقاله و یا نمونه‌های دیگر، به تقسیم‌بندی‌های دیگری رسید. یک تقسیم‌بندی ناظر به مضمون قصه‌های عاشقانه است.

با توجه به مضامین این قصه‌ها، می‌توان به یک تقسیم‌بندی سه‌گانه دست یافت:

۱) قصه‌های عاشقانه‌ی عشقی

۲) قصه‌های عاشقانه‌ی حماسی

۳) قصه‌های عاشقانه‌ی عرفانی

البته این تقسیمات مرز قاطع و روشنی ندارند، و می‌توانند در هم بیامیزند. با توجه به این تقسیم‌بندی منظومه‌ی خسرو و شیرین یک عاشقانه‌ی عشقی و بیژن و منیژه یک قصه‌ی عاشقانه‌ی حماسی است، یعنی با کارهای نمایانِ قهرمان قصه، که در این جا برآیندی از پهلوان و عاشق است، آغاز و پایان می‌یابد.^۸ در حالی که خسرو پرویز در قصه‌ی عاشقانه‌ی نظامی فاقد

چنین خصایلِ نمایانی است. اما منظومه‌ی عاشقانه‌ی همای و همایون را به طور قاطع نمی‌توان به هیچ یک از این دو دسته نسبت داد. در ابتدا منظومه‌ی خواجوی کرمانی عاشقانه می‌نماید، اما سفر همای برای یافتن همایون سرشار از اعمال قهرمانانه است، و اصلاً این سفرهای عاشقانه، به ویژه در آن منظومه‌هایی که منشاء هند و ایرانی دارند، چنان که خواهیم گفت، به نوعی یادآور هفت خوان‌ها هستند. از سوی دیگر قصه‌ی شیخ صنعان و دختر ترسا یک عاشقانه‌ی عرفانی است. در قصه‌های عاشقانه‌ی عرفانی، عشق عملی برای رسیدن به شهود الهی و تزکیه‌ی باطنی است. شور ظاهر می‌باید به تهذیب باطن بینجامد. از همین رو در این قصه‌ها عشق زمینی، به سهولت به عشق آسمانی تحویل می‌شود. به عبارتی قصه‌ی عاشقانه در این جا، جز برای طرح مسأله‌ای مهم‌تر نیست. قصه‌ی رمزی سلامان و ابدال دارای دو روایت است. روایت ابن سینا، بسیار شبیه قصه‌ی یوسف و زلیخا و یا سیاوش و سودابه است. روایت دیگر در منظومه‌ی عبدالرحمن جامی، داستان عشقِ عجیبِ سلامان به دایه‌ی خود ابدال است. اما به هر حال طرح داستان، روند شکل‌گیری وقایع و تداوم در هر دو بسیار سست است، زیرا که اساساً شگردهای داستان پردازانه در هر دو روایت چندان مورد تأمل نیست، بلکه نکات رمزی آن اهمیت دارد. این ویژگی همه‌ی قصه‌های رمزی در آثار ابن سینا، سهروردی و ابن طفیل است. سلامان و ابدال در روایت جامی داستانی جسورانه دارد. نوجوانی به دایه‌ی خود عشق می‌ورزد. باید دانست منظومه‌های عاشقانه اگرچه می‌توانند محل بروز چالش با اخلاقیات رایج باشند، اما از قضا همواره در حیطه‌ی تعریف رسمی از آن می‌گنجند. ادبیاتِ این قصه‌ها ممکن است، گاهی به ادبیات الفیه شلفیه‌ای بدل شود، اما به هر حال تعاریف از پیش تعیین شده درباره‌ی قصه، شخصیت‌ها و نوع عشق را می‌پذیرد و بدان وفادار است. به همین دلیل در قصه‌های عشقی کمتر به قصه‌ای با مضمونی جسورانه که تعاریف از پیش تعیین شده‌ی عاشق و معشوق را به چالش بگیرد، برمی‌خوریم. گستاخ‌ترین قصه‌ها قدرت جسارت در تغییر طرح قصه را ندارند. از این حیث سلامان و ابدال (روایتِ جامی) و تا حدی ویس و رامین (اسعد گرگانی) جالب توجه هستند. جسارت در مضمون ویس و رامین را به ریشه‌ی پارتی آن منسوب داشته‌اند،^۹ در حالی که جسارت در سلامان و ابدال از این نیز اتفاقی‌تر است، زیرا منظور شاعر از طراحی جسورانه‌ی قصه اساساً جسارت در تغییر مایه‌های قصه‌های عشقی نیست، بلکه او در پی منظور دیگری

بوده و به طور اتفاقی سر از این جا درآورده است. بنابراین این جسارت، نه جسارتی آگاهانه، بل اتفاقی است. به سخن دیگر جزییات داستان در شکل فعلی خود، نخست می‌بایست منظور رمزپردازانه‌ی شاعر را برآورد؛ سلامان می‌باید نمود نفس ناطقه و اِسال همان نیروی بدنی حیوانی باشد. بدین رو عشق سلامان به اِسال رمزی از گرایش نفس ناطقه به امیال پلید است. مابقی عناصر قصه مثل شاه، وزیر، جزیره، غرق شدن اِسال در دریا و غیره، به همین سیاق معنایی رمزی دارند. با این رمزپردازی سرانجامی را که در داستان جامی می‌خوانیم، یعنی غرق شدن اِسال در دریا، غصه خوردن سلامان بر او، و اما به سرعت فراموش کردن او و گردن نهادن به خواسته‌ی پدر که همان پادشاه و رمز عقل فعال است، چندان عجیب نیست. چنین روندی، یعنی بازگشت عاشق به سرزمین خود، پی بردن به این نکته که این همه مصیبت زیر سر پدر بوده، و با این همه گردن سپردن به درخواست‌های پدر را در هیچ قصه‌ی عاشقانه‌ای نمی‌یابیم، و دلیل آن هم آشکار است، نویسنده از چنین طرحی باید به منظور اصلی خود که چیزی ورای ظاهر قصه‌ی عاشقانه است دست یابد. برای داستان کَنیزک و پادشاه، در دفتر اول مثنوی، یعنی جایی که حکیم الهی به طرزی شگفت و باور نکردنی زرگر را از میان برمی‌دارد، نیز چنین تفسیر رمز پردازانه‌ای شده است. مولوی می‌نویسد:

کشتن این مرد بر دست حکیم

نی بی‌اومید بود و نی ز بیم

او نکشتش از برای طبع شاه

تا نیامد امر و الهام اله

شاه بود و شاه بس آگاه بود

خاص بود و خاصه‌ی الله بود

در این جا هم، شاه، حکیم، زرگر و سایر اشخاص قصه چیزی جز رموز نیستند. در واقع قصه‌ی عاشقانه در عاشقانه‌های عرفانی شالوده‌شکنی می‌شود، اما نه به نفع خود قصه، بل به نفع رمزهای عارفانه‌ی آن. در داستان سلامان و اِسال عناصری همچون عشق سلامان به دایه و یا غرق شدن اِسال در دریا می‌توانند به شالوده‌شکنی متن کمک کنند، اما این لحظات موجب دگرگونی در ساختار قصه‌ی عاشقانه نمی‌شوند، زیرا قصه به خودی خود اهمیت ندارد. امروز

برای خواننده‌ای که دیگر رمزهای سلامان و ابسال یا کنیزک و پادشاه را درک نمی‌کند، این قصه‌ها، بدون توجه به نمادپردازی‌های آنها قصه‌هایی عجیب و باور نکردنی، با مایه‌هایی کم و بیش جسورانه، که گسترش و یا قوام نیافته‌اند و بدین رو مضحک می‌نمایند، خواهند بود.

در این جا بد نیست از یک قصه‌ی عاشقانه‌ی عرفانی دیگر به نام *حُسن و دل* اثر فتاحی نیشابوری یاد کنیم.^{۱۰} این داستان عاشقانه چیزی جز خودش نیست؛ در واقع داستان عاشقانه‌ی یک داستانِ عاشقانه است. این رساله رمزی شرح قصه‌ی عشقی *دل* به *حُسن* است، و بدین معنا می‌کوشد به نمونه‌ی نوعی قصه‌های عاشقانه بدل شود. اما داستان به خودی خود، قصه‌ای کم‌مایه است، زیرا هیچ یک از قهرمانان داستان کوچکترین شخصیتی ندارند، و چیزی جز صفات و عناوین نیستند.^{۱۱} *دل* از طریقِ یار خود که نظر نام دارد، عاشقی *حُسن* می‌شود که همراهانی چون *زُلف* و *غمزه* و *خال* دارد و به کمک آنها *دل* را در زندانِ چاه زنج اسیر می‌کنند، و به همین سیاق قصه‌ای می‌سازند که چیزی جز قصه‌ی عشقی عشق نیست و البته می‌کوشد از آن تعبیر عرفانی نیز به دست دهد.

قصه‌ی *حُسن و دل* را باید تنها نوعی طبع‌آزمایی به شمار آورد. چنین طبع‌آزمایی را قمرالدین ناظم، شاعر قرنِ نهمِ دربارِ دهلی، نیز انجام داده است. علاقه‌ی او به نجوم موجب سرودن منظومه‌ی عاشقانه‌ی رمزی‌ای به نام *مهر و ماه* شد. قهرمانان این داستان عشقی چیزی جز اصطلاحات نجومی، ستارگان و اجرام فلکی همچون: *عطارد*، *ناهید*، *شهاب*، *سعد اکبر* و *بهرام شاه* و نظایر آن نیستند. اما نکته‌ی بااهمیت در این گونه طبع‌آزمایی‌ها و قصه‌های عاشقانه‌ی رمزی این است که اگر چه قصه‌ی عاشقانه در این منظومه‌ها طرح سست و کم‌مایه‌ای دارد، زیرا که قرار است نمایانگر چیزهای دیگری باشند، اما به هر حال می‌کوشند از الگوی نوعی و جزییات ریخت شناختی قصه‌های عاشقانه، که بعداً به تفصیل به آنها خواهیم پرداخت، پیروی کنند. اما آمیزش قصه‌های عاشقانه و عارفانه تنها به این شکل نیست. قصه‌های عاشقانه‌ی عشقی‌ای هم وجود دارند، که سراینده در آنها اهمیت قصه‌ی عشقی را از یاد نمی‌برد. با این همه اما همین منظومه‌ها نیز از لطایف عارفانه تهی نیستند. *عطارد* با آن که عارفی نام‌آور است، ولی در منظومه‌ی رابعه و بکتاش نکوشیده از عشق پرسوز این دو، کنایات رمزی استخراج کند، چنان‌که در سفر مرغان چنین رفتاری با قصه دارد. با این همه زمانی که بکتاش می‌خواهد به وصال رابعه

برسد، رابعه جلوه‌ای از عشق عارفانه را می‌نمایاند و به او می‌گوید:

که هان ای بی‌ادب این چه دلیری ست

تو روباهی، ترا چه جای شیری ست.

که باشی که توگیری دامن من

که ترسد سایه از پیراهن من

او در برابر تعجب بکتاش می‌گوید که طالب عشق‌های پستِ شهوانی نیست و بکتاش تنها بهانه‌ای برای عشق است، نه جز آن. در یوسف و زلیخا نیز اگرچه عناصر داستان گویانه‌ی قوی‌تری وجود دارد، اما به هر حال روند قصه قرار است به نکته‌ای معرفت‌بخش و اخلاقی ختم پیدا کند.

هم آمیزی قصه‌ی عشقی با قصه‌های حماسی و عرفانی، ما را به نکته‌ای با اهمیت راهنمایی می‌کند. و آن، فراتر از مناسبت میان قصه‌ها، تحویل معنای عشق به حماسه در قصه‌های عاشقانه‌ی حماسی و تحویل آن به معرفت در قصه‌های عاشقانه‌ی عرفانی است که درون همین مناسبت بینامتنی قصه‌های عشقی، حماسی و رمزی رخ می‌دهد.

میا گره‌ارت گفته بود که قصه‌های ایرانی عاشقانه دارای درونمایه‌ی سفراند، و این را به گسترش اقلیمی سرزمین ایران مربوط دانسته بود. می‌دانیم که در ادبیات حماسی، قهرمان عموماً باید هفت‌خوانی را پشت سر بگذارد و در ادبیات عارفانه نیز، سالک هفت وادی را طی می‌کند، بنابراین برخلاف نظر گره‌ارت، نباید تنها گسترش اقلیمی سرزمین ایران را موجب شکل‌گیری قصه‌های عاشقانه با درونمایه‌ی سفر دانست، بلکه تقابل این ادبیات با ادبیات حماسی و عارفانه دلیل بااهمیت‌تری است تا ادبیات عاشقانه، سفر عاشق را در قیاس با هفت‌خوان حماسی پهلوان و هفت وادی عرفانی سالک خلق کند. پهلوان در هفت‌خوان حماسه قهرمانی می‌کند؛ صوفی در هفت وادی تصوف ریاضت می‌کشد، و بنابراین به قیاس، عاشق نیز باید چیزی را جایگزین این دو کند و آن فراق و هجران در سفری پر رنج برای یافتن معشوق است و دلیل آن که قصه‌های عاشقانه می‌توانند به سهولت به قصه‌ای حماسی و یا عارفانه - رمزی بدل شوند، در همین نکته، یعنی تحویل هجران به ریاضت و یا عمل قهرمانی نهفته است. هجران عاشق به سهولت می‌تواند به سلوکِ صوفیانه یا قهرمانی حماسه جامه بدل کند و یا بالعکس.

شیخ صنعان در راه سفر به مکه با دختر ترسا رو به رو می‌شود. رنج هجران و عاشقی به

سرعت جایگزین ریاضت‌های صوفیانه‌ی او می‌شود. زال برای نبرد با گرگسارها به سرزمین کابل می‌رود و عاشق رودابه می‌شود. قهرمانی‌های او به سرعت به قهرمانی او در راه عشق، یعنی شبانه رفتن به کاخ مهراب شاه بدل می‌گردد. پس درست به همین دلیل است که مجنون می‌تواند «شهید عشق»، که معنایی عارفانه است، خوانده شود، و یا عاشقی که پس از طی مرارت‌ها به وصال معشوق می‌رسد، اگر حتی هیچ جنگ و جدالی را هم از سر نگذرانده باشد، تنها به موجب همین رنج و وصال خصلتی پهلوانانه می‌یابد. از سوی دیگر حماسه و تصوف نیز در همین نقطه یعنی قصه‌ی عاشقانه با هم تلاقی می‌کنند. این آمیزش در حماسه‌های عارفانه‌ی سه‌روردی به ویژه رساله‌های *عقل سرخ* و *فی حقیقه‌العشق* به خوبی آشکار است، که خود البته بحث پردامنه‌تری را می‌طلبد.

نکته‌ی بااهمیتی که در این میان خود را آشکار می‌کند، اتفاقی است که در ادبیات فارسی رخ داد و آن تبدیل تدریجی عشق زمینی به عشق عرفانی و آسمانی بود. بر اساس حکم «المجاز قنطرة الحقیقة» عشق مجازی نشانه‌ای درباره‌ی عشق حقیقی دانسته شد. ریشه‌های بسیاری از عاشقانه‌های ادب فارسی همچون خسرو و شیرین، بیژن و منیژه، و ویس و رامین به قصه‌های پارتی و ساسانی باز می‌گردد. وقایع منظومه‌های همای و همایون و گل و نوروز (هر دو اثر خواجه‌ی کرمانی) نیز در دوران ساسانیان می‌گذرد. در این قصه‌ها عشق با همه جلوه‌های زمینی آن، همچون رقابت، قهر و مهم‌تر از همه آمیزش جنسی - به اشاره و یا به آشکار - دیده می‌شود. غالب منظومه‌های عاشقانه‌ای که در دوره‌ی سبک خراسانی سروده شده‌اند، دارای چنین ویژگی‌هایی هستند. اما به تدریج پس از نظامی غالب منظومه‌های عاشقانه، ضمن آن که دارای مضامین عارفانه شدند، به لحاظ شخصیت‌پردازی و طرح قصه نیز به سستی و میان‌مایگی گراییدند. این اتفاق در پی درونی شدن مفهوم عشق در ادبیات، که خود ناظر به نظریه‌پردازی آن در عرفان و فلسفه‌ی اسلامی ابن عربی، روزبهان بقلی، عزیزالدین نسفی و دیگران بود، رخ داد. عشق زمینی به مرور از خلال ابیات رخت برست و جای خود را به عشق آسمانی سپرد. مولوی ابیات شورانگیزی در وصف عشق دارد.

جسم خاک از عشق بر افلاک شد

کوه در رقص آمد و چالاک شد

اما این عشق هیچ نسبتی با عشق زمینی ندارد. عشق برای او، حتی اگر زمینی، می‌باید وسیله‌ی رسیدن به حُب الهی باشد.

عاشقی‌گر زین سروگرزان سراسر است

عاقبت ما را بدان شه رهبر است

از عشق در این دوران با نظر به افلاتون در رساله‌ی **مهمانی** تعبیر به جنون الهی شده، و بر طبق تقسیم‌بندی ارسطو در **اخلاق نیکو ماخسی**، به دو دسته‌ی عشق معنوی و عشق شهوانی تقسیم می‌شود. اما مهم‌تر از این همه، نکته‌ای است که در این‌گونه عشق وجود دارد و آن پذیرش عفاف و فراق است. معشوق و عاشق، هر دو باید عفاف ورزند. در واقع این فراق است که اصالت دارد، نه وصل. این حدیث نبوی برای عرفای اسلامی بسیار جذاب می‌نمود که «من عشق و عَفَّ و کَتَمْتُ مَمَّ، مَاتَ شَهِیداً».^{۱۲} عشق در ادبیات سبک عراقی بیشتر بر این سیاق رفته است. البته تصور عارفانه از عشق بیشتر در خلال ابیات غزلیات آشکار شده، اما تأثیر خود را بر منظومه‌های عرفانی، از طریق تحلیل بردن قصه‌ی عاشقانه در مفاهیم عارفانه نهاده است. در غزلیات حافظ عشق انسانی و عشق عرفانی در کنار هم به چشم می‌خورند، اما جز آن، و بل با اهمیت‌تر از آن، نوعی دیگر از عشق است که عشقی ادبی یا عشق فی نفسه خوانده می‌شود.^{۱۳}

بحث در خصوص تطوّر معنای عشق - از عشق مجازی به عشق حقیقی - در حیطه‌ی مطالعه‌ی ریخت‌شناسانه‌ی ما نمی‌گنجد و خود مجال فراخ‌تری می‌طلبد، اما تنها ذکر یک نکته، از حیث ارتباط آن با بخشی از قصه‌های عاشقانه اهمیت دارد، و آن تأثیر عشق عذری - منسوب به قبیله‌ی بنو عذره - بر عشقی خاکسارانه در ادب فارسی است.^{۱۴}

به تحقیق نه تنها ریشه‌ی برخی از قصص عاشقانه اصل کهن عربی دارند، و همچون لیلی و مجنون و ورقه و گلشاه به قصه‌ها و اشعار بنو عذره می‌رسند، بلکه بسیاری از مفاهیم عشق عرفانی و شگردهای عاشقانه‌های عارفانه نیز می‌توانند با عشق عذری نسبت داشته باشند. عفاف ورزیدن عاشق و معشوق، سرگردانی، و اصالت دادن به هجران، به گونه‌ای که عاشق از وصل می‌گریزد، و در نهایت مرگ عاشق و سپس معشوق و یا به عکس، برگرفته از تصور عشق نزد عذریان بوده است. این در واقع از آن روست که معشوق زمینی برای آنان جلوه‌ای از بانوی آسمانی عشق بوده، که در گامی دیگر، به سهولت می‌توانست جایگاه خداوند را به خود

اختصاص دهد. از طریق جهان‌بینی عذریان درباره‌ی عشق می‌توان تحویل معشوق زمینی به معشوق آسمانی و سپس خداوند را ساده‌تر دریافت.

فرجام غم‌انگیز و نامراد در ادبیات عاشقانه همواره به ریشه‌های قصص کهن عربی باز می‌گردد، به عوض مراد و وصل و خوش‌باشی در ادبیات عاشقانه، به قول گره‌ه‌ارت، مشخصه‌ی قصه‌های عاشقانه‌ی ایرانی است که به تحقیق به ریشه‌های پارتی و ساسانی این قصه‌ها می‌رسد. گره‌ه‌ارت می‌نویسد: «فاصله‌ی زیادی میان عاشقان ایرانی و عرب وجود دارد. عاشق ایرانی دشواری‌های بسیاری را تحمل می‌کند و در نهایت محبوبش را به دست می‌آورد. در حالی که عاشق عرب تنها رنج می‌کشد، آواز می‌خواند و می‌میرد.»^{۱۵} لودویگ کلاوس نیز در این باره نوشته است: «عرب بدوی از عشق می‌سوزد و می‌میرد، بی‌آن‌که قادر به انجام دادن کمترین کار برای حفظ و نجات جان خویش باشد... این واقعیت، منشاء حقیقی مضمون عشق خاکسارانه (حُب عذری) در شعر و ادب شرقی و غربی است که تصعید یا والایش تصنعی عشق نیست، بلکه حجاب کشش و جذبه‌ی عشق الهی است که در سلوک سالک، برتر از طاعت‌های خشک معمولی است - اما کشنده است، و خطر شیفتگی به جمال خاکی و پای به سنگ آمدن در پل مجاز همواره وی را تهدید می‌کند.»^{۱۶}

عاشق قصه‌های ایرانی منفعل نیست، حتی شنیدن وصف معشوق، یا دیدن پیکره‌ای، او را به حرکت درمی‌آورد و رنج سفر را به جان می‌خرد تا وصل یابد. اما عشق عاشق قصه‌های کهن عرب چنین نیست. او پذیرنده است، پس از همین رو سفر کردن، که خود در حکم تکاپوی وصل است، برای او معنا ندارد، به قول گره‌ه‌ارت «این عشق موقعیت نهایی محسوب می‌شود که نه تغییر می‌کند و نه تکامل می‌یابد. این عشق، عاشق را به حرکت وادار نمی‌کند، بلکه او را در گونه‌ای انفعال و عوالم درونی غوطه‌ور می‌سازد. مهم‌ترین محصول عشق برای عاشق شعر و آواز است، و اگر به نتیجه نرسد و بی‌اثر بماند، به مرگ منتهی می‌شود.»^{۱۷} به همین دلیل است که عاشق در این گونه قصه‌ها به سهولت می‌میرد، و بدین وسیله معنای زیستن و مردن را به چالش می‌گیرد. و اتفاقاً باید مفهوم عشق ادبی در شعر حافظ را که عشقی درون متن و فی نفسه است، درون همین تصور عذریان از عشق بدون وصل جست.

به آغاز سخن بازگردیم، تقسیم‌بندی قصه‌های عاشقانه به قصه‌ی عاشقانه‌ی عشقی، حماسی

و عرفانی ناظر به مضمون عشق در نمونه‌های برگزیده بود. اما تقسیم‌بندی ساختاری و ریخت‌شناسانه کاری به مضمون ندارد و شکل را معیار تقسیم‌بندی قرار می‌دهد - تقسیم‌بندی‌ای که قرار است اساس این مقاله را تشکیل دهد. بنابراین آن چه آمد جز مقدمه‌ای برای تقسیم‌بندی ساختاری و شکل شناختی قصص عاشقانه نبوده است. در این جا تقسیم‌بندی مضمونی به کار، نمی‌آید، زیرا شکل‌ها از قوانین دیگری پیروی می‌کنند، بدین معنا یک عاشقانه‌ی عرفانی، به واسطه‌ی شکل همگون خود می‌تواند در کنار یک قصه‌ی عاشقانه‌ی عشقی قرار بگیرد. این تقسیم‌بندی هم چنین به ما نشان خواهد داد که برخی حکایات عاشقانه، مانند رستم و تهمینه، تنها حکایاتی دلکش‌اند، و از الگوهای شکلی قصه‌های عاشقانه پیروی نمی‌کنند.

۳. گونه‌های ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه

چنان که گفتیم قصه‌های عاشقانه را می‌توان فارغ از مضمون، براساس شکل قصه نیز طبقه‌بندی کرد. برای این هدف می‌باید دو شاکله‌ی اصلی را تشخیص داد. نخست نقش‌ها و سپس روند قصه. ما در این جا از «نقش»‌ها سخن می‌گوییم نه شخصیت‌ها. اهمیت مجنون برای ما فعلاً در شخصیت او نیست، بلکه در نقشی است که او در قصه ایفا می‌کند، زیرا در این قصه‌ها نقش‌های نوعی بیش از شخصیت‌ها اهمیت دارند. نقش‌ها را همان الگوهای اصلی و تعریف شده می‌سازند. قصه‌های عاشقانه نمی‌کوشند این نقش‌ها را دگرگون کنند. از سوی دیگر بعد خواهیم دید که یک شخص ممکن است در یک قصه دو نقش بر عهده بگیرد، فی‌المثل زلیخا هم می‌تواند عاشق باشد و هم خبرچین. زلیخا در این جا دو شخصیت ندارد، بلکه دو نقش دارد، اگر هم بخواهیم به بحث شخصیت بپردازیم، و زلیخا را دارای دو شخصیت بدانیم، این دو شخصیت به هر حال مترتب بر آن دو نقش خواهد بود. می‌توانیم بگوییم شخصیت دوگانه‌ی زلیخا است که موجب می‌شود تا او در این قصه دو نقش را ایفا کند. این سخن ممکن است برای رمان که شکلی مدرن است صادق باشد، اما باید به یاد داشته باشیم که ما با قصه روبه‌رو هستیم و در قصه، نقش‌های نوعی سازنده‌ی منش داستان و پیشرفت روند آن هستند.

نقش‌ها در قصه محدود، اساسی و تغییر ناپذیرند. اما شخصیت می‌تواند مرزهای پیش تعریف را در هم بشکند، و بدین رو چارچوب پذیرفته شده‌ی قصه را در هم بریزد، از همین رو

اشخاص می‌باید در غالب اوقات - جز برخی موارد نادر - در چارچوب تعریف شده‌ای که از نقش دارند، بگنجند، نه فراتر از آن. و این بیان دیگری از همان نکته‌ای است که پیش از این بیان کردیم. یعنی گستاخ‌ترین قصه‌ها به لحاظ زبان و ادبیات، جسارت در تغییر طرح قصه را ندارند. در این جا می‌بینیم که در قصه‌های عاشقانه نه تنها طرح قصه‌ها از الگوهای تعریف شده پیروی می‌کند، بلکه افراد قصه نیز می‌باید درون هیأتی نوعی، که نقش برای آنها تعیین کرده، بگنجند. سودابه نمی‌باید هم‌دلی برانگیزد؛ پدر گلشاه، اگر چه عموی ورقه است، اما بنا به مقتضیات نقشی خود، یعنی «پدري که مانع وصل است»، باید با این ازدواج مخالفت کند تا قصه مطابق طرح پذیرفته شده، ادامه یابد.

روند قصه نیز از الگوهای مشابهی پیروی می‌کند، به همین دلیل روند نیز تابع قواعد خاص و پذیرفته شده است. در واقع بیش از چند چارچوب و چند نقش وجود ندارد. نویسنده می‌باید با پس و پیش کردن همان‌ها، افزودن الحان، روایات و حکایات متفاوت و دگرگون کردن زمان و مکان، درون همین ساختارها، قصه‌ی عاشقانه خلق کند. به واقع نیز همه‌ی قصه‌های عاشقانه جز از طریق همین پس و پیش کردن ساختارها به وجود نیامده‌اند.^{۱۸}

روندها نیز همچون نقش‌ها، محدود و از پیش تعریف شده‌اند. ترکیب نقش‌ها و روندهای گوناگون ریخت‌های متفاوتی را موجب می‌شود. از خلال مطالعه‌ی قصه‌های عاشقانه، و استخراج نقش‌های ثابت و روندهای همسان می‌توان به دو الگوی کلان ریخت شناختی دست یافت:

۱) قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه

۲) قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه

هر یک از این دو الگوی کلان درون خود به ریخت‌های خردتری تقسیم می‌شوند، که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

نکته‌ی با اهمیتی در مورد روند قصه وجود دارد، و آن این است که یک قصه‌ی عاشقانه می‌تواند درون خود پاره‌هایی داشته باشد، قصه‌ی ورقه و گلشاه، و نیز قصه‌ی خسرو و شیرین درون خود چند پاره قصه‌ی کوچک را در بر می‌گیرند. در این مورد یک قصه، قصه‌ی اصلی، و مابقی قصه‌های فرعی خواهند بود. در ورقه و گلشاه، پاره‌های اصلیِ مثلث داستان عاشقانه،

ورقه، گلشاه و پادشاهِ شام هستند، در حالی که پیش از ورود به همین قصه‌ی اصلی، همین مدل توسط افراد دیگری همچون ربیع بن عدنان، غالب بن ربیع و خواستگاران دیگر، به جای پادشاه شام، که همگی نقش رقیب را دارند، تکرار می‌شود. در خسرو و شیرین نیز مثلث، خسرو، شیرین و فرهاد، دو بار دیگر توسط مریم و شکر به جای فرهاد تکرار شده است. در این میان مهم شناختن قصه‌ی اصلی است. در قصه‌ی اخیر قصه‌ی اصلی را عشق دو سویه‌ی خسرو و شیرین تشکیل می‌دهد و مابقی قصه‌ها (یعنی خسرو و شیرین و فرهاد / خسرو و شیرین و مریم / خسرو و شیرین و شکر) که قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه‌اند، خرده قصه به حساب می‌آیند. البته نباید از یاد برد که در این میان خرده قصه‌ی خسرو و شیرین و فرهاد از خود قصه‌ی اصلی اهمیت و معروفیت بیشتری دارد. در قصه‌ی قبلی نیز قصه‌ی ورقه، گلشاه و پادشاه شام قصه‌ی اصلی و مابقی خرده قصه‌اند.

نکته‌ی بااهمیت دیگر آن است که گاهی یک قصه دارای دو روند است. یک جا قصه‌ی عاشقانه به پایان می‌رسد، اما روایت هم‌چنان ادامه می‌یابد تا عاقبتِ قهرمانان قصه را آشکار کند. در وامق و عذرا، پس از جدایی آن دو، عاقبتشان به سرعت بیان می‌شود، اما در برخی قصه‌ها این فرجام به سرعت آشکار نمی‌شود. در داستان یوسف و زلیخا، ماجرای عاشقانه، با زندانی شدن یوسف تمام می‌شود، اما روایت هم‌چنان ادامه می‌یابد و داستانِ رهایی یوسف را پی می‌گیرد، تا آن‌جا که در برخی روایت‌ها زلیخا عاقبت در پیری مجدداً به یوسف می‌رسد و جوان می‌شود. در سیاوش و سودابه نیز جدایی آن دو پایان قصه‌ی عاشقی یک سویه‌ی سودابه به سیاوش است، مابقی داستان - یعنی مرگ سیاوش در توران، و کشته شدن سودابه به دست رستم را - نمی‌توان ادامه قصه‌ی عاشقانه به شمار آورد.

گاهی ادامه‌ی قصه، خود قصه‌ی عاشقانه‌ی دیگری است. قصه‌ی عاشقانه‌ی خسرو و شیرین با وصل آن دو به پایان می‌رسد، ولی روایت ادامه می‌یابد و به قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه‌ی دیگری متصل می‌شود که در آن اشخاص اصلی، خسرو، شیرین و شیرویه هستند.

۳-۱. قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه

قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه، چنان که از نامشان پیداست قصه‌ی عاشقانه‌ای میان دو نفر است.

اما نقش‌های اصلی آن چنان که خواهیم دید از دو نفر بیشتر است. قصه‌های عاشقانه در تعامل با حکایات رمزی - گنوسی و حماسه‌های پهلوانی کوشیدند چارچوب مطلوبی بیابند؛ این چارچوب احتمالاً در هر یک از این دسته‌ها مورد اقبال بود. در حکایات گنوسی، سالک راه گم کرده و به فراموشی دچار شده، ندایی از عالم غیب می‌شنود و برای دست یافتن به حقیقت وجود خود دست به سفری مکاشفه‌آمیز می‌زند. *ترانه‌ی مروارید سن توماس*، *رسالة الطیر* ابن سینا، *قصه‌ی غربت غربی سهروردی*، *سفر مرغان عطار* و *حی بن یقظان* ابن طفیل همگی دارای همین چارچوب هستند. در حماسه‌های پهلوانی نیز سفر و اعمال نمایان پهلوان مناسبتی هم‌بسته با یکدیگر دارند. غالب اعمال قهرمانی رستم، اسفندیار، سهراب، سیاوش، گرشاسب، زال و بیژن در سفر رخ می‌دهند. قصه‌های عاشقانه نیز همین الگوی مطلوب را به کار گرفت و بنابراین در تعداد زیادی از قصه‌های عاشقانه شاهد چنین روندی هستیم: (۱) عاشق شدن (۲) سفر کردن (۳) سرانجام.

عاشق شدن در این گونه عاشقانه‌ها معمولاً به یکی از انواع زیر است:

(۱) **عاشق معشوق را در خواب می‌بیند:** در داستان یوسف و زلیخا، اگر چه آن را باید درون قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه قرار داد، اما به هر حال در یکی از روایات متعددی که از این داستان وجود دارد و مربوط به عبدالرحمن جامی است، زلیخا پیش از ازدواج با عزیز مصر، یوسف را به خواب دیده و عاشق او شده بود. در قصه‌ی عاشقانه‌ی حماسی کتابیون و گشتاسب نیز، کتابیون گشتاسب را به خواب می‌بیند. در منظومه‌ی مهر و ماه نیز هر دو از طریق رویا عاشق هم می‌شوند و بنابراین ماه در جست و جوی معشوق رنج سفر را بر خود هموار می‌کند. در این جا رؤیایی که موجب سفر می‌شود، مایه‌های گنوسی را در خود دارد. رویا همچون هاتفی که در اغلب این روایات دیده می‌شود، نقش بیدار کننده و تذکر دهنده دارد. عاشق با این تذکر متوجه معشوق می‌شود و برای به دست آوردنش از جان تلاش می‌کند.

(۲) **عاشق وصف معشوق را می‌شنود:** بسیاری از عشاق تنها با شنیدن وصف معشوق به جست و جوی او برمی‌آیند. نوروز و خسرو پرویز از این دسته‌اند. تهمینه و زال و رودابه نیز تنها از طریق شنیدن توصیفات عاشق می‌شوند. فردوسی از زبان رودابه می‌گوید:

مرا مهر او دل ندیده گزید

همان دوستی از شنیده گزید

۳) عاشق با دیدن نقشِ معشوق عاشق می‌شود: همای، امیر ارسلان و شیرین تنها با دیدنِ نقش یا پیکره‌ای از معشوق عاشق می‌شوند و راه سفر برمی‌گزینند.

۴) عاشق ابتدا عاشق می‌شود و سپس معشوق را می‌یابد: این مورد البته بسیار عجیب می‌نماید، اما در مثنوی نل و دمن که تأثیر تصورات انتزاعی هندویی در آن آشکار است، نل ابتدا با شنیدنِ اوصافِ عشق در خود احساس انقلاب روحی می‌کند و سپس به دنبال کسی می‌گردد تا موضوع عشق او واقع شود. او آنگاه وصف دمن را از پیر روشن ضمیری می‌شنود و نادیده عاشق او می‌شود. در همین لحظه نیز دمن که در سرزمین دکن زندگی می‌کند، بی آن‌که نل را دیده و از عشق او باخبر باشد، دچار التهاب عاشقانه می‌گردد. از این پس شرح سفر پر رنج نل در جست و جوی وصل دمن است. شاید معشوق ادبی در غزلیات حافظ نیز تصور غیر داستانی همین نوع از عاشقی باشد.

اما به جز این نحوه‌ی دیگری از الگوی عشق — سفر — سرانجام وجود دارد و آن به صورت: سفر — عشق — سرانجام است. در این جا قهرمان ابتدا به دلایل مختلف سفر می‌کند و سپس عاشق می‌شود. عاشق شدن زال، گشتاسب، وامق و بیژن از این دسته است. در این الگو نیز عاشق می‌تواند وصف معشوق را بشنود، اما نحوه‌ی عاشقی در این الگو، از آن جا که عاشق و معشوق در برابر هم قرار می‌گیرند، از یک قاعده‌ی مشهور در ادبیات عاشقانه پیروی می‌کند، یعنی «آن دو به یک نظر، یک دل نه صد دل عاشق هم می‌شوند»، از همین رو این نحوه از عاشقی در داستان‌های عشقی را در این جا در طبقه‌ی پنجم نحوه‌ی عاشق شدن قرار می‌دهیم.

۵) عاشق و معشوق به یک نظر عاشق هم می‌شوند: بیژن و منیژه، بکتاش و رابعه، وامق و عذرا، ویس و رامین، شیخ صنعان، همایون، فرهاد و گل تنها به یک نظر عاشق می‌شوند. نکته‌ی مهم این است که عاشق می‌تواند از راه‌های گوناگون عاشق شود، رنج سفر برگزیند و کنار معشوق بیاید، اما غالباً معشوق که منفعلانه موضوع عشق قرار می‌گیرد، به یک نظر، به عاشقی دلخسته تبدیل می‌شود. این نظر بازی‌ها هم معمولاً یا در دربار عام شاهانه رخ می‌دهد، مانند بکتاش و رابعه و همایون، و یا در چمن‌زار یا بزمی که معشوق مشغول تفرج و خوش‌گذرانی است، مانند بیژن و منیژه، مهر و ماه، خسرو و شیرین و ویس.^{۱۹}

نحوه‌ای دیگر از آشنایی عاشق و معشوق وجود دارد. که اگر چه بیشتر در عشق‌های سه جانبه

دیده می‌شود، اما ما برای تکمیل این بحث آن را در همین جا می‌آوریم.

۶) عاشق و معشوق از دوران کودکی یکدیگر را می‌شناخته‌اند: لیلی و مجنون در مکتب با هم همدرس بودند. ورقه و گلشاه پسر عمو و دختر عمو هستند. در روایت جامی از داستان سلمان و افسال نیز افسال دایه‌ی سلمان است.

بنابراین قصه‌های عاشقانه از حیث سفر به دو الگوی ریخت شناختی کلی تقسیم می‌شود.

۱) عاشقی — سفر — سرانجام

۲) سفر — عاشقی — سرانجام

چنان‌که دیدیم نحوه‌ی عاشقی در هر یک از این دو الگو ویژگی‌های منحصر به فرد دارد، مثلاً به یک نظر دل باختن و ویژه‌ی الگوی دوم است، در حالی که وصف معشوق را شنیدن ویژه‌ی الگوی نخست. اما به لحاظ یک معیار دیگر، یعنی عنصر سرانجام، نیز می‌توان الگوهای ریخت شناختی‌ای برای قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه تعریف کرد:

۱) قصه‌ی عاشقانه‌ی وصل، یا قصه‌هایی با پایان خوش

۲) قصه‌ی عاشقانه‌ی جدایی، یا قصه‌هایی با پایان ناخوش

۱-۱-۳. اشخاص و نقش‌ها در داستان‌های عاشقانه‌ی دو سویه

هر دو دسته از این قصه‌ها دارای ۳ نقش اصلی و ۳ یا ۴ نقش فرعی هستند. با این توضیح که نقش‌های اصلی اجباری و نقش‌های فرعی اختیاری یا گزینشی‌اند، یعنی می‌توانند باشند یا نباشند، حتی تعداد نقش‌های فرعی را می‌توان بیشتر کرد، اما قصه نمی‌تواند بدون این ۳ نقش اصلی وجود داشته باشد. می‌توان از طریق مقایسه‌ی قصه‌های عاشقانه‌ی ۲ سویه، اشخاص اصلی و فرعی آن را استخراج کرد. افراد اصلی عبارتند از:

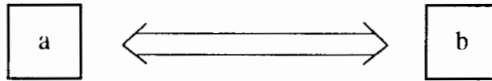
۱) عاشق a

۲) معشوق b

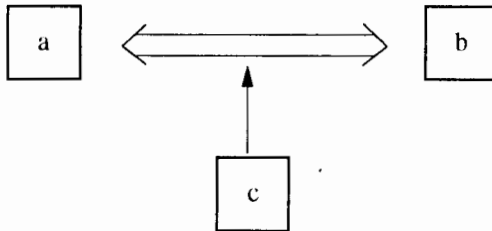
۳) مانع c

مانع کسی است که موجب ممانعت وصال عاشق یا معشوق می‌شود و می‌تواند، پدر، مادر، وزیر، آموزگار و غیره باشد. ما می‌توانیم این رابطه را به طریق صوری چنین نمایش دهیم:

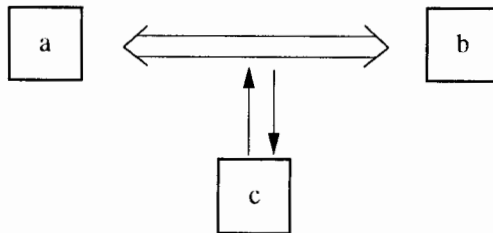
عشق دو سویه:



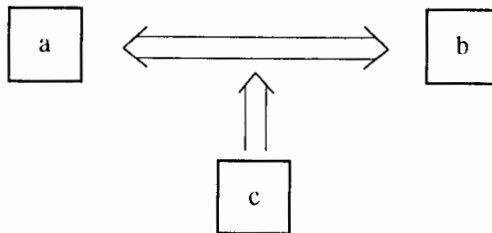
ممانعت:



عاشق و معشوق گاه می‌توانند بر ممانعت مانع فایق آیند و به وصال برسند (شکل اول یا پایان خوش). ما این نحوه را چنین نمایش می‌دهیم. در این جا $\uparrow \downarrow$ به معنای فایق آمدن بر ممانعت مانع است.



a و b ممکن است نتوانند بر ممانعت مانع فایق آیند و پایان قصه به فاجعه‌ی مرگ عاشق و معشوق و یا جدایی ختم شود (شکل دوم یا پایان ناخوش). ما فایق آمدن مانع را چنین نمایش می‌دهیم:



اشخاص فرعی قصه عموماً عبارتند از:

۱) همراه عاشق (d): او کسی است که از ابتدا همراه، دوست و یا هم بازی کودکی عاشق بوده، غم‌خوار و محرم رازهای اوست و همواره با او رنج سفر را بر خود هموار می‌کنند. شاپور (خسرو و شیرین)، عطارد (مهر و ماه)، طوفان (وامق و عذرا)، مهران (گل و نوروز)، نظر (حُسن و دل)، گرگین (بیژن و منیژه) اگر چه همراه بد دلی است و بهزاد (همای و همایون) همگی شخص d هستند. او کسی است که گاهی اصلاً موجب شروع داستان عشقی می‌شود. شاپور و گرگین چنین نقشی بر عهده دارند.

۲) دایه یا دلاله (e): او همراه معشوق است، و مانند d نقشی همراهی کننده بر عهده دارد، زیرا همواره محرم راز معشوق و عموماً، دلاله‌ی عشق این دو است. ناهید در داستان مهر و ماه یک دایه نیست و بیشتر شبیه نقش همراهی کننده‌ی d است، اما از آنجا که با معشوق نسبت دارد e خوانده می‌شود. یاوران رودابه نیز می‌باید e خوانده شوند، اگر چه دایه‌ی رودابه نیستند. این افراد همواره موجب تسهیل دیدار و یا وصال عاشق و معشوق می‌شوند. بنابراین، در داستان همای و همایون، پریزاد اگرچه خواهر همایون است، اما به واسطه‌ی نقشی که معمولاً دلاله‌ها و دایه‌ها بر عهده دارند باید e خوانده شود. کتایون، رابعه، زلیخا، منیژه، دمن و گلشاه همگی دایه‌ها یا کنیزکانی دارند. این کنیزکان و دایگان عموماً اشخاصی زیرک و حیل‌گر هستند. فرق e و d در این نکته نهفته است که d تنها نقش همراهی کننده عاشق را دارد و یا نهایتاً آغازگر ماجرا است، اما e تنها همراهی نمی‌کند، بلکه می‌کوشد نقشه‌ای بریزد تا عاشق و معشوق با هم دیدار کنند و یا به وصال هم برسند و بنابراین معمولاً نقش تمام کننده دارد؛ و البته آشکار است که d همواره مرد و e همواره زن است.

۳) هاتف یا پیر روشن ضمیر (f): در قصه‌های عاشقانه معمولاً درویش یا پیری، عاشق را متوجه عشق معشوق می‌کند و راه رسیدن به او را می‌نماید. او پیش‌بین و روشن ضمیر است و می‌تواند از آینده خبر دهد. در مهر و ماه، گل و نوروز، حُسن و دل و نل و دمن می‌توان f را مشاهده کرد. این شخص دقیقاً تأثیر حکایات گنوسی بر داستان‌های عاشقانه را نشان می‌دهد.

۴) پدر عاشق یا برحذر دارنده (g): پدر عاشق معمولاً پادشاه و غم‌خوار فرزند خویش است. این نقش معمولاً در همه‌ی قصه‌ها وجود دارد. نقش او نقشی برحذر دارنده است. اما

اشخاص دیگری چون مادر، وزیر و یا همراه هم می‌توانند نقش g یا برحذر دارنده را بر عهده داشته باشند.

۲-۱-۳. روند قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه

قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه معمولاً دارای روند مشابهی هستند. ما در این جا این روند را ترسیم می‌کنیم:

۱) پادشاه یا رئیس قبیله (g) و یا به هر حال فرد نامداری در غم نداشتنِ فرزند می‌سوزد، و عموماً از طریق راهنمایی یک پیر فرزانه (f) صاحب اولاد می‌شود. در این مرحله که ما آن را مرحله‌ی A می‌نامیم، چند نکته اهمیت دارد. قصه‌های عاشقانه معمولاً از این مرحله شروع می‌شوند، یعنی زمانی که هنوز عاشق (a) و معشوق (b) به دنیا نیامده‌اند. تولد آنها معمولاً نوعی تولد رمزی است، زیرا یا توسط یک پیر فرزانه به آن بشارت داده شده است، و یا آن که پدر و مادر با خوردن سببی که از پیر گرفته‌اند، صاحب فرزند می‌شوند. بنابراین مرحله‌ی A به عنوان مرحله‌ی نخست در یک روند ریخت‌شناختی اهمیت زیادی در معناشناسی و تفسیر قصه‌ی عاشقانه دارد. زیرا این تولد، تولدی رمزی محسوب شده و با سرنوشت آتی کودک، که عاشق شدن است، ربط دارد. پدر ماه می‌داند که فرزند او دچار سرنوشتی چون سرنوشت مجنون می‌شود. نکته‌ی دیگر این که عاشق و معشوق همواره از خاندان شاهان و امیران هستند. طفلی که به دنیا می‌آید معمولاً پسر است و بدین ترتیب داستان با زندگی پسر آغاز می‌شود (جز در داستان وامق و عذرا که داستان با تولد دختر شروع شده است). اگر حتی قصه با تولد آغاز نشود، به هر حال مرحله‌ی A مرحله‌ی تولد و کودکی است.

۲) عاشق وصف معشوق را می‌شنود، یا پیکره‌ی او را می‌بیند و یا در رویا به یک نظر عاشق معشوق می‌شود (مرحله‌ی B).

۳) عاشق تصمیم به سفر می‌گیرد و همه او را از سفر باز می‌دارند (مرحله‌ی C).

۴) عاشق به سفر می‌رود. در این مرحله همراه (d) او را همراهی می‌کند (مرحله‌ی D). در این مرحله عاشق در سفر سختی می‌بیند و مصائبی را تحمل می‌کند، او برای به دست آوردن معشوق گاه می‌باید بجنگد.

۵) عاشق به معشوق می‌رسد. معشوق در این مرحله عاشق را می‌بیند و به او دل می‌بندد

(مرحله ی E) و راز عشق خود را با دایه و یا کنیز خود (c) در میان می نهد.

۶) مانع (c) که معمولاً پدر معشوق است شروع به ممانعت می کند (مرحله ی F).

۷) عاشق با خاندان معشوق می ستیزد و در این راه گاه به زندان می افتد (همای)، گاهی باید آزمون هایی را از سر بگذراند و یا بجنگد (نوروز و بیژن) و یا به دیوانگی دچار می شود (مجنون و همای). این مرحله مرحله ی G است.

۸) داستان به سرانجام می رسد (مرحله ی H). بدین معنا که عاشق و معشوق به وصال هم می رسند $(a \leq b)$ که آن را H می خوانیم؛ و یا آن که داستان به فاجعه ی مرگ یا جدایی می انجامد. $(a \leq b)$ که آن را H^* نشان می دهیم.

$\wedge$
 $\parallel$
 C

این سلسله ی روند البته بیشتر مناسب الگوی کلی عاشقی — سفر — سرانجام است. برای الگوی دیگر یعنی، سفر — عاشقی — سرانجام نیز می توان سلسله ی روند را استخراج کرد. اما به هر حال چندان متفاوت با سلسله روند الگوی نخست نیست. سلسله ی روند الگوی دوم را می توان بر اساس چنین مراحل مرحله بندی کرد:

$$A \longrightarrow D \longrightarrow E \longrightarrow B \longrightarrow F \longrightarrow G \longrightarrow H$$

چنان که گفتیم بعضی از قصه های عاشقانه پس از این روند نیز هم چنان ادامه می یابند. اما شناسایی مرحله ی H در یک روایت کلان می تواند حدود یک قصه ی عاشقانه را برای ما مشخص سازد. نکته ی حایز اهمیت در این است که روند داستان، در این جا اگرچه خطی است، اما ترتیب تقدمی ندارد، چنان که دیدیم عاشقی (مرحله ی B) گاهی مقدم بر سفر (مرحله ی D) و گاهی مؤخر بر آن است. عنصر ممانعت نیز، که همواره پس از آشنایی a و b رخ می دهد (مرحله ی F)، گاهی از ابتدای داستان، یعنی جایی که a تصمیم به سفر می گیرد (مرحله ی C)، توسط برحذر دارندگان دیده می شود. اما این ممانعت ها تنها به انذار و هشدار محدود می شوند و خصلت بازدارندگی (یا پیش برندگی در قصه) ندارند. در حالی که ممانعت آخرین (مرحله ی F) اهمیتی اساسی در شکل گیری قصه ی عاشقانه ی دو سویه دارد و بدون آن سرانجام قصه ناممکن است. در واقع اصلاً بدون وجود مانع (c) قصه ی عاشقانه معنایی ندارد، چون a و b برای رسیدن به یکدیگر باید بر چیزی فایق شوند که آن همانا ممانعت مانع است. از این رو مرحله ی F

مرحله‌ای اساسی و اجباری در قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه است.

اکنون به سلسله روند چند قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه توجه کنیم:

الف) همای و همایون: قصه‌ی همای و همایون، قصه‌ی عاشقانه‌ای با پایان خوش است، یعنی آن‌که در پایان قصه عاشق و معشوق می‌توانند بر ممانعت مانع غلبه کنند. شاه منوشهنگ صاحب فرزندی به نام همای (نفر اول - a) می‌شود (مرحله‌ی A). همای در عالم رویا پیکره‌ای از همایون (نفر دوم - b) می‌بیند، سروشی به گوش جان می‌شنود (هاتف - f_۱)، و بنابراین لاجرم عاشق او می‌شود (مرحله‌ی B). همایون دختر فغفور چین (مانع - c) است. او تصمیم به سفر می‌گیرد و علی‌رغم اصرار همراهان (برحذر دارندگان - g) به سمت چین به راه می‌افتد (مرحله‌ی C). در این سفر دوست دوران کودکی او، بهزاد (همراه - d) او را همراهی می‌کند. آنها در این سفر می‌جنگند و سختی‌های فراوانی را از سر می‌گذرانند. با پیر روشن ضمیری که بازرگانی به نام سعد است رو به رو می‌شوند و او مقداری از مشکلات همای را بر طرف می‌کند (f_۲) (مرحله‌ی D). آنان عاقبت به چین می‌رسند و همای با دستیاری پریزاد، خواهر همایون (دلاله - e) به کنار او می‌رسد. همایون هم همای را می‌بیند و به یک نظر به او دل می‌بندد (مرحله‌ی E). فغفور چین (c) ممانعت می‌کند (مرحله‌ی F). همایون به مصائب دیگری دچار می‌شود، زندانی گشته و به جنون دچار می‌آید (مرحله‌ی G) تا آن‌که با همراهی بهزاد (d) و پریزاد (e) از زندان بیرون آمده با فغفور می‌جنگد و به وصال همایون می‌رسد (مرحله‌ی H). بنابراین اشخاص اصلی و فرعی در این قصه عبارتند از: a, b, c, d, e, f_۱, f_۲, g و سلسله روند قصه چنین است:

A B C D E F G H

ب) گل و نوروز: این قصه نیز دارای پایان خوش و بنابراین قصه‌ی عاشقانه‌ی شکل اول، یا قصه‌ی عاشقانه‌ی وصل است. افراد اصلی و فرعی در این قصه عبارتند از: نوروز (a) گل (b) قیصر (c) مهران (d) دایه (e) جان افروز کشمیری و کشیش (f) پدر و مهرسب حکیم (g). روند قصه در این داستان عاشقانه چنین است. مرحله‌ی A: شاه پیروز دارای فرزندی به نام نوروز می‌شود. مرحله‌ی B: نوروز وصف گل را از جان افروز کشمیری می‌شنود و عاشق گل می‌شود. مرحله‌ی C: او علی‌رغم مخالفت پدر و پندهای مهرسب حکیم، به همراه مهران به راه می‌افتد. مرحله‌ی D: او با دشمنان می‌جنگد و مصائب زیادی را پشت سر می‌گذارد. مرحله‌ی E: او به

گل می‌رسد و گل با دیدن او عاشقش می‌شود. مرحله‌ی F: قیصر ممانعت می‌کند. مرحله‌ی G: پس از ممانعت قیصر نوروز مجبور است آزمون‌هایی را از سر بگذراند و با دشمنان قیصر بجنگد. مرحله‌ی H: او عاقبت رضایت قیصر را به دست می‌آورد و با گل ازدواج می‌کند. بنابراین روند داستان چنین است:

A B C D E F G H

تذکر: داستان گل و نوروز و همای و همایون، از این جهت که همه‌ی مراحل قصه‌ی عاشقانه را رعایت کرده است، می‌توانند نمونه‌هایی نوعی و تیپیک به حساب آیند. خواجوی کرمانی در هر دو قصه همه‌ی قواعد قصه‌های عاشقانه را رعایت می‌کند، از این رو مراحل هر دو قصه عین همدیگر است، اگرچه در هر مرحله خرده داستان‌های متعددی رخ می‌دهد. مرحله‌ی C، D و G در گل و نوروز بسیار گسترده و مانند ساختار قصه‌های هزار و یک شبی خود در بردارنده‌ی چند قصه عاشقانه‌ی کوچک است. تنها تفاوت دو قصه در نوع بر طرف ساختن ممانعت است. در قصه‌ی نخست، همایون با جنگ بر فغفور چین بر ممانعت فایق می‌آید، در حالی که در قصه‌ی دوم، نوروز آزمون‌ها را با موفقیت پشت سر گذاشته، رضایت قیصر را برای ازدواج با دخترش به دست می‌آورد. هر دو شکل بر طرف ساختن ممانعت نمونه‌های فراوانی در قصه‌های عاشقانه دارد و می‌تواند از عناصر ریخت‌شناختی این قصه‌ها محسوب شود. اما قصه‌های دیگر برخلاف گل و نوروز همه مراحل ریخت‌شناختی را بر حسب تقدم و تأخر رعایت نمی‌کنند و یا خود را ملزم به حفظ همه‌ی مراحل نمی‌دانند. اگرچه با این همه هنوز درون همان الگوهای کلی روایت قصه‌ی عاشقانه می‌گنجند. به چند نمونه از این نوع توجه کنیم:

پ) وامق و عذرا: این قصه، قصه‌ی عاشقانه‌ای با پایان ناخوش، یا قصه‌ی عاشقانه‌ی جدایی است. داستان به طور خلاصه چنین است: پادشاهی به نام فلقرط (c) صاحب دختری به نام عذرا (b) می‌شود (مرحله‌ی A) از آن سو وامق (a) که از دست آزارهای نامادری به تنگ آمده، به همراه دوست خود طوفان (d) راهی سفر می‌شود (مرحله‌ی C) آنها به شهر عذرا می‌رسند. او و عذرا همدیگر را می‌بینند و به یک نظر عاشق هم می‌شوند (مرحله‌ی E و B) پادشاه توسط فلاطوس از عشق عذرا و وامق به هم مطلع می‌شود و با آن مخالفت می‌کند (مرحله‌ی F) و بدین رو آنها از هم جدا می‌شوند. عذرا در سن پیری و در بردگی جان می‌سپارد (مرحله‌ی H[†]). روند

این قصه را چنین می‌توان نشان داد:

A C E B F H[#]

ت) بیژن و منیژه: در این قصه‌ی عاشقانه وصل همه‌ی اشخاص اصلی و فرعی جز *f* و *g* (یعنی هاتف و برحذر دارنده) وجود دارند. روند حوادث در این قصه به این ترتیب است:

C E B F G H

در این جا ابتدا بیژن به سفر می‌رود و سپس با دیدن منیژه عاشق هم می‌شوند. بیژن به چاه افراسیاب دچار گشته و در نهایت پس از تحمل مصائبی به وصل معشوق می‌رسد.

ث) زال و رودابه: داستان زال و رودابه نیز کمابیش همین روند را طی می‌کند: *C B E F G* *H* یعنی زال نیز ابتدا به سفر رفته، وصف رودابه را شنیده عاشق می‌شود. رودابه نیز عاشق زال گردیده، با ممانعت مهرباب شاه روبه‌رو می‌گردد. زال می‌کوشد از جنگ میان ایران و سرزمین کابل جلوگیری کند و در نهایت به وصل رودابه می‌رسد. افراد اصلی و فرعی این قصه عبارتند از:

a, b, c, e

تذکر: چنان که می‌بینیم چنین داستان‌هایی با الگوی دوم: سفر — عاشقی — سرانجام موافقت، و از همین رو در این سفرها نقش فرعی *f* و *g* وجود ندارند، چون علت سفر، عاشقی نیست، بنابراین وجود نقش *g* که برحذر دارنده و *f* که پیر روشن ضمیر است. ضروری به نظر نمی‌رسد، در حالی که در الگوی اول: عاشقی — سفر — سرانجام وجود این دو به ویژه *g* ضروری است. دو داستانی که در ابتدا تحلیل کردیم مربوط به همین الگوی اول است. ج) خسرو و شیرین: آنچه ما از داستان خسرو و شیرین در منظومه‌ی نظامی در می‌یابیم، بر اساس الگوی ما قصه‌ی عاشقانه‌ی واحدی نیست، بلکه از چند قصه و خرده قصه تشکیل می‌شود که هر کدام به یکی از دو الگوی اصلی قصه‌های عاشقانه وابسته است. به گمان ما خسرو و شیرین دارای ۳ قصه‌ی اصلی و ۲ خرده قصه است. قصه‌های اصلی عبارتند از: ۱) خسرو و شیرین ۲) خسرو و شیرین و فرهاد ۳) خسرو و شیرین و شیرویه؛ قصه‌های فرعی عبارتند از: ۱) خسرو و شیرین و مریم ۲) خسرو و شیرین و شکر. همه‌ی این پنج قصه درون یک روایت کلان که قصه‌ی خسرو و شیرین خوانده می‌شود، قرار دارند. اما در این میان آن قصه‌ای که اصلاً به خسرو و شیرین مربوط می‌شود، قصه‌ی اصلی اولی و مربوط به قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه

است، در حالی که مابقی قصه‌های اصلی و خرده قصه‌ها به قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه تعلق دارند. قصه‌ی خسرو و شیرین یک قصه‌ی عشقی دو سویه است که خود دارای دو مرحله با دو پایان است. که هر دو بار به وصل این دو عاشق می‌انجامد (مرحله‌ی H). درون این قصه‌ی دو پاره، چنان که گفتیم، ۳ قصه‌ی عاشقانه‌ی دیگر، که همگی سه جانبه‌اند، وجود دارد. گاهی اهمیت قصه‌ی اصلی دوم، یعنی خسرو و شیرین و فرهاد را از خود کلان روایت خسرو و شیرین فراتر دانسته‌اند. چنان که گفتیم، قصه‌ی عاشقانه شیرین و خسرو با ازدواج آن دو به اتمام می‌رسد. اما روایت کلان آن دو هم چنان ادامه می‌یابد و یک قصه‌ی سه جانبه‌ی دیگر را که قصه‌ی اصلی سوم (خسرو و شیرین و شیرویه) است، در بر می‌گیرد.

در قصه‌ی اصلی اولی داستان با تولد پرویز (a) آغاز می‌شود (مرحله‌ی A) و با شنیدن وصف شیرین از زبان شاپور (d) و عاشق شدنش (مرحله‌ی B) ادامه می‌یابد. او سپس به سفر می‌رود (مرحله‌ی C_۱) و پس از مراحل معشوق را می‌بیند (E_۱). در این مرحله او یک بار به وصل شیرین می‌رسد (H_۱). این نقطه جایی است که داستان بدون داشتن مرحله‌ی F و G (مراحل ممانعت و آزمون) به پایان می‌رسد. اما بلافاصله پس از وصل، جدایی پیش می‌آید. (H[#]) پرویز به دلایلی مجدداً به سفر رفته و به پندهای شاپور توجه نمی‌کند (C_۲) و در این سفر مصائبی را تحمل می‌کند (D). باز آن دو می‌توانند به وصال هم برسند (مرحله‌ی E_۲)، اما غرورشان مانع از این وصال می‌شود (مرحله‌ی F_۱) بنابراین عامل مانع در این جا نه یک فرد، بلکه احساس درونی شخص a و b، یعنی غرور است (C_۱). در این جا سه قصه‌ی سه جانبه رخ می‌دهد، که شاید بتوان از عامل دو خرده قصه، یعنی مریم و شکر نیز به عنوان مانع‌هایی دیگر (C_۲) نام برد. توجه داشته باشیم که مریم و شکر در خرده قصه‌ی مربوط به خود که هر کدام یک قصه‌ی سه جانبه است، نفر دوم یا b محسوب می‌شوند و از افراد اصلی قصه هستند. در آن داستان شیرین نیز یک معشوق رقیب است اما آن دو در این داستان نقش مانع (C_۲) را بر عهده دارند. بنابراین این بخش از قصه را مجموعاً مرحله‌ی F_۲ می‌خوانیم. در انتها خسرو و شیرین با هم ازدواج می‌کنند. از نقش‌های فرعی e و f و g در این جا چندان اثری نیست. بنابراین قصه‌ی خسرو و شیرین، فارغ از قصه‌های درونی خود و یا ادامه‌ی زائد آن دارای چنین روندی است:

A B C_۱ E_۱ H_۱ H[#] C_۲ D E_۲ F_۱ F_۲ H_۲

اندازه‌ی این سلسله روند نشان می‌دهد که ما با یک روایت کلان مواجه هستیم. ما در این جا تحلیل مابقی قصه‌های خسرو و شیرین را به بعد موکول می‌کنیم.

این تحلیل ریخت‌شناسی را می‌توان برای نمونه‌های دیگری نیز به کار برد، اما ما فعلاً به همین تعداد بسنده می‌کنیم، ولی نکته‌ی بسیار بااهمیت این است که این روند به ما نشان می‌دهد که برخی قصه‌ها همچون سهراب و گردآفرید یا رستم و ته‌مینه قصه‌ی عاشقانه نیستند، زیرا نخست آنکه بسیار کوتاهند و سپس روند آنان کاستی‌های اساسی دارد. روند قصه‌ی رستم و ته‌مینه تنها از همین چهار مرحله تشکیل شده است: $C E B H$ که تازه دو مرحله‌ی E و B در آن از هم تفکیک ندارند. در حالی که یک قصه‌ی عاشقانه حتماً می‌باید دارای چند عنصر اساسی مخالف، همچون مرحله‌ی F (ممانعت) و D یا G (مراحل مصیبت و آزمون) باشد. این گونه قصه‌ها را که تنها دارای عناصر اجباری E و B و H (کنار هم رسیدن، عشق و وصل) هستند، می‌توان قصه‌ی دلکش خواند. در قصه‌های دلکش بارقه‌ای از عشق دیده می‌شود، اما این عشق به بحران نمی‌انجامد. در حالی که قصه‌ی عاشقانه لزوماً بر بحران (مرحله‌ی F) استوار است. بدون تردید هیچ قصه‌ی عاشقانه‌ای را بدون بحران نمی‌توان به یاد آورد. در واقع قصه‌ی عاشقانه‌ی بدون بحران (مرحله‌ی F) را نمی‌توان قصه‌ی عاشقانه خواند، آنها به احتمال قوی قصه‌ی دلکش‌اند.

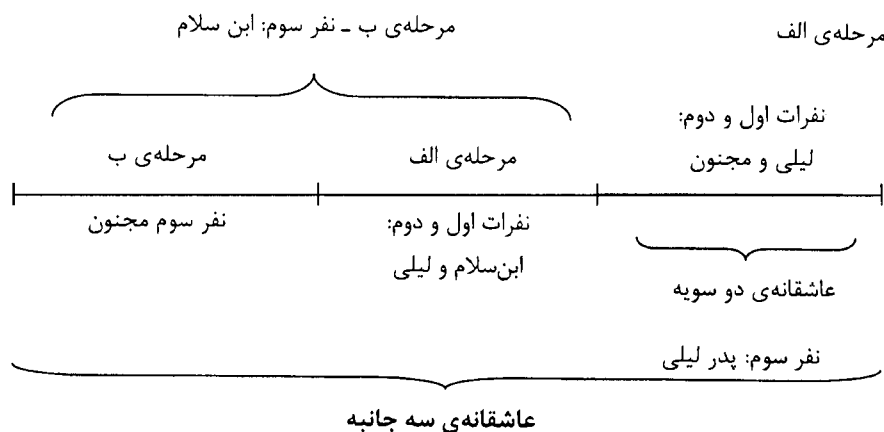
۲-۳. قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه

قصه‌های سه جانبه، برخلاف قصه‌های دو سویه، اغلب دارای پایانی ناخوش هستند، زیرا حداقل برای یکی از سه شخص اصلی داستان پایان سوگناکی فراهم می‌کند. قصه‌های این دسته دارای این ساختار کلی هستند: موقعیت متعادل ۲ نفر با آمدن نفر سوم به هم می‌ریزد (ساختار اول)، و یا آن که حضور یک نفر، که از ابتدا عاشق است، موقعیت ۲ نفر را، که عموماً زن و شوهر هستند، مورد تهدید قرار می‌دهد (ساختار دوم). داستان لیلی و مجنون از هر دوی این اشکال بهره می‌گیرد. خواستگاری ابن سلام از لیلی نشان دهنده‌ی ساختار اول، و ازدواج آن دو، در عین عشق مجنون به لیلی، نشانگر ساختار دوم در این قصه هستند.

بنابراین شناختن ۲ نفر اول، در شناخت قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه اهمیت بسیار دارد،

زیرا شناخت این ۲ نفر، موقعیت نفر سوم، و نیز نوع قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه را آشکار خواهد ساخت. در این داستان لیلی و مجنون دو نفر اول هستند و ابن سلام نفر سوم؟ یا ابن سلام و لیلی نفر دوم هستند و مجنون نفر سوم؟ بی‌شک لیلی و مجنون دو نفر اول هستند، اما چنان‌که دیدیم و مجدداً باز خواهیم گفت عاشق و معشوق تنها در یک دسته از عاشقانه‌های سه جانبه نفر اول و دوم هستند، در دسته‌ای دیگر که بسیار اهمیت دارد، زن و شوهر دو نفر اول هستند، نه عاشق و معشوق؛ به عنوان مثال در داستان یوسف و زلیخا نمی‌توان یوسف و زلیخا را دو نفر اول دانست، زیرا اگر در کلی‌ترین شکل ممکن، این دسته از قصه‌ها را به دو مرحله‌ی الف و ب یعنی **مرحله‌ی تعادل و بحران** تقسیم کنیم، همواره جایگاه ۲ نفر اصلی در مرحله‌ی الف (تعادل) و جایگاه نفر سوم در مرحله‌ی ب (بحران) قرار خواهد داشت. از همین رو عزیز مصر و زلیخا از آن‌جا که در مرحله‌ی الف قرار دارند دو نفر اصلی، و یوسف از آن‌جا که در مرحله‌ی ب (بحران) قرار دارد، نفر سوم خواهد بود. هم چنین است داستان لیلی و مجنون. در ساختار نخست، لیلی و مجنون دو عاشق و معشوق‌اند که اگر چه عشق‌شان قرین فراق است، اما هنوز با بحران ورود نفر سوم رو به رو نشده‌اند، بنابراین با هم در حالت تعادل قرار دارند. به عبارتی داستان تا ورود ابن سلام یک داستان عاشقانه‌ی دو سویه است با همان روند آشنا، یعنی بحران در آن‌جا، ممانعت پدر لیلی یا نقش مانع (c) از وصل آن دو است، ورود ابن سلام داستان عاشقانه‌ی دو سویه را وارد فاز جدیدی می‌کند. بدین ترتیب این داستان عاشقانه‌ی دو سویه به یک عاشقانه‌ی سه جانبه از نوع ساختار نخستین تبدیل می‌شود. یعنی موقعیت متعادل عاشق و معشوق با آمدن نفر سوم (ابن سلام) به هم می‌ریزد. بنابراین کل داستان تا آمدن ابن سلام مرحله‌ی الف یا متعادل قصه است، اگرچه خود یک قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه با بحران‌های خاص خود است. از ورود ابن سلام به قصه تا پایان داستان مرحله‌ی ب یا مرحله‌ی بحران داستان عاشقانه‌ی لیلی و مجنون است. اگرچه خود، این مرحله‌ی ب، عاشقانه‌ی سه جانبه‌ای با ساختار دوم را دربر می‌گیرد، بدین معنا که در این‌جا ابن سلام با لیلی ازدواج می‌کند و این بخش نیز خود به ۲ مرحله‌ی الف و ب تقسیم می‌شود، با این تفاوت بسیار مهم که مرحله‌ی تعادل در این بخش قصه، یعنی ازدواج ابن سلام با لیلی از همان ابتدا نطفه‌های بحران را در خود می‌پرورد، زیرا مجنون از پیش وجود دارد. مرحله‌ی ب در این‌جا از زمانی که ابن سلام در می‌یابد لیلی هم چنان عاشق مجنون است آغاز

می‌شود. بنابراین از آن جا که ابن سلام و لیلی در این مرحله‌ی الف دوم قرار دارند، و مجنون عامل تهدید است، آن دو نفر نفرات اول و دوم، و مجنون نفر سوم است. این را اکنون می‌توانیم به عنوان یک اصل مسلم بپذیریم که نفر سوم همواره عامل تهدید کننده‌ی رابطه‌ی تعادلی نفر اول و دوم است. به همین دلیل در بخش اول ابن سلام عامل تهدید کننده‌ی تعادل است و در بخش دوم، مجنون. بنابراین می‌توانیم داستان لیلی و مجنون را بدین صورت نشان دهیم:



۱-۲-۳. انواع قصه‌های عاشقانه ی سه جانبه

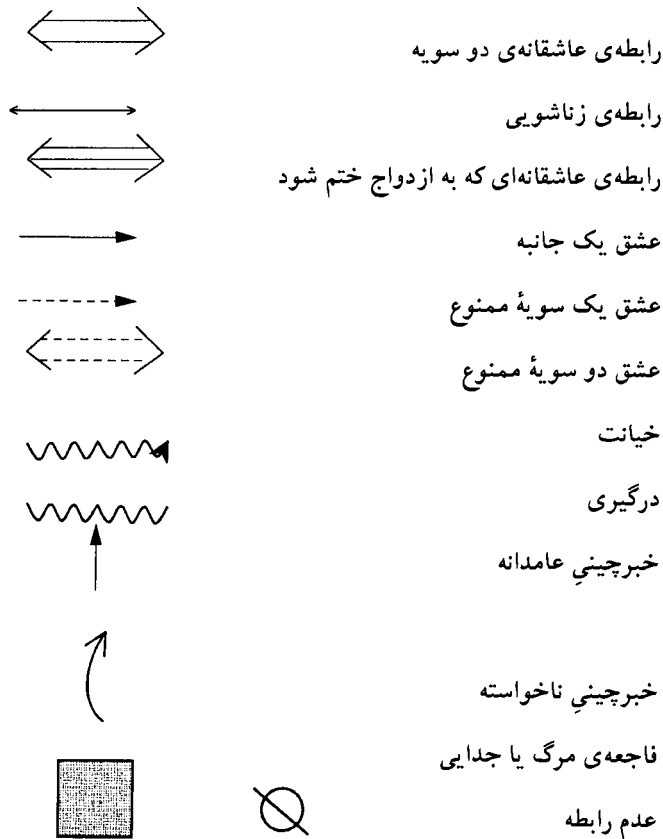
۲ نفر اول در قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه از این دو شق بیرون نیستند:

(۱) ۲ نفر نخست زن و شوهراند.

(۲) ۲ نفر نخست عاشق و معشوق‌اند.

تا این تفکیک را نپذیریم، در ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه توفیقی نخواهیم یافت. اما نفر سوم کیست؟ او عاشق است؟ رقیب است؟ مزاحم است؟ یا خیانتکار؟ شناخت نقش نفر سوم به دقت بیشتری نیازمند است که ما آن را به زمان تقسیم‌بندی دقیق‌تر رابطه‌های افراد با یکدیگر موکول می‌کنیم. اما پیش از این تقسیم‌بندی می‌باید برخی از نمادهای اصلی را

که به کار ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه می‌آید، بشناسیم. و ذکر این نکته در خصوص این نمادها کاملاً ضروری است که این نمادها برگزیده و ابداع نگارنده بوده، تنها در همین نوشتار کاربرد دارند:



ما در این بخش ۷ داستان را به عنوان نمونه بر می‌گزینیم: لیلی و مجنون، خسرو و شیرین، ویس و رامین، ورقه و گلشاه، یوسف و زلیخا، سیاوش و سودابه و سلمان و ابسال (در روایت ابن سینا). ۱-۲-۳. عاشقانه‌ی سه جانبه زمانی که ۲ نفر اول زن و شوهر باشند: در این دسته ۳ نوع رابطه به چشم می‌خورد.

الف) در این شکل از رابطه نفر اول که معمولاً شوهر است، همسر خود را دوست دارد اما همسر خیانتکار یا عاشق خیانتکار، عاشق نفر سوم است که هیچ علاقه‌ای به او ندارد.

بنابراین به یک معنا این شکل از عشق سه جانبه، چیزی جز عشقی یک سویه نیست. عشق یک طرفه‌ی نفر دوم به نفر سوم که در این جا معشوق ناخواسته است. هر یک از اشخاص این ۳ نقش می‌توانند هم زن و هم مرد باشند. چنان که در نمونه‌های برگزیده‌ی ما همواره معشوق ناخواسته مرد است:

نفر اول	<————>	نفر دوم	<————>	نفر سوم
همسر	<————>	همسر خیانتکار	<————>	معشوق ناخواسته
عزیز مصر		زلیخا		یوسف
کیکائوس		سودابه		سیاوش
سلامان		همسر سلامان		ابسال

ب) در این نوع رابطه، عشق میان نفر دوم و نفر سوم دو سویه است، و میان نفر اول و نفر دوم همان رابطه‌ی یک سویه وجود دارد. در این جا نفرات اول و دوم همچنان همسر و همسر خیانتکار نامیده می‌شوند. اما نفر سوم در این جا دیگر نه معشوق ناخواسته، بل رقیب است.

نفر اول	<————>	نفر دوم	<=====>	نفر سوم
همسر	<————>	همسر خیانتکار	<=====>	رقیب
موید شاه		ویس		رامین
ابن سلام		لیلی		مجنون
پادشاه شام		گلشاه		ورقه
شکر مریم		خسرو		شیرین

پ) این نوع رابطه در ادبیات داستانی عاشقانه به ندرت مشاهده می‌شود. در این جا زن و شوهر عاشقانه یکدیگر را دوست دارند، اما نفر سوم که عامل تهدید کننده است، بر یکی از ۲ نفر اول، که عموماً زن داستان است، عاشق می‌شود و این عشق ممنوع معمولاً به فاجعه منتهی می‌گردد.

نفر اول	<=====>	نفر دوم	<————>	نفر سوم
همسر عاشق	<=====>	همسر معشوق	<————>	رقیب خیانتکار
خسرو		شیرین		شیرویه
ویرو		ویس		موید شاه

لازم به ذکر است که همواره در این دسته از روابط، عشقِ میانِ نفر دوم و نفر سوم، چه دو سویه و چه یک سویه، همواره عشقی ممنوع است.

۲-۱-۳- قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه زمانی که ۲ نفر اول عاشق و معشوق باشند: در این بخش خواهیم دید که اگر ۲ نفر اول را نه زن و شوهر، بل عاشق و معشوق بدانیم، آنگاه نحوه‌ی نگرش به قصه دگرگون خواهد شد. یک قصه بر حسب آن که رابطه‌ی تعادلی الف رابطه عاشقانه باشد یا زناشویانه می‌توانند نفرات اول و سوم خود را جا به جا کند. در این جا نیز با ۲ نوع رابطه روبه رو هستیم.

الف) در نوع اول رابطه‌ی عاشقانه، عاشق و معشوق یا دو نفر اول عاشق هم هستند. در این میان نفر سوم مزاحم این عشق می‌شود و به نفر دوم عشق می‌ورزد.

نفر اول	<=====	نفر دوم	>=====	نفر سوم
عاشق	<=====	معشوق	>=====	مزاحم
مجنون		لیلی		ابن سلام
رامین		ویس		موبدشاه
ورقه		گلشاه		پادشاه شام / ربیع بن عدنان

این گونه تفاوت‌های ظریف نیز دارای اهمیت است که مجنون و لیلی از ابتدا عاشق و معشوق بودند و سپس ابن سلام، که بعداً همسر لیلی می‌شود، به داستان اضافه می‌گردد، در حالی که در ویس و رامین، موبد شاه و ویس از ابتدا زن و شوهراند و رامین که عاشق است به آنان افزوده می‌شود. بنابراین اگر رابطه را زناشویانه فرض کنیم مانند نوع ب در بخش ۱-۲-۳ است و اگر رابطه را عاشقانه فرض کنیم به همین شکل اخیر خواهد بود.

ب) این شکل رابطه نیز شکل نادری در ادبیات عاشقانه است. در این جا نفر دوم میان نفرات اول و سوم قرار گرفته است. این ۲ نفر هر دو عاشق او هستند و عشق او به هر دو نیز عشقی دو سویه است. در داستان خسرو و شیرین، رابطه‌ی شیرین با فرهاد رابطه‌ای کمابیش عاشقانه است.

نفر اول	<=====	نفر دوم	<=====	نفر سوم
عاشق اول	<=====	معشوق	<=====	عاشق دوم
خسرو		شیرین		فرهاد

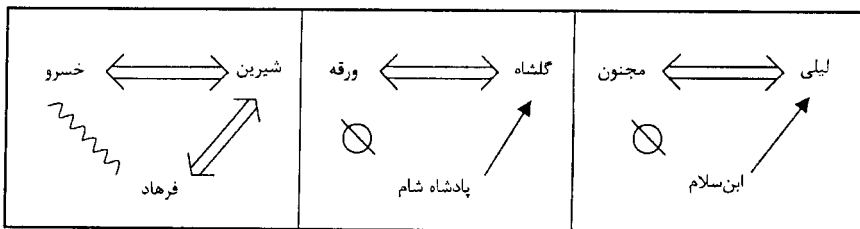
پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که در این گونه قصه‌ها شناسایی نفر دوم بسیار راحت است، زیرا او همواره در میان دو بُردار قرار می‌گیرد. وقتی شیرین میان خسرو و فرهاد قرار دارد، او نفر دوم است، و زمانی که خسرو میان شیرین و مریم قرار دارد، نفر دوم اوست. از طرف دیگر نفر سوم همواره بنا به تعریف یا تشخیص دو نفر اول، تعریف می‌شود. این نکته نیز حائز اهمیت است که شکل رابطه‌ی نفر اول و نفر دوم همواره یا عاشقانه یا زناشویانه است. نحوه‌ی رابطه میان نفر دوم و نفر سوم همواره عاشقانه‌ی دو سویه یا یک سویه است و نحوه‌ی رابطه‌ی نفر اول و سوم یا درگیری یا رابطه‌ای میان تهی است.

اکنون این روابط را در هر قصه می‌توان چنین نشان داد:

الف) روابط زناشویانه:

در دو شکل آخر می‌بینیم که عشق مجنون و ورقه به لیلی و گلشاه عشق ممنوع دانسته نشده است. دو نکته موجب می‌شود ما این عشق دو سویه میان عاشق و همسر دیگری را عشق ممنوع ندانیم. زیرا نخست رابطه‌ی عاشق و معشوق در این جا مقدم بر رابطه‌ی زناشویانه است و از آن مهم‌تر این که این دو عشق از نمونه‌ی عشق‌های عذری هستند. در عشق‌های عذری تنها عشق فی‌نفسه محل تأمل است، نه رابطه‌های عاشقانه‌ی جنسی، که بی‌کم و کاست در همه‌ی رابطه‌های عاشقانه‌ی پیش از این دو وجود دارد. عشق خسرو و شیرین، عشق شیرویه به شیرین، و به ویژه عشق ویس و رامین کاملاً عشق تنانی است. در حالی که عشق مجنون و ورقه به لیلی و گلشاه، به عکس، عشق روحانی، خاکسارانه و پارسایانه است. از همین رو عاشق در این قصه‌ها در فراق می‌میرد و معشوق نیز پس از باخبر شدن از مرگِ عاشق به آبی درمی‌گذرد و باز از همین روست که معمولاً در این گونه موارد میان نفر سوم (عاشقِ رقیب) و نفر اول (همسر) درگیری وجود ندارد، زیرا همسر از عشق پاک رقیب به همسر خود مطلع است، سهل است که حتی همچون ابن سلام با خودداری از رابطه‌ی زناشویانه با لیلی، گویی پاس این رابطه‌ی عاشقانه عذری را نگاه می‌دارد. باز از همین روست که می‌توان از نماد  یا خیانت در روابط دیگر استفاده کرد ولی در این دو قصه مجاز به استفاده از آن نیستیم.

ب) روابط عاشقانه:



در این جا نیز ازدواج لیلی و گلشاه با ابن سلام و پادشاه شام خیانت به مجنون و گلشاه محسوب نمی‌شود، زیرا این ازدواج، ازدواجی به اجبار بوده و مهم‌تر آن که آنان هنوز پاس عشق خود را دارند. با نگاهی دقیق در مجموعه‌ی این روابط می‌توان دریافت که هرگاه در یک رابطه‌ی دو سویه‌ی عاشقانه <====> هر دو سو دارای عشق خاکسارانه باشند، عشق آنان را نمی‌توان عشق ممنوع دانست، اگرچه معشوق همسر نفر دیگر باشد. اما رابطه‌ی ویس و رامین چون آلوده به امر تنانی است، عشق ممنوع دانسته می‌شود.

۳-۲-۳. نقش‌های اصلی و فرعی

در این دسته از داستان‌های عاشقانه حداقل ۳ و حداکثر ۴ نقش اصلی وجود دارند. نقش مانع که در قصه‌های دو سویه نقشی اصلی و اجباری محسوب می‌شود، در این جا نقشی اختیاری است. دایه، پیر و همراه نیز گهگاه در این قصه‌ها دیده می‌شوند، اما نقش بااهمیتی ندارند. نقش‌های اصلی در این جا عبارتند از:

(۱) نفر اول؛ نقش همسر یا عاشق (a)

(۲) نفر دوم، نقش زن یا معشوق (b)

(۳) نفر سوم، نقش عاشق خیانتکار، عاشق رقیب، مزاحم و... (c)

(۴) نفر چهارم، نقش خبرچین (d)

نفر دوم همواره کسی است که در میان دو نفر قرار می‌گیرد. در پاره قصه‌ی ویس و رامین و گل، رامین از آن جا که در میان این دو قرار گرفته نفر دوم است. در عاشقانه‌های دو سویه وجود مانع اجباری است، و ممانعت او عامل بحران محسوب می‌شود، اما در عشق سه جانبه، وجود رقیب یا مزاحم، که عامل تهدید کننده است، حتمی است. نقش مانع در این جا اگرچه نقشی اختیاری است و فی‌المثل در شخصیت پدر لیلی می‌توان کارکرد آن را دید، اما در عین حال می‌توان جلوه‌هایی از ممانعت را در نفر اول، وقتی که همسر است، و نقش مزاحم جست. رابطه‌ی زناشویی، یا پیش از عشق عاشق و معشوق شکل گرفته است، که در این صورت همسر مانع است، و یا بعد از آن، که در این صورت خواستگار مزاحم است. با این وصف عزیز مصر اگرچه همسر، اما در عین حال مانع نیز هست، در حالی که ابن سلام در ابتدا تنها مزاحم است. اما

زمانی که قصه را به شکل ساختار نوع دوم تحلیل کنیم، ابن سلام با این که مزاحم قسمت اول قصه‌ی لیلی و مجنون است - مانع بخش دوم داستان نیز محسوب می‌شود. گاهی این ممانعت‌ها، مانند ممانعت موبد شاه در ویس و رامین، اساسی است و گاهی همیشگی نیست. پادشاه شام و ابن سلام اگرچه به هر حال مانعی در پیوند عاشق و معشوق به حساب می‌آیند، اما خوش دلی یا انفعال آنان موجب می‌شود که ممانعت آنان ممانعتی منفعل باشد. آنها بیش از مانع، مزاحم رابط‌های عاشق و معشوق هستند. مانع اصلی پدر معشوق است که به دلیل فقر (ورقه) یا جنون (مجنون) مانع ازدواج شده و به طمع پول دختر را به دیگری داده است. به هر حال چنان که گفتیم این نقش اخیر - یعنی مانع - در قصه‌های سه جانبه نقشی اختیاری است نه اجباری. اما نفر چهارم یا خبرچین (d) در قصه‌های سه جانبه نقشی با اهمیت دارد. معمولاً آغاز بحران و سرنوشت سوگناک، با خبرچینی او آغاز می‌شود. این خبرچینی گاه عامدانه است و گاهی غیر عمد. موبد شاه به طور اتفاقی سخنان دایه را می‌شنود و بر راز ویس و رامین آگاه می‌شود. پس دایه خبرچین ناخواسته است. اما زرین گیس عمداً موبد شاه را از رابط‌های آن دو آگاه می‌کند و خبرچینی او عامدانه است. وجود خبرچین در قصه‌های دو سویه چندان محل تأمل نیست. در آن جا به جای خبرچین، نقش خبر رسان وجود دارد که عموماً همراه عاشق و یا دایه‌ی معشوق است. این نقش در آن جا نقش با اهمیتی نیست. عموماً خبر رسانی، اگر چه به روند داستان کمک می‌کند، اما تنها موجب گره خوردن عاطفی عاشق و معشوق است، نه آغاز فاجعه. آغاز فاجعه در داستان‌های دو سویه از طریق ممانعت پدر صورت می‌گیرد، در حالی که در این جا توسط خبرچینی خبرچین. بنابراین کارکرد خبررسانی در قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه مثبت و کارکرد خبرچینی در عاشقانه‌های سه جانبه منفی است.

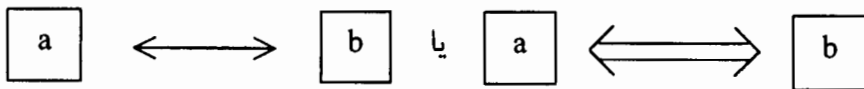
۴-۲-۳- روند قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه

در سلسله‌ی روند قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه مرحله‌ی A، مرحله‌ی تولد قهرمان اصلی قصه است. در برخی از قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه نیز ممکن است داستان با تولد قهرمان اصلی شروع شود. در لیلی و مجنون، قصه با تولد مجنون آغاز می‌گردد، اما چنان که دیدیم این قصه در بخش‌های نخستین خود یک قصه‌ی عاشقانه دو سویه است که با ممانعت پدر لیلی و جنون

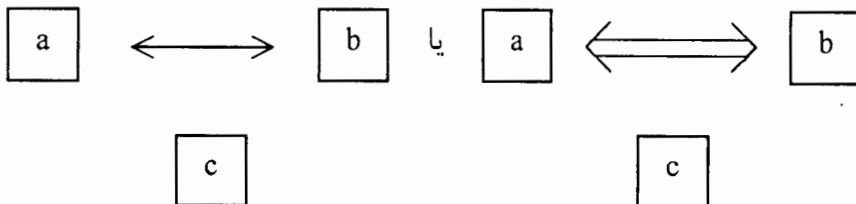
مجنون خاتمه می‌یابد، قصه‌ی سه جانبه با ورود ابن سلام آغاز می‌شود.

بنابراین اگر ما بخواهیم یک قصه‌ی عاشقانه را به ۳ مرحله‌ی کلی مقدمه، نقطه‌ی عطف و بحران تقسیم کنیم، در بخش اول داستان، مقدمه: تولد مجنون، نقطه‌ی عطف: عاشق شدن او بر لیلی و بحران: ممانعت پدر لیلی خواهد بود. نقطه‌ی عطف در برخی قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه که عاشق نقش معشوق را می‌بیند، وصف او را می‌شنود و یا به یک نظر عاشق او می‌شود، آشکارتر است. بر این اساس در یک داستان عاشقانه‌ی سه جانبه مقدمه‌ی عشق و یا هرگونه رابطه‌ی دو سویه در مرحله‌ی تعادل قرار دارد، نقطه‌ی عطف ورود نفر سوم به قصه و مقدمه‌ی مرحله‌ی بحران یعنی آغاز درگیری و یا فاجعه است که با خبرچینی ارتباط دارد. با این مقدمه، مرحله‌ی A در قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه نه شرح وقایع تولد قهرمان، بل یک رابطه‌ی دو سویه میان نفر اول و دوم قصه است، بنابراین روند قصه در قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه چنین خواهد بود:

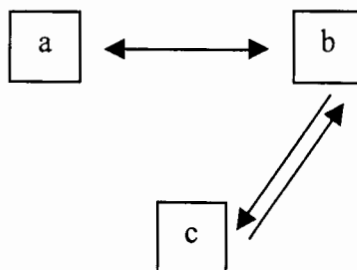
(۱) مرحله‌ی A: یک رابطه‌ی دو سویه‌ی عاشقانه یا زناشویانه میان دو نفر اول قصه (a-b).



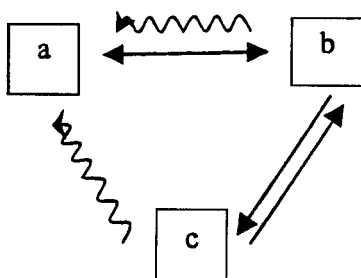
(۲) مرحله‌ی B: ورود نفر سوم (c) که رقیب، مزاحم، یا عاشق خیانتکار است.



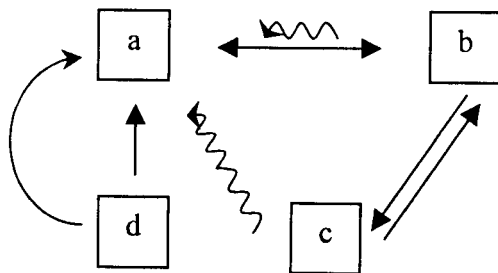
(۳) مرحله‌ی C: عشق ممنوع یا رابطه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه یا یک سویه میان نفر دوم با نفر سوم.



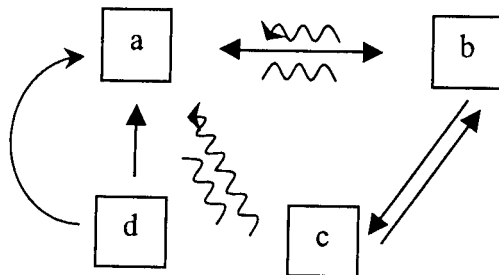
۴) مرحله‌ی D: این مرحله مرحله‌ی خیانت به نفر اول است. در یک قصه عاشقانه که رابطه‌ی دو سویه یا مرحله‌ی A، رابطه‌ی دو سویه‌ی زناشویانه است، مرحله‌ی D چندان محل تأمل نیست، زیرا به محض ایجاد رابطه‌ی عاشقانه میان نفر دوم و سوم خود به خود خیانت صورت گرفته است. اما زمانی که مرحله‌ی A را یک رابطه‌ی دو سویه عاشقانه در نظر بگیریم، آنگاه مرحله‌ی D یا خیانت اهمیت می‌یابد و باید بدانیم که غالب این خیانت‌ها خیانت ناخواسته است، مثلاً گشاه و لیلی به اجبار تن به ازدواج می‌دهند و ناخواسته به عاشق خیانت می‌ورزند.



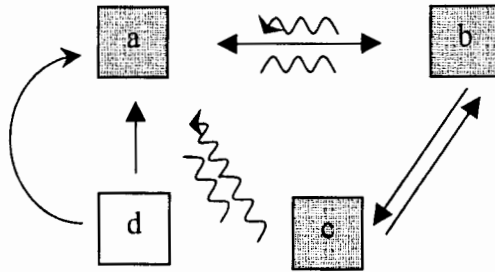
۵) مرحله‌ی E: مرحله‌ی خبرچینیِ عامدانه (E_1) یا ناخواسته (E_2) است.



۶) مرحله‌ی F: آغاز درگیری میان نفر اول با نفر دوم یا سوم.



۷) مرحله‌ی G: مرحله‌ی فاجعه است که معمولاً مرگ یا انزوای حداقل یکی از ۳ نفر اصلی قصه است.

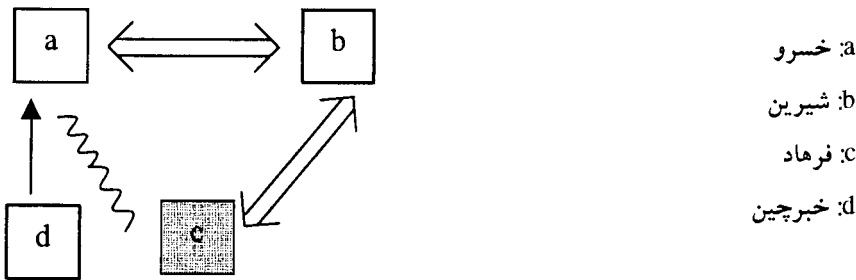


با توجه به این سلسله روند می‌توان دانست که همواره مرحله‌ی A، مقدمه، مراحل B تا D، نقطه‌ی عطف قصه و مرحله‌ی D تا پایان، مرحله‌ی بحرانی داستان است. اکنون با شناخت نقش‌های اصلی و سلسله روند شکل‌گیری قصه، می‌توانیم به بررسی چند نمونه بپردازیم.

الف) خسرو و شیرین: چنان که پیش از این گفتیم داستان عاشقانه‌ی خسرو و شیرین در منظومه‌ی نظامی، یک کلان روایت است که دارای ۳ قصه‌ی اصلی و ۲ خرده قصه است. نخستین قصه‌ی اصلی، قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویی‌ی خسرو و شیرین است که درون آن ۲ قصه‌ی اصلی و ۲ خرده قصه قرار دارد که همه مربوط به نوع قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه هستند. ما در این جا به تحلیل هر یک از قصه‌های سه جانبه می‌پردازیم، با این توضیح که ۲ خرده قصه که مربوط به ازدواج خسرو با مریم و شکر است، چندان فرقی با یکدیگر نداشته و مجموعاً تحلیل می‌شود.

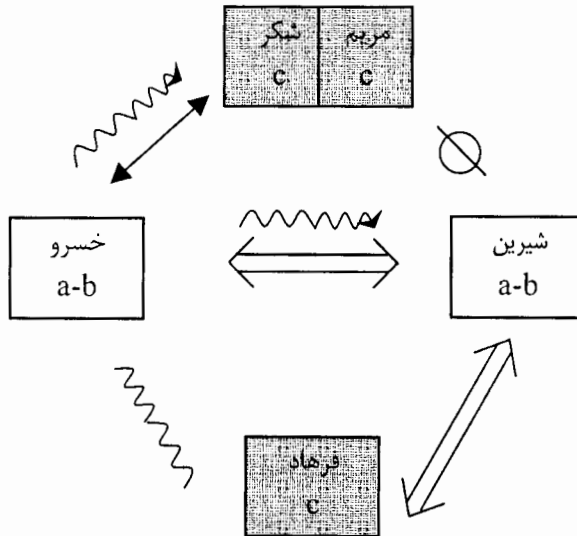
۱) خسرو و شیرین و فرهاد: این قصه با این که درون روایت کلان خسرو و شیرین قرار دارد، اما معمولاً از آن معروف‌تر است. در این جا هر ۴ نقش اصلی قصه را می‌توانیم مشاهده کنیم. قصه متعلق به آن دسته از عاشقانه‌های سه جانبه است که نفر اول و دوم عاشق و معشوقند (a ↔ b). داستان از زمانی آغاز می‌شود که خسرو و شیرین در عین حال که عاشق همدیگرند، اما به واسطه‌ی غرورش از هم جدا افتاده‌اند (مرحله‌ی A) فرهاد به عنوان عاشق دوم یا رقیب (c)، وارد قصه می‌شود (مرحله‌ی B). فرهاد عاشق شیرین می‌گردد، رابطه‌ی شیرین با او، اگرچه نه به صراحت، اما به هر حال جلوه‌هایی از یک عشق دو سویی را نشان

می‌دهد (مرحله ی C). در این جا شیرین خیانتکار نیست، زیرا عشق او با خسرو به ازدواج نینجامیده و در عین حال این عشق به واسطه ی غرور آن دو دوران فترت را می‌گذرانند. از سوی دیگر دقیقاً در همین فاصله است که خسرو برای این که حسد شیرین را برانگیزد با دختر قیصر - مریم - ازدواج کرده است. پس در این جا مرحله ی D مفقود است. خسرو از طریق یک خبرچین (d) به عشق فرهاد آگاه می‌شود (مرحله ی E). درگیری خسرو با فرهاد درگیری آشکاری نیست. او فرهاد را مأمور کاری صعب و عبث می‌کند و سپس از طریق کسی به دروغ فرهاد را از مرگ شیرین آگاه می‌کند (مرحله ی F). فرهاد با شنیدن این خبر از اندوه هجران، زندگی را بدرود می‌گوید (مرحله ی C) بنابراین روند و شکل قصه چنین خواهد بود: $A B C E F G$



۲) خسرو و شیرین و مریم یا شکر: در این قسمت، دو قصه ی کوچک وجود دارد که هر دو شبیه هم هستند. خسرو برای برانگیختن حسد شیرین نخست با مریم و سپس با شکر ازدواج می‌کند و بدین ترتیب به شیرین خیانت می‌ورزد. تا این جا مراحل $A B C D$ مشخص است، اما به واسطه ی خرده قصه بودن مراحل بعدی که از قضا مرحله ی بحران است و می‌دانیم که مرحله ای اساسی در قصه های عاشقانه است، نمود آشکاری ندارند. این دو به سادگی می‌میرند و راه را برای ادامه ی قصه ی دو سویه خسرو و شیرین می‌گشایند. در این جا خسرو نفر اول است، اما آیا باید نفر دوم را شیرین بدانیم یا مریم (و یا شکر)؟ اندازه ی نامعمول این قصه موجب می‌شود که ما نتوانیم مریم و شکر را نفر اول به حساب آوریم، بنابراین از آن جا که این دو خرده قصه ی سه جانبه را باید بخشی از عاشقانه ی دو سویه ی خسرو و شیرین به حساب آوریم، می‌باید ساختار قصه را مربوط به آن دسته از عاشقانه هایی که نفر اول و دوم، عاشق و معشوق اند و نفر سوم مزاحم، به حساب آورد. بدین ترتیب مریم و شکر نه نفر اول و نه حتی رقیب، بل

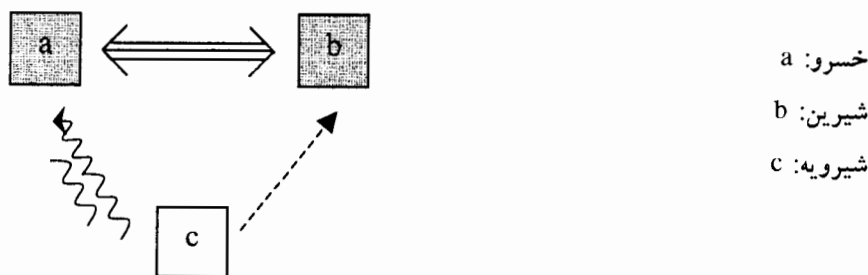
مزاحم هستند، و نفر سوم (c) به حساب می‌آید. ما در این مجموع این دو قصه را در ترکیب با ریخت قصه‌ی بالا، یعنی شیرین و فرهاد، ترسیم می‌کنیم، تا نشان دهیم آنها در دل یک رمانس عاشقانه چه شکلی ایجاد می‌کنند.



۳) خسرو و شیرین و شیرویه: قصه‌ی شیرین و خسرو یک قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه است که یک قصه‌ی سه جانبه‌ی اصلی و ۲ خرده قصه را در بر می‌گیرد و پس از کش و قوس‌های بسیار، با وصل و ازدواج آن دو به پایان خوش (مرحله‌ی H در عاشقانه‌های دو سویه) می‌رسد. اما نظامی این کلان روایت را هم چنان ادامه می‌دهد تا سرانجام ۲ نفر اصلی قصه را در ادامه‌ی زندگی‌شان نشان دهد، و این تداوم قصه، خود موجب خلق یک قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه‌ی دیگر می‌شود. در واقع قصه‌ی خسرو و شیرین با وصل آن دو می‌توانست با این قانون طلایی خاتمه یابد که «آن دو تا آخر عمر به خوبی و خوشی به زندگی ادامه دادند»، اما ظاهراً روایات تاریخی این قانون طلایی را مخدوش می‌سازند. در قصه‌ی اول عاشق و معشوق کامکار هستند و به وصال هم می‌رسند، اما در قصه‌ی اخیر، خسرو و شیرین در عین آن که هم چنان عاشق و معشوق هستند، با هم پیمان زناشویی هم بسته‌اند (مرحله‌ی A). شیرویه پسر خسرو از مریم، وارد قصه می‌شود (مرحله‌ی B). نکته‌ی جالب این که در خرده قصه‌ای که پیش از این از آن یاد

کردیم، مریم مزاحم رابطه‌ی عاشقانه‌ی خسرو و شیرین بود، اما عاشق و معشوق علی‌رغم آن به وصل یکدیگر می‌رسند. مأموریت مزاحمت مریم گویی توسط پسر او شیرویه کامل می‌شود. او با پدر دشمنی دارد و به شیرین عشق می‌ورزد و بنابراین نقش مزاحمت مادر را توسط رقابتی خیانتکارانه کامل می‌کند (مرحله‌ی C)، به پدر خیانت می‌ورزد (مرحله‌ی D) او با پدر درگیر می‌شود (مرحله‌ی F)، و در این درگیری خسرو را می‌کشد. شیرین نیز از غم خسرو خودکشی می‌کند. (مرحله‌ی G) بنابراین روند و ریخت این قصه چنین است:

A B C D F G

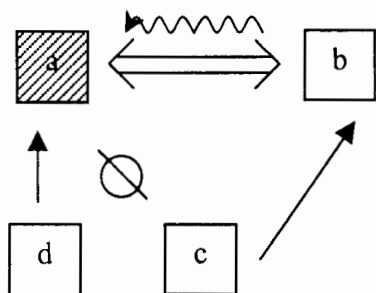


ب) لیلی و مجنون: برعکس داستان خسرو و شیرین که یک قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه است که چند قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه را در خود می‌پرورد، قصه‌ی لیلی و مجنون یک قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه است که در ادامه به یک قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه بدل می‌شود این قصه‌ی سه جانبه، خود از دو ساختار پیروی می‌کند.

۱) نخست زمانی که نفر اول و دوم عاشق و معشوق اند (مرحله‌ی A) سپس ابن سلام (نفر c) به خواستگاری لیلی می‌آید (مرحله‌ی B). نقش او در این جا نقش مزاحم است، نه رقیب. چون عاقبت می‌تواند لیلی را به همسری خود درآورد (مرحله‌ی C). لیلی ناخواسته تن به ازدواج می‌دهد و ناخواسته به مجنون خیانت می‌ورزد، اگرچه او نیز همچنان عاشق مجنون است (مرحله‌ی D). مجنون توسط خبرچینی از این واقعه آگاه می‌شود (مرحله‌ی E). جنون او دوچندان می‌شود، و نوفل که عیاری دلیر است به هواداری او به جنگ قبیله‌ی لیلی می‌رود، اما با این حال این جنگ را نمی‌توان درگیری نفر اول و سوم یعنی مجنون و ابن سلام به حساب آورد. بنابراین در این قصه مرحله‌ی F وجود ندارد. اما نکته‌ی جالب در این قصه آن است که هر ۳ نفر

اصلی قصه به مرگ دچار می‌شوند. روند و ریخت قصه چنین است:

A B C D E G



a : مجنون

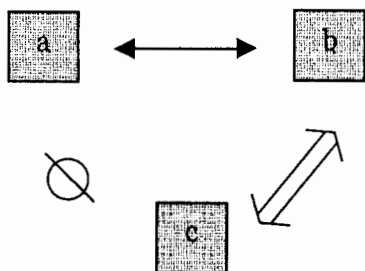
b : لیلی

c : ابن سلام

باید توجه داشت که بخش اول قصه با جدایی و جنون مجنون که نفر اول (a) است و نیز ازدواج c و b به پایان می‌رسد.

۲) بخش دوم قصه مرحله‌ی تعادل ازدواج ابن سلام و لیلی است. بنابراین آن دو، نفرت اول و دوم (a-b) هستند و مجنون، که این رابطه‌ی زناشویانه را مورد تهدید قرار می‌دهد، نفر سوم است. روند و نمودار این بخش دوم چنین است:

A B C E G

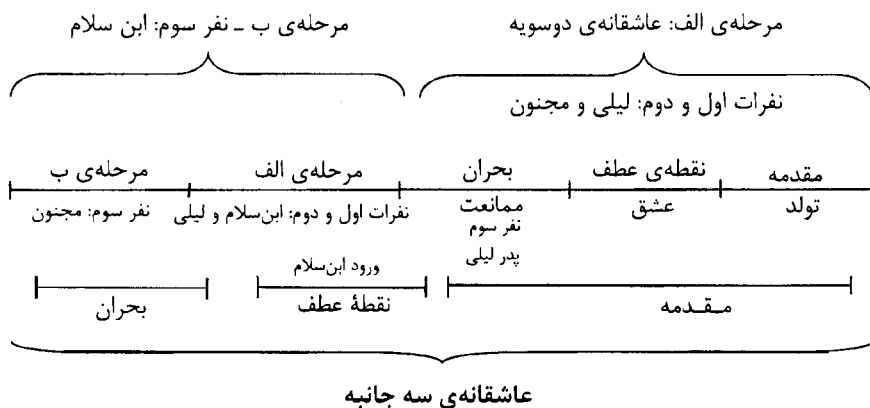


a : ابن سلام

b : لیلی

c : مجنون

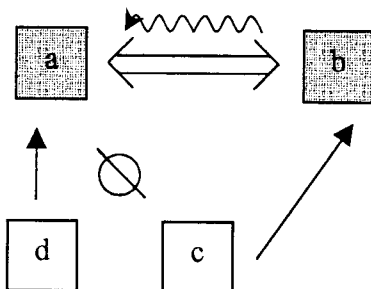
در این جا بد نیست بار دیگر مراحل تعادل و بحران قصه‌ی لیلی و مجنون را، که پیش از این نشان دادیم، یادآوری کنیم:



پ) ورقه و گلشاه: داستان ورقه و گلشاه به لحاظ ریخت‌شناختی با قصه‌ی خسرو و شیرین مشابهت دارد، زیرا درون یک کلان روایت که قصه‌ی عاشقانه‌ی ورقه و گلشاه است، چند داستان عاشقانه‌ی سه جانبه وجود دارد. اما برخلاف قصه‌ی عاشقانه‌ی دوسویه‌ی خسرو و شیرین، این جا با یک قصه‌ی عاشقانه‌ی دوسویه که چند قصه‌ی فرعی را در بر بگیرد، روبه‌رو نیستیم، بلکه از ابتدا با چند قصه‌ی سه جانبه در کنار هم روبه‌روایم. اگر بخواهیم کلان روایت را قصه‌ی عاشقانه دوسویه‌ی ورقه و گلشاه با پایانی ناخوش (مرحله H^*) به شمار آوریم، آنگاه همه‌ی قصه‌ی سه جانبه‌ی شکلی از قصه‌های دوسویه با یک نفر اضافی، که همان نفر سوم است، خواهند بود. اما ما به آشکاری نشان داده‌ایم که عاشقانه‌های دوسویه و سه جانبه چه به لحاظ اشخاص اصلی و چه به لحاظ روند با یکدیگر تفاوت آشکاری دارند. ابتدای داستان لیلی و مجنون یک عاشقانه‌ی دوسویه است که نقش مانع، که نقشی اصلی در عاشقانه‌های دوسویه است، در آن به چشم می‌خورد. و پس از آن است که نفر سوم وارد قصه می‌شود. اما در ورقه و گلشاه، که مانند لیلی و مجنون از قصه‌های کهن عرب و نمودگار عشق خاکسارانه است، داستان با ممانعت مانع وارد بحران نمی‌شود، بلکه بحران با ورود مزاحم (ربیع بن عدنان) آغاز می‌شود. البته ما در این جا با ممانعت مانع هم روبه‌رو هستیم، اما این مرحله‌ای اساسی در قصه نیست، بلکه پس از آن که

ورقه بر مزاحم پیروز می‌شود، با ممانعت مانع و ورود مزاحم بعدی روبه‌رو می‌شویم، اگر قصه‌های کوچکتر سه جانبه‌ی ابتدای داستان، یعنی مزاحمت ربیع بن عدنان و پسر او غالب بن ربیع را از داستان حذف کنیم، آنگاه دقیقاً با قصه‌ای همچون لیلی و مجنون مواجه می‌شویم. ممانعت مانع (پدر گلشاه و لیلی) موجب جدایی عاشق و معشوق (مجنون یا ورقه و لیلی یا گلشاه) می‌شود و سپس سر و کله‌ی مزاحم (ابن سلام یا پادشاه شام) پیدا می‌شود و به جنون و جدایی عاشق (مجنون و گلشاه) می‌انجامد. می‌بینیم که تا این جا قصه همان روند و نمودار بخش اول قصه‌ی لیلی و مجنون را دارد، یعنی $A B C D E G$. در این جا نیز بخش عاشقانه‌ی دوسویه تنها حکم مقدمه‌ای را برای عاشقانه‌ی سه جانبه، که قصه‌ی اصلی است، دارد. در این جا نیز مرحله‌ی D خیانت ناخواسته معشوق به عاشق است و همچون داستان لیلی و مجنون مرحله‌ی درگیری یا F وجود ندارد. داستان بدین ترتیب چنین است: پدر گلشاه مانع عشق ورقه و گلشاه می‌شود (مرحله‌ی A). ورقه برای جمع ثروت و به دست آوردن دل گلشاه به سفر می‌رود و در این هنگام سر و کله‌ی پادشاه شام پیدا می‌شود (مرحله‌ی B) او از گلشاه خواستگاری می‌کند (مرحله‌ی C). ورقه باز می‌گردد و توسط یکی از دختران قبیله آگاه می‌شود که پادشاه شام گلشاه را با خود برده است (مرحله‌ی E). او به شام سفر می‌کند. سفر یکی از مایه‌های عاشقانه‌های دوسویه است، اما در این قسمت از داستان و قسمت قبلی آن هم وجود دارد. ورقه در شام گلشاه را می‌یابد، اما میان او و شاه درگیری رخ نمی‌دهد. او در هجران می‌میرد و گلشاه نیز از غم فراق او جان می‌سپارد (مرحله‌ی G). بنابراین روند و شکل قصه مانند داستان لیلی و مجنون دارای دو ریخت است.

ریخت اول:



a: ورقه

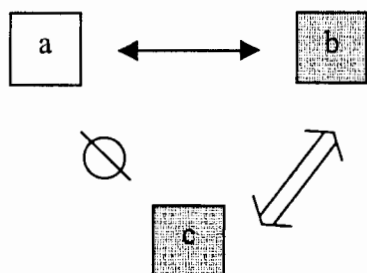
b: گلشاه

c: پادشاه شام

d: یکی از دختران قبیله

روند: $ABCDEG$

ریخت دوم:



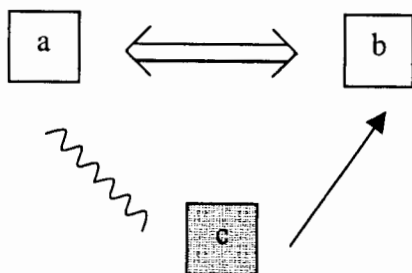
a: پادشاه شام

b: گلشاه

c: ورقه

روند: *ABCEFG*

چنان که گفتیم چند قصه‌ی سه جانبه‌ی کوچک نیز در ابتدای داستان وجود دارد. قبیله‌ی بنی ضبه به قبیله‌ی گلشاه و ورقه، یعنی قبیله‌ی بنی شیبه حمله می‌کند و مهترشان ربیع بن عدنان معشوقه‌ی ورقه، یعنی گلشاه را دزدیده و از آن خود می‌کند (مراحل A, B و C). گلشاه به عشق ربیع پاسخ نمی‌دهد. جوانان قبیله به جنگ ربیع بن عدنان می‌آیند (مرحله‌ی F). او کشته می‌شود اما بار دیگر همین روند داستان توسط پسر او غالب بن ربیع تکرار می‌شود. او نیز کشته شده و عاشق و معشوق به هم می‌رسند. بنابراین روند و ریخت قصه چنین است: *A B C F G*



a: ورقه

b: گلشاه

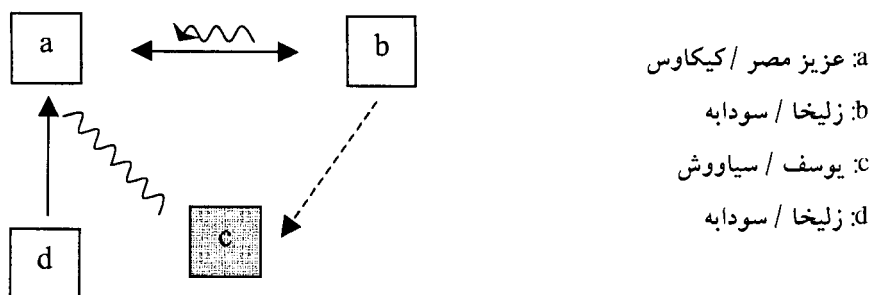
c: ربیع بن عدنان / غالب بن ربیع

اما چنان که دیدیم وصل عاشق و معشوق در این جا خود مقدمه‌ی قصه‌ی تراژیک دیگری است. پدر گلشاه به واسطه‌ی فقر ورقه از ازدواج آن دو ممانعت می‌کند و داستان سه جانبه‌ی اصلی رخ می‌دهد. اما با این همه از خلال همه‌ی این قصه‌های سه جانبه شاید بتوان ساختار یک قصه‌ی دو سویه را هم تشخیص داد. داستان مانند قصه‌های عاشقانه‌ی دو سویه با شرح کودکی ورقه و گلشاه آغاز می‌شود (مرحله‌ی A، در قصه‌های دو سویه). قصه با عاشقی و مصائب ادامه می‌یابد (شکل خاصی از مراحل B و D در عاشقانه‌های دو سویه). مانع شروع به ممانعت

می‌کند (مرحله‌ی F در عاشقانه‌های دوسویه). عاشق باید آزمون‌های دیگری را از سر بگذراند (شکل خاصی از مرحله‌ی G در این عاشقانه‌ها). آنگاه به معشوق می‌رسد. در این جا نقش دایه (e) نیز دیده می‌شود. اما در انتها عاشق بر اثر همان ممانعت‌ها نمی‌تواند به معشوق برسد و می‌میرد (مرحله‌ی H*). چنان‌که می‌بینیم از خلال قصه‌های سه جانبه، با حذف برخی افراد، می‌توان یک قصه‌ی عاشقانه‌ی دوسویه‌ی لرزان را در این جا نشان داد، اما چنان‌که پیش از این گفتیم عاشقانه‌های دوسویه و سه جانبه اگرچه گاهی می‌توانند هم دیگر را در دل خود بپرورند (خسرو و شیرین)، در کنار هم قرار بگیرند (لیلی و مجنون) و یا مهم‌تر از هم به نحوی به یکدیگر تحویل شوند (ورقه و گلشاه) اما به هر حال به لحاظ ریخت‌شناختی تفاوت‌های ماهوی با هم دارند.

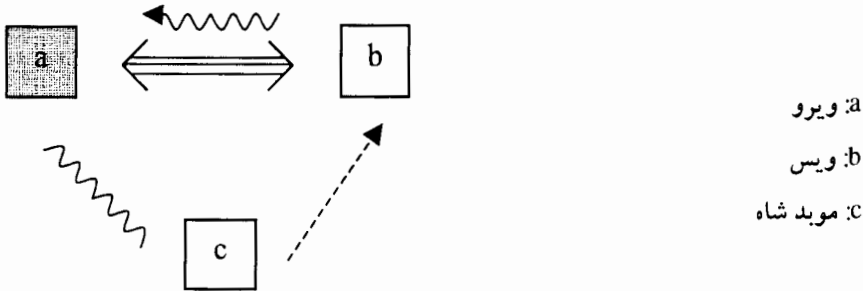
ت) یوسف و زلیخا: این قصه دقیقاً شبیه سیاوش و سودابه و کم و بیش شبیه قصه‌ی سلمان و افسال (در روایت ابن سینا) است. به عبارتی این ۳ قصه با آن که یکی عاشقانه‌ی عشقی، دیگری عاشقانه‌ی حماسی و سومی عاشقانه‌ی رمزی است، اما به لحاظ ریخت‌شناختی با یکدیگر شباهت دارند. ما در این جا تنها یوسف و زلیخا را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این جا نفر اول و دوم عاشق و معشوق نیستند، بلکه رابطه‌ی دوسویه‌ی مرحله‌ی A رابطه‌ی زناشویانه است. نفر سوم وارد داستان می‌شود (مرحله‌ی B). نفر دوم عاشق او می‌شود (مرحله‌ی C). او معشوق ناخواسته است، زیرا حاضر به خیانت به نفر اول، که در یوسف و زلیخا، ارباب، در سیاوش و سودابه، پدر و در سلمان و افسال، برادرِ نفر سوم است، نمی‌شود. بنابراین ساختار رابطه‌ی عاشقانه در این جا از نوع **نفر اول > نفر دوم > نفر سوم** است. بدین ترتیب نفر دوم به همسر خود خیانت می‌ورزد. (مرحله‌ی D). یوسف به سودای عشق زلیخا پاسخ نمی‌دهد. زلیخا برای آن که از یوسف انتقام بگیرد، مانند سودابه، خود نقش خیرچین را بر عهده می‌گیرد (مرحله‌ی D). درگیری رخ می‌دهد (مرحله‌ی F)، و در پایان یوسف زندانی می‌شود (مرحله‌ی G). در داستان سیاوش و سودابه هم سیاوش تبعید می‌گردد. این هر دو قصه یک کلان روایت محسوب شده که در ادامه به حوادثی دیگر منتهی می‌شوند. البته از این پس دیگر نمی‌توانند قصه‌ی عاشقانه به حساب آیند. ما عمده‌اً قصه‌ی سلمان و افسال را از این تحلیل بیرون نهادیم، چون علی‌رغم مشابهت کلی در روند و ریخت آن قصه با این دو، روندهای

دیگری چون جنگ و سفر را که متعلق به عاشقانه‌های دوسویه است، در خود دارد. با این وصف روند و نمودار یوسف و زلیخا و نیز سیاوش و سودابه چنین است: $A B C D E F G$

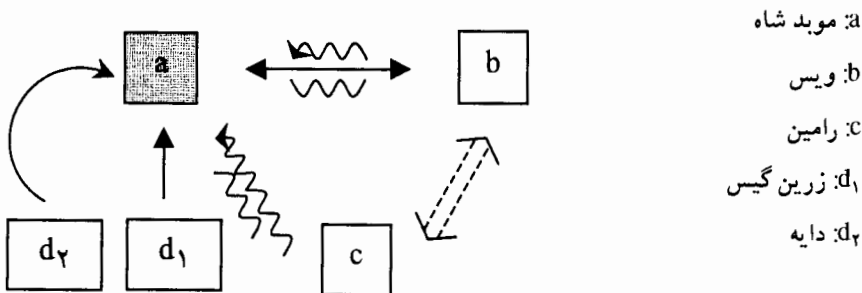


ث) ویس و رامین: قصه‌ی عاشقانه‌ی ویس و رامین نیز یک رمانس عاشقانه‌ی طولانی است که چند قصه‌ی عاشقانه‌ی سه جانبه را در بر می‌گیرد.

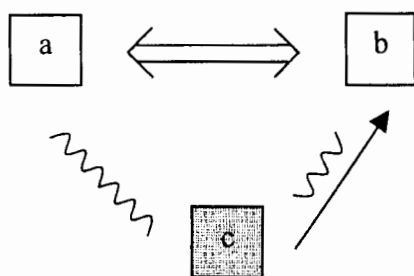
۱) نخستین رابطه‌ی عاشقانه‌ی دوسویه مربوط به عشق و ازدواج ویس با برادرش ویرو است که احتمالاً به اصل پارتی آن باز می‌گردد. عشق و ازدواج با محارم به همراه روابط ممنوع او با رامین در بخش بعدی قصه، که گاه به مرز ادبیات الفیه شلفیه‌ای نزدیک می‌شود، موجب مطرود شدن این قصه از سوی ادبیات اخلاق‌گرای رسمی گردید. به هر حال این نخستین قصه‌ی منظوم، در حد یک خرده قصه و در حکم مقدمه‌ای برای ورود به قصه‌ی اصلی یعنی ازدواج اجباری ویس با موبدشاه و عشق ممنوع به رامین، برادر شوهر خود است. مرحله‌ی A، یعنی ازدواج عاشقانه‌ی ویس با ویرو، با ورود موبدشاه و یادآوری عهد و پیمان پیشین که با شهر و مادر ویس، بسته بود، به خطر می‌افتد. مراحل (B و C) میان موبدشاه و ویرو درگیری پیش می‌آید (مرحله‌ی F)، و در انتهای این بخش موبدشاه موفق می‌شود که ویس را از ویرو جدا ساخته، از آن خود کند. ازدواج ویس با موبد شاه را، اگرچه ناخواسته است، می‌توان مرحله‌ی D نامید. زیرا هرچند ویس تا چندی هم چنان عشق ویرو را در یاد دارد، اما به زودی، با ورود رامین، او را از یاد می‌برد (مرحله‌ی D). انتهای قصه، انزوای نفر اول قصه یعنی ویرو است (مرحله‌ی G). روند و ریخت این بخش از قصه را می‌توان چنین نشان داد: $A B C F D G$



(۲) دومین قصه و در واقع قصه‌ی اصلی، داستان عشق ویس و رامین است که از دو ساختار پیروی می‌کند. نخست، اگر دو نفر اصلی قصه را ویس و موبدشاه بدانیم، ویس به اجبار به ازدواج موبد شاه تن داده است (مرحله‌ی A)، اما او را دوست ندارد. در این جا رامین وارد داستان می‌شود (مرحله‌ی B). او و ویس عاشق هم می‌شوند (مرحله‌ی C و D). در این جا چند موتیف از قصه‌های عاشقانه‌ی دوسویه دیده می‌شود. ویس و رامین در کودکی هم دیگر را می‌شناخته‌اند و داستان از بدو تولد ویس آغاز شده است. وجود دایه‌ی ویس که دلالت‌ی این عشق است از عناصر محوری و پیش برنده‌ی داستان است، و به یک نظر عاشق شدن که بیشتر در قصه‌های عاشقانه‌ی دوسویه دیده می‌شود، در این جا هم وجود دارد. به هر حال موبد شاه از طریق دایه، از ماجرای عشق ویس با برادرش آگاه می‌شود. (مرحله‌ی E_۱) این خبرچینی، خبرچینی غیر عمد است. او بعدها یک بار دیگر هم توسط زرین گیس از ماجراهای بعدی آگاه می‌شود. زرین گیس در این جا خبرچین خود خواسته است (مرحله‌ی E_۲). درگیری آغاز می‌شود (مرحله‌ی F) و پس از کش و قوس‌های بسیار رامین موبدشاه را می‌کشد و به وصال ویس می‌رسد. (مرحله‌ی G) در این جا رامین نقش رقیب را دارد. پس روند قصه چنین است: $A B C D E_1 E_2 F G$



ساختار دوم در این قصه زمانی است که دو نفر اول و دوم را نه زن و شوهر، بل عاشق و معشوق فرض کنیم. در این صورت، موبد شاه به عنوان نفر سوم نقش مانع یا مزاحم را دارد. یک رابطه‌ی عاشقانه‌ی دوسویه (مرحله‌ی A) توسط نفر سوم مورد تهدید قرار می‌گیرد (مرحله‌ی B). این رابطه‌ی سه‌سویه به درگیری می‌انجامد و با مرگ نفر سوم خاتمه می‌یابد. بنابراین اگر ساختار قصه را چنین فرض کنیم، ریخت و روند آن چنین است: $A B F G$

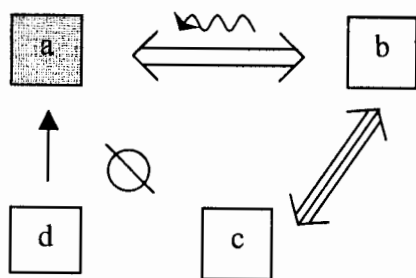


a: رامین

b: ویس

c: موبد شاه

۳) یک پاره قصه‌ی دیگر نیز در اواخر منظومه قرار دارد. جایی که رامین به گوراب می‌رود، در آن جا عشق ویس را فراموش می‌کند و عاشق گل، دختر یکی از بزرگان گوراب شده، با او ازدواج می‌کند. بنابراین این خرده قصه را نیز می‌توان بر اساس هر دو ساختار، ریخت‌شناسی کرد. نخست اگر ویس و رامین یعنی عاشق و معشوق را دو نفر اول فرض کنیم. در چنین شکلی رابطه‌ی عاشقانه‌ی آن دو (مرحله‌ی A) با ورود گل به قصه مورد تهدید قرار می‌گیرد (مرحله‌ی B). رامین عاشق او شده و با او ازدواج می‌کند (مرحله‌ی C و D). در این جا ویس توسط نامه‌ی خود رامین از موضوع باخبر می‌شود (مرحله‌ی E)، و به بیماری و هجران دچار می‌شود (مرحله‌ی G). روند و ریخت قصه را می‌توان چنین نشان داد:

 $A B C D E G$ 

a: ویس

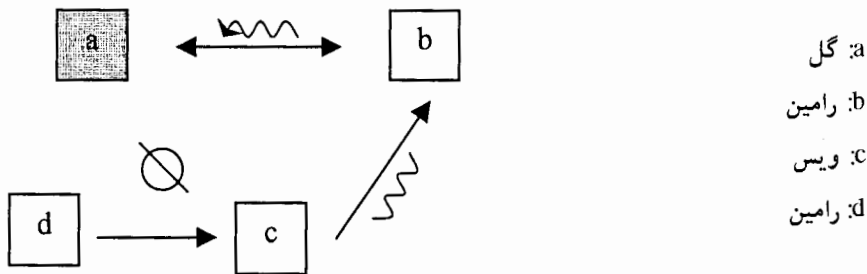
b: رامین

c: گل

d: رامین

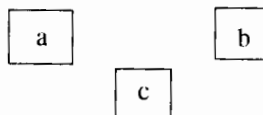
سپس اگر رابطه‌ی نخست را زندگی زناشویی رامین و گل به حساب آوریم (مرحله‌ی A) که توسط ویس مورد تهدید قرار گرفته است (مرحله‌ی B). درگیری میان او و رامین توسط نامه‌نگاری رخ می‌دهد (مرحله‌ی F) بدین ترتیب رامین پشیمان شده گل را وانهاد (مرحله‌ی D) و به سوی ویس باز می‌گردد (مرحله‌ی G). روند و نمودار قصه، اگر بدین صورت فرض شود،

چنین است: A B F D G



۴. مؤخره

به دست دادن یک الگوی کلی در قصه‌های عاشقانه، حداقل تا این مرحله، کاری بس اشتباه است، زیرا نخست به دلیل آن که هنوز نمونه‌های مورد پژوهش بسیار محدوداند، و مهم‌تر آن که، با مشاهده‌ی همین تعداد اندک می‌توان مشاهده کرد که چگونه قصه‌ها با پس و پیش کردن روندها می‌کوشند، از الگوی کلان و شبیه شدن به یکدیگر، یا به یک الگوی فرضی نهایی بگریزند. بنابراین از هم اکنون، پیش از انجام آن پژوهش گسترده، شاید بتوان پیشاپیش به همین نتیجه رسید که به دست دادن یک الگوی کلی و انتزاعی ناممکن خواهد بود. در یک عاشقانه‌ی سه جانبه ما در انتزاعی‌ترین شکل آن تنها می‌توانیم به وجود ۳ نقش دست یابیم. در آن الگوی فرضی نهایی، ما قادر نیستیم از یک ترکیب سه وجهی، مانند شکل زیر فراتر رویم.



اما این که ارتباطات میان آنها چگونه خواهد بود، به هیچ وجه در یک الگوی کلی میسر نیست، زیرا نمونه‌ها می‌کوشند از اقتدار روایت بگریزند و روابط میان آنها را دگرگون کنند.

قصه‌ها ممکن است علی‌العموم به اقتدار اخلاق‌گرایانه‌ی حاکم بر قصه‌های عاشقانه‌گردن بنهند، اما در حوزه‌ی روایت می‌کوشند از یک الگوی فرضی کلی که برآیندی از روابط بینامتنی میان همه‌ی قصه‌های عاشقانه است، بگریزند و به اقتدار آن تن ندهند. به دست دادن الگوی کلان، تعاریف کلی و یافته‌های قطعی، دلمشغولی نقد سنتی است. نقد مدرن از ابتدا با عدم قطعیت و پیش‌بینی دست‌نیافتن به معنای نهایی کار خود را آغاز می‌کند. در این حال شاید - و چه بسا - در یک بازنویسی دوباره، نمونه‌ها با یافته‌های منتقد به جدال برخیزند. در چنان صورتی فرض بر گوش سپردن به اعتراض نمونه‌هاست، نه پافشاری بر قطعیت یافته‌ها.

یک قاعده‌ی منطقی بر این اصل استوار است که هر دستگاه معرفت‌شناختی اصولاً با دو نقیصه رو به روست: نخست نابسندگی و سپس تناقض. هر دستگاه و هر نظامی که بنا می‌کنیم لا محاله با تناقض و نابسندگی روبه‌رو خواهد بود. ما می‌کوشیم بر تناقض‌های مجموعه فایق آییم، پس از گستره‌ی نظامی که بنا کرده‌ایم می‌کاهیم تا تناقض‌ها را از آن اخراج کنیم. اکنون این نظام به لحاظ عقلانی موجه و از تناقض مبرا است، اما به عوض نابسندگی‌تر از پیش است. از آن سو می‌کوشیم نظام خود را کامل‌تر کنیم، بنابراین دامنه‌ی آن را می‌گستریم، و بدین ترتیب بر تناقض‌های آن می‌افزاییم. نظامی را که این نوشتار در پی درافکندن طرح آن است، پیشاپیش با همین نقیصه‌ی ذاتی روبه روست و نویسنده و نوشتار آن را خودآگاهانه می‌پذیرند، به ویژه در این مرحله که همه‌ی آن چیزی جز درآمدی بر پژوهشی کلان‌تر نیست. اما همین مقام مقدماتی بودن آن، بهانه‌ای است تا کاستی‌های آن را از پیش بپذیریم. چنان‌که در ابتدای نوشتار گفتیم، این پژوهش درآمدی بر مقوله‌ی ریخت‌شناسی قصه‌های عاشقانه است. بدیهی است که این درآمد، برای آن‌که بتواند نظریه‌های خود را اثبات کند، به نمونه‌های بیشتر و فرصتی فراخ‌تر احتیاج دارد. پس به این دلیل می‌توان مطمئن بود که از کاستی مبرا نیست. اما این اهمیتی ندارد، حتی اگر پاره‌ای از یافته‌های آن با پاره‌ای دیگر به جدل برخاستند و تناقضشان را آشکار کردند، باز هم غمی نیست، زیرا این تازه نخستین گام برای جدال با تعریف است، تعریفی که البته خود به دست داده‌ایم. بنابراین شاید بتوان گفت که به عبارتی رهیافت‌های این نوشتار زمانی می‌تواند اثبات گردد که در این مرحله نه به قصد اثبات، بل به قصد ابطال نوشته شده باشد. پس کاستی‌های این طرح مقدماتی را - فعلاً - می‌توان به دیده‌ی اغماض نگریست، اما باید به عوض راه‌هایی برای اثبات یا ردّ فرضیات آن جست‌وجو کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- نک: حیدری، غلام. *معرفی و نقد فیلم‌های علی حاتمی* (مقاله‌ی «کامیابی‌ها و ناکامی‌های علی حاتمی» محمد رضایی راد)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸-۲۳۵.
- ۲- نک: پراپ، ولادیمیر، *ریخت شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۶۸.
- ۳- برای آشنایی کلی با عمده‌ی این قصه‌ها نک: یغمایی، اقبال. *داستان‌های عاشقانه‌ی ادبیات فارسی*، تهران، هیرمند، چاپ سوم، ۱۳۷۷؛ خانلری (کیا)، زهرا، *داستان‌های دل‌انگیز ادبیات فارسی*، تهران، توس، چاپ پنجم، ۱۳۷۷.
- ۴- نک: ثمنی، نغمه، *کتاب عشق و شعبده*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۲۸۵-۲۶۰.
- ۵- همان، ص ۲۶۲.
- ۶- همان، ص ۲۶۷.
- ۷- همان، ص ۲۷۳.
- ۸- جلال خالقی مطلق داستان عاشقانه‌ی حماسی بیژن و منیژه را با داستان عاشقانه‌ی عشقی ویس و رامین مقایسه می‌کند و می‌نویسد: «داستان عشقی بیژن و منیژه در صورت اصلی خود خیلی بیش از اینها به ویس و رامین نزدیک بوده است، ولی پس از آن که به میان داستان‌های حماسی راه یافته است، در اثر کوتاه‌تر شدن عموماً... و به ویژه در اثر تطابق یافتن با جهان حماسی، بسیاری از عناصر عشقی و غیر حماسی خود را از دست داده است» (نک: مودن جامی، محمد مهدی. *ادب پهلوانی*. پیوست کتاب، مقاله‌ی «بیژن و منیژه و ویس و رامین»، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۹، ص ۳۰۶). بدین معنا بیژن و منیژه دارای اصل پارتی است که در دوره‌ی ساسانی یک ویرایش حماسه پردازانه از آن به عمل آمد. برای تفاوت میان عاشقانه‌های پارتی و عاشقانه‌های ساسانی نیز نک: همان مقاله در همان کتاب، ص ۳۱۲.
- ۹- جلال خالقی مطلق درباره‌ی موضوع جسورانه‌ی ویس و رامین در همان مقاله‌ی پیش‌گفته می‌نویسد: «علت غرابت آن... چند صد سال تبلیغ خاکساری در ادبیات تصوف است که پس از نظامی اشخاص داستان‌های کلاسیک ما همه با منشی مسطح‌آفریده شده‌اند، بدون سایه روشن و پستی و بلندی» (*ادب پهلوانی*، ص ۲۹۸).
- ۱۰- نک: نیکوکاری، فرزانه، *سه روایت از عشق*، تهران، طهوری، ۱۳۷۲.
- ۱۱- خانم نغمه ثمنی به عکس، معتقد است که قصه‌ی رمزی «حسن و دل» در عین آن که دارای محتوای رمزی است، اما با این همه از ساختار داستانی نیز بی‌بهره نیست: «در "حسن و دل" محور افقی و عمودی به هماهنگی و توازن شایان توجهی می‌رسند... محور عمودی بدون محور افقی پیش نمی‌رود... و بدین سان جهانی متوازن در بطن اثر پدید می‌آید.» (مقاله‌ی «حسن و دل از روایت تا ادبیات نمایشی» *فصلنامه‌ی خیال*، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۸۱، ص ۴۹-۴۸). به نظر ما، نویسنده‌ی این قصه‌ی رمزی، اگرچه

- کوشیده باشد ساختار داستان و محتوای رمزی را به توازن درآورد، اما قصه را اگر یک بار بدون آشنایی با رمزها بخوانیم، به هر حال چیز چندانی جز قصه‌ای سست عایدمان نمی‌شود.
- ۱۲- هر که عاشق باشد و عفاف ورزد، و عشق خود را پنهان کند، پس در آن حال بمیرد، همچون شهید مرده است.
- ۱۳- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *حافظ نامه*، ج ۲، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶۷.
- ۱۴- درباره‌ی عشق عذری و بن‌مایه‌های اسطوره‌شناختی آن نک: ستاری، جلال، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴-۱۶۷.
- ۱۵- به نقل از: *کتاب عشق و شعیبه*، ص ۲۷۰.
- ۱۶- به نقل از: ستاری، جلال. *عشق صوفیانه*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۱۷۸.
- ۱۷- به نقل از: *کتاب عشق و شعیبه*، ص ۲۷۰.
- ۱۸- نگارنده در مقاله‌ی «کامیابی‌ها و ناکامی‌های علی حاتمی» (منبع یاد شده) به کمک مدل‌های ریخت‌شناختی نشان داده است که مرحوم حاتمی در فیلم‌های پیش از انقلاب، خود در واقع کاری جز پس و پیش کردن الگوی عشق سه جانبه که دارای ۴ نقش اصلی است نمی‌کند. او مدام با همین الگو و ۴ نقش اصلی کار می‌کند، آنها را پس و پیش می‌سازد، لحن متفاوتی به آنها می‌دهد و زمان و مکان هر یک را عوض می‌کند. اما در واقع دستمایه‌ی او در غالب فیلم‌های پیش از انقلاب او (طوقی، باباشمل، قلندر، خواستگار و سوت‌ه‌لان) همین ورز دادن الگوی عشق سه جانبه بوده و در واقع علت کامیابی او در سینمای پیش از انقلاب هم همین بوده است. در حالی که در سینمای پس از انقلاب به واسطه‌ی اخلاقیات حاکم بر سینما استفاده از مضمون عشق و به ویژه عشق سه جانبه ممنوع شد. بنابراین حاتمی که استاد کار با این مضمون بود، به مضامین دیگری مانند تاریخ و زندگی شخصیت‌های معاصر، که در آن هنوز دارای تبحر چندانی نبود رو آورد و همین علت ناکامی او در سینمای پس از انقلاب بوده است.
- ۱۹- خالقی مطلق نوشته است: «بر طبق بیژن و منیژه، زنان و دختران شاه و بزرگان هر سال نوبهار یک جشن بهاری دارند» (به نقل از: *ادب پهلوانی*، ص ۳۰۴). زمان عاشقی در بسیاری از قصه‌های عشقی، به بهار و احياناً همین جشن‌های بهاری زنانه باز می‌گردند. محرمان رودابه نیز احتمالاً از همین آیین استفاده می‌کنند و برای دیدن زال به بارگاه زال می‌روند. فردوسی می‌نویسد:
- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| ز هر بوی و رنگی چو خرم بهار | برفتند هر پنج تا رودبار |
| لب رود لشکرگرگ زال بود | مه فرودین و سر سال بود |
| رخان چون گلستان و گل در کنار | همی گل چدند از لب رودبار |
| بپرسید کاین گل پرستان که‌اند | نگه کرد دستان ز تخت بلند |
- (شاهنامه فردوسی، بر اساس نسخه نه جلدی مسکو، ج ۱-۲، تهران، ققنوس، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰، سطر ۴۲۳-۴۱۹).
- در قصه‌ی گل و نوروز نیز گل، تنها در روز اول سال نو، چند دقیقه‌ای بر بام قصر ظاهر می‌شود و پرده از رخ برمی‌گیرد. در این قصه نیز ارتباط دختر با نوروز و جشن بهاری را می‌توان مشاهده کرد. ارتباط زنان و دختران، با بهار و جشن بهاری مخصوص آنان و پرده گشودن و به صحرا رفتن، و عاشق شدن شاید دارای بن‌مایه‌ای اسطوره‌ای باشد و با سپندارمذ که امشاسپند بانوی زمین و باروری است ارتباطی داشته باشد.

این مقاله بررسی کارکرد ایزد بانویی به نام «اهورانی» (همسر اهوره) در یسن هفت‌ها و یسن‌های ۶۵-۶۹ است. در این مقاله وجه نمادین این ایزد بانو، که مرتبط با آب‌هاست، بررسی شده است. در یسن هفت‌ها از دو صفت اهوره مزدا و مزدا اهوره نام برده شده است. تا آنجا که از مزدا اهوره نام برده شده از آتش و نور سخن رفته است و آنجا که اهوره مزدا آمده است، سخن از آب‌ها با عنوان اهورانی و گاوان رفته است. آب در بیشتر فرهنگ‌ها نماد قابلیت و ماده‌ی اولیه‌ی آفرینش است، بن‌مایه‌ای که خلقت همه چیز را از آب می‌داند در تمامی فرهنگ‌ها و ادیان، به گونه‌ی نمادین آمده است.

ستایش اهورانی‌ها، همسران اهورا مزدا و رمز قابلیت آب

سیروس نصراله زاده*

در متون کهن *اوستا* یعنی گاهان و یسن هفت‌ها برای خدای بزرگ زرتشتی دو نام یا صفت متمایز آمده است. این دو نام یکی اهوره مزداست (Ahura-mazda) و دیگری مزدا - اهوره (Mazdā-ahura). گاهان شناسان برجسته همچون هلموت هومباخ، کلنز و نارتن تمایزی میان این دو قائل نشده‌اند.^۱ مری بویس فقط تفکیک نقش میان میتره - ورونه‌ی هندی و میتره - ایام نپات ایرانی را می‌پذیرد؛ این تمایز بر اساس توصیف‌های متفاوت میتره / میتره با ورونه در متون هندی و نیز شباهت میان ورونه و ایام پناات است.^۲ نخستین بار این تفکیک را دکتر عالیخانی در کتاب *لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی* آورده‌اند.^۳

هند و ایرانی‌ها از دیرباز، حقیقت مطلقه را دوگانه فهم می‌کردند. در هند ترکیب میتره - ورونه و در ایران دو ترکیب مزدا - اهوره و اهوره - مزدا ناظر به این فهم است. در ترکیب میتره - ورونه‌ی هندی، میتره ناظر به قوس صعود و ورونه ناظر به قوس نزول است. ورونه در کار آفرینش این جهانی و در مقام فعالیت است؛ و میتره برگشت همه چیز به اوست. به همین صورت، مزدا اهوره و اهوره مزدا، نیز ناظر به همین کیفیت است. مزدا اهوره جنبه‌ی انفسی دارد و برابر با میتره‌ی هندی است؛ و صفات ویژه‌ای که در گاهان و یسن هفت‌ها برای آن آمده است با صفات اهوره مزدا - که برابر با ورونه‌ی هندی است - متمایز است. صفات‌های مزدایی / میتره‌ای در گاهان و یسن هفت‌ها دلالت بر دانایی و بینایی، نور و آتش دارد؛ و از صفات‌های اهورایی - ورونه‌ای

*. دانشجوی دکترای فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران و عضو هیأت علمی پژوهشکده‌ی زبان و گویش سازمان میراث فرهنگی

آفریدگاری و صفات مادی این جهانی است. به ایجاز باید گفت مزدایی طریقت یا صورت عرفانی و رازورانه‌ی زرتشتی است و اهورایی بخش شریعت این دین را نشان می‌دهد.^۴ به تدریج، برابر با قاعده‌ی کلی در تمام ادیان، وزنه‌ی شریعت بر وزنه‌ی طریقت و حقیقت باطنی غلبه یافت و اهوره مزدا غالب آمد.

در این مقاله، بحث ما بر صفت اهوره مزدا و ارتباط آن با آب در متون گاهانی و یسن هفت‌ها است. آن گونه که پیشتر سخن رفت اهوره مزدا ناظر بر وجود آفاقی است؛ و بسط فیض وجود یعنی تکوین عالم با اوست که در اوستا از آن تعبیر به «اشه» (aša-) می‌شود. عالم تشریع و شریعت به اهوره - مزدا اختصاص دارد و صفاتی که هم برای او آورده می‌شود صفات آفریده‌های مادی و این جهانی است، که به شرح خواهد آمد.

در یسن هفت‌ها، در مدح اهوره مزدا از صفات زمین، آب و زنان نام برده می‌شود، که هر سه از مفاهیم اسطوره‌ای کهن و مرتبط به هم‌اند که صفات این جهانی‌اند. یکی از این صفات که صفت مرکزی و اصلی است وصفِ «آب» است که با نام «اهورانی» (Ahurānī) ستایش می‌شود. از اهورانی، نخستین بار، در یسنای هفت‌ها - یسن ۳۸۰۳ - و سپس در یسنای ۶۳-۶۹ - مشهور به یسنای آب / آب زوهر - آمده است؛ که در مراسم زوهر به آب - نثار و فدیة به آب - خوانده می‌شوند. در یسنای ۶۵ آب‌ها ستوده می‌شوند، در یسنای ۶۶-۶۷ به آب‌ها پیشکش داده می‌شود و در یسنای ۶۸-۶۹ از آنان یاری و استمداد طلبیده می‌شود.^۵

واژه‌ی «اهورانی» از نظر ساختار مؤنث است: از ahura: «اهوره» و پسوند مؤنث ساز -ānī: «همسر و جفت»؛ محققان متقدم همچون بارتلمه و دابار آن را به «دختر اورمزد» و محققان متأخر همچون مری بویس و کلنز و هومباخ به «همسر اهوره مزدا» ترجمه کرده‌اند. در ودا معادل اهورانی، واژه‌ی «ورونانی» (Vārunānī): «همسران ورونه» است (نیز بسنجید با ساختِ واژه‌های Mašyānī و tištryānī) که نشان دهنده‌ی کهن بودن این واژه است.^۶

آن چنان که رفت یسنای ۳۸ مرتبط با اهورانی است؛ در بند نخست «زمین» که انسان‌ها را در بر دارد و «زنان متعلق به زمین» و «زنانی» که از آن اهوره مزدایند، ستایش می‌شود. در بند دوم فواید مادی آنها ستوده می‌شود؛ تمامی این واژگان مؤنث‌اند و مرتبط با زنان‌اند. در بند سوم از اهورانی‌ها نام برده می‌شود: «ما می‌ستاییم آب‌هایی که خوش و گوارایند، اهورانی‌هایی که به

سبب هنرمندی اهوره جاری‌اند. شما را می‌ستاییم، ای آب‌ها، که گذر نیک فراهم می‌کنید، که نیک جاری‌اند و برای ثنا کردن نیک‌اند: برای حمایت هر دو هستی».

در بند ۴، خواندن و ستایش نام‌های اهورایی است که سبب آرامش، نیرومندی و احترام به اهوره مزدا می‌شود؛ این نام‌ها اشاره به اهورانی‌هاست. در بند ۵، در صورت نمادین، آب‌ها، گاوآهن، گاوآهن و گاوآهن مادر خطاب می‌شوند: «شما را به عنوان آب‌ها خطاب می‌کنیم، ای گاوآهن آبستن، گاوآهن مادر که پرورنده‌ی درویشان هستید و برای همه‌ی آنها نوشیدنی فراهم می‌آورید، من با بازوان دراز برای شما خواستار نیکی‌ام در هنگام رسیدن سهم‌های نیک، ای مادران زنده»؛ در یسنای ۶۸ بندهای ۴، ۶ برای خشنودی اهورانی‌ها «شیر و چربی» بدان‌ها نثار می‌شود و اهورانی‌ها «تجلی همه‌ی آب‌های راکد، فراز جاری، خانی و رودخانه‌ای‌اند» که «حاصلخیزی بالندگی، دیرزیستی و آرامش به همراه دارند».

در تبیین اهورانی‌ها، دو ساخت نمادین و اسطوره‌ای قابل بررسی است: اهورانی‌ها به عنوان همسر اهوره مزدا، بیانگر یک نکاح مینوی است. کهن‌ترین این نوع نکاح، وصلت آسمان و زمین است، که آن را نخستین ازدواج مقدس (hiérogamié) می‌دانند. در اساطیر جهانی بسیاری از سرزمین‌ها خدای برتر و آسمان یکی شده است، و زمین همسر وی شده است. از این خدایان آسمانی در هند و ایران، ورونه و اهوره مزداست. از ویژگی‌های این خدایان آسمان، قدرت آفرینندگی و آفرینش و ارتباط آنها با طوفان، باروری و نکاح مینوی با یک زن ایزد است. در یسنای ۳۸، اگر نه به صراحت، از این نکاح مینوی آب به عنوان «آب حیات» یا «هیولای اولی» (materia Prima) در بردارنده‌ی تمامی شکل‌های گیتی، در حالت بالقوه و نامتمایز است. در کتب مقدس سمبولیسم آب به روشنی بیان شده است: در عهد عتیق آمده که «پیش از خلقت، روح خدا بر روی آب حرکت می‌کرد»؛ و در کتب مقدس هندوان چنین آمده که «تمامی ساکنان زمین از «دریای نخستین» متجلی شده‌اند، نیز در قرآن می‌خوانیم که «ما همه‌ی چیزهای زنده را از آب آفریدیم». در سمبولیسم هند، همچون عهد عتیق، «قوی ایزدی به نام «همسه» (Hamsa) در حالی که بر روی «دریای نخستین» شنا می‌کند، تخم طلایی جهان را می‌آفریند، و یا «نیلوفر باز شده که نشیمن گاه ایزد بانوان هندی است همان «تخت خدا» است که بر روی آب‌های «هیولای اولی» شناور است. در قرآن نیز گفته شده که «عرش خدا بر روی آب است».^۸

نماد جانشین دیگر برای آب، مفهوم گاو است. در بند پنج یسنای ۳۸، از ارتباط آب با گاوان بارور و گاوان مادر سخن رفته است. گاو مظهر رحمت مادرانه‌ی کیهان است (بورکهارت، ۱۹۸۷، ۱۲۸-۱۲۹). تشبیه خدای باروری به گاوانر و زمین به گاو ماده بن‌مایه‌ی تکرار شونده‌ی وحدت بخش در بسیاری از فرهنگ‌هاست. (الیاده، ۱۳۷۶، ص ۹۳-۹۷).[‡]

[‡]. موضوع این مقاله حاصل راهنمایی‌های خانم دکتر مهشید میرفخرایی بر رساله‌ی کارشناسی ارشد نگارنده بوده است، به سبب راهنمایی‌های همیشگی ایشان، از وی بسیار سپاسگزارم.

کتابشناسی

1- Kellens, j.: *les Textes Vieil-Avestoques*, Vol II. 1990.

Humbach, H., *The Gāthās of Zavathushtva*, Part I, II, 1991.

Narten. J., *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden , 1986.

2- Boyce, Mary., *A History of Zoroastrianism*, I, 1975.

۳- عالیخانی، بابک؛ *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.

۴- به تفصیل به مقدمه و فصل یکم، «بررسی لطایف...» بنگرید (ش ۳). از دکتر عالیخانی برای راهنمایی هایشان و کتاب مهم «*بررسی لطایف...*» سپاسگزارم. این مقاله حاصل این ارتباط است.

۵- تفضلی، احمد؛ *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن، ۱۳۷۶. و نیز

Kellens, j. "Avesta", *Encyclopædia Iranica* V.I III. F. 1. p. 38

۶- نصراللهزاده، سیروس؛ *بررسی یسنای ۶۸*، استاد راهنما: مهشید میرفخرایی (رساله‌ی کارشناسی ارشد - پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶) و منابع در آن.

۷- الیاده، میرچا؛ *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه‌ی جلال ستاری؛ تهران: سروش ۱۳۷۶؛ فصل‌های دوم و پنجم و هفتم.

Burckhardt, Titus., *Mirror of the Intellect, Essays on traditional Science & Sacred art*. State University of New York Press, 1987.

گفتار یاد شده با ثبت اتنوگرافیک خویشکاری‌های آیینی زن در سه چشم انداز مختلف (آداب نمادین شالیکاری، عروسی و نمایش) پیوند دو مفهوم آیین و قدرت را در حوزه‌ی فرهنگی گیلان، مورد بررسی قرار می‌دهد. روایت اتنوگرافیک حیات آیینی زن، ما را با تبعیض جنسی کمتر در ناحیه‌ی مزبور در مقایسه با برخی از حوزه‌های فرهنگی مورد اشاره (الیگودرز و...) به معنای نسبی آن رو به رو می‌سازد. این مقاله ضمن تحلیل گفتمانی آیین، به اهمیت سمبولیسم فرهنگی در بازنمایی نقش زن می‌پردازد.

آیین و قدرت: پایگاه آیینی - اجتماعی زنان گیلانی در سه چشم انداز*

علیرضا حسن زاده**

«می باید حیات جهانی را بزرگ داشت.»^۱

مارگارت مید

گشایش جستار

«مارسل مس» انسان شناس فرانسوی در مطالعاتش بر روی مفهوم «خود» (self) آن را متأثر از عوامل مختلف و از جمله آیین (rite) می داند (Sills, 1968: 78-82). وی میان طبقه بندی های سمبلیک موجود در جامعه و ساختار اجتماعی آن پیوند و ارتباطی ناگسستنی را مورد اشاره قرار می دهد (Ibid: 79). براین مبنا می توان گفت آنچنان که اشتراوس نشان داده است، اسطوره ها و نمادهای آیینی ایده هایی را در بر دارند که به شناخت مکانیسم های اندیشه و تفکر منتهی می شوند و چگونگی موقعیت های فرهنگی و ساختار اجتماعی را معلوم می دارند. به نظر اشتراوس بررسی صورت های زندگی اجتماعی به شکل سیستمی از معامله (exchange) عملکردها و چرخه های عمل متقابل، ما را به معانی متن های اجتماعی خواهد رساند. (Ibid: 578) در نگاه به آیین نیز به صورت یک «متن» برای شناخت زمینه های اجتماعی و فرهنگی که بافت موضوع مورد مطالعه را شکل می دهند، باید آنچه رولان بارت کدهای فرهنگی می نامد، شناخته و معنا گردند. ویکتور ترنر نیز از قول مالینوسکی این کدها را نشانه های زنده می نامد. ترنر نشانه های فرهنگی و اجتماعی را مهم ترین جهت گیری برای نزدیک شدن به متن و

*. این مقاله بر اساس متن سخنرانی مؤلف در دانشکده ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران در تیر ماه ۱۳۷۹ در همایش «فرهنگ گیلان» نوشته شده است و در واقع بازبینی آن به شمار می آید.

**. عضو هیأت علمی پژوهشکده ی مردم شناسی سازمان میراث فرهنگی

1. To cherish the life of the world.

تفسیر آن می‌شناسد (Ibid: 576-582) از نظر وی برای شناخت یک پدیده نخست باید ساختار و موقعیت فرهنگی را که در آن قرار گرفته است شناخت و سپس به تعریف آن پرداخت.

«آیین» (rite) به عنوان امری برخاسته از حیات جمعی جامعه، در هر زمان با «احساسات مشترک و نگرش‌هایی که سرشت نمادین دارند» (گولد، جولیس و ویلیام. ل. کولب، ۱۳۷۶: ۷۲۷) مرتبط است. در واقع می‌توان این گونه اندیشید که جامعه، گفتمان‌های سنتی - اسطوره‌ای خویش و شیوه‌های عامیانه و مورد قبول زندگی خود را به یاری آیین رواج می‌بخشد. از این منظر کارکرد آیین با مفهوم «هژمونی» (hegemony) از نظرگاه آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci) نزدیک می‌شود (Edgar and Sedswick, 1995: 164-165)، زیرا آیین بر این اساس مفهومی بسیار نزدیک با مفهوم «قدرت» (power) می‌یابد. جامعه‌ی سنتی به یاری آیین به روایت معناهای اجتماعی می‌پردازد و آن چنان که میشل فوکو (Michel Foucault) می‌اندیشد در سرشت روایت و تفسیر آن، مفهوم «قدرت» نهفته است (لوکس، ۱۳۷۰: ۳۲۷-۳۴۷). از این روی سپهر جامعه‌ی آیین‌گرا نیز عرصه‌گاه تعامل، تبادل و تقابل «گفتمان»‌هایی است که به یاری اسطوره، افسانه و آیین بیان می‌شوند و در صورت چیرگی و مشروعیت خویش، صورتی هژمونیک یافته و در وجود اعضای جامعه درونی می‌گردند. آیین از سوی دیگر بازنمایی نقش‌های اجتماعی را در بر دارد. نقش‌هایی که بی‌شک ما را با پایگاه اجتماعی گروه‌های گوناگون جامعه و مرتبه‌بندی موجود در آن آشنا می‌سازد (Smith, 1999: 248-250). در واقع یکی از کارکردهای آیین آن است که کمک می‌کند تا «ارزش‌ها و احساسات، از تردید و مخالفت مصون بمانند» (گولد جولیس و ویلیام. ل. کولب، ۱۳۷۶: ۷۶۸). بر این مبنا برای شناخت مفهوم «قدرت» و صورت‌های عینی آن در جامعه می‌توان به چشم‌اندازهای آیینی رجوع نمود.

ژرژ بالاندیه (Georges Balondier) معتقد است که سه حوزه از مهم‌ترین حوزه‌های تجلی قدرت در جامعه: ۱- نظام خویشاوندی ۲- قشربندی اجتماعی و ۳- نظام مذهبی (و اعتقادی) آن می‌باشد (بالاندیه، ۱۳۷۴: ۳-۹۳-۶۲، ۱۱۷ تا ۹۵-۱۴۴ تا ۱۱۹). بی‌شک برای درک و دریافت ساختار قدرت در جامعه می‌توان به جلوه‌های آیینی سه حوزه‌ی مزبور نیز رجوع نمود. به بیان دیگر مشروعیت رفتارهای اجتماعی در جامعه‌ی سنتی بر پایه‌ی سنت، آیین، عرف، دین و...

شکل می‌گیرد و بالاندیه با تذکار نگاه مالینوسکی به این مضمون آن را از ابزارهای مقدس قدرت به شمار می‌آورد (همان: ۴۴). از سوی دیگر این مفهوم مورد تأکید اریک فروم نیز قرار دارد (فروم، ۱۳۷۰: ۱۴). بر این اساس از منظر ما در این مقاله «آیین» کلید درک و دریافت مفهوم قدرت، پایگاه اجتماعی و مرتبه‌بندی جامعه و چگونگی توزیع ارزش‌ها در آن است.

در این مقام نگارنده تنها بر آن نیست که به بررسی ارتباط دو موضوع یاد شده یعنی آیین و قدرت پردازد، بلکه با انتخاب موضوع مورد بحث، از یکسوی به بررسی نقش‌های جنسی (gender rols) و وضعیت جنسیتی (gender state) و پایگاه جنسیت (gender status) در عرصه‌ی آیین خواهد پرداخت و از سوی دیگر در رویکردی اتنوگرافیک و با انتخاب حوزه‌ی فرهنگی - جغرافیایی گیلان در شمال ایران سعی بر آن می‌شود تا به کمک شناخت ساختار نحوی آیین، میزان قدرت و شدت تبعیض جنسی (sexism) در ناحیه‌ی مزبور و مفهوم جنسیت و نقش‌های جنسی در آن بررسی شده و دلایل وضعیت‌های اجتماعی - فرهنگی مزبور تبیین گردد. این مقاله از دو شیوه در زمانی و همزمانی بهره می‌برد.

سه چشم‌انداز آیینی

سه چشم‌انداز آیینی در این جستار به منظور شناخت ارتباط مفهوم آیین، قدرت و جنسیت مورد پژوهش قرار می‌گیرند. چشم‌اندازهای مزبور افقی از باورهای آیینی و نوع نگاه جامعه‌ی بومی را در پیش چشمانمان می‌گسترند که به تعریف و بازنمایی مفهوم جنسیت و قدرت می‌پردازند: آیین‌های کار (آداب نمادین شالیکاری) آیین‌های خویشاوندی (آداب نمادین ازدواج) و هنرهای مردمی، آیینی و نمایش یعنی رقص چراغ، رقص قاسم‌آبادی و نمایش عروس گوله‌ی (arusgulay) آیین‌های مورد بحث در این مقاله‌اند.

۱- آداب نمادین شالیکاری

آداب نمادین شالیکاری مبتنی بر زبانی آنیمستی (animistic) بوده و بر پایه‌ی آیین‌های باروری شکل یافته است و به تعریف نقش‌های اجتماعی به ویژه نقش‌های جنسی در جامعه می‌پردازد و در آن می‌توان به بازنمایی رخساره و نقش آیینی زن دست یافت. بیشتر آیین‌های شالیزار آیین‌هایی زنانه با سمبولیسم مربوط به آن است که در دوره‌ی وجین، وجین مجدد، نشاء

و... دیده می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۱۶ و ۱۳۸۱: ۵۸-۳۵).

۲- آداب نمادین عروسی

این آیین‌ها مبتنی بر تعریف منزلت اجتماعی و روایت ارزش‌ها و هنجارهایی است که نگرش و جهان‌بینی جامعه را نسبت به مفهوم جنسیت نشان می‌دهند و به بازنمایی نقش‌های اجتماعی و اقتصادی زنان (و مردان) می‌پردازند.

۳- هنرهای آیینی و نمایشی

هنرهای نمایشی و آیینی در دو صورت آن مورد بحث و مثال قرار می‌گیرند:

۱.۳. رقص‌ها

رقص قاسم آبادی و رقص چراغ از دست افشانی‌های زنانه‌ای است که دارای مفهومی سمبلیک می‌باشند.

۲.۳. نمایش عروس گوله‌ی

در نمایش عروس گوله‌ی (arusguley) با ممنوعیت حضور «زنان» به عنوان «بازیگر» و ایفای نقش آنان از سوی مردان (پسران نوجوان) مواجه می‌شویم. در این نمایش آیینی، تابوهای جامعه‌ی پدر سالار به چشم می‌خورند.

واژگان و مفاهیم اساسی این پژوهش

مفاهیم و واژگان اساسی این پژوهش شامل مفهوم قدرت، آیین، نماد و جنسیت می‌شوند:

۱- قدرت

«اقتدار» گونه‌ای از برتری طبیعی، اجتماعی و یا آسمانی در جامعه فهمیده می‌شود که دارای ویژگی ایدئولوژیک است. دورکیم مفهوم اقتدار (authority) را به گونه‌ای از آگاهی که در خاستگاه خود دینی و آیینی بوده است مربوط می‌داند (Smith, 1999: 136) و این در حالی است که «وبر» قدرت را در وظایف و خویشکاری‌هایی می‌جوید که بر مبنای هنجارها و ارزش‌های جامعه مقدس‌اند (Ibid). این مفهوم با مفهوم هژمونی بسیار نزدیک است. «اصطلاح (term) هژمونی (hegemoni) یعنی اقتدار از ریشه‌ی یونانی هژمون (hegemon) سرچشمه

می‌گیرد و معنی رهبر، سرمشق یا حاکم را دارد. مارکسیسم در قرن بیستم، با نظریه پرداز ایتالیایی آنتونیو گرامشی (1822-1931) این مفهوم را توسعه داد و وی آن را به عنوان عامل کنترل طبقه‌ی حاکم در جامعه‌ی سرمایه‌داری معاصر تعریف کرد. (Edgar, 1999: 164-165).

اما مفهوم قدرت با آگاهی جمعی و گروهی برآمده از سنت، دین، آیین و... مرتبط است و در نتیجه‌ی آن نیرو و امکانی ذهنی و عینی به وجود می‌آید تا گروهی بر گروه دیگر مسلط و چیره شوند و یا گروهی در صدد غلبه بر کسانی بر آیند که بر آنها چیره گشته‌اند. مالدینوسکی در توصیف قدرت مشروع (= اقتدار) آن را توانایی هنجار آفرینی تعریف می‌کند. (گولد، جولیس، ویلیام. ن. کولب، ۱۳۷۶: ۸۲). قدرت با مفاهیمی چون ایدئولوژی، سنت، نهادهای اجتماعی، سلسله مراتب طبقاتی، پایگاه اجتماعی و... ارتباط مستقیم دارد. ماکس وبر قدرت مشروع یا اقتدار را در سه صورت سنتی، کاریزماتیک، و عقلانی آن نشان می‌دهد و انسان‌شناسان مفهوم مزبور را بر مبنای پروسه‌ی دائمی و دیالوگی پی‌گیر در جامعه باز می‌کاوند (Smith, 1999: 136). به نظر می‌رسد سه مفهوم اقتدار، هژمونی و قدرت بسیار به هم نزدیکند، با این حال اقتدار و هژمونی را می‌توان قدرت حاکم و برتر، تعریف کرد. حال آنکه قدرت (power) می‌تواند نیرو و افزار ستیز با هژمونی و اقتدار نیز تلقی گردد. با توجه به این دیدگاه در رویکرد انسان‌شناختی نگارنده مفهوم «قدرت» سطوح گوناگون متن‌های اجتماعی را که عرصه‌گاه و میدان دیالوگ گروه‌های اجتماعی مختلف است، در بر دارد. این دیالوگ گاه برابر و گاه نابرابر است.

۲- آیین

آیین صورتی نمادین و رمزی از رفتارهای جمعی یا گروهی است که بنیاد آن به مفاهیم اسطوره‌ای و مقدس جامعه‌ی سنتی ریشه می‌رساند و با ژرف ساخت‌های اسطوره‌ای جامعه‌ی بومی یا سنتی مرتبط است. آیین در واقع صورت پراتیک، عملی یا عینی اسطوره است و کنش جمعی و گروهی مبتنی بر آموزه‌ها و هنجارهای نظام ارزشی جامعه‌ی سنتی می‌باشد. آیین در اغلب صورت‌های خویش با نظام ارزش‌های جامعه همساز است و از این روی در نقطه‌ی مقابل «کارناوال» قرار دارد. به آیین از سه منظر کلی می‌توان نظر دوخت: حفظ، بازتولید و نقد نسبی قدرت. گلوک من نیز چون میخائیل باختین جشن (کارناوال) را از آیین (rite) متفاوت می‌شمرد

(Gluckman, 1962) به نظر وی آیین با توجه به مبدأ و منشای اسطوره‌ای یا مذهبی خود تعریف می‌شود و دارای زبان، بیان و ارزش‌های سمبلیک و پیچیده است. بر این اساس میان مفهوم آیین و نماد نزدیکی فراوانی وجود دارد. (Ibid) همچنان‌که «ترنر» نیز در بررسی ساختار آیین مفهوم «نماد» را بسیار مهم می‌انگارد.

۳- نماد

نمادها از طریق صورت‌های مشترک انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهند (ریتزر، ۱۳۷۷) و از این روی مهم‌ترین ابزار بیان اندیشه و ایده به شمار می‌آیند. به واقع بخش مهمی از زندگی عاطفی و عقلانی انسان مبتنی بر ساخت و تولید نمادهاست و اندیشه یا ایده تنها با رمز واقعیت یافته و از طریق نماد انتقال می‌یابد (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۴) و به زبان دیگر نماد، ایده‌های ذهنی را عینی و ملموس می‌سازد. رفتارهای جمعی در قالب آیین با معنای اجتماعی پیوند دارند و از سوی دیگر بر مبنای نگاه لوی اشتراوس نمادهای اسطوره‌ای افزارهای اندیشه‌ورزی انسان بوده و صورت‌های مختلف طبیعت را به فرهنگ تبدیل می‌کنند. (لیچ، ۱۳۵۰: ۵۴). معنای اجتماعی نیز در قالب نمادها و نشانه‌ها تجلی پیدا می‌کند. به واقع می‌باید به قول کاسیرر از آگاهی نمادین که خرد را با جامعه و جهان (طبیعت) پیوند می‌دهد، سخن گفت و این واقعیت که صورت سمبلیک فرهنگی کلید فهم همه چیز را در اختیار ما می‌گذارد (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۴) در واقع انسان به کمک آگاهی اسطوره‌ای، آیینی و نمادین از این منظر با واقعیت کنار آمده و در جهانی به سامان به سر می‌برد (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۷۹). با کشف قانون‌مندی نمادها به شناخت رفتارهای فرهنگی که شکلی نمادین دارند، پی می‌بریم. نماد، صورت و مفهومی بیناذهنی و میان‌متنی است که در یک فرهنگ یا خرده فرهنگ از سوی همگان درک شده و به دلیل سرشت تأویل‌پذیر و معنادار خود، به روایت ارزش‌های فرهنگی جامعه می‌پردازد. اندیشه یا ایده از طریق نماد واقعیت یافته و محقق می‌گردد و از طریق آن انتقال می‌یابد (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۵ و ۲۹). فرهنگ آیینی از طریق نماد مشخص و ممتاز می‌گردد و فرهنگی شمایل ساز است (Boon, 1982).

مفهوم نماد از منظر انسان‌شناسی دارای اهمیت فراوان تلقی می‌شود این خود به ویژه در انسان‌شناسی سمبلیک آشکار می‌گردد. «تمرکز انسان‌شناسی سمبلیک» (symbolic)

(anthropology) بر روی مطالعه‌ی معنا در زندگی اجتماعی بشر قرار دارد. یعنی پاسخ به پرسش‌هایی از این دست که ما چگونه به وجود یکدیگر پی می‌بریم و یکدیگر و چیزهایی که ما را در بر گرفته‌اند، درک می‌کنیم. این که چگونه ما بر پایه‌ی دانستگی خود، جهان‌های ارتباطی و سیستم‌های فرهنگی معنا را به وجود آوریم و با یکدیگر در آن سهیم می‌شویم. انسان‌شناسی سمبلیک به این پرسش‌ها با تکیه و تمرکز بر نمادها و سمبلیسم (Symbolization)، باورها و پدیده‌هایی که ما آنها را از معنا می‌آکنیم و نیز تکیه بر شناخت جریان‌های ادراکی و ارتباطی که افزار ما برای خلق معنا هستند، پاسخ می‌دهد. (Boon, 1982) در این راه فولکلور و آیین از چشم‌اندازهای مورد توجه انسان‌شناسان هستند و انسان‌شناسانی چون کلیفورد گیرتز از مهم‌ترین محققان حوزه‌ی انسان‌شناسی تفسیری (interpretive) هستند، که به مفهوم نماد توجه کرده‌اند. «انسان‌شناسی سمبلیک به این سؤال پاسخ می‌دهد که ما جهان‌های معنادار را از راه تجارب گوناگون و غیرمتجانس چگونه به وجود می‌آوریم. در این مقاله ارتباط مفهوم آیین، نماد و معانی اجتماعی - فرهنگی و جنسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

جنسیت

«واژه‌ی جنسیت (gender) وقتی در ارجاع به مفهوم «زبان» به کار می‌رود برای گروه‌بندی اسامی در گونه‌هایی است که به طور قراردادی مردانه، زنانه یا خنثی نامیده می‌شوند. در کاربردهای پسین‌تر این واژه برای ارجاع به اشکال اجتماعی و فرهنگی و روانشناختی و نشان دادن تفاوت میان زنان و مردان به کار رفته است، تمایز میان سکس (جنس = sex) که یک پدیده‌ی بیولوژیک است و جنسیت (gender) که یک نوع فرهنگی است، جدایی جنبه‌های بیولوژیکی و فرهنگی تفاوت‌های مردان و زنان را نشان می‌دهد و این در حالی است که در حالت‌های متأخر کاربرد این اصطلاح از یک جایگاه قطعی بیولوژیکی دوری می‌گزیند.» (Edgar and Sedgwick, 1999: 158-160). در واقع مفهوم جنس (sex) پایه‌ای زیستی دارد، حال آنکه مفهوم جنسیت دارای هویت و چیستی فرهنگی است. این امر همچنان که مارگارت مید نشان داده است، با نظام فرهنگی جامعه مربوط می‌شود (Kotlak, 1994: 15-16). از این روی مفاهیم مرتبط با جنسیت می‌تواند به صورت‌های مختلف درک شود که گاه آشکارا نماد sexism یا تبعیض جنسی است. برای مثال «لغت «مرد» (man) در حالت کلی آن مفهوم «انسان» را دربر دارد، حال آنکه کاربرد

لغت «زن» تنها نسبت به گروه زنان مصداق می‌یابد. مطالعه‌ی تغییرات در لغات مربوط به جنسیت در زبان‌های هند و اروپایی نشان داده است که واژه‌های زنانه به طور سازگاری تمایل دارند تا در معنا، دستخوش تغییراتی شوند و معنای تحقیرآمیز و متنزل بیابند در حالی که لغات مردانه اینگونه نیستند. این پدیده را ممکن است بتوان در واژگان «مرد عزب» و «دختر ترشیده» مشاهده کرد. مرد عزب به معنای مردی است که مجرد می‌باشد در حالی که واژه‌ی «دختر ترشیده» دارای معنای منفی است که دلالت بر دوشیزه‌ای پیر می‌کند» (Smith, 1999: 129-130). بر این مبنا مفهوم جنس (زن یا مرد) یک مفهوم زیستی است حال آنکه مفهوم جنسیت یک مفهوم فرهنگی است (Ibid). در این مقاله ارتباط میان مفهوم زنانگی به عنوان جنسیت gender با نظام فرهنگی در صورت‌های آیینی پژوهیده خواهد شد، و از این نظر مقاله رویکردی بر مبنای انسان‌شناسی جنسیت (gender anthropology) به موضوع مورد مطالعه خواهد داشت.

تعامل آیین و قدرت

اگر از چگونگی تعامل و برهمکنش «آیین و قدرت» پرسیده شود، باید به ابعاد مهم ارتباط آن دو توجه نمود. همانگونه که عنوان شد «آیین» صورت پراتیک یا عملی ایده‌ها و اسطوره‌های جامعه‌ی بومی و سنتی است و به همین دلیل یکی از راه‌های درونی شدن ارزش‌ها و هنجارها در نزد اعضای جامعه است (بالاندیه، ۱۳۷۴، ۴۶ و ۲۸). به واقع یکی از عوامل شکل‌گیری رفتارهای فرهنگی اعضای جامعه را می‌باید در آیین فرا جست. آیین؛ ایده، اسطوره و ارزش‌های جامعه‌ی بومی را زنده نگه می‌دارد و آن را به زبانی زنده، عملی و اجتماعی تبدیل می‌کند و در واقع آیین که در سایه‌ی قدرت، ظهوری وسیع و گسترده یافته است، زمینه‌ی ظهور و استیلای یک ایده را به صورت گفتمان، عملی و ممکن می‌سازد. به واقع بر این مبنا آیین نمایش زنده و قدرتمند یک ایده است، ایده‌ای که نهادهای جامعه و یا گروه‌های اجتماعی، آن را باور داشته و می‌پرورند به بیان دیگر آیین بازنمود باورها و اعتقاد است. نمادین شدن یک ایده در عرصه‌ی آیین، تذکار اهمیت و ارزش آن است چرا که نماد به عنوان یک استعاره می‌کوشد تا قدرت گفتمانی نهادهای سنتی و فرهنگی جامعه و یا گروه‌های آن را حفظ کرده و فرا برد.

لوی اشتراوس معتقد است که هر کنش ایدئولوژیک یا به منظور تثبیت نظم و وضعیت

موجود جامعه و یا برای تغییر و دگرگونی آن صورت می‌گیرد (رجایی، ۱۳۷۲: مقدمه). این نظر وی تداعی‌گر ایده و نظریه‌ی ته نشست ابقای مجموعه‌ها در نزد ویلفردو پارتو است (کوزر، ۱۳۷۰: ۵۱۸) زیراکنش ایدئولوژیک اغلب در تقابل با مفهوم «دیگری» قرار دارد و مبتنی بر خود محور مداری فرهنگی و گروهی است. آیین نیز به عنوان صورتی ایدئولوژیک دارای دو خصیصه‌ی مزبور است از یکسوی کارکرد آن می‌تواند ابقای ارزش‌های اجتماعی جامعه و تداوم نظم باشد و بر عکس گاه می‌تواند به سمت ستیز، نقد یا سازگاری نسبی با قدرت موجود در جامعه پیش رود. البته در اینجا ممکن است این پرسش مهم مطرح شود که آیین‌های آنومیکی چون «نوروز زنان» (میرنیا، ۱۳۶۹: ۵۲ و ۵۱) آیا صورتی از تلاش برای تغییر نظم می‌باشند یا آنها را می‌باید رجوع به آشفتگی آغازین در برابر نظم تاریخی بر مبنای ایده‌ی میرچا الیاده دانست (الیاده، ۱۳۶۵) یا ایده بازتولید نظم در انسان‌شناسی سیاسی ژرژ بالاندیه (بالاندیه، ۱۳۷۴) یا شالوده‌شکنی ساختارهای مطلق میخائیل باختین (پوینده، ۱۳۷۷: ۱۱۳)، کدامیک؟ این موضوع خود مجالی دیگر برای بحث می‌طلبد اما قصد این گفتار طرح آیین‌های آنومیک زنانه چون «نوروز زنان»، «مردگیران»، «ورف‌چال» (vərŋčal) و (حسن‌زاده و قندهاری، ۱۳۸۲) نیست، بلکه بحث درباره‌ی آیین‌هایی است که با ساختار اجتماعی جامعه مرتبط‌اند: ساختار اقتصادی (کشت و ورز برنج) ساختار خویشاوندی (ازدواج) و سنت، بر این اساس موضوع مورد تحقیق در این مقاله آیین‌های آنومیک (کارناوال و...) به شمار نمی‌آیند.

آیین را در پیوند با ساختار اجتماعی جامعه می‌توان به گونه‌ای روایت اجتماعی - اعتقادی دانست که به تعریف نقش اجتماعی و ارزشمندی، فروتری یا فراتری آن می‌پردازند. از این نظرگاه باید نقش آیین را در به تصویر کشیدن قدرت و اقتدار در جوامع کهن مهم ارزیابی کرد. یعنی هر چه گروه، خرده فرهنگ، نهاد یا طبقه‌ای بتواند تفسیر خود از واقعیت و زندگی را به عنوان تفسیر غالب گسترش دهد، بی‌شک قدرت بیشتری در حفظ برتری خود و اقناع دیگران نسبت به امتیازاتش خواهد داشت. به همین دلیل در ساخت آیین که از نظرگاه مارسل مس (sills, 1963: 78-81) یک پدیده‌ی تام اجتماعی - فرهنگی است (total social-culture facts) می‌توان مفاهیم مرتبط با جنسیت، تقسیم جنسی کار، فرادستی یا فرودستی جنسی، نقش‌ها و پایگاه اجتماعی مرد و زن را مشاهده نمود. این نظر در عرصه‌ی انسان‌شناسی به واقع وامدار ایده

و نظریه‌ی فوکو در پیوند آگاهی و قدرت است (Briggs, 1992 and Briggs, 1993: 929-959). میشل فوکو یکی از وجوه نظام اخلاقی را درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای جامعه می‌داند. این کارکرد با نظریه‌ی اقتصاد حقیقت او می‌تواند مربوط شود (حقیقی، ۱۳۸۱: ۱۸۹) و آیین نیز درست همین کار را انجام می‌دهد. یعنی از یکسوی آن را می‌باید نمایش نمادین قدرت و سلسله مراتب اجتماعی دانست و از سوی دیگر آیین، ارزش‌ها و هنجارهای نظام اخلاقی جامعه را در آیین‌گزاران درونی می‌کند. در اینجا باید این مسأله‌ی مهم را مطرح کرد که در جامعه‌ی سنتی که همبستگی مکانیکی در آن مهم‌ترین زمینه‌ی بقا و نظم را فراهم می‌چیند کوشش می‌شود که تمام اعضای جامعه دارای نگاهی هم‌افق باشند. به واقع در جامعه‌ای از این گونه به همین دلیل کنش‌های پیوسته که مرتبط با نظم و نظام هنجاری جامعه‌اند، مورد تأیید و کنش‌های گسسته که آنتروپی یا آناژشی را به وجود می‌آورند، رد و طرد می‌شوند. در این ساختار «آتوکراتیک» یک نوع «جنس، گروه، طبقه، سن و...» فراتر از نوع‌های دیگر قرار می‌گیرند (حسن‌زاده II، ۱۳۸۱: ۴۱۱ و ۴۱۰) و گروه‌های فرودست خود خرده‌فرهنگ یا فرهنگ محکومی را شکل می‌دهند، که سعی در نقد فرهنگ حاکم می‌کنند. این امر به شکلی عمیق بر آیین‌ها نیز اثر می‌نهد که در ادامه‌ی مقاله به آن خواهیم پرداخت.

یکی از معیارهای تقسیم کار اجتماعی به ویژه در جوامع سنتی مسأله‌ی جنسیت است و در واقع این تقسیم کار به طور دقیقی از سلسله مراتب اجتماعی جامعه تأثیر می‌پذیرد. بر این اساس نقش‌های جنسی (gender rols) اغلب بر مبنای نظام سلسله مراتب اجتماعی در جامعه تعیین می‌شوند. در این میان سه مفهوم اصلی شامل پایگاه اصلی، پایگاه محول، و پایگاه محقق می‌گردند. پایگاه اصلی «زن» به شکلی کامل از نقش طبیعی وی یعنی زاینده‌گی و پرورندگی متأثر است و این پایگاه ارزش و یا قدرت خانگی و زنانه‌ای است که جامعه‌ی پدرسالار نیز بر آن تأکید بسیار دارد. فاصله‌ی میان پایگاه محول و پایگاه محقق «زن» بسیار کم و اندک و گاه هیچ است. «آیین» این پایگاه‌ها را به تصویر می‌کشد و با بازنمایی آن به تقسیم جنسی کار مشروعیتی افزون می‌بخشد. از این منظر به قول «سیمون دو بوآر» زن در جامعه‌ی پدر سالار به وسیله «مرد» تعریف می‌شود و از عاملیتی اندک برخوردار است (دوبوآر، ۱۳۸۰ و استونز، ۱۳۷۹: ۱۹۵-۱۹۴). اما واقعیت امر به این سادگی نیست و نباید نقش قدرت‌های زنانه را علی‌رغم موضع فرودستانه‌ی

زنان نسبت به مردان به دست فراموشی سپرد. در این چشم‌انداز تعامل، تقابل و سازگاری قدرت‌های مردانه و زنانه را نیز مشاهده می‌نماییم. حیات معنوی و فکری زن به فرهنگ غیر رسمی انتقال می‌یابد و وی نه تنها در صورت خودآگاهانه‌ی حیات فرهنگی و فکری خویش، قدرت‌های زنانه‌ی خود را حفظ می‌کند بلکه به کمک فرایندهایی چون «فرهنگ پذیری» سعی در تلطیف و نقد ساختارهای خشن جامعه‌ی پدرسالار می‌کند.

آیین، آئینه‌ی اجتماعی جامعه‌ی سنتی

در جامعه‌ی سنتی آیین را می‌توان به آئینه‌ی اجتماعی شبیه ساخت. بر مبنای مکتب کنش متقابل نمادی (نظریه‌ی خود آئینه سان چارلز هورتون کولی) هر چقدر تصویری که «فرد» از خود در نظرگاه جامعه می‌یابد، مثبت و مورد تأیید بیشتر باشد، مفهوم «خود» (Self) در نزد او بیشتر تقویت می‌شود (کوزر، ۱۳۷۰: ۴۱۱-۴۰۹). «گافمن» حتی معتقد است که فرد سعی در بروز کنشی می‌دارد که مورد قبول دیگران باشد (استونز، ۱۳۷۹: ۲۳۸). به تعبیر دیگر یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری شخصیت یعنی مفهوم «ثبات خود» بر این اساس به چنگ می‌آید. یعنی فرد آنگاه که دارای نفسی پر ثبات تر باشد و با قضاوت مثبت جامعه روبه‌رو گردد، احساس بهتری درباره‌ی پایگاه اجتماعی خود خواهد نمود.

می‌دانیم که جوامع آتو کراتیک بر مبنای همبستگی مکانیکی شکل می‌یابند. در این گونه از جوامع «فردیت» تنها مفهومی اجتماعی دارد و اعضای جامعه باید خود را به الگوهای آرمانی نفس اجتماعی پیوند زنند. در این نظرگاه وجدان و رفتار هر عضو جامعه می‌باید چون اعضای دیگر جامعه شکل یابد. به این دلیل نظم‌گریزی همواره امری مطرود است و بر همین مبنا آیین‌های آنومیک جز در مواردی که به بازتولید نظم می‌پردازند، (چون آیین میر نوروزی) به شکلی رسمی دیده نمی‌شوند و در فرهنگ رسمی جایی ندارند. در این راستاست که کنش پیوسته (جمعی و مرتبط با نظم) بر کنش گسسته (یا فردی) ارجح فرض می‌شود. در جوامع سنتی و اتوکراتیک همواره من اجتماعی یا مفعولی (me) برتر از من فاعلی یا کنشگر (I) است (رابرتسون، ۱۳۷۴: ۱۲۲). بر همین مناسبت که در مورد زن نیز پایگاه محول برتر از پایگاه محقق می‌باشد و نقش‌های طبیعی - جنسی وی چون زاینده‌گی و پرورندگی، برترین ویژگی‌های

او محسوب می‌شوند و پایگاه اصلی زن یعنی «مادری» همواره در ادبیات آیینی، فولکلوریک و... مورد تأیید و پافشاری است (حسن‌زاده I، ۱۳۸۱: ۴۲۶) و در واقع «ادبیات خانگی» (Botkin, 1971: production) نیز بر همین مبنا در فرهنگ عامه شکل یافته و به خصلت‌های زنانه‌ای چون زاینده‌گی و پرورندگی، پرستاری و... می‌پردازد (برای نمونه ن. ک.: Rucoff, 1949: 71-74).

همانگونه که عنوان گردید از دیدگاه مورد نظر ما آیین یک آیینی اجتماعی است که در آن تصویر «خود» تقویت و بازنمایی می‌شود. از «زن» نیز در آیین‌های بومی ایران تصویری وانمایی می‌گردد که مفهوم نقش اجتماعی را در نزد او تقویت کند. به واقع اگر بر مبنای مکتب‌کنش متقابل نمادی، هرکنش را شامل سه خصیصه‌ی ۱- شکل‌گیری در طول تاریخ ۲- وابستگی به نظام ارزشی جامعه و ۳- و امری درونی بدانیم. این کنش در جامعه می‌تواند از جمله واجد خصیصه‌های مورد اشاره‌ی ما یعنی نفس آرمانی، و نگاهی بر مبنای ارزش‌های برخاسته از قدرت باشد. از یک منظر زندگی اجتماعی فرایند تفسیر نمادهاست. نمادهایی که از جهان فرهنگی زندگی بومی انتخاب می‌شوند (جهان فرهنگی جهان میان‌متنی است که تداخل متن‌ها cross-texts را در بر دارد و مقدم بر حیات زیستی فرد در جامعه است و نمادها بر مبنای آن شکل می‌یابند) بر این مبنا جامعه‌ی سنتی می‌کوشد تا به کمک آیین‌ها و سنت‌های نمادین خویش بر استیلا و برتری مفهوم و تفسیری دامن زند، که به حفظ ثبات نظام اجتماعی و سلسله مراتب آن بینجامد.

ویژگی‌های فرهنگی جامعه‌ی گیلان

نویسنده کتاب *حدود العالم* از راحتی و حضور پر تسامح زنان گیلانی در این جامعه و نقش فراوان آنان در کار با شگفتی یاد می‌کند (ستوده، ۱۳۶۱: ۱۴۹-۱۴۸): «گیلان ناحیتی ست جدا میان دیلمان و جبال و آذربادگان و دریای خزران و این ناحیتی ست بر صحرا نهاده میان دریا و کوه با آب‌های روان بسیار [...] این ناحیت گیلان ناحیتی است آبادان و با نعمت و توانگرست و کار کشت و بذر همه زنانشان کنند و مردانشان [را] هیچ کار نیست مگر حرب» (همان: ۱۴۹)

«دیلمان ناحیتی است دیلم خاصه که از این ناحیت باشند میان طبرستان و جبال و گیلان و دریای خزران نهاده است [...] دیلم ناحیتی است آبادان و با خواسته و مردمان وی همه لشکری‌اند یا برزیگر

و زنانشان نیز برزیگری کنند و ایشان را هیچ شهر با منبر نیست و شهرشان کلار است و چالوس» (همان: ۱۴۸). این متن قدیمی به روشنی ویژگی خاص و مشخصی را در فرهنگ منطقه بازمی‌تاباند. گیلان که بعدها آن را «دارالمرز» (دروازه‌ی اروپا) نام نهاده‌اند، به دلیل قرار داشتن در کنار دریای کاسپین و ارتباط با فراسوی مرزهای جغرافیایی - فرهنگی خود همواره نه تنها متأثر از دینامیسم درونی فرهنگ (اقلیم و تاریخ) و ساختارهای بومی بوده که تحت تأثیر دینامیسم برونی فرهنگ (ارتباط با اقوام و طوایف غیر بومی) نیز قرار داشته است. این امر اگر در جنوب ایران به دلیل همجواری حوزه‌های فرهنگی آن با تمدن‌های عرفانی - جادویی چون آفریقا، هند (ساعدی، ۱۳۴۵: ۵) و... به گسترش باورهای متافیزیکی و آیینی چون «زار» (همان) می‌انجامد، در شمال ایران با پیدایی گونه‌ای تسامح و سهل‌انگاری دینی - آیینی و قومی بیشتر همراه می‌شود. این امر در گسترش فرهنگی غیر رسمی و گاه گونه‌ای پاگانیسم (paganism) جلوه‌گر می‌گردد، یعنی نظام اعتقادی ماقبل زرتشتی و آیین‌هایی که ساختار اندیشگی آن با ساختار اندیشگی آیین‌های رسمی فلات مرکزی ایران متفاوت بوده است، و این خود از دلایل دیگر واقعیت مورد اشاره‌ی ماست. به واقع گرایش‌های آیینی و اعتقادی مزبور تابع تعاریف و گزاره‌های فقهی دین زرتشتی و سخت‌گیری‌های متعبدانه‌ی آن نبود و به همین دلیل (غیر حکومتی بودن گرایش‌های آیینی مردم در این منظر) تسامح افزون‌تری را می‌توان در فرهنگ یاد شده سراغ یافت. (حسن‌زاده، ۱۳۸۱) شاید از همین روست که در این ناحیه با فرهنگ متفاوتی مواجه بوده‌ایم. منطقه‌ای که زیر بار فرهنگ و دین رسمی و برداشت‌های فقهی آن نرفته بود و برای مثال می‌توان به مقاومت در پیش از اسلام برابر فرهنگ زرتشتی اشاره نمود و از آن پس نیز می‌توان به پذیرش مذهب شیعی پیش از نواحی دیگر ایران در این ناحیه اشاره کرد و از آن جمله است قیام نقطویان (پاینده، ۱۳۷۰: ۳۵۷)، پناه‌جویی امامزادگان شیعی و... در افسانه‌ها و ادبیات شفاهی این منطقه کمتر می‌توانیم نشانی از برخوردهای قوم‌مدارانه‌ی شدید و پیش‌داوری‌های تند قومی را مشاهده نماییم (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۳۲۱-۳۰۴). حضور اقوام ترک و کولی (شقاقیان)^{*} در این منطقه، تعامل اقتصادی و کاری با آنان، ازدواج برون‌گروهی و حضور اقوام دینی دیگر چون یهودیان مثال‌هایی از این شمارند (پرتو، ۱۳۶۹: ۶۹-۴۱). از سوی دیگر

*. در زبان غرب گیلان به کولی‌ها شقاقی saqqāqi می‌گویند.

اگرچه پارامتر جنسی به عنوان یکی از عوامل تعیین سلسله مراتب و قشربندی در این ناحیه وجود داشته است اما این پارامتر به معنای نسبی آن کمتر با شدت همراه بوده است. برای مثال می توان یادآور شد که آیین هایی چون «ناف بر» «خون بس» و «ازدواج ربایشی» به دلیل ساختار فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی متفاوت در منطقه ی یاد شده مشاهده نمی شود (یا مثلاً در مورد «ناف بر» کمتر دیده می گردد) و برای مثال برخلاف نواحی دیگر ایران چون بخش هایی از «بوشهر» در این ناحیه به دختر ارث می رسد. از این روی در جامعه ی مزبور به دلیل پایگاه اقتصادی زن و تسامح و تساهل فرهنگی، عدم شدت گرایش های درون گرایانه و دیالوگ با حوزه های جغرافیایی - فرهنگی بیگانه و همجوار، فرهنگ با تسامح جنسی، قومی و دینی بیشتری همراه بوده است. شاید به همین دلیل است که در کتاب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم زن گیلانی (در کنار زن کرد) به دلیل بی حجابی مورد نکوهش قرار می گیرد (ستاری، ۱۳۷۵: ۱۳۸). درباره ی ساخت متفاوت آیینی و اعتقادی در این ناحیه می توان مثال دیگری زد. پاگانسیم و گرایش رها از متن های فرمال و رسمی دین زرتشتی بعدها منجر به برابر انگاری منطقه ی یاد شده با سرزمین دیوان و دروغگویان در متون فقهی زرتشتی شد (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۶۹ و ۱۹۶) و همچنان که در دوره ی اسلامی افغانستان را پیش از پذیرش اسلام برابر با کافرستان می دانستند (ن. فرای، ۱۳۶۳: ۱۵۱). قصد ما در این مقاله اما بررسی اهمیت و گستردگی حضور زن در آیین و سپس جستجوی دلایل آن است.

آداب نمادین شالیکاری

این آداب ما را با گستره ای نمادین رو به رو می کند که در آن سرشتی زنانه بر «کار» و ادبیات آیینی و شفاهی آن چیره مند است. در کار شالیزار پرورش و پروراندن «تیم» (tim = بذرشالی) بر عهده ی زن قرار دارد. آماده ساختن تیم بچار، نشاستن، وجین و وجین مجدد شامل مراحل یاد شده می گردد. در این مراحل «شالی» چون یک نوزاد با نوازش و تیمار زن پا سخت کرده و قد می کشد. به نظر می رسد که این تقسیم کار، یک تقسیم کار جنسی و اعتقادی است زیرا همانگونه که گفته شد پایگاه اصلی زن «مادری» است و نقش طبیعی - جنسی زن به عنوان زاینده و پرورنده مورد توجه قرار می گیرد. حال آن که وظیفه ی مرد در آداب شالیکاری شخم زدن (به تعبیر

اساطیری آن بارور کردن زمین)، تحدید مزرعه و... می باشد. در قصه های گیلکی این باور را به شکل داستانی باز می یابیم. در قصه ی گیلکی «جواب عروس به پدر شوهر» او در پاسخ به طعنه ی پدر شوهر که نازایی اش را ریشخند می کند، خود را چون شالیزاری آماده ی بار برداشتن می داند که برزگر (شوهر) از شخم زدن آن عاجز است:

- کیلایی دختری ابراز گردن
Kilâi duxtəri abrâz-ə gərdən
تره زای نوبوه چی واسی کردن!
tere zây nobohe či vasti kərdən!
- بجاری مرغوبه آوم فراوان
bijârey mərqubə âvəm fərávan
ورزیزگر عاجیزه چی واستی کردن؟
vərzizgər âjizə či vasti kərdən!
دختر گردن افراز تالشی - اما برای تو بچه نمی شود چه باید کرد؟ - شالیزار مرغوب است و
آب هم فراوان - برزگر عاجز است چه باید کرد؟!
آب هم فراوان - برزگر عاجز است چه باید کرد?!

از سوی دیگر در بخشی از ادبیات اروتیک (جنسی = erotic) در فرهنگ مردمی نیز یعنی آنچه باختین آن را folk culture (Bakhtin, 1984: foreword) می نامد و به واقع در ابتدای شاهکار رابله با آن مواجه ایم (Rabelais, 1993). در زبانی نمادین آلت زن به شالیزار و آلت مرد به خیش تشبیه می گردد. مقصود از بیان این شواهد تنها اشاره به پشتوانه و پیشینه ی اعتقادی مربوط به این تقسیم است.^۱ از سوی دیگر حضور زن در کار شالیزار در مقایسه با حضور مرد حضوری بیشتر (یا دست کم برابر) است و به همین دلیل نقش «زن» در تولید برنج یعنی مهم ترین عامل ثروت در این ناحیه به وی پایگاه اجتماعی بالا و در خور احترامی می بخشد و این امر از آن روست که «نقش زن تا وقتی که در تولید نقش دارد، درخور احترام است.» (ستاری، ۱۳۷۵: ۲۰) البته در کنار اشاره به پایگاه اجتماعی باید به ظهور یک فرهنگ اشاره داشت، فرهنگی که در آن ما با ادبیات آیینی، افسانه ای و شفاهی زنانه رو به رو هستیم. حتی می توان این واقعیت مهم را مطرح ساخت که اصولاً ادبیات شالیزار ادبیاتی زنانه است و این خود به اهمیت نقش زن بر می گردد. در آداب نمادین شالیزار پایگاه اصلی زن یعنی ارزش مادری مطرح می گردد و به واقع زن در آداب شالیزار به صورت یک مادر تجلی می کند. این امر را به دو گونه می توان تأویل نمود

۱. در فرهنگ شفاهی گیلان (قصه های محلی) به ویژه در خویشکاری های تیپ (قهرمان) «لوده - فاسق» (کچل و...) با تصاویری از آنگونه که در آثار رابله مشاهده می کنیم، روبه رو می شویم. بعدها این رخساره ی افسانه ای در دیالوگ فرهنگ شفاهی و مکتوب فارسی تبدیل به جچی «عبید زاکانی» و... می شود (ن. ک: حسن زاده، ۱۳۸۱).

نخست آنکه این تصویر از «زن» را محصول قبول تعریف جامعه‌ی پدرسالار از کارکرد و خویشکاری زن بدانیم و یا در واقع آن را تداوم حضور حیطه‌ها و قدرت‌های مباح زنانه در جامعه پدرسالار به شمار آوریم. حیطه‌ها و قدرت‌هایی که به دلیل اهمیت، ارزش، قوت و قدرتشان قابل انکار نیستند و با نظام فرهنگی جامعه‌ی پدرسالار نیز در چالش جدی واقع نمی‌شوند. اما به نظر می‌رسد که در چالش دو برداشت مزبور می‌توان به رهیافتی دیگر اندیشید. بر این مبنا بخشی از ارزش‌های زنانه مورد تأیید جامعه‌ی پدرسالار و مورد قبول آن است و زنان نیز به یاری این حیطه و تمسک به ارزش‌های مزبور، بر اهمیت نقش اجتماعی خود تأکید می‌ورزند (بازتولید قدرت زنانه در عرصه‌ی سنت) اما باید توجه نمود که در واقع این صور نمادین را با تولید قدرت به ویژه از این نظر می‌توان مرتبط ساخت که «زن» بر کارکردهای چندگانه‌ی وجود خود تأکید می‌ورزد و نقش وی به نقشی اجتماعی - طبیعی و آیینی - اسطوره‌ای گسترش می‌یابد. با وجود آنکه فاصله میان پایگاه محول و محقق و به زبان دیگر جنس (Sex) و جنسیت (gender) درباره‌ی ارزش مادری و پرورندگی کم است، اما حضور آیینی و برجسته‌تر زن در شالیزار به نوعی مهم‌ترین گفتمان کارکشت برنج را زنانه می‌سازد. آیین‌های زنانه‌ی شالیزار که با تعریف نقش جنسی زن همراه است، از این شمارند:

۱- نوازش مادرانه‌ی شالی از سوی زنان شالیکار

زنان گیلانی گاه گاه به هنگام بیرون آمدن از شالیزار در مرحله‌ی وجین مجدد، به نوازش برگ شالی را گرفته، با مهربانی آن را اندکی به سوی بالا می‌کشند و آوایی را که پدران و مادران به هنگام نوازش نوزاد یا نشگون گرفتن از گونه و لپ کودک خردسال خود واگویی می‌کنند (شبیه صدای بوسه) ادا می‌گردانند و پس از آن می‌گویند:...

ti vijin bušu ti bəj bulruxu

تی وجین بوشو، تی بچ بولروخو

وجین تو برود (= تمام شود) برنجت جوانه بزند (= بلند و بارور شود).

یا: تی واش طاغ زمین، تی بچ کشکشان فلک

ti vâš tâq-ə zəmin, ti bəj Kəškəšan-ə fələk

گیاه هرزت به ته زمین فرو رود، برنجت بر بلندای کهکشان (= آسمان) بر آید.

ti vâš xuška buhâ, ti vəšə dərâza buha

یا: تی واش خوشکا بوها، تی وشه درازا بوها

گیاه هرزت خشک شود، خوشه‌ات دراز شود.

در این آیین زن شالیکار که آکنده از شور و مهری روستایی و پاک است، برنج را چونان نوزادی شیرین می‌نوازد، گویی چون آموختن آداب راه رفتن به کودکان، می‌خواهد به او راه برآمدن، بالیدن و بارور شدن را بیاموزد. به این گونه برنج در پرتو نگاه زن گیلانی جان می‌گیرد و چونان هستی گوشتمند و هوشیار یک کودک با مهربانی نواخته می‌شود. در این منظر زن مادر شالیزار است.

۲. آب و دانه دادن به شالیزار

به هنگام پایان کار «وجین دوباره» (vijin dubârə = وجین مجدد) دو تن از زنان شالیکار در حالی که مشت‌ی از آب شالیزار را به نشانه‌ی «آب و دانه دادن» به «بجار» (شالیزار = bəjâr) بر آن می‌پاشند، شعر زیر را زمزمه می‌کنند:

ti âb, ti dānə

تی آب، تی دانه

a təla xušə

آطلا خوشه

baqâlâ dənə

باقلا دانه

kərbəlâ xurâsânə

کربلا خراسانه

xərj bəbə bayə xanə

خرج ببو، بایه خانه

arusi, məmani...

عروس، مهمانی...

این آب، این دانه، این خوشه‌های طلایی، چون دانه‌ی باقلی شود در کربلا و خراسان، خرج شود و به خانه بازگردد، در عروسی، مهمانی زن شالیکار در این آیین، به شالیزار آب و دانه می‌دهد تا مزرعه‌ی برنج، قوت رشد و بالندگی پیدا کند و با نوازش مهربانانه‌ی او ببالد و شکوفا شود. او با آب و دانه دادن به شالیزار چیزی را از مزرعه‌اش دریغ نمی‌دارد و وظیفه‌ی مادرانه را در حق او تمام می‌کند.

۳. نصب «بج ولگ» (برگ برنج = bəjəvəlg) بر سر «خانخازن» (زن خانه خدا = xānxazən)

با به پایان رسیدن مرحله‌ی دوباره (= وجین مجدد) کار از میان برداشتن گیاهان هرز به پایان می‌رسد. در این هنگام در صورتی که زن خانه خدا (= صاحب شالیزار) در کار وجین مجدد حضور می‌داشت باید آخرین کسی می‌بود که شالیزار را ترک می‌کرد با به پایان رسیدن این دوره، زنان شالیکار به زمزمه‌ی شعر زیر می‌پرداختند:

de nâim ti sər	ده ناییم تی سر
aim ti sər	آییم تی سر
arrə mərə	اره مرا
darə mərə	داره مرا
kələkân-ə xəndəmərə	کلکان خنده مرا
jəvânân-ə au mərə	جوانان آئو مرا
idəfa aim	ایدفا آییم
aim binim	آییم بینیم
bəj-ə bār kunim	بج بار کونیم
usanim šim	اوسانیم شیم

دیگر بالای سر تو نمی آییم - می آییم بالای سرت - با اره - با دهره - با خنده‌ی دخترک‌ها - با فریاد شادمانه‌ی جوانان - یکبار می آییم - می آییم و درو می کنیم - برنج بار می کنیم - بر می داریم و می رویم.

آداب نمادین عروسی

یکی دیگر از صورت‌های تجلی قدرت - همانگونه که عنوان شد - در نظام خویشاوندی است. این نظام ارزش‌ها و هنجارهایی را که جامعه به آن پای‌بند و معتقد است، پژواک می‌دهد. برای مثال ازدواج ربایشی یا زن نذر^۱ (نذر زن = zən-ə nəzr) خود نمونه‌هایی از باورها و نهادها و شیوه‌های قومی زندگی را در جامعه‌ی بومی انعکاس می‌دهند. آداب نمادین عروسی بی‌شک با ارزش‌های نظام خویشاوندی مرتبط است و به کمک آیین‌های یاد شده نیز می‌توان به شناخت ارزش‌های نظام همسرگزینی و از جمله جایگاه «زن» در آن دست یافت. در این آداب نیز با سمبولیسمی زنانه که نمادهایی چون روسری، شالگردن، چادر و... را در بر دارد، رو به رو می‌باشیم که معانی خاصی چون پاکدامنی، ارزش همسری، مادری، یآوری و... را منعکس می‌سازند. برخی از مهم‌ترین این آداب که در آن می‌توان سیمای زن را مشاهده نمود، به صورت زیر است:

۱. در این نوع ازدواج دختری را پیش از تولد نذر سید، مراد یا پیری می‌کنند. (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۴۹۱-۴۹۰)

۱- لچک نهادن بر سر عروس

در روز حنابندان، مرد پیش چشم تماشاچیان از سینی که همراهان بر دست دارند، لچکی را که اغلب رنگی شاد (قرمز و...) دارد، برداشته و آن را سه بار از سمت سر زن پایین آورده و از پای عروس رد می‌کند (عروس پای خود را بلند می‌کند) و در نهایت داماد لچک را بر روی سر عروس می‌گذارد. به نظر می‌رسد که در این حرکت نمادین لچک به عنوان نماد پاکدامنی و عفت است و عبور دادن آن از پای عروس و تمکین وی با بلند کردن پای خود، نشانگر توفیق مشروع و مبتنی بر ارزش‌های عرفی و دینی بر زن است. به واقع بر اساس رسم مزبور عفت و پاکدامنی یک ارزش بوده و مرد نیز آن را با اعطای لچکی به زن نشان می‌دهد.

۲- ترکه یا قیش (کمر بند = qeyš) زدن بر داماد

در روز عروسی داماد را بر درختی بسته و آنگاه دوستان داماد و بیشتر کدخدا نخست ترکه یا قیش (= کمر بند) را چند بار بر اطراف وی زده و سپس چند بار نیز به او ضربه می‌زنند (چرا ازدواج کرده‌ای؟) در این هنگام عروس ضامن داماد شده، ترکه یا قیش را از آنان گرفته و او را در پناه خود قرار می‌دهد. در این رخساره‌ی آیینی زن نه یک موجود منفعل که عنصری فعال و حتی حمایت‌گر است. نکته‌ی مهم درباره‌ی آیین مزبور آن است که زن دیگر نه از فرزند که از همسرش حمایت می‌کند (ارزش همسری). زن پناهگر و حامی مرد می‌شود.

۳- کمر بسته (kəmərbəstə) گشایی

در این رسم اغلب برادر کوچک و نابالغ داماد یک روسری یا لچک را دور کمر عروس با هفت گره می‌بست و آنگاه داماد می‌بایست گره‌های مزبور را می‌گشود. بی‌شک این صورت نمادین، چگونگی توفیق بر عروس و تصاحب مشروع وی را نشان می‌دهد که در آن نیز چون آیین نخست، روسری یا لچک نماد عفت و پاکدامنی زن است، به ویژه آن‌که گشایش هفت گره از درستی استیلای مشروع مرد بر زن حکایت می‌دارد. برادر نابالغ در این رسم نماد پاکی کودکانه است و عملگری است که با ارزش پاکدامنی می‌تواند همسنخ باشد.

۴- جوراب دوکونی (جوراب پوشاندن = jurāb dukuni)

در این رسم اغلب در روز حنابندان نخست مرد پیش پای زن بر زمین نشسته و دو جوراب نو بر پای او می‌کند و سپس زن پیش پای مرد نشسته و به او جوراب‌هایی نو می‌پوشاند. این امر به

نیکی تصویر و پیش انگاره‌ی خدمت متقابل زن و مرد به یکدیگر را بیان می‌داشت.

۵- جهیز تماشا (Jahis tamâšâ)

یک روز پیش از عروسی، عروس در صحن ایوان خانه می‌نشست و حاضران به تماشا و تحسین وی و جهیزیه‌اش می‌آمدند. این امر به ویژه از این روی اهمیت دارد که ارزش عروس و حمایت مادی وی از سوی خانواده را نشان می‌دهد (پاینده، ۱۳۷۷: ۶۸-۶۷).

۶- آویختن گردن شلف (شالگردن = gerdæn šaləf) بر گردن داماد

داماد در روز عروسی در حیاط خانه یک پای خود را به آرامی بر پای عروس نهاده و تنه‌ای به عروس می‌زند و آنگاه عروس شالگردنی منقش به گردن وی می‌آویزد. به نظر می‌رسد که تنه زدن به عروس صورتی از توفیق مرد را نشان می‌دهد و این توفیق به شکلی سمبلیک و با کمترین خشونت بیان می‌شود. این توفیق با اعطای یک شالگردن از سوی عروس به مرد تبریک گفته می‌شود. از سوی دیگر در این آیین عروس نخستین تماس خود و همسرش را به شکلی سمبلیک با هدیه‌ی شالگردن به او تبریک می‌گفت.

۷- در سری (dərəsəri)

در این رسم برادر کوچک عروس با پای خود مانع از بیرون آمدن عروس از اتاق می‌شد. در این هنگام یکی از بزرگان خانواده‌ی داماد به پسر تحفه‌ای می‌داد و پسر می‌گذاشت تا خواهرش از اتاق خارج شود.

۸- گرد چاه گشتن

در این رسم نمادین عروس پیش از وارد شدن به خانه‌ی داماد گرد چاه یا تشتی آب که نماد آب و رزق، برکت و روزی است می‌گشت و گاه پولی نیز به نشانه‌ی یمن در آن می‌انداخت. در واقع میان زن و آب به عنوان دو نماد اسطوره‌ای - آیینی ارتباط وجود دارد.

۹- کترا رخص (رقص ملاقه = kətararəxs)

در این رسم مادر شوهر دو کترا (= ملاقه) را بر دست گرفته آنقدر آنها را به هم می‌زد تا بشکنند. سپس آنها را از روی سر عروس دور می‌انداخت. در واقع مادر شوهر با این کار بر وظیفه‌ی کدبانوگری عروس اشاره می‌داشت.

رسم یشماق (yašmaqa)

در کوهستان‌ها، عروس از ابتدای عقد شدن برای خویشان شوهر = شوکس šukas = کس و کار شوهر = یشماق نگه می‌دارد. عروس دستمالی را شبیه ماسک پزشکان جراح به روی دهان می‌گذارد و در پشت سر تشکه 10ško = گره می‌زند و از آن زمان با بستگان شوهر حرف نمی‌زند. در این فاصله اگر هر یک از افراد خانواده‌ی داماد بخواهند با عروس حرف بزنند باید هدیه‌ای، پارچه، پول، طلا و... به او بدهند که این هدیه را یشماق سری (yašmaqori) می‌گویند (پاینده، ۱۳۷۷: ۷۴-۷۲) این رسم به ویژه با رسم زنان ترکمن که دهان بند می‌بندند قابل مقایسه است اما با آن همچنان که خواهیم دید تفاوت‌های عمده دارد. (عسگری و کمالی، ۱۳۷۴: ۱۲۰-۱۱۹).

نمایش عروس گوله‌ی (arusguləy)

نمایش‌های عامیانه به شدت از تابوهای مذهبی و ارزش‌های اجتماعی جامعه متأثرند، از این روی به واقع می‌توان بخشی از محدودیت‌های جامعه از جمله محدودیت‌های جنسی را در این چشم‌انداز مشاهده نمود. در نمایش عروس گوله‌ی «زن» حق حضور در نمایش را به عنوان یک «بازیگر» ندارد. در این نمایش پسران جوان یا نوجوان خود را به صورت زن می‌آرایند و نقش زنان را بازی می‌کنند. این امر در نمایش‌های عامیانه‌ی دیگر چون ناقالی (nāgali) (انجوی شیرازی، ۱۳۵۲: ۷۴) و کوسه و ناقالدی (kuse-vo nāgaldi / همان: ۷۹) نیز دیده می‌شود. در نمایش عروس گوله‌ی پیرمرد، غول و عاشق بر سر دستیابی به دو عروس زیبا، نازخانم و کاس خانم، با هم به رقابت می‌پردازند و گشتی آنها اغلب به نفع پیرمرد و گاه به نفع غول تمام می‌شود. زنان در این نمایش از نقشی منفعل برخوردارند.

رقص قاسم آبادی

از جمله رقص‌های بومی در شرق گیلان رقص قاسم آبادی است. این رقص که در مراسمی چون عروسی بر پا می‌شود مراحل مختلف کار زنان چون شالیکاری، چای کاری و... را به تماشا می‌نهد. به واقع اهمیت رقص مزبور به عنوان مشهورترین رقص بومی گیلان در آن است که در این هنر «زن» مراحل مختلف حضور خود در اقتصاد بومی و تولید ثروت را به تصویر می‌کشد.

در رقص مزبور حضور فعال و پویای زن کاملاً مشهود است. کار یک ارزش است و پایگاه اجتماعی زن با توجه به نقش وی در تولید ثروت (برنج و چای و...) بالا می‌رود و رقص قاسم آبادی این امر را به نمایش می‌نهد.

رقص چراغ

در این رقص زن در روز عروسی چراغی را بر سر نهاده و می‌رقصد. رقص همراه با چراغ نشانگر وجود سمبلیک زن است. در واقع چراغ بر هستی روشنی بخش «زن» دلالتی نمادین دارد. در اینجا زن و آتش هر دو نماد زندگی، فروزندی و گرما هستند که تیرگی شب را از میان بر می‌دارند. از سوی دیگر حضور رهای زن با چراغی بر سر در شب تاریک، به وی و مفهوم شادمانگی معنای برابر می‌دهد.

بررسی ساختار نحوی آیین‌های مورد بحث

از طریق شناخت ساختار نحوی آیین‌های مورد بحث در این مقاله می‌توان به مهم‌ترین کارکرد و عناصر اندیشگی و فکری موجود در آنها پی برد. در اینجا به تجزیه‌ی ساختار نحوی آیین‌های مورد بحث می‌پردازیم:

کارکرد	ارزش	کنش	آیین‌های زنانه‌ی شالیزار
کارکرد مثبت، فاعلیت و فرازینگی زن	مادری	نواختن شالی	۱. نوازش مادرانه‌ی شالی
کارکرد مثبت، فاعلیت و فرازینگی زن	مادری و تیمارگری	تیمار شالیزار	۲. آب و دانه دادن به شالیزار
کارکرد مثبت، فاعلیت و فرازینگی زن	مادری پرورندگی طبیعت	هدیه به زن صاحب کار	۳. نصب برگ شالی بر سر زن صاحب شالیزار

آیین‌های ازدواج	کنش	ارزش	کارکرد
۱. لچک نهادن بر سر عروس	هدیه‌ی روسری به عروس	پاکدامنی زن	کارکرد مثبت (تأکید بر ارزش‌های اعتقادی و اجتماعی برای زن) فاعلیت مرد - همبودگی مقبول زن و مرد
۲. ترکه زدن داماد	نجات داماد از ترکه خوردن	حمایتگری زن	کارکرد مثبت (تأکید بر نقش حمایت‌گرانه‌ی زن) فاعلیت زن - فرازینگی مقبول زن
۳. کمر بسته‌گشایی	بازکردن روسری از کمر عروس	پاکدامنی و بکارت زن	کارکرد مثبت فاعلیت مرد - همبودگی مقبول زن و مرد
۴. جوراب‌دو کونی	پوشاندن جوراب به پای عروس	خدمت متقابل	کارکرد مثبت فاعلیت مرد - فرازینگی مقبول زن
۵. جهیز تماشا	به تماشا نهادن جهیزیه‌ی عروس	اعتبار دختر و خانواده‌ی او	کارکرد مثبت فاعلیت خانواده‌ی عروس - فرازینگی مقبول زن
۶. آویختن شالگردن برگردن داماد	تنه زدن داماد به عروس	برتری مسالمت‌جویانه‌ی مرد	کارکرد مثبت فاعلیت مرد - فرازینگی مقبول مرد
۷. در سری	برادر جلوی رفتن عروس را می‌گیرد	حق سمبلیک خانواده‌ی عروس	کارکرد مثبت فاعلیت خانواده عروس - فرازینگی مقبول خانواده عروس
۸. گرد چاه گشتن	گشتن عروس به دور چاه	یمن جویی و قدم خیری زن	کارکرد مثبت فاعلیت زن
۹. کترا رقص	شکستن ملاقه از سوی مادر شوهر	پخت و پز به عنوان وظیفه‌ی عروس	کارکرد مثبت فاعلیت خانواده‌ی مرد (مادر شوهر)
۱۰. پشماق	بستن دهان‌بند از سوی عروس	ارزش سکوت زن - هدیه در برابر سخن	کارکرد مثبت فاعلیت خانواده‌ی شوهر - فرازینگی مقبول زن

آیین نمایشی	کنش	کنش	ارزش	کارکرد
عروس گوله‌ی	بازیگری مردان به جای زنان	عدم قدرت انتخاب در اختیار شوهر	انفعال زن	کارکرد منفی (توقف مرد) فاعلیت مرد - فرازینگی مرد

رقص‌ها	کنش	ارزش	کارکرد
رقص قاسم آبادی	بازنمایی نقش زن در زندگی	اهمیت زن در معیشت بومی	کارکرد مثبت، فاعلیت زن - فرازینگی زن
رقص چراغ	همجایی نماد زن و آتش	نقش زن در آفرینش شادی و زندگی	کارکرد مثبت، فاعلیت زن - فرازینگی زن

با نگاهی به آیین‌های شالیزار در می‌یابیم ارزشی که بیش از همه بر آن تأکید می‌رود، ارزش «مادری» ست، ارزشی در خور ستایش و آفرین که به زن حضوری درخور احترام می‌بخشد. برنج، چونان نوزادی از سوی زنی - که مادر شالیزار است - نوازش و پروریده می‌شود. نوازش شالی و آب و دانه دادن به شالیزار آیین‌هایی از این شمارند. در آیین نصب کردن برگ شالی بر سر زن صاحب شالیزار با مفهومی نمادین رو به رو هستیم که در آن زن به صورت مادر طبیعت جلوه‌گر می‌شود. به واقع زنان شالیکار، نشانه‌ی بالیدگی فرزند شالیزار یعنی برنج را به عنوان نشانی خجسته از تکاپو و تلاش زنان بر سر زن صاحب کار نصب می‌نمایند و به کمال رسیدن مادرانگی وی را به او شادباش می‌گویند. در واقع همچنانکه می‌دانیم زن و طبیعت سرشتی توأمان و نزدیک دارند (ستاری، ۱۳۷۵: ۵۶). تصویری که این آیین از زن جلوه‌گر می‌سازد با بخشی از یکی از شعرهای فروغ فرخزاد که او در آن به صورت مادر طبیعت جلوه‌گر می‌شود، پیوندی شگرف و نزدیک دارد:

من خوشه‌های نارس گندم را

به زیر پستانم می‌گیرم

و شیر می‌دهم

(فرخزاد، ۱۳۶۹: ۹۴ و ۹۳)

در این جلوه از سیمای آیینی زن شالیکار نقش فرهنگی و طبیعی او یکی می‌شود. در آیین‌های نمادین ازدواج نیز با حضور درخور احترام و ستایش زن رو به رو می‌گردیم. ارزش‌هایی که پیش از همه در آیین مزبور به چشم می‌خورند پاکدامنی، حمایت‌گری، همدلی و کدبانوگری و برتری مسالمت جویانه‌ی مرد است. در آیین‌های یاد شده نمادهایی چون روسری بیش از همه به چشم می‌خورد. آیین‌هایی چون لچک نهادن بر سر عروس و کمر بسته‌گشایی بر ارزش پاکدامنی و عفت و پاکی زن، آیین ضامن شدن عروس بر حمایت‌گری وی از مرد، جوراب دوکونی بر خدمت متقابل و همراهی و همدلی زن و مرد، آیین آویختن شال گردن بر دور گردن داماد بر برتری مسالمت جویانه‌ی او بر عروس، آیین «کترارقص» نیز بر کدبانوگری عروس دلالت دارند. جالب آن است که برتری مرد بر زن در آیین‌های مزبور به صورت مسالمت جویانه نشان داده می‌شود (تنه زدن داماد بر عروس). حال آنکه در برخی از حوزه‌های فرهنگی دیگر عروس در

قالب ازدواج ربایشی و به صورتی خشن ربوده می‌شود.^{۳۳} آیین بسیار جالب‌تری که به چشم می‌آید، آیینی است که در آن زن حضوری کاملاً فعال دارد و نقش او با فاعلیتی شگرف همراه است. در این آیین عروس ضامن داماد می‌شود تا دیگر کدخدا یا دوستانش او را با ترکه نزنند. به ویژه اگر این آیین را با آیین‌هایی چون ترکه زدن بر عروس به طور مثال در منطقه‌ی الیگودرز مقایسه کنیم (ازدواج ربایشی و تسخیری *mairige by capture*) به جایگاه درخور ستایش زن در شمال ایران بیشتر وقوف خواهیم یافت (میرنیا، ۱۳۶۹: ۸۵-۸۴). در آیینی دیگر مرد به تیمار زن می‌پردازد (جوراب دوکونی) در آیین یشماق اگرچه موضع زن - یعنی سکوت - منفعلانه است اما این آیین با آیین دهان بند زدن زنان ترکمن که با مردان حرف نمی‌زنند بسیار متفاوت می‌باشد زیرا زن در آیین یشماق با گرفتن هدیه از بستگان داماد با آنها سخن می‌گوید. آیین «درسری» ارزش خانگی پدری را به شکل بسیار تلطیف شده بیان می‌دارد. در آیین گشتن به دور چاه زن با انداختن سکه‌ای در چاه یمن و برکت را برای خانگی داماد می‌طلبد که در این آیین میان نماد زن و آب پیوندی ژرف وجود داشته و مفاهیم واحدی از زن، زندگی، برکت و یمن مطرح می‌شود. آیین جهیز تماشا بر قدرت مادی و ارزش اجتماعی که نشانگر اعتبار عروس و خانواده‌ی اوست، دلالت دارد. در آیین‌های مورد اشاره نه تنها صورتی از تبعیض‌های شدید جنسی دیده نمی‌شود، بلکه به عکس پایگاه اجتماعی و درخور احترام زن آشکار می‌گردد.

در رقص چراغ و رقص قاسم آبادی که در جشن‌ها و به ویژه جشن عروسی برپا می‌گردد، ما با جایگاه فعال زن و فاعلیت درخور احترام او رو به رو هستیم. رقص قاسم‌آبادی حضور فعال زن در کار و نقش او در تولید را نشان می‌دهد: برنج کاری، چای کاری و... از این شمارند. این رقص به عنوان مهم‌ترین رقص بومی گیلان نشانگر اهمیت، موضع فعال زن و پایگاه برجسته‌ی اجتماعی او در گیلان است. در رقص چراغ نیز زن در شبانگاه جشن عروسی چراغ بر سر نهاده و می‌رقصد. در این رقص‌ها زن هرگز از سوی نظام ارزشی جامعه تحدید نمی‌شود. این رقص میان زن و روشنایی ارتباطی نزدیک را نشان می‌دهد و به عنوان رقص نمادین حضور زن را با مفاهیم دیگری چون فروزندگی، زندگی و روشنایی یکی می‌سازد. در رقص چراغ زن و آتش نمادی واحد می‌گردند. رقص‌های مزبور نشانگر فاعلیت، و موضع فعال و پر تکاپوی زن است.

۳۳. در این باره ن. ک: پانوف و پرن (۱۳۶۸): فرهنگ مردم‌شناسی، ص ۷۴.

اما در متن نمایش «عروس گوله‌ی» با موضع فرو دستانه‌ی زن و عدم اختیار او در تعیین شوهر و زندگی زناشویی رو به رو می‌شویم. شکست عاشق و به کام رسیدن پیرمرد یا غول این واقعیت را آشکار می‌سازند. از این منظر آیین یاد شده باز نمایی واقعیت اجتماعی است. از سوی دیگر زن، به دلیل تابوهای اجتماعی حق بازیگری در آیین یاد شده را ندارد و به جای وی پسرهای نوجوان به نقش آفرینی می‌پردازند. بر این اساس آیین یاد شده نشانگر تبعیض اجتماعی و جنسی و تحدید حضور زنان در صحنه‌ی اجتماعی است.

در بررسی ساختار تحول آیین‌های مورد تحقیق آنجا که زن و مرد به صورت نمادهای هم عرض در کنار یکدیگر واقع می‌گردند سه اصطلاح کارکرد مثبت یا منفی، فاعلیت زن یا مرد، و فرابودگی و همبودگی یا فرو بودگی زن به ما کمک می‌کند تا به درک بینش و ساختار جنسی موجود در آیین دست یازیم. در آیین یشماق اگرچه «زن» به دلیل اتخاذ سکوت در برابر خانواده‌ی داماد به ظاهر موضع فرو دستانه‌ای دارد، اما برتری مرد (یا خانواده‌ی او) به شکلی جالب تلطیف می‌گردد. در این آیین عروس با گرفتن پول از خانواده‌ی داماد با آنان سخن می‌گوید، جالب است که این آیین را همانطور که اشاره شد با آیین دهان بند زدن زنان ترکمن مقایسه کنیم:

آیین	کنش آیینی	کنش آیینی	کارکرد
یشماق مچه پشته‌ی (mačapušti)	سکوت زن	شکستن سکوت در قبال گرفتن هدیه	مقبولیت بر مبنای فرابودگی زن
دهان بند	سکوت زن در برابر مرد بیگانه	ممنوعیت صدای زن	مقبولیت بر مبنای فروبودگی زن

در عین حال آیین ترکه زدن بر داماد را می‌توان با آیین استقبال داماد از عروس در منطقه‌ی الیگودرز مقایسه نمود. در منطقه‌ی الیگودرز «در ورود عروس، روی سر عروس نقل و قند پرتاب می‌کنند و گاهی هم داماد با چوبی که در دست دازد به سر عروس می‌زند که اغلب موجب شکستن سر عروس می‌شود.» (میرنیا، ۱۳۶۹: ۸۵-۸۴).

آیین	کنش آیینی	کارکرد
ترکه زدن برداماد	پناهگری زن	مثبت: فرابودگی زن - فاعلیت زنانه
چوب زدن بر سر عروس	ضربه خوردن زن	منفی: فروبودگی زن - حضور منفعلانه

در «بازار استدلالی» آیین‌های مورد بحث با جلوه‌های مختلف سیمای آیینی زن روبه‌رو هستیم که چنانچه آن را با گرامر جنسی ساختارهای روایی بسنجیم، می‌توانیم تنوع گزاره‌های این بازار استدلالی را ارزیابی نماییم:



گزاره‌های + (مثبت) جنسیت برای زن

گزاره‌های - (منفی) جنسیت برای زن

صدا و جنسیت

ادبیات آیینی و شفاهی شالیزار آنگونه که عنوان شد ما را با ادبیاتی کاملاً زنانه رو به رو می‌نماید. حضور فعال «زن» در عرصه‌ی کار شالیزار با ادبیاتی غنی توأم می‌شود. در این چشم‌انداز حضور مرد با سکوت زن توأم نیست و صدای وی در چارچوب ارزش‌های مرد محورانه تحدید نمی‌شود. این در حالی است که ما می‌دانیم میان مفهوم «صدا و جنسیت» در فرهنگ سنتی و از جمله ایران ارتباط کاملی وجود داشته است: روزه‌ی سکوت، آیین دهان بند بستن، یشماق، لال

پلا و... از شمار آیین‌هایی‌اند که در آن بر سکوت «زن» تأکید می‌رود (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: II). اما بر عکس در این منظر زن در حیطه‌ای اجتماعی حضوری کاملاً پویا دارد و صدای وی کیلومترها در دشت طنین می‌افکند. ادبیات شالیزار برای زن با گونه‌ای حکایت نفس: عشق، زندگی، مرگ و شادی و... همراه است، و فردیت وی در ادبیات مزبور نمود می‌یابد. در واقع بسیاری از مفاهیمی که در شرایط عادی کمتر می‌توان به راحتی از آنان سخن گفت، در ادبیات شالیزار واگویه می‌شوند: عشق به جوان دگر قوم و فرودست، شوخی‌های جنسی، ریشخند کردن خان و ارباب و... بر اساس تبلور فردیت و حدیث نفس زن در ادبیات شالیزار، این ادبیات ترانه‌های شادمانه، غریب خوانی، سوگ و... را در بر دارد. در واقع بر مبنای نگرش انسان‌شناختی به پیوند دو مفهوم صدا و زنانگی در می‌یابیم که جنسیت زن بر پویایی این پدیده تأثیر منفی نمی‌نهد بلکه صدای زن در آفرینش ادبیات و ترانه‌های سحرانگیز و موسیقایی جلوه‌گر می‌شود که مردان تنها تماشاچی و شنوندگان آن هستند.

زن	مرد	کنش موسیقایی در شالیزار
+	-	صدا
-	+	سکوت

این در حالی است که آیین‌های شالیزار از آیین‌های مخفی زنانه نیست^{۳۳} و مردان (حتی مردان بیگانه) می‌توانند صدای زنان را بشنوند، گروه‌های کار تنها اعضای یک خانواده را در بر ندارند بلکه بر اساس آیین یاوری افراد یک محل و امروزه اغلب کراچی (زنان کارگر = kərači)های روزمزد را شامل می‌شوند. این امر تسامح جنسی در حضور آزادتر زن را نشان می‌دهد. صدای آیو (فریادهای شادمانه‌ی زنان در هنگام کار = āyu) و لبک (نواختن آهنگ با دهان = lābək) نوازی آنان از فنون آوایی در ادبیات غنایی شالیزار است که با عنصر «صدا» ارتباط می‌یابد و فنون آوایی زنانه‌اند. زن نه تنها در عرصه‌ی کار و آفرینش ثروت نقشی فعال داشته است بلکه ادبیاتی غنی را نیز به وجود آورده است. زن کار (ثروت) آفرین، خالق هنر شفاهی و آیینی بسیار قوی نیز می‌شود، در واقع یکی از نشانه‌های در خور تأمل در موسیقی مزبور وجود موسیقی چند صدایی در نزد زنان گیلان است.

۳۳ در زمینه آیین‌های زنانه که بر مبنای فضای نامتداخل جنسی شکل می‌گیرد می‌توان به آیین «خاله‌رو رو» اشاره کرد (برای آگاهی در این باره به مقاله‌ی ارزشمند دکتر علی بلوکباشی نگاه کنید: بلوکباشی، ۱۳۴۳: ۲۸-۲۶).

شالیزارخاستگاه ثروت در شمال ایران اوج تجلی فردیت زن، هنر و نقش‌های گسترده‌ی آیینی اوست.

فنون آوایی ادبیات شالیزار	مرد	زن
«آبو» خوانی	-	+
لبیک نوازی	-	+
همخوانی	-	+
نک خوانی	-	+

زن و اسطوره‌ی زندگی

زن از منظر اسطوره‌ای - آیینی چون زمین نماد زندگی و مرگ است. به همین دلیل می‌توان جلوه‌های آیینی حضور وی را در هر دو صورت مزبور باز یافت. این در حالی است که گاه این حضور آیینی در مفهوم زندگی و مرگ وجودی واحد می‌یابد. این مفهوم را در متن‌های دینی و آیینی کهن باز می‌یابیم. در اوستا می‌خوانیم:

زمین ناشاد است اگر مدت زمانی شیار نشده و بایر بماند مانند زن زیبا اندامی که مدت‌ها از فرزند بی‌بهره مانده، آرزومند مردی است زمین بایر نیز آرزومند شخم و شیار مرد برزیگری است.

فرگرد ۳، بند ۲۴ - وندیداد (رضی، ۱۳۷۶: ۳۵۸)

۱. این چنین ما با زنان این زمین را که حاصل ماست می‌ستاییم و آن زنانی که از آن تو هستند ما زنانی را که از پرتو راستی ممتازند می‌ستاییم.
یسنای ۳۸ کرده ۴ (پوردادوود، ۱۳۷۷: ۱۲۱)

زن می‌زاید و می‌پرورد و در بر می‌گیرد. این مفهوم را در نواحی مختلف جهان می‌بینیم. در ونزوئلا در قبیله‌ی «واراو» (warao) زن در عرصه‌ی آیین‌های سوگ (سنت) به بازتولید زنانه‌ی قدرت خویش دست می‌یازد (Briggs, 1993: 929-957). او در پناه آیین به واژگونگی زمان دست یازیده و منطق مطلق گفتاری را شکسته و با نقل قول غیر مستقیم به شالوده شکنی از ساختارهای فرهنگی - زبانی مطلق می‌پردازد. این اتفاق در شمال ایران و در گیلان در آیین‌های

شالیزار و ادبیات آن به وقوع می‌پیوندد. در چشم‌اندازهای گوناگونی که از آن سخن گفتیم زن خالق اسطوره‌ی زندگی است. «صدا»ی وی به زندگی عمق موسیقایی می‌دهد و دست‌افشانی وی صورت‌های شادمانه‌ی زندگی را به تصویر کشیده و در نمادهای مدنی - طبیعی (رقص چراغ و...) یکسره حضوری زندگی آفرین دارد. به این ترتیب می‌توان از حیطه‌های زنانه سخن گفت. این حیطه‌ها در شمال ایران بر خلاف نمایش‌های مخفیانه‌ای چون خاله رورو و یا مجالس و محافل مذهبی چون سفره‌های زنانه صورتی عیان و آشکار دارد. البته این حضور در نمایش‌های عامیانه که تابوهایی قوی بر آن مستولی است تکرار نمی‌شود و در آنجا نقش «زن» را «مرد» بازی می‌کند و این خود نشانه‌ی تبعیض نسبی جنسی در منطقه‌ی مورد بررسی است. اهمیت نقش زن در کار به او قدرت حضور گفتمانی - آیینی را می‌بخشد حال آن که زن در نمایش نمی‌تواند این حضور را تکرار کند.

حیطه قدرت‌های زنانه

انسان‌شناسان دو منظر کلی را در بررسی آیین می‌گشایند نخست مراسم تشدید (یا افزایش) که ارزش‌ها و همبستگی یک جامعه را بالا می‌برد، دوم آیین‌هایی چون فستیوال‌ها و کارناوال‌ها که خود تبدیل به عناصر ضد ساختاری شده و واژگونی کمتر یا بیشتر نظم را به همراه دارند. اما آیین برخلاف کارناوال که با حدوث آن، از ارزش ساختارها و مکالمات اجتماعی جهان بیرون در صورت‌های رسمی و همیشگی آن کاسته می‌شود، متأثر از قدرت بوده و از واقعیت‌های اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. به تعبیر دیگر آن را باید مکالمه‌ای دانست که در آن وضعیتهای اجتماعی و از جمله چگونگی رابطه‌ی دو جنس (مرد و زن) تعیین می‌گردد. در واقع می‌توان در بازخوانی نظریه ویکتور ترنر (turner, 1968: 576-582) اینگونه گفت که آیین‌های کار و خویشاوندی (شالیزار، عروس) برخلاف آیین‌های آستانه‌ای (liminal) یا گذار (rite de passage) یا کارناوال (carnival) حالت برزخی و میانگی ندارد و منعکس‌کننده‌ی واقعیت است. آنچه در آیین‌های مورد بحث که به توضیح چگونگی رابطه‌ی زن و مرد و بازنمایی آن می‌پرداخت، مشاهده نمودیم، حضور درخور احترام و فاعلیت انکارناپذیر زن و تلطیف برتری مرد بر اوست. به تعبیر دیگر نشانه‌هایی از تبعیض جنسی شدید و خشن مشاهده نمی‌گردد. این امر همانگونه که در طول مقاله عنوان گردید به نقش عمده‌ی زن در تولید ثروت (کار) و شاید

عوامل دیگری چون اکوسیستم فرهنگی منطقه و در عین حال پویایی برون اقلیمی فرهنگ (تعامل با اقوام دیگر و آشنایی با مفهوم «دیگری») باز گردد. اهمیت کشت برنج و نقش فعال زن در آن، پایگاه محقق و محول زن را به عنوان یک مادر به پایگاه دیگری می پیوندند که پایگاه طبیعی زن به عنوان مادر طبیعت است (زنی که برگ شالی را بر موی او می زنند) و این در کنار ارزش پایگاه مزبور به دلیل نقش آفرینی وی در میدانگاه کار و تولید است.^{۳۳} ارزش مادری، ارزشی کهن است که در جامعه‌ی پدر سالار نیز مقبول و مورد تأیید می باشد. به این دلیل تداوم ارزش‌ها و قدرت‌های زنانه که جامعه‌ی پدر سالار آن را به تعریف خود از نقش جنسی - اجتماعی زن نزدیک می یابد، می تواند پایگاه اجتماعی او را فرابرد و همبودگی یا فرابودگی مقبول او را نسبت به مرد شکل بخشد. از این روی سنت اگرچه بیشتر به زیان زن واقع می گردد اما آن چنان که «چارلز بریجس» در مورد زنان «واراو» (warao) نشان داده است، زنان می توانند با نقش آفرینی در آیین‌های سنتی (برای زنان واراو در آیین سوگ) قدرت اجتماعی خود را تثبیت کنند و حتی به انتقاد از قدرت مردان بپردازند. به واقع زن در عرصه‌ی سنت به بازتولید قدرت زنانه در قالب نقش‌های طبیعی - جنسی خود دست می یازد. ویژگی‌های زنانه‌ی زن به او در جامعه‌ی سنتی فاعلیتی مقبول (فرابودگی یا همبودگی با مرد) می بخشد، اما همانگونه که گفته شد این ویژگی‌ها نمی تواند به شالوده شکنی و ساختارزدایی گسترده ساختارهای مطلق و رسمی موجود جامعه منتهی شوند. به واقع حضور آیین‌هایی که در آنها تبعیض جنسی دیده می شود، آیین‌هایی که در جامعه‌ی مورد مطالعه ما مشاهده شده است، چون زن نذر، لال پلا، آیین شیرهای شب زفاف، عروس گوله‌ی و... صورت‌های کاملی از اقتدار مردانه را به ما نشان می دهند. در آیین «زن نذر» زن موجودی کاملاً منفعل در انتخاب همسر آینده‌ی خود است، در آیین لال پلا زن موضعی مقهورانه دارد (سکوت و گدایی)، در آیین عروس گوله‌ی بازنمایی حضور زن از سوی مردان با

۳۳ در اینجا نگاه من با آقای کریستین برومبژه که بر سمبولیسم بدن در نزد زنان گیلانی یعنی خمیدگی در شالیزار به عنوان علامتی از پذیرش اقتدار مردانه تأکید می ورزد، کاملاً متفاوت است. در گفت و گویی که با وی در خردادماه ۱۳۸۲ داشتم از نظرگاه وی در این باره آگاه شدم.

در نظرگاه نگارنده ارتباط میان گفتمان (discourse) و صدا (voice) بیشتر مورد تأکید است و این نکته‌ای است که دیگران نیز به آن پرداخته اند. (Hohne and Wussow, 1994 and Genette, 1980)

حضور منفعلانه‌ی او توأم است و در آیین شیرهی شب زفاف (jus primac nortis)* که در جامعه ملوک الطوایفی رایج بود، ساختار خانخانی جامعه، ظلمی برابر را بر زن و مرد رعیت روا می‌داشت. (تصرف نوعروس پیش از داماد) به تعبیر دیگر نشانه‌های موجود از تبعیض جنسی ما را با ساختار بزرگ و مسلطی در جامعه روبه‌رو می‌سازد، که آن ساختار اتوکراتیک (athocratic structure) است و تبعیض جنسی تنها یکی از شاخه‌های این درخت به شمار می‌آید. به این ترتیب مقصود ما از این جستار وجود تبعیض جنسی کمتر به معنای نسبی آن بوده است. کما آنکه در قصه‌ی عامیانه‌ی «لش و انیشا» (لشت نشا = ləšvānišaz و کور فلک (korəfəlk) این زنانند که بر علیه رسم شیرهی شب زفاف بر پا می‌خیزند و عاملیتی درخور احترام را از خود در متن افسانه به تماشا می‌نهند، این شورش زانه در قصه‌های عامیانه آنچنان که نگارنده در گرامر سنی - جنسی ساختارهای روایی در کتاب *افسانه‌ی زندگان* نشان داده‌ام، نقد خرده فرهنگ جنسی و فرهنگ محکوم را نسبت به فرهنگ حاکم (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۱۳) آشکار می‌سازد و در اینجا افسانه مفهومی رهایش‌بخش (salvific) دارد.

اهمیت آیین‌های نمادین در شناخت فرهنگ

در این جستار (جست و جویی که مدعی یافتن معنای نهایی نیست) نگارنده کوشید تا تداخل متن‌های (cross-texts) اجتماعی را در پهنه‌ی آیین و بر مبنای مفهوم نماد (Symbol) مورد بحث قرار دهد. بر این اساس جنسیت (gender) قدرت (power) و آیین (rite) سه متن متداخل را شکل می‌دهند که ارتباط آنها با یکدیگر با رمزگشایی از صورت‌های سمبلیک رفتار آیینی ممکن می‌شود. اهمیت آیین‌های نمادین به ویژه از آن روست که «انسانها می‌کوشند تا تصویری آرمانی از خودشان را در جلوی صحنه‌ی به نمایش بگذارند» (استونز، ۱۳۷۹: ۲۹۳) آنچه در فرایند کنش متقابل انتقال می‌یابد معانی اجتماعی است. «انسان‌ها در فرایند کنش متقابل اجتماعی به گونه‌ای نمادین نمادهایی را به دیگران انتقال می‌دهند. دیگران این نمادهای معنی‌دار را تفسیر می‌کنند و بر پایه‌ی تفسیرشان از این نمادها واکنش نشان می‌دهند. به عبارت دیگر کنشگران در حین کنش متقابل اجتماعی در فرایندی از نفوذ متقابل قرار می‌گیرند» (همان، ۲۸۶). آیین‌های

*. در این باره ن. ک. پانوف و پرن (۱۳۶۸): فرهنگ مردم‌شناسی، صفحه‌ی ۲۰۷.

نمادین نیز دارای چنین کارکردی می‌باشند، آنها نیز به توضیح نقش، پایگاه و خویشکاری اجتماعی اعضای جامعه با توجه به جنسیت، سن، طبقه و... می‌پردازند. این امر شاید به ویژه از این روی در خور تأمل است که «کنش اجتماعی» دارای پیشینه‌ای تاریخی و فرهنگی است و در طول تاریخ شکل می‌گیرد. گذشته از عواملی چون تکنولوژی که می‌توانند با ورود خود فرهنگ یک جامعه را دستخوش تغییرات سریع و جدی نمایند، اغلب کنش اجتماعی در اتصال با پیشینه‌ی فرهنگی و تاریخی خود بروز می‌یابد. این در حالی است که جامعه می‌تواند در برابر فرهنگ جدید برآمده از تکنولوژی مقاومت نموده و ما با پس افتادگی فرهنگی (culture lag) مواجه شویم. شاید بتوان وجود تبعیض جنسی کمتر در گیلان و حضور آزاد، فعال و خالقانه‌تر زن در آن را با تأسیس نخستین سازمان‌های غیر دولتی زنان در ناحیه‌ی مزبور مرتبط یافت، تأسیس تشکیلات زنان جمعیت فرهنگ در سال ۱۲۹۵ و تأسیس جمعیت پیک سعادت نسوان در سال ۱۳۰۴ نمونه‌هایی از این واقعیتند (عباسی، ۱۳۷۱: ۱۱ و ۱۰ - عبدلی، ۱۳۷۱: ۱۸ و ۱۹ - موسایی، ۱۳۷۵: ۴۰-۳۸). این در حالی است که سازمان‌های زراعی زنان که با حضور زنان کارگر و مدیریت آنان همراه است، ما را در برابر جلوه‌ای دیگر از این واقعیت روبه‌رو می‌سازد. شاید به همین دلیل است که هنوز در ناحیه‌ی مزبور از خشونت شدید بر علیه زنان چون خودسوزی و... کمتر می‌توان نشانی یافت.

در پایان آنچه در بررسی آیین‌های ایرانی مهم به نظر می‌رسد پایان دوره‌ی قرون وسطایی فرهنگ حاکم و ساختارهای متصلب آن (آیین‌هایی چون ناف‌بر، خون‌بس، زن نذر، و...) در ایران است. اکنون هویت سنی و جنسی و هویت‌های پیرامونی بیش از پیش قدرت یافته و به نقد ساختار خیمه‌ای سلسله مراتب در ایران می‌پردازند، که نمونه‌ی آن رشد متن‌های انتقادی در حوزه‌های گوناگون هنری (سینما، ادبیات، علمی، حقوق و...) است. و تبدیل جنسیت از یک گفتار ممنوع به گفتاری انتقادی. این خود موضوع مقاله‌ای است که نگارنده به ویژه با توجه به دیدگاه خاص خودگرا مر سنی - جنسی ساختارهای روایی و رابطه‌ی دیالکتیک فرهنگ حاکم و خرده فرهنگ محکوم سنی - جنسی (حسن‌زاده، ۱۳۸۱) به آن می‌اندیشد. به نظر می‌رسد که در مکالمه‌ی متن‌های اجتماعی و آیینی در چشم‌انداز تعامل فرهنگ غیر رسمی (مردمی) و خرده فرهنگ‌های جنسی - سنی آن با فرهنگ رسمی اکنون با فروپاشی بیشتر ساختارهای متصلب، بسته و مستبد در ایران روبه‌رو هستیم، ساختارهایی که جهت‌گیری خرده فرهنگ ستیزانه (ضد کهن‌ترانه: ضد زنان، ضد کودکان و ضد اقلیت،...) داشته‌اند.



آیین نصب شالی بر سر زن صاحب شالیزار



آیین پرتاب «کمر چادر» (kamar chadoor) در انبار برنج

منابع و مأخذ

- استونز، راب (۱۳۷۹): *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی مهرداد میردامادی، نشر مرکز، ج اول، تهران.
- الیاده، میرجا (۱۳۶۵): *مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ*، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، نشر نیما، ج اول، تهران.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱): *دانشنامه‌ی مزدیسنا* (واژه‌نامه‌ی توضیحی آیین زرتشت)، نشر مرکز، ج اول، تهران.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۵۲): *جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان*، نشر امیرکبیر، ج اول، تهران.
- بالاندیه، ژرژ (۱۳۷۴): *انسان‌شناسی سیاسی*، ترجمه‌ی دکتر فاطمه گیوه‌جیان، نشر آران، ج اول، تهران.
- باستید، روژه (۱۳۷۴): *هنر و جامعه*، ترجمه‌ی غفار حسینی، نشر توس، ج اول، تهران.
- بلوکباشی، علی (۱۳۴۳): «نمایش‌های شادی‌آور زنانه در تهران»، *هنر و مردم*، شماره ۲۷، دی‌ماه، تهران.
- پوینده، محمدجعفر (۱۳۷۷): *درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات*، انتشارات نقش جهان، ج اول، تهران.
- پرتو، افشین (۱۳۶۹): «یهودی کاسه، تحقیقی درباره‌ی یهودیان سیاه‌کل»، به کوشش م. پ، جکتاجی، *گیلان‌نامه* (ج دوم)، نشر گیلکان، ج اول، رشت.
- پاینده لنگرودی، محمود (۱۳۶۶): *فرهنگ گیل و دیلم*، موسسه انتشارات امیرکبیر، ج اول، تهران.
- (۱۳۷۰): *خونینه‌های دالمرز، گیلکان*، ج اول، رشت.
- (۱۳۷۷): *آیین‌ها و یادداشت‌های گیل و دیلم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج دوم، تهران.
- پانوف، میشل و میشل پرن (۱۳۶۸): *فرهنگ مردم‌شناسی*، ترجمه‌ی اصغر عسگری خانقاه، نشر ویس، تهران.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷): *یشت‌ها*، نشر اساطیر، ج ۲، ج اول، تهران.
- پاینده لنگرودی، محمود (۱۳۷۷): *آیین‌ها و باورداشت‌های گیل و دیلم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج دوم، تهران.
- تودورف، تزوتان (۱۳۷۷): *منطق گفت و گویی میخائیل باختین*، ترجمه‌ی داریوش کریمی، نشر مرکز، تهران.
- حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱): *افسانه‌ی زندگان*، (۲۳ گفتار در بررسی مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه در ایران)، نشر باز و بقعه، ج ۲، ج اول، تهران.
- حسن‌زاده، علیرضا و قندهاری، پردیس (۱۳۸۲): «فستیوال زنان و واژگونگی زمان»، *ماهنامه‌ی نافه*، تهران.
- حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۰): «آداب نمادین شالیکاری»، *نمایه‌ی پژوهش*، شماره ۱۹، سال پنجم، تهران.
- حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱): «هستی آیینی زن»، *فصلنامه‌ی اباحت*، شماره یک و دو، ساری.

- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۱): *گذار از مدرنیته (نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا)*، نشر آگه، چ اول، تهران.
- ستوده، منوچهر (مصحح) (۱۳۶۱): *حدود العالم فی المشرق الی المغرب*، انتشارات طهوری، چ اول، تهران.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۴۵): *اهل هوا*، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، چ اول، تهران.
- ستاری، جلال (۱۳۷۵): *سیمای زن در فرهنگ ایران*، نشر توس، چ اول، تهران.
- ستاری، جلال (۱۳۷۴): *اسطوره و رمز، سروش*، چ اول، تهران.
- دوبوآر، سیمون (۱۳۸۰): *جنس دوم*، ترجمه‌ی: قاسم صعنوی، نشر توس، چ ۲، چ دوم، تهران.
- دریغوس، هربرت و پل رابینو (۱۳۷۹): *میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه‌ی حسن بشیریه، نشر نی، چ اول، تهران.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲): *تحول اندیشه‌ی سیاسی در شرق باستان*، نشر قومس، تهران.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۷): *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، موسسه انتشارات جهاد دانشگاهی، چ اول، تهران.
- رابرتسون، یان (۱۳۷۴): *درآمدی بر جامعه*، ترجمه‌ی حسن بهروان، انتشارات آستان قدس، چ دوم، تهران.
- رضی، هاشم (۱۳۷۶): *وندیداد*، چ ۴، نشر فکر روز، چ اول، تهران.
- ستاری، جلال (۱۳۷۴): *اسطوره و رمز*، چ اول، سروش، تهران.
- فرای، ر. ن. (۱۳۷۲): *تاریخ ایران*، ترجمه حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، چ اول، تهران.
- فروم، اریک (۱۳۷۰): *گریز از آزادی*، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، نشر مروارید، چ ششم، تهران.
- فرخزاد، فروغ (۱۳۶۹): *ایمان بیاورید به آغاز فصل سرد*، مروارید، چ هشتم، تهران.
- عباسی، هوشنگ (۱۳۷۱): «جمعیت پیک سعادت نسوان»، *گیله* و، سال اول، شماره ۲.
- عبدلی، شاهین (۱۳۷۱): «گفت و شنودی با شوکت روستا»، *گیله* و، سال اول، شماره ۸ و ۹.
- عسگری خانقاه، اصغر، محمدشریف کمالی (۱۳۷۴): *ایرانیان ترکمن*، نشر اساطیر، چ اول، تهران.
- کاسپر، ارنست (۱۳۷۷): *اسطوره‌ی دولت*، نشر هرمس، چ اول، تهران.
- کاسپر، ارنست (۱۳۷۸): *فلسفه صورت‌های نمادین*، نشر هرمس، چ اول، تهران.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۰): *زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، چ سوم، تهران.
- گولد، جولیس و کولدزل، ویلیام (۱۳۷۶): *فرهنگ علوم اجتماعی*، انتشارات مازیار، چ اول، تهران.
- لوکس، استیون (۱۳۷۰): *قدرت فرانسائی یا شر شیطان*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ اول، تهران.
- لیچ، ادموند (۱۳۵۰): *لوی استروس*، ترجمه‌ی حمید عنایت، چ اول، تهران.
- موسایی، بهزاد (۱۳۷۵): «نگاهی به فعالیت زنان در مطبوعات گیلان»، *گیله* و، سال پنجم، شماره ۳۸.
- میرنیا، سیدعلی (۱۳۶۹): *فرهنگ مردم* (فولکلور ایران)، نشر پارسا، چ اول، تهران.

- Rabelais, François (1993): *Great Books of the world: Rabelais*, Adler, Mohinerg [Editor] translated: sir Thomas Uguhort and Peter Motteux / 22, Robert p. Gwinn Publisher.
- Bakhtin, Mikhail (1984): *Rabelais and his world*, Translated by Helene Iswolsky, Indiana University Press/ Bloomington United States of America.
- Botkin, B. A (1991): *A treasury of Southern folklore*, printed in united stats of America, crown publishers, Inc. Ninth print.
- Briggs (1993)
- Briggs, L. Charles (1993): "warao women's ritual wallingn, *American Anthropologist*, No: 95.
- Briggs, L. Charles (1992): "Since lama woman, I will chastise my relatives: gonder, reported speech, and the (re) production of Social relation in warao ritual wiling" *American Ethnologist*, voulme 19, Number 2.
- Boon, James, A (1982): *Other tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropoligy in the Comporative Study of Cultures, Histories, Religions and terts.*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Charlotte Seymour (1999): *Macmillan Dictionary* of Anthropology, Macmillan Reference Books.
- Foucault, Michel (1980): "Power and Knowledge", Selected Interviews and other writing, 1972-1979, Colincordon, New York, pantheon.
- Genette, Eprard (1980): *Norraive Discourse An Essay in Method*, translated: Jane E. Lewin, Gluckman, (1962): *Essays in the Ritual of Social Relotions*, Manchester, 1962.
- Corneu University Press.
- Kohen, Karen and helen Wussow (1994): *A Dialogue of voice (feminist literary theory and Bakhtin)*, University of Minesota.
- Kotlak, Conrad Phillip (1994): *culture Anthropology*, McGrow-Hill, New York.
- Sills, David.L (1968): *International Encyclopedia of the Social Sciences, Voulume 10, Macmillan Company*, United States of America.
- Smith, Edgar, Andrew, and peter sedgwick (1999): *Key concepts in cultural theory*, Routledge, London and New York.
- Rucoff, Milton (1949): *A Harvest of world folktales*, winking press. New York. 1949.

پژوهش حاضر کوششی جهت شناخت زنان درمانگر در منطقه‌ی ترکمن صحراست. درباره‌ی زنان درمانگر و شیوه‌ی درمانگری آنان باید گفت: هر یک از آنان به شیوه‌ی خاصی که متفاوت از سایرین است به بیماران خود کمک می‌کنند. بیماری‌ها تنها محدود به بیماریهای جسمی نمی‌شوند، بلکه طیف وسیعی از بیماری‌های جسمی و روانی را در بر می‌گیرد. نخستین درمانگر، زن میانسالی است که بنا به اظهار اطرافیان دست‌های شفابخشی دارد. او با لمس قسمت‌هایی از بدن بیمار که به دلایل گوناگونی ممکن است دچار عارضه‌ای شده باشد باعث تسکین وی می‌شود. دومین درمانگر، زنی در آستانه‌ی چهل سالگی است. چهار فرزند دارد که چهارمین آن هنوز شیرخواره است. این زن زندگی خود را تماماً وقف درمان و توجه به بیمارانش کرده است. سومین درمانگر، زنی حدوداً پنجاه ساله است. او نیز مانند دو زن دیگر دارای قدرت ذهنی فوق‌العاده‌ای است. او با استفاده و تلفیق چند روش شخصی که با روش دو درمانگر دیگر کاملاً متفاوت است به درمان بیماران خود می‌پردازد. این زن نگاه نافذی دارد، در نگاه و کردار و رفتارش اثری از عرف و آداب و سنت دیده نمی‌شود. گویی تمامی زنجیرهای حاکم بر رفتار زنان را پاره کرده و با جرأت و جسارت بی‌مانندی از ورای تمامی هنجارهای فرهنگی به بیماران خود می‌نگرد. مسائلی که در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، موضوع‌هایی از این شمار را در بر دارد: ۱. شناخت خصوصیات و ویژگی‌های هر یک از زنان درمانگر ۲. تکنیک‌های مورد استفاده در درمان بیماران ۳. تعمق در این باره که آیا روش‌های این زنان اکتسابی و یا غیراکتسابی است، و در هر دو صورت نحوه‌ی دسترسی به آنها چگونه است؟ ۴. بررسی رابطه‌ی درمانگران با بیماران خود با توجه به تفکیک وضعیت سنی و جنسی ۵. تأثیر شیوه‌ی زندگی درمانگران بر زندگی خصوصی آنان.

زنان درمانگر بومی در منطقه‌ی ترکمن صحرا

دکتر منیژه مقصودی^{##}

پیشگفتار

جامعه‌ی ترکمن در شمال شرقی ایران واقع شده است. این جامعه بنا بر دلایل گوناگون از جمله ویژگی درون همسری، بخش اعظمی از آیین‌ها و مراسم سنتی خود را حفظ کرده است. از جمله پیشگامان ایرانی مطالعات میدانی در این منطقه هوشنگ پورکریم بوده است. این محقق در طی سالهای ۱۳۴۶ تا ۱۳۴۸ در مجله‌ی «هنر و مردم» مقالات متعددی پیرامون فرهنگ ترکمن‌های ایران نوشته است. مقالاتی چون «ترکمن‌های ایران» «اینچه برون» و «ترکمن‌های قوشان تپه» از آثار اوست. بعد از مطالعات هوشنگ پورکریم در این منطقه تحقیقات میدانی متعددی انجام شده، که حاصل آن به صورت مقالات و کتاب‌های متعددی منتشر شده است. هر یک از آنها درباره‌ی جنبه‌ای از فرهنگ منطقه‌ی ترکمن است. از جمله تحقیقات ارزشمند دیگر در این زمینه، تحقیقات «آیرونز» محقق و مردم‌شناس امریکایی است. او که مدتی در روستای «آجی قوی» در منطقه یموت‌نشین ترکمن اقامت داشته و از نزدیک شاهد زندگی روزمره‌ی ترکمن‌ها بوده است، در زمینه‌ی شناخت خویشاوندی ترکمن‌ها کتابی نوشته است تحت عنوان:

Irons (w.g.) - *The yomut Turkmen: A study of social organization among a Turkic-speaking population*. U. of M. 1975.

این محقق مردم‌شناس همچنین در مقالات متعدد خویش به برخی دیگر از جنبه‌های فرهنگی ترکمن‌ها پرداخته است، که به پاره‌ای از آنها می‌توان اشاره کرد:

Irons (w.g.) - *Livestock Raiding among pastoralists: in papers of the Michigan academy of science, Art and Letters*. vol. 50, 1965.

^{##} استادیار گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

- The Turkmen nomads, *Natural History*, vol. 77, 1968.

- The Turkmen of Iran, *Iranian Studies*, vol. 2, 1969.

- Variation in political stratification among the Yomut Turkmen, *Anthropological Quarterly*, vol. 44, 1971.

-Nomadism as a political adaptation. *American Ethnologist*, vol 1, 1974.

قابل ذکر است که یکی از مقالات آرونز تحت عنوان «کوچ نشینی به عنوان راهی برای سازگاری سیاسی: نمونه ترکمن‌های یموت» در مجموعه کتاب آگاه - ایلات و عشایر در سال ۱۳۶۲ توسط «پیروز الف» ترجمه شده است.

هر یک از پژوهشگران به جنبه‌ای از فرهنگ ترکمن‌ها پرداخته‌اند، از جمله خویشاوندی، ازدواج، سازمان اجتماعی و سیاسی، اقتصاد، موسیقی و... درمانگری بومی نیز از جمله ویژگی‌های خاص و فرهنگی جامعه‌ی ترکمن است.

درمانگری بومی در ایران مابین اقوام گوناگون به صور مختلفی دیده می‌شود. هر قومی بنا بر ویژگی‌های فرهنگی خود و نیز حافظه‌ی فرهنگی و تاریخی، روش سنتی خاصی را برای درمان بیماران به کار می‌برد. این روش‌ها از قرن‌ها پیش تاکنون سینه به سینه نقل گشته و تاکنون حفظ شده است. این رسم و آیین‌های درمانگری آن، مربوط به دورانی است که ترکمن‌ها با سایر اقوام آسیای مرکزی در منطقه‌ی آسیای مرکزی همجوار بوده‌اند. اعتقادات مربوط به شمنی و تانگری بین اقوام آسیای مرکزی و نیز ترکمن‌ها از باورهای بسیار کهن برجا مانده است. این اعتقادات و باورها در جنبه‌های مختلف فرهنگی خود را نشان می‌دهند. که از آن جمله می‌توان به آیین پرخوانی، ذکر خنجر، و نیز مراسم طلب باران یا «سويد قازان» اشاره کرد. این آیین و مراسم به صورت واقعی در جامعه‌ی ترکمن وجود داشته و تا به امروز نیز حفظ شده است. علاوه بر منطقه‌ی ترکمن نشین که به واسطه‌ی دارا بودن آیین‌های سنتی درمانی شناخته شده است، در مناطق دیگر ایران نیز روش‌های درمانی سنتی متفاوتی وجود دارد. از جمله در منطقه‌ی بندرعباس مراسم زار وجود دارد. کتاب «اهل هوا» نوشته‌ی غلامحسین ساعدی در سال ۱۳۵۶ از جمله تجربیات موفق در این زمینه محسوب می‌شود. محقق به تفصیل به زارهای عمده و مشهور منطقه اشاره می‌کند و نیز درباره‌ی «نوبان»، «مشایخ»، «بادجن»، «لیوا» و «ام‌الصبيان» که

هر یک اسامی بادهای گوناگون در منطقه‌اند، به نگارش می‌پردازد. ساعدی در این باره اطلاعات وسیع، برجسته و بسیار مفیدی را در اختیار خواننده قرار می‌دهد. بنابراین، وجود بادهای گوناگون در منطقه و گرفتار شدن مردم این نواحی، به خصوص فقرا به یکی از این بادهای فوق‌الذکر، وجود درمانگران بومی را می‌طلبید تا بتوانند این بادهای و این گرفتاری‌ها را از مردم دور کنند. این درمانگران «بابازار» و «مامازار» نامیده می‌شدند، در باره‌ی این سؤال که چه کسانی می‌توانند بابازار و مامازار شوند، ساعدی چنین پاسخ داده است: «اگر کسی گرفتار یکی از این بادهای شود و بتواند جان سالم از چنگ باد در ببرد، آن وقت آن شخص به جرگه‌ی «اهل هوا» در می‌آید.» (ساعدی، ۱۳۵۶: ۴۶) بدین ترتیب ساعدی به بررسی مشهورترین زارها در منطقه می‌پردازد.

مطالعات و تحقیقات وسیع دیگری پیرامون مسأله‌ی فوق انجام گرفته است که هر یک از زاویه‌ای مسأله را طرح نموده‌اند، که پرداختن به آنها خارج از حوصله‌ی مقاله می‌باشد، لذا پس از مقدمه‌ی کوتاهی به شرح روایت زنان درمانگر در منطقه‌ی ترکمن می‌پردازیم.

زنان درمانگر بومی در منطقه‌ی ترکمن صحرا

به طور معمول واژه‌ی درمانگر با گونه‌ای پیش‌داوری فرهنگی همراه است. هنگامی که واژه‌ی درمانگر را می‌شنویم چنین استنباط می‌کنیم که درمانگر حتماً باید مردی میانسال با چشمانی نافذ و قوی و بسیار کم حرف باشد و هر کلامی که بر زبان می‌آورد گرانبار از ارزش بوده و پربار از آگاهی باشد. او از ورای سخنان زمزمه‌وارش اسرار جهان را فاش می‌کند و با ما از نادیده‌ها می‌گوید. آن هم تنها برای تو که این فرصت را یافته‌ای تا لحظه‌ای در کنارش بنشینی و به سخنانش گوش دهی و همه‌ی واژه‌ها را به جان و دل سپاری. این درمانگر دارای چنان حضور پر قیل و قالی است که پس از ترک او تمامی وجودت از او لبریز می‌شود. تو تسخیر می‌شوی، روزها و لحظه‌ها را ترسان با یاد او سپری می‌کنی، ترسی بی‌دلیل وجودت را فراگرفته، چنان که حتی درباره‌ی این ملاقات با هیچکس سخن نمی‌گویی. این ملاقات را همچون رازی در دل نگاه می‌داری و انتظار وقوع حادثه‌ای را داری که بیشتر باید به معجزه شبیه باشد تا به درمان دردی ساده، دردی در پهلوی و کنار.

یکی از درمانگران بسیار معروف و نامی ترکمن پیرمرد بسیار پرقدرتی به نام «پرخوان» یا «پری خوان» است. پرخوان بیش از هفتاد سال سن دارد. او در منطقه شهرت بسیار زیادی کسب نموده است. بیماران او از شهرها و روستاهای دور و نزدیک به نزدش می آیند و معمولاً سه شب متوالی را در منزل او می گذرانند. چنانکه گفتم درمانگران منطقه اغلب مرد هستند و من به طور تصادفی با زنان درمانگر منطقه روبه رو شدم که این تصادف باعث تعجب و شگفتم شد. تعجبم گذشته از جنسیت آنها برای این بود که می دیدم این زنان به طور حیرت انگیزی الگوها و هنجارهای فرهنگی را شکسته و رفتاری کاملاً آزادانه و مختص به خود دارند.

جامعه‌ی ترکمن جامعه‌ای کاملاً سنتی و با ویژگی‌های فرهنگ مردسالارانه است. عرف جامعه بیشتر از دورانی حکایت می‌کند که ترکمن‌ها با سایر اقوام آسیای مرکزی همجوار بودند. اغلب عرف جامعه در جهت حفظ و ثبات حقوق مردان است. آنچه که بیش از هر چیزی به حفظ و پایداری سنن گذشته دامن می‌زند، غالب بودن ویژگی درون همسری است که باعث می‌شود آداب و رسوم از نسلی به نسل دیگر همچنان باقی بماند و تکرار شود. در بطن چنین جامعه‌ای حضور زنان درمانگر همچون عقیقی می‌درخشد و توجه بیننده را به خود جلب می‌کند. فراموش نکنیم که در عمق صحرای ترکمن هنوز زنانی وجود دارند که روسری خود را تا سال‌ها پس از ازدواج به حکم حضور سنگین عرف و به حکم احترام به پدر شوهر همواره به دور دهان خویش می‌پیچند. همیشه سر به پایین دارند، هرگز جلوی مردان لب به سخن نمی‌گشایند و حتی نگاه مستقیمی به آنها نمی‌کنند. در چنین شرایطی مشاهده‌ی این زنان درمانگر انسان را تا وادی شک و تردید پیش می‌برد. اینان گویی زنانی از جهانی دیگرند. رفتارشان، نگاهشان و نحوه‌ی توجهمشان به دیگران و تمامی سعی و کوششی که برای کمک به مردم می‌کنند، خود داستانی دیگر است.

داستانی که چارچوب فرهنگی غالب برایش تنگ و تاریک است. بنابراین آنان غالب فرهنگی را در هم شکسته و طرحی نو در می‌اندازند. رفتار زنان درمانگر با بیماران خود و رای الگوهای تفکیک سنی و جنسی است. در این نوع رفتار نه زنانگی و نه مردانگی، نه عرفی و شرعی و نه حجابی و حائلی وجود ندارد. فقط حضوری سخت و سیال است که همه چیز را تعیین می‌کند. حضوری که باعث می‌شود بیمار خود را در وجود درمانگر گم کند و با او یکی

شود و یا اینکه در آغوش پرمهر او به دوران کودکی خود باز گردد. همچون کودکی که گویی بیش از هر چیز نیاز به توجه مادرانه دارد. مرد ترکمنی را تجسم کنید که تا ساعتی پیش در منزل همچون شیر غرانی در کنار همسر و عروسش نشسته بود و با نگاهی آنها را به سکوتی سنگین وامی داشت و اینک همچون طفل معصومی نیازمند به این زن است و با نگاهی کودکانه به وی می نگرد. مشاهده‌ی چنین رفتاری برای کسی که به خلق و خوی ترکمنی آشناست بسی حیرت انگیز است. چه اتفاقی برای این مرد ترکمن روی داده است؟ این زن درمانگر چه شیوه‌ای به کار می برد؟ آیا این شیوه‌ی درمانگری را می توان آموخت؟ به عبارت دیگر آیا درمانگری دانشی اکتسابی است؟ آیا می توان در زندگی دست به چنین انتخابی زد؟ یا درمانگر شدن امری غیر ارادی است؟ آیا شخص جهت این کار انتخاب می شود؟

تجربه‌ی اول

حوالی غروب بود، در کوچه‌ها و خیابان‌های فرعی شهر پرندۀ پر نمی زد، ولی در کوچه‌ای که یکی از این زنان درمانگر اقامت داشت صف طولیلی به چشم می خورد. جماعت در سکوتی سنگین به سر می برد. هر از چندگاهی یک نفر از خانه مقابل بیرون می آمد و بدین ترتیب صف تکانی می خورد و به جلو می رفت. هر کس با صبری به وسعت صحرای ترکمن در انتظار رسیدن نوبت خود بود تا زنجیر صف را پاره کرده، زنجیر عرف و سنت را شکسته و به درون خلوت این زن درمانگر - که نه این انسان درمانگر - راه یابد. زن، پنجاه ساله به نظر می رسید، خیلی بانشاط بود و چهره‌ای بس پرامید داشت. با لبخند ملیحی بر لب، بیمارانی را که برای درمان پیشش می آمدند می پذیرفت و با جان و دل به سخن آنها گوش می داد. نه تعجیلی، نه اضطرابی، نه دلهره‌ای، نه شتابی، فقط مهربانی بود و محبت، صبر بود و تأمل، شوق بود و حال. با نگاهی مهربان و نوازشگر با مختصر حرکتی که به سر می داد به تو می گفت: «به حرفهایت گوش می دهم» و این گونه تو را به بیان بیشتر تشویق می کرد. صبر و طاقش مشوق ادامۀ سخن بود. پس آنگاه با کلماتی شمرده لب به سخن می گشود. برای همه‌ی آنهايي که در صف بودند، این زن دستهای شفا بخشی داشت. او بادقت و ظرافتی قابل توجه نقاط خاصی از بدن را ماساژ می داد. بنا به گفته خودش این کار باعث جابه جایی نیرو در بدن و دفع انرژی جمع شده در یک ناحیه از آن می شد.

چیزی که نهایتاً منجر به تسکین مواضع درد می‌گردید. شخصی که به این ترتیب تحت درمان بود پس از ماساژ، نخست عرق می‌کرد و بعد احساس سبکی و آسودگی می‌نمود. او علاوه بر روش انتقال انرژی، از روش سنتی گیاه درمانی نیز مستقیماً و یا برای تکمیل روش قبلی بهره می‌جست. معجونی از گیاهان مختلف را نزد خود فراهم کرده بود که هر یک از آنها را برای درمان بیماری خاصی به کار می‌برد. نحوه‌ی درمانگری وی را در کل می‌توان تلفیقی از این دو روش دانست. مبادرت به نوعی ماساژ و تجویز چند داروی گیاهی، در واقع کل ابزارهای این زن بودند. بیمارانی که من مشاهده کردم اغلب سبکبار و با دلی پرامید اتاق را ترک می‌کردند. مادامی که زن درمانگر به کار خود مشغول بود، همسرش به برقرار نمودن نظم در بیرون و درون منزل مبادرت می‌ورزید. او با حضور فعال خود نشان می‌داد که همه چیز برایش بسیار مهم است. پسر و دختر ایشان نیز با کمک‌های مختلف خود هر یک به نوعی کار مادر را تأیید و وی را در ادامه‌ی آن تشویق می‌کردند. به خصوص دخترش همیشه درون اتاق در کنار مادر حاضر بود و به نوعی نقش دستیار وی را بازی می‌کرد. ظاهر امر بسیار ساده به نظر می‌رسد. ولی در این بین چه اتفاقی روی می‌دهد که دست‌های این زن که بر نقاط درد گذاشته می‌شود و مشتی گیاه که به گفته‌ی خود او در صحرا فراوان یافت می‌شود، آن چنان تأثیری بر جای می‌گذارد؟ آنچه بیماران را وادار می‌کند که ساعت‌های متمادی در صف بایستند تا به نزد او بروند و با تمام امید و آرزوی درمان، درد خود را با او در میان بگذارند. یا از مشکلات جاری خود با او حرف بزنند... و او با جان و دل گوش دهد. چه شگردی و چه فنی باید به کار گیرد تا بدین حد بیماران به او وابسته شوند؟

اندکی نزدیک‌تر

این زن درمانگر حدود پنجاه سال سن دارد. جثه‌ای ظریف، قدی متوسط، هیכלی لاغر و صورتی مهربان با چشمانی آگاه و بیدار. گویی همواره آماده به فرمان است. لباس ساده‌ی محلی بر تن دارد. پیراهن بلندی بر تن و شلوار بر پا و نیز روسری بزرگی که آن را با اطمینان ولی راحت روی سر انداخته است. نه آنچنان پر پیچ و تاب بسته شده که احساس خفگی به وی دست دهد و نه آنچنان رها که هر آن نگران افتادنش باشد. روسری همان جایی است که قرار است باشد! دو گیس بلند بافته از پشت سرش پیدا است. حرکاتش بسیار فرز و چالاک است. سبک از زمین بلند

می شود و بر جای می نشیند. حالت دست ها و نگاهش به گونه ای است که هر آن اعلام حضورش را انگار به بیمار بیان می کند و توجهش را به او انتقال می دهد. تمام اینها آرام بخش جان و دل بیمار است.

از حیاط بسیار کوچکی وارد راهروی باریکی می شویم و از آنجا به اتاق ملاقات می رویم، اتاقی که ملاقات ها در آنجا صورت می گیرد. او همه ی مراجعینش را بدون استثنا در همین اتاق کوچک می پذیرد. اتاقی که طول و عرض آن به زحمت از دو یا سه متر تجاوز می کند. کف اتاق را با دو فرش ماشینی کوچک پوشانده اند. دو کمد سرتاسری در کنار اتاق و پتو و بالش بسیار کوچکی در وسط آن قرار دارد. درون اتاق به جز این اشیا چیز قابل توجه دیگری به چشم نمی خورد. این انسان دوست داشتنی به محض ورود کسی به منظور ادای احترام از جای خود برمی خیزد و با رویی بسیار گشاده به وی خوش آمد می گوید. نه غروری، نه تکبری و نه فاصله ای، فقط حضوری کامل و کاملاً متمرکز، حضوری که گویی در میهمانش حل شده و با او یکی شده است.

درمانگر در مقابل کاری که انجام می دهد هیچ گونه تقاضای مالی نمی کند. اگر کسی مایل باشد به طور داوطلبانه و بنا بر وسع مالی خود مقداری پول به او می دهد. او تمام مبلغ دریافتی را به عنوان وقف در صندوق یکی از امام زاده ها می گذارد و چیزی از آن را برای خود بر نمی دارد. برای تأمین مخارج زندگی خانواده، پسر و همسرش ناچار به کار هستند. پسرش در بیرون از منزل کار مزدوری می کند و شوهرش علاوه بر کمک به وی به کار کشاورزی نیز می پردازد. از این داستان حیرت می کنی! در دنیایی این همه مادی، در دنیایی که همه ی روابط انسانی فقط با پول سنجیده می شود برای این زن روستایی همه ی معادلات اقتصادی به هم ریخته و حساب و کتاب ها کنار گذاشته شده است!

پس از ورود به اتاق، او بی درنگ به چشمان من نگاه می کند. با حضوری کامل و بادقتی وصف نشدنی از حال و روزم می پرسد. خستگی را در چشمانم می بیند. با مهری مادرانه مرا وادار به دراز کشیدن می کند. بالشی زیر سرم می گذارد و با چنان محبتی نگاهم می کند که بی درنگ احساس می کنم در مقابلش طفل خردسالی بیش نیستم. حس کودکی را دارم که دلش می خواهد در آغوشش بگیرند و نوازشش بکنند. همه چیز را فراموش می کنم. دیگر نه تحقیق و

نه مشاهده و نه مصاحبه و نه گزارش، هیچ چیز برایم اهمیت ندارد. شغفی وجودم را در بر می‌گیرد. او بدنم را آهسته لمس می‌کند. ماساژ بسیار ملایمی از ناحیه سر و صورت شروع می‌شود و به ناحیه‌ی شانه و قسمت‌های دیگر بدن ادامه می‌یابد. دوباره سر و صورتم را با مهربانی نوازش می‌کند. بعد دست‌هایم را چنانکه گویی دست‌های نوزاد خود را در دست دارد به دست می‌گیرد و آنها را به دقت نگاه و مطالعه می‌کند. این ماساژ باید بگویم بیشتر شبیه به نوازش نوزاد است تا ماساژی با دستان یک ماساژگر ورزیده و حرفه‌ای. حسی آشنا، احساسی متعلق به خاطره‌های دوردست وجودم را فرا می‌گیرد. حسی که سالهای خیلی پیش به یقین آن را تجربه کرده‌ام و این بار در اوج تهیه‌ی گزارشی تحقیقی در صحرای ترکمن آن را دوباره تجربه می‌کنم. انتظار هر چیزی را از این سفر می‌توانستم داشته باشم جز همین. تجربه‌ای که مرا به عمق گذشته‌های خیلی دور ببرد و خاطرات دوران کودکی را این چنین پر قدرت در وجودم زنده کند. نمی‌دانم به راستی اسم این کار را چه باید گذاشت، ماساژ و یا نوازش مادرانه؟ هر چه که بود چشمانم را بستم و خودم را تماماً به دستان او سپردم!...

زن درمانگر با نوازشی عاشقانه، محبتی بی‌دریغ و با صدایی آرام از من پرسید که آیا گرمایی احساس می‌کنم؟ من که بر موضوع خاصی تمرکز نداشتم گفتم که هیچ احساس بخصوصی ندارم. او آنگاه دستمالی به من داد و گفت «عرق صورتت را پاک کن». در این هنگام بود که به حرارت بدنم پی بردم. با تعجب متوجه شدم که صورتم خیس عرق است. سپس نشستم و او به من چای و نان خانگی داد. همچون کودک مطیعی منتظر بودم ببینم که او چه می‌کند و چه می‌گوید و من چه باید بکنم. سراپا گوش و نگاه بودم. برایم از گیاهان گوناگونی که باعث التیام دردها می‌شوند صحبت کرد. نمونه‌های متعددی از آنها را نشانم داد. درباره‌ی خواص و نحوه‌ی استفاده هر یک اطلاعات وسیعی داشت که برایم به تفصیل توضیح می‌داد. درباره‌ی قیمت گیاهان از او پرسیدم. با فروتنی گفت «این گیاه‌ها در صحرا فراوان یافت می‌شوند کافی است دولا شوی و آنها را جمع کنی!». گفتم که بالاخره تجربه و شناخت می‌خواهد. گفت «این گیاهان را همه می‌شناسند. فقط اسم گیاه را بگو و یا فقط بگو که مثلاً برای دل درد چه گیاهی خوب است آن وقت به تو می‌گویند». گفتم که شما در مقابل درمانی که می‌کنید به طور معمول چقدر دریافت می‌کنید؟ گفت «من هیچ کاری نمی‌کنم فقط دستم را روی نقاط درد می‌گذارم و بس. مردم

می‌گویند با این کار تسکین می‌یابند. بنابراین چه پولی می‌توانم بگیرم! ولی خود مراجعین هر یک به وسع خود معمولاً پولی می‌دهند. من هم تمام این پولها را جمع می‌کنم و در صندوق امام زاده‌ای می‌ریزم».

از ساعت کار او پرسیدم. گفت که معمولاً هر روز به جز جمعه‌ها عصر تا نماز مغرب من اینجا هستم و مردم می‌آیند. به ساعت نگاه کردم. این ملاقات حدود دو ساعت به طول انجامیده بود. وقتی بیرون آمدم احساس سبکی و نشاط و آرامش می‌کردم. به گونه‌ای باور نکردنی سر حال آمده بودم. انگار از مراقبه‌ای طولانی، بلند شده بودم. هیچ فکری در سر نداشتم. نه تحقیقی و نه گزارشی...

تجربه‌ی دوم

یکی از افراد محلی راهنمایم بود. او نیز راه را گم کرده بود. در یکی از محل‌های نسبتاً فقیرنشین از خیابانی وارد کوچه‌ای خاکی شدیم و پسران پسران آنچه را که می‌جستیم پیدا کردیم. من نیز آنچه را که از مدت‌ها پیش تاکنون می‌جستم پیدا کردم. از در حیاط که چهار طاق باز بود وارد شدیم. از چند پله بالا رفتیم و به داخل سالن نسبتاً جمع و جوری داخل شدیم. دور تا دور اتاق چند زن نشسته بودند. آرام و بی‌صدابدون توجه به کسی و یا به چیزی در سکوت و در خلصه‌ی خودشان راحت بودند. در سمت راست سالن دو اتاق و آشپزخانه‌ی بزرگی به چشم می‌خورد. انتهای سالن نیز به اتاق دیگری منتهی می‌شد. شخصی در را باز کرد و ما را به اتاق انتهایی که دو متر در سه متر طول و عرض آن بود راهنمایی نمود. روبه روی آن، دیواری بود که تا نیمه آن را بالا آورده بودند. ظاهراً قرار بود در آینده برای آن پنجره‌ای درست کنند. این دیوار کم ارتفاع و بدون پنجره که مشرف به مزرعه‌ای بود دید اتاق را کاملاً باز می‌کرد. از دور چند مرغ و خروس در آزادی کامل برای خود پرسه می‌زدند و دانه می‌خوردند. کمی دورتر چند گاو مشغول چریدن بودند. نسیم مطبوعی نیز از صحرا می‌وزید که آرام بخش روح و جان بود. تمام اینها فضای دلچسبی را به وجود می‌آورد. هیچ تصویری نداشتم که ملاقات بعدی چگونه روی خواهد داد. مدتی آنجا در سکوت خود نشستم تا اینکه در باز شد و زنی با اندامی نسبتاً درشت به اتاق وارد شد. قبارق و سرحال بود. گیسوانی بلند داشت که از پشت سرش آویخته بود. روسری رنگارنگی با طرح‌های

ترکمنی روی موهایش را از بالا می پوشاند. کلاه ترکمنی کوچکی نیز که مانند حلقه‌ی ازدواج، نشانی از زندگی زناشویی است، طبق رسم جاری ترکمن‌ها در زیر روسری بر سر داشت. حدود چهل سال از سنش می‌گذشت. آخرین فرزندش هنوز شیرخواره بود. پس از نیم ساعتی که از ملاقات ما می‌گذشت نوزاد را برای شیرخوردن به نزد مادرش آوردند. زن درمانگر نوزادش را که بسیار درشت و قوی بود در آغوش گرفت و در ضمن اینکه با حرارت به سوال‌های من پاسخ می‌داد به شیر دادن او مشغول شد. معلوم بود که خیلی با کارش عجین است. با شور و حال زیادی درباره‌ی درمانگری‌های خود حرف می‌زد. نوزاد نیز گویی با این شیوه شیر خوردن کاملاً مأنوس بود، بی‌اعتنا به قیل و قال دنیا سرگرم مکیدن پستان مادرش بود. پس از چندی خانمی با ظاهر و لباسی غیر ترکمن وارد شد و نوزاد را از او گرفت. این زن یکی از بیماران او بود. از قرارى که خودش تعریف می‌کرد چندی پیش دچار افسردگی شدیدی می‌شود و برای درمان به پزشکان متعددی مراجعه می‌کند. هیچ یک از این معالجات مؤثر واقع نمی‌شود. در اوج ناامیدی به توصیه‌ی یکی از دوستانش نزد این زن می‌آید. پس از رفت و آمدهای متعدد و روش‌هایی که این زن درمانگر برای درمان او به کار می‌گیرد آثار بهبودی در حالش پیدا می‌شود. او سرسختانه عقیده دارد که افسردگی شدیدش را این زن درمانگر درمان کرده است. می‌گفت: «اصلاً خانه‌ی این زن فضای عجیبی دارد. من هر وقت که به اینجا می‌آیم حالم هر قدر هم که بد باشد خوب می‌شود. من فقط اینجا می‌نشینم و رفته‌رفته احساس سبکی می‌کنم. چه اتفاقی می‌افتد که این چنین حالم دگرگون می‌شود نمی‌دانم!» به هر حال این زن هر وقت که می‌توانست نزد این درمانگر می‌آمد و از حضور در منزل او تسکین می‌یافت. در ضمن برای اینکه خدمت متقابل انجام دهد در کارهای خانه به او کمک می‌کرد. مثلاً آشپزی می‌کرد و به نظافت خانه می‌پرداخت و به‌ویژه از نوزاد او مراقبت می‌کرد.

این زن درمانگر روحیه‌ی عجیبی داشت. بسیار قوی بود. در همه‌ی مدتی که نزدش بودم با اعتماد به نفس و بدون احساس خستگی لاینقطع حرف زد. از خودش برایم گفت و از بیمارانش و از اینکه چگونه در این مسیر گام نهاده و اینکه چطور کم‌کم زندگی خود را وقف درمان بیماران کرده است. در منزل او تمام روزهای هفته به روی همه کس باز است. بیماران می‌آیند و در همانجا در سالن روی زمین می‌نشینند و به نوبت به نزد درمانگر می‌روند.

درباره‌ی شیوه‌ی درمانش از او پرسیدم. بلند شد و از درون سالن پیرزنی را صدا کرد. پیرزن نحیفی بود، با چشمان آبی آسمانی. پس از ورود به اتاق یک راست در جایی که در وسط آن برای بیماران در نظر گرفته بودند رفت و همانجا ساکت و بی حرکت نشست. زن درمانگر درباره‌ی بیماری او توضیحاتی به من داد که خود بیمار اصلاً توجهی به آنها نکرد. وقتی سخنش به پایان رسید شروع به خواندن آیه‌هایی از قرآن نمود. قرآن را با صدایی رسا و پر قدرت می خواند. در ضمن خواندن قرآن به دور پیرزن می چرخید. در این حالت رنگ رخسارش پریده می نمود و چشمانش حالتی خاص داشت. به تدریج صدایش اوج می گرفت و چهره اش دگرگون می شد. پیرزن نیز گویی به حالت خلسه فرو رفته باشد، کم کم شروع به پیچ و تاب دادن خود کرد. همانطور به حالت نشسته خود را به عقب و جلو می راند. رنگ رخسارش کاملاً پریده بود. دستانش را به خصوص به طرز عجیبی با زور حرکت می داد. نگاهش دیگر به جایی و به کسی نبود. انگار به بی نهایت می نگریست. هم می دید و هم نمی دید، هم بود و هم نبود.

پس از ختم قرائت قرآن پیرزن به تدریج و آرام آرام از حرکت ایستاد. گویی این دعا به منزله‌ی آهنگ رقصی بوده که او را به حرکت در می آورد. سپس درمانگر از حالش پرسید و او گفت: «آرام گرفتم، راحت شدم و حالم خوب شد.» بعد خودش به آهستگی بلند شد و از اتاق بیرون رفت. خیلی عجیب بود، انگار دیگر حضور کسی را حس نمی کرد. انگار اصلاً کسی را نمی دید.

از او پرسیدم که در مقابل کاری که انجام می دهد چه چیزی و به چه طریقی دریافت می کند. در پاسخ گفت «پس از آنکه بیماری درمان شد هر کس بنا به وضعیت مالیش و نیز رفع مشکلی که از او شده نذر می کند که گوسفندی بکشد و یا تعدادی مرغ و یا برنج و روغن بدهد. همه‌ی این مواد توسط همین افراد هر پنجشنبه همین جا پخته شده و یا به صورت نذری و خیرات پخش می شود. در روزهای بعد نیز از همین مواد برای سایرین استفاده می شود».

همیشه عده‌ای از بیماران و یا کسانی که بهبود یافته اند آنجا حضور دارند و به امور مختلف خانه اعم از آشپزی و نظافت و بچه داری رسیدگی می کنند. با برخی از آنها که صحبت کردم می گفتند که این کارها را به طور داوطلبانه و از روی میل انجام می دهند. یکی می گفت «برای دل خودم و برای رضایت خاطر خودم کار می کنم».

همسر این زن به طور روزمزد روی زمین دیگران کار می کند و خودش فاقد زمین کشاورزی است. بزرگترین فرزند آنها پسر بیست ساله است که در حین درس خواندن کارگری هم می کند.

این زوج دارای چهار فرزند دیگر نیز می‌باشند که کوچکترین‌شان یک سال دارد. خانه بر محور این زن می‌چرخد. هنگام ظهر بر سر سفره‌ی نذری حضور پربارش را مشاهده کردم. زن درمانگر خیلی پر قدرت و با نگاه نافذ و با حرارت و اعتماد به نفس زیاد با من حرف می‌زد. شوهرش در عوض مثل کودک خجولی سرش را پایین انداخته بود و آرام آرام بدون آنکه جرأت کند به اطراف خود نگاه کند غذا می‌خورد. هیچ ندیدم که کلامی بر زبان آورد. حتی به نظرم آمد که چشمانش را هم حرکت نمی‌دهد. او به جز حرکت دست که لقمه را به دهانش می‌برد هیچگونه حرکت دیگری انجام نمی‌داد. گویی با هر حرکتی ناگزیر می‌شد حضورش را آشکار کند و او اصلاً مایل به چنین کاری نبود. بیشتر در صدد فرار بود تا قرار. زن درمانگر اما با اینکه آنجا چند مرد غریبه نیز حضور داشتند بی‌مهابا داد سخن می‌داد. انگار نه انگار که زنی ترکمن و روستایی است! نه حجبی و نه حیایی و نه عرفی و نه سنتی و نه روسری‌ای بر دور دهان بسته و نه چشمانی که از ترس بر گل‌های قالی دوخته شده باشد! انگار این مرد و زن جا عوض کرده بودند. هر یک به قالب دیگری رفته بود. چیزی که در چهارچوب فرهنگ ترکمنی قابل تصور نیست. چهارچوبی است که از دیرباز بوده و طی سالیان گذشته تحول زیادی پیدا نکرده است. آیا این یک وضعیت استثنایی است؟ از کجا نشأت می‌گیرد؟ این زن مگر نه اینکه در خانواده‌ای ترکمن به دنیا آمده و تربیت یافته است. حتماً به یاد می‌آورد که مادرش همیشه روسری ترکمنی خود را به دور دهان می‌گرفته و هرگز در مقابل شوهر و برادران شوهر و پدرشوهر خود لب به سخن نمی‌گشوده است. بله هرگز آنان لب به سخن نمی‌گشادند، نگاه ناراحت زنانی که مات و سنگین همواره بر گل‌های قالی ثابت بوده است! حضورشان نمایشی از سکوت بود، سکون و صبر، بردباری و اطاعت و فرمان‌برداری. این زن صدای مادرش را تنها به هنگام لالایی سردادن‌ها، آن هم به صورت نجوا در گوش، آنچنان آهسته که خود او نیز به سختی می‌شنید به یاد می‌آورد. این زن درمانگر حتماً لالایی سر دادن‌های دسته جمعی مادرش و زنان دیگر را در صحرا و در دشت وسیع ترکمن در کنار صدای پای اسبان به یاد می‌آورد. او حتماً به یاد می‌آورد که چگونه مادرش با سایر زنان لالایی‌های ترکمنی را در صحرا آنچنان سر می‌دادند که در کنار شیبه‌ی اسبان و در میان زوزه‌ی باد ناپدید شود. آنچنان ناپدید شود که هیچکس از فقدان آن شکی به دل راه ندهد! هیچ مردی نه غریبه و نه آشنا هیچ نجوایی از لالایی‌ها را حس نکند! پس حالا چه رخ داده است که این زن اینچنین آشکار و بی‌پروا در میان جمعی از مردان ترکمن غریبه و آشنا آنچنان داد سخن می‌دهد

که گویی هیچ مردی در این جمع حضور ندارد؟ گویی هیچ حضوری نیست و این جمع، جمعی است غایب، از برای او چه حادثه‌ای رخ داده که او هیچ‌یک از آن عرف‌ها و سنن را رعایت نمی‌کند. انگار نه انگار که او اهل این طایفه است، گویی او اهل جای دیگری است. او اهل جایی است که در هیچ یک از چارچوب‌های جامعه‌ی ترکمن نمی‌گنجد، اهل جرأت، اهل شهامت، اهل جایی با اعتماد به نفسی فولادین، اهل بی‌پروایی و اهل عالم بی‌حضوری است. تحولاتی که روی داده است قدرتی که به دست آورده، به او آنچنان قدرت و شهامتی داده که بتواند ورای الگوها و سنت‌ها پرواز کند.

اصلاً گویی که هیچ عرفی و هیچ آیینی را نمی‌بیند. آزاد و رها و به دور از الگوهای رفتاری حاکم، «خود» را بیان می‌کند. آیا این قدرتی که او از چند سال پیش تاکنون به آن دست یافته چنین دگرگونی و تحولی را در وی به وجود آورده است؟ تمام زندگی او در کارش خلاصه می‌شود. کارش نیز متقابلاً زندگی فردی و خانوادگی او را متحول کرده است. در خانه‌ی او در طی هفته و در تمام ساعات شبانه‌روز به روی مراجعین باز است. هر کس هر زمانی که بخواهد می‌آید و تا هر زمانی که بخواهد آنجا می‌ماند. حتی افرادی هستند که به صورت شبانه‌روزی در آنجا زندگی می‌کنند. اینان معمولاً کسانی هستند که مشکل جسمی و یا روانی آنها بسیار شدید است و نیاز به اقامت طولانی‌تری دارند. مانند پسر شانزده‌ساله‌ای که مدت هشت ماه است در آنجا به سر می‌برد و می‌گوید این اقامت برایش مفید بوده است و نیز بانوی سالخورده‌ای که بیشتر به آن اشاره کردیم.

در آغاز وقتی زن درمانگر این قابلیت را در خود یافت که بتواند به دیگران کمک کند شوهرش با کار او مخالف بود، زیرا گمان می‌کرد که زنش دچار توهم شده است. اما پس از گذشت مدت زمانی به این نتیجه رسید که زنش واقعاً توان کمک به دیگران را دارد. از آن پس او را در این کار آزاد گذاشت. در آغاز تعداد بیماران این زن کم بود و او می‌توانست در حین کمک به آنها به زندگی خود نیز برسد. اما به تدریج تعداد آنها افزایش یافت و زندگی او کاملاً تحت شعاع کار قرار گرفت. از آن پس دشواری این شیوه‌ی زندگی و کار برای او آشکار شد. چنانچه خود می‌گوید: «درمانگری، کار دشواری است و مسئولیت بس خطیری را به همراه دارد. احساس می‌کنم دیگر به خودم تعلق ندارم. این افرادی که به صورت شبانه‌روزی در اینجا نزد من می‌مانند نیاز به مراقبت دارند. من باید تمام مدت هوش و حواسم متوجه آنها باشد. باید بتوانم با قدرتی بسیار

زیاد نیروهای منفی را از آنها دفع کنم. این نیروها در بسیاری از موارد به جان فرزندانم نیز می افتند و من را به طور همه جانبه درگیر می کنند.»

سومین ملاقات

پس از این دو تجربه‌ی حیرت انگیز، اینک در انتظار سومین ملاقات هستم. دیگر هیچ فکری در ذهنم نیست و هیچ دورنمایی از ملاقات بعدی ندارم. نمی توانم آن را پیشاپیش در ذهنم تجسم کنم. هنوز حیرتم از دو ملاقات قبلی بر جای خود باقی است. هنوز مجذوب نوازش های درمانگر اول و محسوس رفتار و گفتار دومین زن درمانگر. هنوز در حیرتم که او با چه جرأت و شهامتی روسری را از دور دهانش باز کرده و چگونه با صدایی رسا در برابر مردان غریبه لب به سخن گشوده است. بدین ترتیب حیرت زده و دچار تردید با سوال هایی بی پایان و تازه، چه انتظاری می توانم داشته باشم که او وقتش را در اختیار من بگذارد. ناشناسی به دنبال کنجکاوی های بی پایان خود می آید و انتظار دارد همه او را پذیرا باشند.

غروب آفتاب بود که ما به خانه‌ی سومین زن درمانگر رسیدیم. از پله های باریک و بلندی بالا رفتیم. هوا تاریک بود و من پله ها را به سختی می دیدم. با تعجب خود را در فضای بازی یافتیم که از آنجا همه‌ی محله به خوبی دیده می شد. چراغ های خانه ها تک تک روشن می شدند. بالکن وسیعی بود که کف آن را با سیمان پوشانده بودند و در گوشه ای از آن اتاق بزرگی قرار داشت. آنجا چند نفری روی زمین نشسته بودند، و تلویزیون تماشا می کردند. کنار اتاق راه پله ی باریکی بود که به راهروی دیگری منتهی می شد. در انتهای راهرو باز چند اتاق و یک آشپزخانه وجود داشت. مرا به یکی از آن اتاق ها راهنمایی کردند. اتاق کوچکی بود که هیچ پنجره ای نداشت. بیشتر به صندوق خانه شبیه بود تا به اتاق. خیلی غم انگیز به نظر آمد. فضایی که بر این خانه حاکم بود با آنچه که نزد دو درمانگر دیگر مشاهده کرده بودم تفاوت داشت.

در گوشه ای اتاق روی زمین نشستیم. پس از لحظه ای زن درمانگر به اتاق وارد شد. زن میانسالی بود که قدی کوتاه و هیکل نسبتاً چاقی داشت. مثل همه ی زن های ترکمن پیراهن بلندی پوشیده بود و شلوار گل داری به پا داشت. سرش را با روسری بسیار کوچکی بسته بود. گوشها و گردن چاق و کوتاهش کاملاً پیدا بود. چشمان سبز سرمه کشیده اش در میان صورت گرد و دو گونه ی کاملاً برافروخته اش برق می زد. چند بار خیره خیره در چشمان من نگاه کرد. من هر بار

نگاهم را از او می‌دزدیدم. همین نگاه‌ها باعث جلب توجه کامل من شد. هر بار که نگاهش را از من می‌گرفت، من دزدانه او را و رانداز می‌کردم. در حقیقت او را با نگاهم می‌بلعیدم. می‌خواستم به این طریق آنچه را که میسر بود، از درونش بیرون بکشم و به رمز و رازش پی ببرم، می‌کوشیدم هیچ‌یک از حرکاتش را از نظر دور ندارم. تا اینکه با سوال عجیبی مرا ناگهان غافلگیر کرد، گفت: «آیا تو می‌خواهی پرخوان شوی؟» همانطور که خیره خیره نگاهم می‌کرد و شاید منتظر پاسخ مثبتی از جانب من بود به خودم جرأت دادم و از او پرسیدم «آیا به نظر شما من می‌توانم پرخوان شوم؟» این بار نگاهش را پایین انداخت و متفکرانه گفت «باید ببینم (آنها) چه جوابی می‌دهند». بعد افزود «اگر بخواهی پرخوان شوی باید با من، به تکیه‌ی بابا بیایی و شبی را تا سپیده دم در آنجا بمانی». طوری با اطمینان حرف می‌زد که گویی پیشاپیش مطمئن بود که من به اتفاق او به تکیه بابا خواهم رفت. تکیه بابا از مکان‌های زیارتی و پر رمز و راز منطقه‌ی ترکمن صحرا به شمار می‌رود. من در این لحظه کاملاً توسط او تسخیر شده بودم، مثل کودکی مطیع و گوش به فرمان که هر چه او می‌گفت باید انجام می‌داد. اکنون همه چیز در نگاه‌های نافذ و عجیب او خلاصه می‌شد. نگاهش این تصور را بر می‌انگیخت که گویی با جای دیگر و یا کسانی ارتباط دارد. هر از چندگاهی به سقف خیره می‌شد و بعد سرش را پایین می‌انداخت و مجدداً نیم‌نگاهی به من می‌کرد و دوباره در خود فرو می‌رفت. گویی روحاً ناپدید می‌شد. حضورش بیشتر در جای دیگری و با کسان دیگری بود. تنها در لحظاتی که به چشمان من نگاه می‌کرد در اتاق بود و من حضورش را احساس می‌کردم. به نظرم آمد که می‌خواهد مرا با خود به آن جایی ببرد که خودش اغلب در آنجا حضور دارد.

این بانوی درمانگر به طرز شگفت‌انگیزی در کار خود ماهر بود. آیا در مورد او مثل دو مورد دیگر باید صحبت از اعتماد به نفس کرد؟ به نظر من حضور او ورای این واژه‌ها احساس می‌شد. چنان بر خود مسلط بود و به قدری قوی رفتار می‌کرد که من گاه ترسی ناشناخته در خود احساس می‌کردم. می‌ترسیدم به عالمی ناشناخته وارد شوم. این وارث سنت‌های به یادگار مانده از شمن‌های آسیای مرکزی و این شاگرد پرخوان پدیده‌ی عجیبی بود. به سختی می‌توانستم وی را در چارچوب‌ها و قراردادهای فرهنگی متداول جای دهم. گویی ورای زمان و مکان حرکت می‌کرد. با خود می‌اندیشیدم که پیش از آنکه بخواهم او را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم خود در وجود بی‌وجود و بی‌زمان او حل خواهم شد.

این درمانگر از طایفه‌ی پرخوان است. در سن پانزده سالگی پرخوان با او ارتباط روحی برقرار نموده و او را وارد دنیای خارق‌العاده خود نموده است. او از آن زمان ظاهراً دارای نیروهای خاصی می‌شود که قادر به درمان بیماران و خصوصاً بیماران روحی - روانی می‌گردد، شیوه‌های درمانگری او بیشتر به پرخوان شبیه است و با دو مورد دیگر کاملاً تفاوت دارد. او با شیوه‌هایی متفاوت و گاه با تلفیق چند شیوه با هم به درمان بیماران خود می‌پردازد.

گوشه‌ی اتاق یک ضبط صوت و چند نوار مشاهده کردم. او متوجه شد که آنها توجه مرا به خود جلب کرده است. گفت «در طول روز افراد زیادی که از نظر روحی مشکل دارند برای درمان پیش من می‌آیند. محیط اتاق در نتیجه، پر از نیروهای منفی می‌شود. من برای پاک کردن اتاق از این نیروها وقتی کسی در آن نیست ساعت‌ها در آن نوار دو تار پخش می‌کنم. گاهی نیز این کار را برای درمان بیماران خاصی انجام می‌دهم».

از دیگر روش‌های او اجرای یک سری حرکات نمایشی است. این حرکات ظاهراً تأثیر مهمی در جلب نظر و متمرکز نمودن افراد دارد. روش دیگر او بردن برخی از بیماران به تکیه بابا است. این سفر درمانی معمولاً چهارشنبه و پنجشنبه‌ها و به طریق جمعی صورت می‌گیرد. آنها شب را تا صبح در این مکان مذهبی به سر می‌برند. او می‌گفت: «حضور در تکیه بابا و کسب انرژی‌های موجود در آنجا در بسیاری از موارد سبب درمان بیماران خصوصاً آنهایی که دچار افسردگی هستند می‌باشد». در ضمن توضیحاتی که به من می‌داد ناگهان چرخشی زد و به صورت طاق باز نقش بر زمین شد و شروع به یک سری حرکات غریب نمود. هر بار با تمام قدرت از زمین کنده می‌شد و دوباره محکم بر زمین می‌خورد. این عمل را چندین بار پشت سر هم تکرار کرد. تمام سر و صورتش خیس عرق شده بود. در این لحظه زن جوانی که یکی از اهالی خانه و نیز از بستگان نزدیک او بود وارد اتاق شد و با دستمالی عرق سر و صورت او را پاک کرد. من از تعجب خشکم زده بود. تمامی این حرکات برایم عجیب و ناشناخته بود. محو تماشای او شده بودم. بعد دوباره به حالت اول خود بازگشت. از جای خود بلند شد و چهار زانو نشست و با همان نگاه‌های نافذ دنباله‌ی توضیحاتش را از سر گرفت.

چهار روز در هفته مراجعین را می‌پذیرد و دو شب در هفته، شبهای چهارشنبه و پنجشنبه، برخی از آنان را به تکیه بابا می‌برد. در مقابل خدمتی که انجام می‌دهد مبلغ بسیار کمی از بیماران دریافت می‌کند. مبلغ دریافتی بسته به توان مالی بیمار فرق می‌کند. به نظر نمی‌آید که به

شهرت طلبی و یا حتی به جنبه‌ی مادی قضیه اهمیت زیادی بدهد. بیشتر حسی قلبی همراه با نوعی احساس وظیفه او را به این کار وامی‌دارد. برای خود او این تصور وجود دارد که از جایی و از کسی و از حضوری فرمان می‌برد.

در حضور بی‌خویش این زن، انسان خود را فراموش می‌کند و حس گذر زمان را از دست می‌دهد. گویی در نوعی بی‌زمانی و غیبت با او هم‌سفر می‌شود و به آنجایی که دلخواه اوست می‌رود. این زن را به راستی اعجوبه‌ی صحرا باید نام نهاد. او نه زن است و نه مرد، نه ترکمن است و نه غیر ترکمن. رفتار و حرکاتش نامنتظر و غیرقابل پیش‌بینی بود. هر لحظه با کارهای خود مرا غافلگیر می‌کرد. خانه‌اش خیلی فقیرانه بود. در حالی که این زن اینجا در چنین شور و حال عجیبی به سر می‌برد، بستگانش در اتاق پهلویی در عالم خودشان مشغول تماشای تلویزیون بودند. لحظه‌ای به خود آمدم. چشمانم در این فضای تنگ و غم‌انگیز گشت مختصری زد. ضبط صوت و نوارها همچنان در گوشه‌ی اتاق خودنمایی می‌کردند. کف اتاق با گلیم‌های ترکمنی مفروش شده بود. به جز اینها فقط یک دست رختخواب در اتاق بود که به طرز مرتبی بر روی هم چیده شده بودند. ما در گوشه‌ای از اتاق نشسته بودیم، هرازچندگاه از کنار راهرو افرادی رد می‌شدند. پس از مدتی برایمان جای می‌آوردند. رفتار همه ساده و بدون تعارف و تشریفات بود. حضور زن درمانگر باز فضای ذهنی مرا اشغال کرد. به طوری که به یاد نمی‌آورم چه وقت جای را خوردم و یا اصلاً نخوردم!

رفتار او در حضور مردان مانند دو درمانگر دیگر شباهتی به رفتار زنان ترکمن نداشت. حجب و حیای زنان ترکمن و آن سکوت تسخیرناپذیر صحرا که در تار و پود آنان سرشته شده، در وی اصلاً حس نمی‌شد و اصلاً در ذهنش نمی‌گنجید. خیلی راحت، و بدون ترس و کمرویی - که مشخصه‌ی مردان منطقه‌ی صحرا است - با مردان صحبت می‌کرد. با من نیز راحت و بدون تکلف و ابهام سخن گفت. از تجربیات مختلفش با هم حرف زدیم. با تسلط نسبتاً خوبی برای یک زن بی‌سواد به سؤالات من پاسخ می‌داد. می‌کوشید تا جایی که برایش ممکن است مطلبی را پوشیده نگذارد. ملاقات ما نزدیک به دو ساعت به طول انجامید. من و راهنمایم در تمام این مدت بی‌حرکت نشسته بودیم. هیچ حسی از گذر زمان نداشتیم. سؤالاتی که برای امر تحقیق، از پیش آماده کرده بودیم اینک به نظرم پوچ و تصنعی می‌آمد. در این حضور بی‌حضور و این غیبت‌های مکرر و این ظاهر شدن‌های پیاپی، در این رفتن‌ها و دوباره بازگشتن‌های ناگهانی و

دلهره‌ی اینکه ممکن است تو را با خود به عوالم ناشناخته ببرد، هرکوششی به منظور شناخت به نظرم بیهوده جلوه می‌کرد. احساس سبکی وصف ناپذیری به من دست داده بود. ولی آن احساس گنگ و نامأنوسی که همواره در من وجود داشت و باعث می‌شد که از تجربیات ناشناخته اجتناب کنم این بار نیز مرا اغوا می‌کرد که دل به دریا نزعم و خودم را به دست او نسپارم. سعی می‌کردم حضور ذهنم را تا آنجایی که ممکن بود حفظ کنم، ولی کششی مخالف مرا به سویی دیگر می‌خواند. در دام ترس و دودلی و همه‌گونه احساس‌های متضاد گرفتار شده بودم. وسوسه‌هایی در من سر برمی‌آورد که برای نخستین بار تجربه می‌کردم. وسوسه‌ی حضور و غیاب، وسوسه‌ی دل به او سپردن، وسوسه‌ی شب را در تکیه‌ی بابا به روز آوردن، وسوسه‌ای که به من می‌گفت قدم در این وادی بی‌برگشت بگذارم و آنچه را که سال‌ها بود فقط خوانده بودم و هرگز باور نداشتم تجربه کنم. سرانجام نیروی عقل بر همه‌ی این وسوسه‌ها چیره شد و مرا ناگزیر کرد که به سر جای اصلی خودم به عنوان یک محقق برگردم. می‌بایست با وضعیت روحی اخیرم فاصله می‌گرفتم. در یک آن از جا برخاستم و در جهت رهایی خود اقدام کردم. به هنگام خداحافظی هنوز دلم کنده نمی‌شد. پاهایم از رفتن می‌ایستاد. از پله‌های بلند آهسته آهسته پایین آمدم. سکوتی سنگین با من از خانه بیرون آمد و تا ساعت‌ها بعد همچنان با من همراه شد. بعد کم‌کم به حالت عادی بازگشتم. انگار مدت مدیدی بود که از این جهان دور شده بودم. وقتی پاهایم روی زمین سفت قرار گرفت از آن حالت‌های قبلی خود حیرت کردم. کمی در هوای آزاد راه پیمودم تا به محله‌ای که در آن اقامت داشتم رسیدم. آنجا از راهنمایم جدا شدم و تنها به کوچه‌ی خاکی و خلوتی که به منزل منتهی می‌شد قدم گذاشتم. یکباره ترسی خفیف و بعد شدید وجودم را فرا گرفت. به سرعت قدم‌هایم افزودم و خودم را در پناه امن و امان خانه قرار دادم. میزبانان مهربانم به گرمی از من استقبال کردند. دختر خانواده نیز که تازه عروس بود و نوزاد دو ماهه‌اش را در بغل داشت سریعاً پیشم آمد و به من خوش آمد گفت و از حالم پرسید. گفت: «چقدر دیر کردید، ما از ساعتی پیش منتظرتان هستیم». دیدن نوزاد در بغل مادرش و بوی چیکدرمه که از آشپزخانه می‌آمد و دیدن نان‌های خانگی که همان روز پخته بودند و در گوشه‌ای از آشپزخانه روی هم چیده شده بود و نیز صدای زوزه‌ی سماور و بوی عطر چای همگی آرامش مرا به من باز گرداندند. همه‌ی اینها از جاری بودن آن عاداتی برایم سخن می‌گفتند که پیام‌آور آرامش و صلح و مسرت است.

سخن آخر

من در این مقاله قصد تجزیه و تحلیل نداشته‌ام، تنها خواسته‌ام صرفاً به بیان مشاهداتم بپردازم و آنچه را که شخصاً حس کردم به عنوان یک تجربه‌ی فردی بیان کنم. واژه‌ی درمانگر در بسیاری از اوقات در کنار و یا در مقابل واژه‌ی پزشک نمودار می‌شود و انبوهی از سؤالات مختلف را به ذهن می‌آورد. من به مسأله‌ی درمان و اینکه آیا این درمانگران واقعاً قادر به درمان بیماران خود هستند یا نه نپرداختم. من تنها به نقل قسمت کوچکی از کار این درمانگران و رابطه‌ی آنها با کسانی که به منظور درمان نزد آنها می‌آیند پرداختم. فکر کردم بهتر است به این زنان درمانگر از ورای شخصیت فردی آنها و زندگی خانوادگی‌شان و نیز از ورای روابطشان با اطرافیان و مراجعین و در بطن فرهنگ ترکمنی نگاه کنیم. زنانی که از قبول بیماران مرد سرباز نمی‌زنند. تفاوت بسیار مهمی که بین درمانگر و پزشک وجود دارد این است که اولی بیشتر به بیمار می‌پردازد و دومی بیشتر به بیماری. معالجه‌ی بیمار از طریق پرداختن به بیماری بر اساس علم صورت می‌گیرد که حاصل یک تجربه‌ی جمعی و آموختنی است. در حالی که پدیده‌ی درمانگری به طرز حیرت‌انگیزی به شخصیت خاص و استثنایی درمانگر مربوط می‌شود. علی‌رغم آنکه درمانگری پدیده‌ای بومی است و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر متفاوت است و از یک درمانگر به درمانگر دیگر فرق می‌کند. مسأله‌ی عمده در اینجا برقراری ارتباط بین بیمار و درمانگر است. ایجاد رابطه‌ای خاص بین این دو در امر درمانگری - اگر چنین چیزی واقعیت داشته باشد - تعیین‌کننده است. بیمار با حضوری کامل، با اطمینان خاطری بسیار و با عشق و محبت با درمانگر ارتباط برقرار می‌کند، حتی وقتی مرد ترکمن با همه‌ی آن خصوصیات مردسالارانه به نزد درمانگری می‌رود یکباره تغییر چهره می‌دهد. آن رابطه‌ی متداول بین زنان و مردان که در چارچوب عرف وجود دارد شکسته می‌شود. حضور زن درمانگر به طرز حیرت‌انگیزی روحیات سرسختانه‌ی مرد را تلطیف می‌کند. مشاهدات مختلف این تصور را به وجود می‌آورند که مرد سنتی در این رابطه‌ی خاص به جهت شکسته شدن آن سرسختی‌های عرفی، از درون دگرگون می‌شود. خود را همچون کودکی به دست مادرانه‌ی زن درمانگر می‌سپارد. بچه می‌شود، نوزاد می‌شود و خود را کاملاً رها می‌کند. زنان نیز به گونه‌ای دیگر رابطه‌ای صمیمانه با درمانگر ایجاد می‌کنند که بر پایه‌ی توجه و اعتماد متقابل است. همین

توجه و اطمینان احتمالاً باعث می‌شود برخی از فشارهای روحی کاهش یابد و حال بیمار، در مواردی بهبود پیدا کند. بیمار تسلیم محض می‌شود و گاه نیز شاید به وسیله عوامل روحی تسخیر می‌شود. مکانیسم حیرت‌انگیزی در اینجا به کرات اتفاق می‌افتد که ما از نحوه‌ی عملکرد درونی آن اطلاعی نداریم. در اینجا صحبت از انرژی و یا صحبت از نیروهای ماورایی نیست. ما فقط تغییرات ظاهری را گزارش می‌کنیم که منطقاً نمی‌تواند بدون تحولات روحی - درونی صورت گرفته باشد. این تغییرات درونی چیست و به چه شکلی رخ می‌دهد؟ این پرسش برای ما نیز وجود دارد، بی‌آنکه بتوانیم برای آن پاسخ قانع‌کننده‌ای بیایم.

ایمان و اعتقاد احتمالاً نقشی در این میان بازی می‌کند. بیمار با اعتماد و اعتقاد کامل نزد درمانگر می‌رود و امید زیادی به درمان خود دارد. در مواردی نیز به عنوان آخرین راه حل به درمانگر مراجعه می‌کند و آن وقتی است که امیدش از درمان نزد پزشک حرفه‌ای قطع شده است. این سه درمانگر بومی روی طیفی از تغییرات قرار می‌گیرند. روی طیفی از زمینی‌ترین، ملموس‌ترین، مادرانه‌ترین، عاشقانه‌ترین و با حضورترین تا آسمانی‌ترین، غایب‌ترین، بی‌قرارترین، شدیدترین، شیفته‌ترین و پر رمز و رازترین احساسات.

هر یک به نوعی با مراجعه‌کنندگان خود ارتباط برقرار می‌کنند. درمانگر اول با چهره‌ای پرامید، با لبخند ملیحی بر لب و با جان و دل، گوش به غم و درد آنها می‌دهد. او در اینجا نقش مادری را بازی می‌کند که کودک نوزاد خود را در آغوش گرفته است. بیمار با او همبازی می‌شود. به زمان کودکی خود برمی‌گردد. همچون نوزادی که هیچ اراده‌ای از خود ندارد. دهانش باز است که هر لحظه مادر اراده کند، شیشه‌ای شیر را در دهانش بگذارد. هر لحظه که بخواهد او را در آغوش بگیرد و بوسه باران کند و هر لحظه که بخواهد او را بر زمین گذارند و یا او را بخوابانند. این نوزاد به قدری تسلیم است که به دستور مادر فوراً به خواب می‌رود. از زمان کودکی تاکنون شاید هیچکس او را این چنین نوازش نکرده باشد. او آنقدر بزرگ شده که دیگر کسی جرأت نوازش کردن او را ندارد و حال آنکه کودک درونش به شدت نیازمند نوازش‌های مادرانه است. هیچکس حتی جرأت نمی‌کند این چنین در چشمان او بنگرد و عرق پیشانی‌اش را با دست‌هایش پاک کند. آنچه در ظاهر می‌بینیم این است که تنش‌ها کاهش می‌یابند و انقباض‌های عضلانی به انبساط تبدیل می‌شوند.

درمانگر دوم مابین زمین و آسمان - اگر بتوان این اصطلاح را به کار برد - قرار دارد. به عبارت دیگر هم حاضر است و هم غایب. یک ایثارگر واقعی است. به حد شگفت‌آوری به هموعان خود توجه دارد. بسیاری از بیماران را در تمام طول شبانه‌روز و در هفته‌ها و ماه‌ها در خانه‌ی خود و در کنار خود اسکان می‌دهد. این کار بدون اغراق از توان یک فرد عادی - هر اندازه که انسان دوست باشد - خارج است. چه کسی می‌تواند بارها و بارها تا اذان صبح در کنار یک فرد غریبه بنشیند و دائم‌الذکر باشد؟ این محبت و ایثار و توجه و از خودگذشتگی به اضافی اعتقاد قوی و انجام برخی آیین‌های مذهبی عاملی است که رابطه‌ی درمانگر دوم را با بیمارانش به وجود می‌آورد و به او امکان می‌دهد بتواند در برخی از موارد به آنها کمک کند.

درمانگر سوم میراث‌دار سنت درمانگری خیلی شناخته شده‌ای در نزد ترکمن‌ها است. پرخوان، این اعجوبه‌ی صحرا و این وجود پرحضور در عین بی‌حضوری در این سوی دیگر طیف قرار دارد. اینجا مسأله توجه نیست، مسأله محبت و نیایش هم نیست، مسأله تسخیر شدن است. مسأله همسفر شدن با یاری بی‌حضور و به دیاری بی‌مکان است. در اینجا باید دریا دل بود و دریایی. در اینجا باید جرأت و شهامت از شب تا صبح ماندن در مکانی پر رمز و راز را داشت. در اینجا باید با ترس‌ها و دلهره‌ها رو به رو شد و محکم و استوار ایستاد، با ابهام و گیجی و با هستی و نیستی کنار آمد. باید ایستاد و هراسید و شکایت نکرد. باید در هراس خود آنچنان غرق شد که با آن یکی شد. باید خود به ترس و هراس تبدیل شد. آنچنان که به هیچ چیز دیگری نیندیشید. شاید این راهی برای گذشتن و فائق آمدن بر ترس باشد؟ و شاید به این ترتیب تمرکز بیمار نسبت به خود به حداکثر می‌رسد و این امر برای حالش سودمند است؟ در این سفر درمانگر هر لحظه در کنار بیمار و همراه وی هم هست و هم نیست. اگر هست آن لحظه‌ای است که بیمار هم حضور دارد و اگر نیست همان لحظه‌ای است که بیمار نیز با او به دیار بی‌حضوری رفته است. آیا توجه کامل و تمرکز مستمر کلید رمز این معما است؟

منابع

- آرمسترانگ، دیوید. *جامعه‌شناسی پزشکی*. ترجمه‌ی محمد توکل. ناشر: دانشگاه صنعتی شریف. تهران، ۱۳۷۲.
- اشمیت پترز، ژاکلین. *موسیقی درمانی*. ترجمه‌ی علی زاده محمدی. تهران، ۱۳۷۱.
- الیاده، میرجا. *مقدس و نامقدس*. ترجمه‌ی زنکوئی. سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- آیرونی، ویلیام. *کوچ نشینی راهی برای سازگاری سیاسی: نمونه ترکمن‌های یموت*. ترجمه‌ی پیروز الف در کتاب: *ایلات و عشایر - مجموعه کتاب آگاه*. آگاه، تهران، ۱۳۶۳.
- م. لوفر، دولاشو. *زبان رمزی افسانه‌ها*. ترجمه‌ی جلال ستاری. توس، تهران، ۱۳۶۴.
- ساعدی، غلامحسین. *اهل هوا*. امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶.

Irons (w.g.) - *The yomut Turkmen: A study of social organization among aTurkic-speaking population*. U. of M. 1975.

Irons (w.g.) - Livestock Raiding among pastoralists: in papers of the Michigan academy of science, *Art and Letters*. vol. 50, 1965.

- The Turkmen nomads, *Natural History*, vol. 77, 1968.

- The Turkmen of Iran, *Iranian Studies*, vol. 2, 1969.

- Variation in political stratification among the Yomut Turkmen, *Anthropological Quarterly*, vol. 44, 1971.

-Nomadism as a political adaptation. *American Ethnologist*, vol 1, 1974.

ارداویرافنامه یکی از متن‌های اساسی ایران باستان است که در آن می‌توان به جایگاه مفهوم جنسیت و باورهای مربوط به آن دست یافت. این کتاب از آنجا که گناهان و تابوهای ایران کهن و پادافره نادیده انگاشتن آنان را برمی‌شمارد، ما را با ارزش‌های جنسی ایران در عصر مزبور آشنا می‌سازد. بر این اساس مقاله مزبور می‌کوشد تا با تقسیم‌بندی گناهان و پادافره و عقوبت مربوط به آنها، پایگاه اجتماعی زنان و نظرگاه اجتماعی مربوط به آنان را مورد کنکاو و بررسی قرار دهد.

زن در اردویرافنامه

شروین معظمی گودرزی^{*}

جامعه‌ی ایران چون جوامع کهنسال دیگر در مسیر امروزمین حیات خود در تعامل با آیین‌ها و سنت‌های سده‌ها بلکه هزاره‌های پیشین خویش است و در این راستا شناخت باورهای کهن به بررسی و ضرباهنگ پیشرفت فرهنگی آن در طول آینده کمک بسیار می‌کند. مقوله‌های اجتماعی بحث‌انگیز فراوانی در عرصه‌ی فرهنگ وجود دارد که هویت زن در جامعه‌ی ایرانی یکی از آنهاست. زن که نیمی از جنسیت جامعه را تشکیل می‌دهد، همیشه از دیدگاه‌های گوناگون مورد بحث، بررسی و به ویژه انتقاد بوده است. یکی از مهم‌ترین متن‌هایی که می‌توان در آن به پیشینه‌های تاریخی هویت زن ایرانی دست یافت، *اردویرافنامه* است. در این رهگذر دیدگاه نویسنده کتاب *اردویرافنامه* را درباره‌ی زن بررسی کنیم.

اردویرافنامه و پررنگ کردن مناسک آیینی زرتشتی

اردویرافنامه عملاً معراج‌نامه‌ی کیش زرتشتی است و در رده‌ی سفرهای شمنی قرار می‌گیرد. (ژینیو، ۱۳۷۲: ص ۱۱) این کتاب دو ویژگی را در بر دارد: نمایانگر عقاید زرتشتی در مورد دنیای نامریی است و کارآمدی آیین‌های این کیش در جامعه‌ی دوران ساسانی را نشان می‌دهد. (Gignoux.p 356-7) به ظاهر نویسنده‌ی این کتاب یعنی «اردویراف» موبدی درستکار و شایسته بوده است که از سوی اهورمزدا برگزیده می‌شود تا به جهان باقی سفر کند و شرح ماوقع را به اطلاع همکیشان خود در زمین برساند. در مورد معنی کلمه اردویراف نمی‌توان با ضریح قاطع سخن گفت و قرائت‌های مختلفی هم از آن شده است. این کلمه متشکل است از arta+virāf یا arta+viraza که arta- به معنی «پاک» است و از ریشه‌ی ایرانی باستانی -rti-

می‌آید و جزء دوم از ریشه اوستایی viraza- می‌باشد. البته در زبان پهلوی واژه‌های ahlav، asavan هم با arta- هم‌خانواده هستند (ژینیو، ۱۳۷۲: ص ۱۶ تا ۱۴). این کتاب در حدود سده‌های ۹ تا ۱۰ میلادی نوشته شده است و گرایش فارسی‌گرایانه‌ای در آن دیده می‌شود و در دوره‌ی اسلامی هم مورد دستکاری قرار گرفته است. استفاده از کلماتی چون «همی» و «به» در متن اصلی بیانگر همین نکته است. کتاب به زبان پهلوی یعنی دوره‌ی میانه‌ی زبان فارسی نگاشته آمده و به بعضی از زبان‌های اروپایی (فرانسه و انگلیسی) و زبان‌های شرقی (فارسی، سنسکریت، گجراتی) ترجمه شده است و از مترجمانی همچون هوگ^۱، وست^۲، بارتلمه^۳، ژینیو^۴، شادروان دکتر مهرداد بهار و سرکار خانم دکتر ژاله آموزگار می‌توان نام برد. نمونه‌های مشابه موجزتر دیگری هم در ادبیات پهلوی دیده می‌شوند که بیشتر رساله‌های مذهبی هستند، مثل هادخت نسک و مادیگان هزار دادستان و دینکرد^۵ و شایست ناشایست و کتیبه‌های کرتیر. همانطور که قبلاً اشاره شد ژینیو در تبیین علل نوشتن اردویرافنامه پیرنگ‌کردن مناسک آیینی کیش زرتشتی و تلاش در جهت حفظ آنها را نام می‌برد. البته متون مشابه دیگری هم در سده‌های بعدی به رشته‌ی تحریر درآمدند از آن جمله سیرالعباد الی المعاد به قلم حکیم سنایی غزنوی است که به نوعی اصول تصوف را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد. در این میان آثاری از ادبیات کلاسیک غربی نیز وجود دارند که کم‌دی الهی^۶ به قلم دانته آلیگیری^۷ سرآمد آثار دیگر و به عبارتی نمایشگاهی از بقیه‌ی آثار است. از نقطه نظر ادبیات تطبیقی تشابه اردویرافنامه با کم‌دی الهی از همه بیشتر است با توجه به این که دانته تقریباً با تمامی عقاید و باورهای اسطوره‌ای و دینی مذاهب مختلف آشنا بود، بعید به نظر نمی‌رسد که از اردویرافنامه هم الهام گرفته باشد. فاصله‌ی زمانی بین نگارش این دو اثر هزار سال است و احتمال دسترسی دانته به نسخه‌ای از آن دور از ذهن نیست.

در مورد متون فقهی ادبیات پهلوی باید اذعان داشت که آنها دقیقاً مسائل دینی را بیان می‌کنند و با اردویرافنامه تفاوت کاربردی دارند. این دو کتاب دارای تشابهات و تفاوت‌های در

1. Martin Haug

2. E. West

3. A. Barthélemy

4. Philippe Gignoux

5. La Divina Commedia

6. La Divan Commedia

7. Dante Alighieri

خور توجهی هستند (شفا، ۱۳۵۲: مقدمه) این موارد از این شمارند:

- ۱- کتاب اول دارای ۱۰۱ فصل و کتاب دوم دارای ۱۰۰ فصل است.
 - ۲- توصیف مکانی بهشت، برزخ و دوزخ در اولی مبهم و در دومی واضح تر است.
 - ۳- در اولی از اشخاص نام برده نمی شود، ولی در دومی بزرگان جهان باستان چه زن و چه مرد به اسم واقعی خود ذکر می شوند.
 - ۴- فصل های کتاب اول کوتاه و فقط در مورد نوع عمل و جزای آن است، در حالی که فصول کمندی الهی بلندتر است و در بعضی از آنها چند مورد با هم آورده می شوند.
 - ۵- در دوزخ کمندی الهی از چهار رودخانه نام برده می شود که یکی از آنها رودخانه ی گریه و مویه است (شفا، ۱۳۵۲: ص ۵۳) و در فصل ۱۶ *اردویرافنامه* هم که نخستین فصل از توصیف جهنم است، از رودی نام برده شده است که از گریه ی مردم حاصل شده است، با توجه به اینکه در دوره های هخامنشی از جمله در کتیبه ی داریوش واقع در «نقش رجب» آمده است:
 - ۱- ایزد بزرگ اهورمزدا که ۲- زمین را آفرید. ۳- که آسمان را و انسان را آفرید. ۴- که شادی را آفرید... (kent, 1953: p 137) هم از مقوله ی «شادی» بحثی به میان می آید، این احتمال وجود دارد که موضوع همان بن مایه ی غم مردم بومی ایران پیش از مهاجرت قوم آریا باشد که در جای جای فرهنگ ایرانی خود را نشان می دهد و حکومت و دین دولت های آریایی با این تفکر مبارزه می کنند. در حقوق ایران باستان زنان به چند دسته تقسیم می شوند:
 ۱. «پادشا زن»، که امکانات زیادی دارد و می تواند مثل مرد معاملات اقتصادی انجام دهد و ارث هم می برد، ولی در عین حال باید در حضور اغیار کاملاً پوشیده باشد.
 ۲. «چاکر زن»، که زن درجه دو محسوب می شود و خود و فرزندان از ارث محرومند.
 ۳. «خودسرای زن»، یعنی دختری که بدون اجازه پدر و با میل خود شوهر کند.
 ۴. «ازدواج استقراضی» که بیشتر در مورد زنان بیوه است. (ستاری، ۱۳۷۳: ص ۲۰ تا ۲۳).
- نکته ی جالب این است که در هیچ جای *اردویرافنامه* این طبقه بندی رعایت نمی شود و با زن به طور کلی برخورد می شود.

در *اردویرافنامه* به جز فصل سیزدهم، بهشت، توصیفی بسیار مبهم دارد و جنسیت خاصی مورد تأکید قرار نگرفته است، بر پایه ی همان شعار مشهور «گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک» بهشت در سه طبقه به تصویر کشیده شده، که در طبقه ی اول یعنی ستاره پایه، نیک اندیشان مورد

تفقد قرار گرفته‌اند، البته بدون توجه به مسائل دینی. در ماه پایه، طبقه‌ی دوم، نیک‌گفتاران قرار دارند و در بالاترین طبقه، خورشید پایه، نیک‌کرداران جای دارند که بیشتر از فرماندهان و شهریان می‌باشند (فصول ۷ تا ۹). در نتیجه روشن می‌شود که مسائل سیاسی - نظامی از اهمیت بیشتری برخوردار است و نویسنده هم تحت تأثیر همین اندیشه قرار گرفته است. در فصل دوازدهم از روان پرهیزکاران دینی هم به نیکی یاد شده اما پاداش آنها مشخص نیست.

فصل سیزدهم نخستین فصلی است که به طور مشخص در مورد زن بحث می‌شود و زن نیک این چنین تعریف می‌شود که پرهیزگار، مطیع شوهر و پیرو قواعد جامعه‌اش می‌باشد و این همان تعریف «مردانه» از زن و خویشکارهای او می‌باشد آنچنان که «سیمون دوبوآر» مشخص نموده است. در این فصل نوع پاداش زن مشخص نیست و خود این مطلب جای بحث دارد. آیا گزارنده‌ی سفر، خامه‌ی خود را به تعیین پاداش مشخصی جاری نمی‌سازد زیرا آن را با ضرر و زیان و کاهش قدرت خود یکی می‌داند؟

فصل چهاردهم و پانزدهم شمای کلی جامعه‌ی ایرانی را به تصویر می‌کشند و نکته‌ی جالب این است که در فصل چهاردهم از افرادی سخن به میان می‌آید که خرفستران یا جانوران موزی را از بین می‌برند. این نکته طوری بیان شده است که گویا عمل مزبور آنها را به صورتی گروهی با خویشکاری (وظیفه) خاص جلوه‌گر می‌سازد و این توصیف گروه مزبور را به مفهوم پیشگ (طبقه‌ی اجتماعی) در ایران باستان نزدیک می‌کند.

از فصل شانزدهم تا فصل صدم مربوط به دوزخ است. این مکان زیر زمین جای دارد. تقریباً در اکثر باورهای کهن دوزخ و برزخ جهان زیرین است. به ظاهر یونانیان باستان از جمله کسانی بودند که دوزخ را با کیفیت کنونی جا انداختند، در مقدمه‌ی کتاب دوزخ آمده است تا زمانی که یونانیان تصور می‌کردند که جهان مسطح است، دوزخ را در انتهای دنیا می‌دانستند اما بعدها به تدریج این مکان که اقامتگاه ارواح پس از مرگ بود به زیر زمین انتقال یافت (شفا، ۱۳۵۳: ص ۵۰) دوزخ مکان مکافات اعمال ناشایستی است که فرد در این جهان مرتکب می‌شود.

در یک نگاه آماری اگر افراد را به سه گروه مختلط، مذکر و مؤنث طبقه بندی کنیم، ۲۶ فصل مربوط به دسته‌ی اول، ۲۶ فصل در مورد زنان و ۲۴ فصل مربوط به مردان است. از همان بدو امر مشاهده می‌شود که زن بیشتر از مرد مورد مجازات قرار می‌گیرد. برای سهولت کار گناهان را به چند دسته تقسیم می‌کنیم: مذهبی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، خانوادگی، جنسی و

شخصی. در گروه نخست، از میان موارد فوق‌الذکر گناهان اقتصادی، اجتماعی و مذهبی از موارد دیگر بیشتر است. توجه به مطهرات و بدعت گذاشتن در دین و انکار آن، کشتن مرد اهل و آتش بهرام از جمله گناهان مذهبی به شمار آمده‌اند و عدم مراقبت از ستوران در زمره جرایم اقتصادی است و دروغ گفتن و فریفتن مردم در حیطه‌ی موارد اجتماعی قرار می‌گیرد. موارد نامبرده شده در مورد هر دو جنس مصداق دارد و مسأله‌ی مذکور نشانگر این است که زنان صاحب فکر و اندیشه‌ای بوده‌اند که با سیاست و مذهب غالب زمان خویش همساز نبوده‌اند و حتی با آنها به ستیز برخاسته‌اند. عدم رعایت آیین مطهرات و مخالفت علنی با آن (فصل ۳۷) مبارزه با مناسک دینی حاکم را به خوبی نشان می‌دهد و کیفر آن هم نگونسار آویخته شدن است و ضمناً خفرستان تن آنها را می‌خورند. در گروه مختص به زنان جرایم تحت طبقه‌بندی زیر قرار می‌گیرند: مذهبی، خانوادگی، جنسی و اجتماعی. در مورد زنان ذکری از جرایم سیاسی و اقتصادی به میان نیامده است. با احتساب جزئی‌ترین موارد، جمع کل جرایم ۳۵ مورد است که ۱۴ مورد جنسی، ۱۲ مورد خانوادگی، ۴ مورد اجتماعی - مذهبی، و ۲ مورد صورت‌های دیگر است. واضح است که تعدد جرایم جنسی بیش از هر مقوله‌ی دیگری ذهن نویسنده را به طور مستقیم و غیر مستقیم به خود مشغول کرده است، در حالی که در جرایم مختص به مردان جرایم جنسی تنها ۶ مورد یعنی کمتر از نصف سهم زنان است. این نکته باز هم تبعیض جنسی را به رخ می‌کشد. در واقع بخش عمده‌ای از ارزش‌هایی که *اردویرافنامه* آن را عرضه می‌دارد، به «تابو»های جنسی و دغدغه‌های نظام پدرسالار در این مورد باز می‌گردد. در ذیل گناهان را با توجه به طبقه بندی مختص به زنان و شماره فصول مربوط به آنها ذکر می‌کنیم:

- ۱- جنسی: همخوابگی با مردان به غیر از شوهر، حاملگی غیر قانونی و سقط جنین، آرایش کردن مو در جهت مردان مزدپرست، روسپی‌گری، عدم تمکین.
- ۲- خانوادگی: دشنام به شوهر و حاضر جواب بودن و بد زبانی کردن، ندادن شیر به کودک، دزدیدن مال شوهر، رها کردن کودک، ندادن گوشت به شوهر و پنهان کردن آن، غذا دادن به مرد اهل توسط زن دشتان.^۱
- ۳- مذهبی: نجس کردن آب و آتش از سوی زن دشتان، آزدن مرد اهل و سپندارمذ و زمین.
- ۴- اجتماعی: جادوگری.

۱. زن دشتان در اصطلاح زرتشتی زنی است که در دوره‌ی قاعدگی به سر می‌برد.

از آنجا که نوع جرم و کیفر تا حدود زیادی با ویژگی کالبدی مطابقت می‌کند، معمولاً اعضای از بدن که به طور مستقیم با جرم مربوط ارتباط دارند دچار کیفر می‌شوند. تطبیق کیفر با جرم در ادیانی چون اسلام نیز مصداق دارد مثل بریدن دست دزد. مجازات مربوط به زنان با توجه به نوع گناهان به طور خلاصه ارائه می‌شود و در مواردی که یک فصل بیشتر از یک بار ذکر شده به علت ذکر چند جرم در یک فصل است.

۱- جنسی:

«گناهان جنسی» به گناهانی گفته می‌شود که همراه با شکستن «تابو»های ارتباط جنسی و جسمانی میان دو جنس (زن و مرد) است.

۱-۱- همخوابگی با مردان غیر از شوهر:

۱-۱-۱- فصل ۲۴: از پستان آویزان بودن و جویده شدن تن توسط خرفستران.

۱-۱-۲- فصل ۶۲: سینه و پستان خود را با شانه‌ی آهنی بریدن.

۱-۱-۳- فصل ۶۹: میخ در چشمان، آویزان بودن، رفت و آمد خرفستران از دهان و بینی و

گوش و مقعد و شرمگاه.

۱-۱-۴- فصل ۸۵: با آهن روی تن را کشیدن و در تنور گرم قرار گرفتن.

۱-۱-۵- فصل ۹۵: کوه را با پستان کردن و تشنه و گرسنه ماندن.

۱-۲- روسپی‌گری:

۱-۲-۱- فصل ۸۱: زبان بریدن، چشم کردن، خورده شدن مغز توسط کرم و مار و جویده شدن

تن توسط خرفستران.

۱-۲-۲- فصل ۸۷: با شانه‌ی آهنی تن خود را رنده کرده و با پستان کوه آهنی را کردن.

۱-۳- حاملگی غیرقانونی و سقط جنین:

۱-۳-۱- فصل ۶۴: گریان از سمت بالا مورد اصابت برف و تگرگ قرار گرفتن و از پایین بر

روی گذاخته ایستادن و سر و روی خود را با کارد بریدن.

۱-۳-۲- فصل ۷۸: با پستان کوه آهنی را کردن.

۱-۴-۱. عدم تمکین خاص در برابر شوهر:

۱-۴-۱-۱. فصل ۶۳: با زبان اجاق گرم را لیسیدن و دست خود را زیر اجاق سوزاندن.

۱-۴-۱-۲. فصل ۷۰: برعکس آویزان بودن، رفت و آمد خارپشت آهنی در بدن.

۱-۵-۱. اغوای مرد مزدپرست:

۱-۵-۱-۱. فصل ۷۳: چشیدن و خوردن خون و کثافت و رفتن کرم به درون چشمان.

۲- موارد خانوادگی:

گناهان خانوادگی شامل گناهایی می‌گردد که در آن ارزش‌های نظام خانوادگی نادیده گرفته می‌شود:

۱-۲-۱. دشنام به شوهر و حاضر جواب بودن و بد زبانی کردن:

۱-۲-۱-۱. فصل ۲۶: زبان را به سمت گردن کشیدن و در هوا آویختن.

۱-۲-۱-۲. فصل ۶۲: سینه و پستان خود را با شانه‌ی آهنی بریدن.

۱-۲-۳. فصل ۶۳: با زبان اجاق گرم را لیسیدن و دست خود را زیر اجاق سوزاندن.

۱-۲-۴. فصل ۶۹: میخ در چشمان، آویزان بودن، رفت و آمد خرفستران از دهان و بینی و

گوش و مقعد و شرمگاه.

۱-۲-۵. فصل ۸۲: زبان را داغ کردن.

۲-۲. ندادن شیر به کودک و رها کردن او:

۱-۲-۲. فصل ۸۹: گریه کردن، پوست و گوشت پستان خویش را کندن و خوردن.

۲-۲-۲. فصل ۸۷: با شانه‌ی آهنین تن و روی خود را رنده کردن و با پستان کوه آهنی را کندن.

۲-۲-۳. فصل ۹۴: پستان را در تابه‌ی گرم نهادن.

۳-۲. دزدیدن مال شوهر:

۱-۳-۱. فصل ۶۳: با زبان اجاق گرم را لیسیدن و دست خود را زیر اجاق سوزاندن.

۴-۲. ترک شوهر:

۱-۴-۲. فصل ۷۰: برعکس آویزان بودن، رفت و آمد خار پشت آهنی در بدن و به اندازه‌ی

یک انگشت نطفه‌ی دیوان و دروجان و بدبویی و ریمنی در دهان و بینی ریختن.

۵-۲- ندادن گوشت به شوهر و پنهان کردن آن:

۱-۵-۲- فصل ۸۳: جسد خود را خوردن.

۶-۲- عدم ازدواج با نزدیکان:

۱-۶-۲- فصل ۸۶: بالا رفتن ماری نیرومند از تن و از دهان وارد بدن شدن.

۷-۲- غذا دادن به مرد اهل توسط زن دشتان:

۱-۷-۲- فصل ۷۶: بریدن پستان خود با دست و دندان، دریدن شکم توسط سگان و دوپا بر

بالای روی گرم بودن.

۳- موارد مذهبی:

گناهان مزبور شامل مواردی می‌گردد که با بی‌حرمتی به ایزدان، شخصیت‌ها، نمادها و آموزه‌های مقدس دینی همراه است.

۱-۳- آزردن مرد اهل، سپندارمذ و زمین:

۱-۱-۳- فصل ۷۶: بریدن پستان خود با دست و دندان، دریدن شکم توسط سگان و دوپا بر

بالای روی گرم بودن.

۲-۳- نجس کردن آب و آتش:

۱-۲-۳- فصل ۲۰: خوردن کثافت مردمان دیگر.

۲-۲-۳- فصل ۷۲: خوردن دشتان خود.

۴- موارد اجتماعی:

این دسته از گناهان به نکوهش نقش اجتماعی زن در قالب «جادوگری» باز می‌گردد.

۱-۴- جادوگری:

۱-۱-۴- فصل ۳۵: با دندان جسد خود را لیسیدن و خوردن.

۴-۱-۲- فصل ۷۶: بریدن پستان خود با دست و دندان، دریدن شکم توسط سگان و دوپا بر

بالای روی گرم بودن.

۴-۱-۳- فصل ۸۱: زبان بریدن، چشم‌کندن، خورده شدن مغز توسط کرم و مار و جویده شدن

تن توسط خرفستران.

۴-۱-۴. فصل ۸۴: پستان را داغ کردن و شکم را دریدن.

حال در یک نگاه به اعضای از بدن که دچار عقوبت شدند، نوع تفکر مردسالارانه به خوبی خود را نشان می‌دهد. ممکن است عقوبت مورد نظر تکرار شود ولی چون در بعضی از فصول جمعی از گناهان با هم آمده است بنابراین به تفکیک گناه کیفرها شمارش شده‌اند. در تمامی موارد مشاهده می‌شود که دیو یا ایزدی خاص مسئول انجام کیفر نیستند بلکه یا خود شخص کاری را انجام می‌دهد مثل فصل ۳۵ و یا خرفستران جان و تنش را می‌خورند. از آلاتی چون شانه‌ی آهنی، رنده، اجاق داغ، روی گداخته، تابه‌ی گرم و کارد می‌توان به عنوان آلات شکنجه نام برد. در غالب موارد تصور این کیفرها بر روی زمین میسر است. چه بسا در دوره‌ای عین همین مجازات‌ها صورت می‌گرفته است. در بعضی از فصول نوع کیفر حالتی انتزاعی به خود می‌گیرد مثل فصل ۹۵. همان‌طور که قبلاً اشاره شد موارد جنسی و خانوادگی از همه‌ی موارد دیگر بیشتر است. اگر اصل این متن را به دوره‌ی ساسانی محدود بدانیم، بسامد مواردی چون دشنام به شوهر و... تشتت اجتماعی موجود در آن دوره را به خوبی نشان می‌دهد و از طرفی به قول «بارتلمه» زن چون توانسته است مدارج ترقی را در این دوره تا حدودی بپیماید و تا پادشاهی هم برسد لذا جماعت مذهبی از این رشد چندان خشنود نیست و آن را به حساب گستاخی و نافرمانی زن می‌گذارد. (ن.ک: ستاری، ۱۳۷۲)

عدم ازدواج با نزدیکان تنها یکبار ذکر شده است. این امر احتمالاً به از دست رفتن اهمیت این رسم در دوره‌ی ساسانی بر می‌گردد، ولی به هر حال کیفر سختی را در بر دارد که باز هم طرز تلقی جزم اندیشانه موبدان آن دوره را نشان می‌دهد.

همخوابگی با مردان غیر از شوهر و بدزبانی و تحقیر مرد از تمامی موارد دیگر بیشتر است و مجازات‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد. تکرار ذکر آنها نابسامانی اقتصادی - خانوادگی و جنسی و محدودیت بیش از حد زن را در نظام وقت باز می‌نمایاند و از طرفی دستگاه دینی با ادیانی چون مسیحیت و یهودی به عنوان دین‌های یکتاپرست دست به گریبان است و ندای آزادی‌سرایانه‌ی جنبش‌های سیاسی - اجتماعی مانوی و مزدکی و ازدیاد طرفداران آنها تمایل نظام را به ارباب و سرکوبی بیشتر مردم و به ویژه زنان تقویت می‌کند، ولی در عین حال دم از

صلح می‌زند و قوانینی در جهت دفاع از زن وضع می‌شود که میزان اجرای آن احکام مبهم است. در واقع این کتاب اولتیماتوم دینی به مؤمنان کیش رسمی دوره‌ی ساسانی است. در میان فصول مختلف این کتاب ۲ فصل استثنایی وجود دارد، یکی فصل ۶۸ که در آن صحبت از زنی است که همراه شوی خود است و قرار است مرد به بهشت روانه شود و زن به دوزخ. زن کافر بوده و مرد وی را ارشاد نکرده است، در نتیجه مرد در برابر دیگر اهلوان سرافکنده است. اولین نکته باز هم همان تفکر سیاه و سفید برخاسته از اندیشه‌ی دوبنی خیر و شر است. باز هم زن گناهکار است و تضاد او با دین منشای بدبختی اوست. شاید به مفهوم امروزی، زن جرم سیاسی انجام داده باشد. نکته‌ی دوم اینکه چون زن توبه می‌کند در نتیجه دچار عقوبت دهشتناکی نمی‌شود.

دوم، فصل ۴۲ درباره‌ی مردی است که فرزندان مشروع خود را نپذیرفته است و در مقابل این فرزندان هستند که در روز جزا دچار کیفر می‌شوند یعنی می‌گیرند، می‌نالند و بانگ می‌زنند. بسیار جالب است که کسی گناه کرده ولی شخص دیگری مکافات آن را می‌بیند. شاید این فصل به طور غیرمستقیم از قانون حموربی متأثر و یا قوانین روم شرقی در آن نفوذ کرده باشد. این فصل تسلط بلامنازع پدر را در خانه به عنوان سالار خانه تصریح می‌کند و گریه کردن در واقع استغاصه و شفاعت خواهی فرزندان از پدر است.

نتیجه‌گیری

سیمای زن در کتاب *اردویرافنامه* حاصل اندیشه‌های دگماتیک موبدان زرتشتی دوره‌ی ساسانی است و همواره به زن قواعد جامعه‌ی مردسالار را یادآور می‌شود. هر چند در سطحی فزاینده آن را باید برخاسته از ساختار قدرت دانست.

تفکر غالب بیشترین تمرکز را روی خانواده و حقانیت رئیس خانه یعنی مرد یا شوهر قرار داده است.

منابع

- ۱- آلیگیری، دانته، *کمدی الهی «دوزخ»*، مترجم شجاع الدین شفا، ۱۳۵۲، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۲.
- ۲- اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامه‌ی مزدیسنا*، واژه‌نامه‌ی توضیحی آیین زرتشت، تهران، ۱۳۷۱.
- ۳- بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۷۲.
- ۴- تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۶.
- ۵- ژینیو، فیلیپ، *اردویرافنامه*، مترجم ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲.
- ۶- ستاری، جلال، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۲ و ۱۳۷۵.
- ۷- یاحقی، محمد جعفر، *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران، ۱۳۶۹.
- 8- Kent, Roland G., *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, Tehran, 1953.
- 9- Gignoux, Philippe "*Encyclopedia Iranica*", Colombia University Press, vol. 1.

فصل دوم

زبان

- دین - زنان در نوشته‌های سغدی
- ساختار اسناد ازدواج در متون پهلوی و پازند
- نگاهی به نام زنان در زبان ارمنی

در سه گروه آثار برجای مانده از زبان سفدی، واژه‌های خاص ادیان بودایی، مانوی و مسیحی دیده می‌شود که دارای دو صورت مذکر و مؤنث‌اند و به مردان و زنان دینی اختصاص دارند. گرچه همواره رهبری جوامع مذهبی را، در طول تاریخ، مردان بر عهده داشته‌اند اما بی‌تردید بانوان در مجامع مذهبی این مرز و بوم حضور فعال داشته و دوشادوش مردان به ایفای نقش‌های خطیر، سودمند و پراهمیتی پرداخته‌اند و بازتاب این واقعیت را به صورت واژه‌های خاص زنان دینی در متن‌های موجود زبان سفدی می‌توان مشاهده کرد. در این مقاله چند واژه‌ی خاص زنان دینی (= دین - زنان) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دین - زنان* در نوشته‌های سغدی

زهرة زرشناس**

متن‌های دینی سغدی به احتمال زیاد به دورانی مابین سده‌های هشتم و یازدهم میلادی تعلق دارند. این متن‌ها در مهاجرنشین‌های سغدی در واحه‌ی تورفان و در تون هوانگ، در جنوب شرقی تورفان، به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند و از وجود چند دین، در آن دوران و در آن جوامع، حکایت دارند.

بی‌ثباتی سیاسی و نارضایتی اقلیت‌های مذهبی به دنبال سیاست‌های تعیین مذهب رسمی و عدم تساهل و آزار پیروان دیگر ادیان، نخست در دوران ساسانیان و پس از آن در عهد عباسیان، جوامع مانوی را وادار به ترک زادگاه ایرانی خود و سکونت در واحه‌های آسیای مرکزی نمود. توسعه‌ی گسترده‌ی کلیسای نستوری ایران و رویارویی با همان خط مشی‌ها، پیروان این دین را نیز به همان آبادی‌ها و شهرها کشانید. در آنجا پیروان این دو دین با نمایندگان بودایی‌گری هندی رویارو شدند. هر سه دین نهادهای آموزشی دینی و عبادتگاه‌های خود را مستقر کردند و به فعالیت‌هایی نظیر ترجمه‌ی آثار دینی خود از زبان‌های سریانی، هندی، چینی و زبان‌های ایرانی به زبان سغدی پرداختند.

ادبیات دینی سغدی حاصل ترجمه‌ی آثاری است که به دست ادیبان روحانی مانوی، مسیحی و بودایی انجام گرفته است و متأثر از فلسفه و عقاید این سه دین است. به همین اعتبار، آثار دینی بر جای مانده از این زبان به سه گروه متون سغدی بودایی، سغدی مانوی و سغدی مسیحی تقسیم می‌شود.

*. این واژه به قیاس واژه‌ی دین - مرد انتخاب شده و به معنای «زنان دینی، متدین و روحانی» است.

***. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

الف) ادبیات سغدی بودایی

حجم گسترده‌ی متن‌های سغدی بودایی، که شاید بیشترین بخش آثار ادبی زبان سغدی را تشکیل می‌دهد، حاکی از فعالیت‌های دامنه دار، جدی و پرشور مترجمان بودایی مذهب در صومعه‌های بودایی در آسیای مرکزی است. غالب متن‌های سغدی بودایی ترجمه‌هایی از زبان چینی‌اند؛ گرچه امکان دارد که تعداد اندکی مستقیماً از اصل هندی باشد و حداقل یک متن نیز از زبان کوچی ترجمه شده باشد.

به طور کلی، متن‌های سغدی بودایی در اصل دارای سبک سنتی آموزشی سوتره‌های^۱ هندی‌اند که در ظاهر توسط شخص بودا براساس مکتب مهاییانه^۲ (= چرخ بزرگ)، که به ویژه در آسیای مرکزی از رواج خاصی برخوردار بوده است، نگاشته شده‌اند. دست نوشته‌های موجود سغدی بودایی گاه شامل صدها سطر است اما به ندرت با قطعه‌ی کاملی، در این میان، روبه‌رو می‌شویم.^(۱)

ب) ادبیات سغدی مانوی

مجموعه‌ی اصلی متن‌های سغدی مانوی را متن‌های مجموعه‌ی تورفان تشکیل می‌دهند که در برلین نگاهداری می‌شوند و خصوصیت اصلی آنان تکه تکه بودن است. در حقیقت هیچ متن کاملی از این گنجینه‌ی ادبی که قطعاً زمانی بسیار غنی بوده، باقی نمانده است. افزون بر ترجمه‌هایی از زبان‌های فارسی میانه و پارتی، مشتمل بر سروده‌ها و متن‌های دینی مربوط به کلیسای مانوی، این گنجینه حاوی آثار بسیاری است که در اصل به زبان سغدی تألیف شده‌اند.^(۲)

ج) ادبیات سغدی مسیحی

از آنجا که متن‌های سغدی مسیحی معمولاً دارای اصل سریانی یا دارای نسخه‌های متناظر در زبان سریانی و گاه یونانی با هویت مشخص‌اند، حتی قطعات کوچک سغدی مسیحی را نیز می‌توان به آسانی از نظر زبان شناختی بررسی و تجزیه و تحلیل کرد. این مجموعه، افزون بر

متن‌های انجیلی، اکثر گونه‌های ادبی سنتی محبوب و رایج در زبان سریانی نظیر موعظه، زندگی قدیسان، کلمات قصار، عبارات کوتاه پندآمیز، تفسیرها و اشعار را نشان می‌دهد.^(۳)

بررسی متن‌های موجود سغدی این واقعیت را نمودار می‌سازد که تنوع فرهنگی این آثار در خط آن نیز کاملاً منعکس شده و، بنا بر ضرورت زمان و مکان و موضوع کتابت، از گونه‌های خطی متنوعی استفاده شده است. به جز یک قطعه که به خط براهمی نوشته شده است، متون سغدی شناخته به سه خط سغدی، مانوی و سریانی نوشته شده‌اند.^(۴) می‌دانیم که در دوره میانه، در زبان‌های ایرانی غربی، جنس دستوری از میان رفته است. اما اسامی و صفات در زبان سغدی، که از گروه شرقی زبان‌های ایرانی میانه است، سه جنس مذکر، مؤنث و خنثی^(۵) را که در ایرانی باستان وجود داشته، حفظ کرده‌اند. در سه گروه آثار بر جای مانده از زبان سغدی، واژه‌های خاص ادیان بودایی، مانوی و مسیحی دیده می‌شود که دارای دو صورت مذکر و مؤنث‌اند و به مردان و زنان دینی اختصاص دارند. در این مقاله، چند واژه‌ی خاص زنان دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) سغدی بودایی

۱) واژه‌ی *wp's'nych* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۱۹۱۶) با تلفظ احتمالی */upāsānč/* به معنای «اوپاسیکا»^(۶)، پیش نشین - بانو» که دارای گونه‌های املائی *ωβ's'nych* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۱۸۵۳) و *wp's'nych* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۱۰۱۲۱) است، در تعدادی از متن‌های سغدی بودایی دیده می‌شود. صورت مذکر این واژه *wp's'k* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۱۹۱۵) با تلفظ احتمالی */upāsē/* به معنای «اوپاسکه»^(۷)، پیش نشین» نیز دارای چند گونه‌ی املائی است.^(۸)

«اوپاسکه» یا «پیش نشین» پیرو آیین بودا است، اما ترک خان و مان نمی‌کند و رهرو به شمار نمی‌آید، زیرا که به انجمن نیوسته است. وظایف پیش نشین‌ها ایمان به سه «گوهر» آیین بودا - یعنی بودا، آیین و انجمن، خویشتن داری در پنج رفتار^(۹) و خودداری از راه‌های نادرست زیستن مانند خودداری از پیشه‌هایی چون اسلحه‌فروشی، برده‌فروشی، قصابی، می‌فروشی و زهر فروشی و مانند اینها بود (پاشایی، ع، ۱۳۵۷: ص ۱۶۵).

«پیش نشین - بانو» در کنار «پیش نشین» در این متن‌های سغدی بودایی آمده است: (Padm., 65-66)^(۱۰) و (TSP, 5.4)^(۱۱) و (TSP, 7.127)^(۱۲) و (Frag.Len., 93. 31)^(۱۳) و

(STii, 8. 6) (۱۴).

۲) واژه‌ی $\delta mn' nch$ (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۲۸۹) با تلفظ احتمالی $\delta amanānc$ / به معنای «شمن - بانو»^(۱۵)، راهبه‌ی بودایی، رهرو - بانو» در تعدادی از متن‌های سغدی بودایی و در متن‌هایی که به خط سغدی نوشته شده‌اند، دیده می‌شود. صورت مذکر این واژه δmn (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۲۸۷) به معنای «شمن»^(۱۶) راهب بودایی، رهرو» است. «شمن» رهروی است که به چهار مقام آژَهَتی^(۱۷) رسیده است. وی با ریاضت کشیدن، خود را از ناپاکی‌ها و آلودگی‌ها دور کرده و به آرامش رسیده است.

بودا خود زمانی شمن بوده و در متن‌های بودایی (S'rāmaṇa Gautama) گاه «شمن بزرگ» نامیده شده است.

«شمن - بانو» در کنار «شمن» در این متن‌های سغدی بودایی آمده است:

(VJ, 120)^(۱۸) و (TSP, 5.4) و (Padm., 65-66) و (STii, 8.6)

(Frag. Len., 93. 31) و (SCE, 180)^(۱۹) و در یک متن سغدی بودایی (TSP, 6.24)^(۲۰)

به پانصد قانون (= احکام) مربوط به شمن - بانوان ($\delta mn' ncyh$) با تلفظ احتمالی $\delta amanāncyā$ / اشاره شده است.

ب) سغدی مانوی

۱) واژه‌ی $\delta yn' \beta r' nc$ (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۳۷۵۸) با تلفظ احتمالی $\delta \bar{e} n \bar{a} \beta ar \bar{a} n \bar{c}$ / به معنای «دیناور - بانو، زن گزیده‌ی مانوی» و صورت جمع آن با دو گونه‌ی $\delta yn' \beta r' \delta t$ و $\delta yn' \beta r' \delta t$ (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۳۷۶۰) در چند متن سغدی مانوی و متن‌هایی که به خط سغدی نوشته شده‌اند، دیده می‌شود. صورت مذکر این واژه $\delta yn' \beta r$ (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۳۷۵۷) با تلفظ احتمالی $\delta \bar{e} n \bar{a} \beta ar$ / به معنای «دیناور، گزیده‌ی مانوی»^(۲۱) است.

گزیدگان، خواص مانوی بوده و وظیفه‌ی اشاعه‌ی آموزه‌ی مانوی را برعهده داشتند و رهبران دینی از میان آنها برگزیده می‌شده‌اند. زنان نیز می‌توانستند عضو این گروه باشند و شماری برای این گروه تعیین نشده است.

گزیده‌ی مانوی با تزکیه‌ی نفس خویش و سرکوب هوس‌های مادی و ریاضت مدام و رعایت اصول اخلاقی، روحش را به فضیلت کمال آراسته و طبع مادی او از آن انسان‌های عادی

متعالی تر شده است. وی لباس مخصوص سفید می پوشید و در صومعه یا مانستان^(۲۲) می زیست و برای موعظه و تبلیغ با پای پیاده به سفر می رفت. گزیدگان اصول سخت مذهبی و مختصر آنکه سه مُهر دهان، دست و احساس (یعنی مُهر تمامی حواس پنجگانه، تمامی رفتارها و شهوات) را پذیرفته و رعایت می کردند. شرایع و وظایف عبادی آنها نیز بسیار دشوار بود.

«دیناور بانو» در این متن سغدی مانوی آمده است: (Man. Lett. i 18,30) به نقل از (Gershevitch, I, 1954: § 1043) و صورت جمع آن در این متن ها دیده می شود: (Man. Lett. i 20, 21) به نقل از (Gershevitch, I, 1954: § 260) و (Frag. Len., 45. 4)

واژه *nywš k nc* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۵۹۳۷) با تلفظ احتمالی */niyōšākānč/* به معنای «نیوشاگ - بانو، شنونده ی زن» و صورت جمع آن *nywš'k'št* در متن های سغدی مانوی دیده می شود. در یک متن سغدی مانوی واژه ی *nywš'qpt'nc* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۵۹۳۹) با تلفظ احتمالی */niyōšāk-patānc/* به معنای «سرپرست شنوندگان زن، سرپرست نیوشاگان زن» نیز آمده است.

صورت مذکر این واژه *nywš,k* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۵۹۳۶) با تلفظ احتمالی */niyōšāk/* به معنای «نیوشاگ، شنونده» است^(۲۳) نیوشاگان عوام مانوی بودند و زندگی عادی داشتند. زندگی جامعه ی مانوی، به راستی منحصر به رابطه ای مترادف میان «گزیدگان» و «نیوشاگان»، دو گروه اصلی کلیسای مانوی می شد. گروه دوم در خدمت گروه اول بوده و با تهیه ی مایحتاج زندگی آنان و اهدای صدقات و خیرات^(۲۴)، گزیدگان را در فرآیند نجات بخشی هر چه مؤثرتر نور حمایت می کردند و این صدقات سبب پالایش و رستگاری روح نیوشاگان نیز می گشت. نیوشاگان را به سبب حمایت از زندگی گزیدگان، «پرچینان یا دیوارهای دین» می نامیدند.

نیوشاگان، اعم از زن و مرد در نیایش ها و پرستش ها شرکت می کردند و ملزم به رعایت قواعد رفتاری خاصی بودند. برای نمونه از کشتن حیوانات منع شده و فقط می توانستند گوشت حیوان مرده یا ذبح شده به دست دیگران را بخورند. (متن V به زبان فارسی میانه: Boyce, M. 1975: pp 56-57)

آنان مجاز به حَرَف دنیوی بوده و می توانستند مرتکب گناهان ناگزیری نظیر کاشتن زمین، برداشتن محصول، تهیه ی خوراک و ازدواج (تک همسری) شوند.^(۲۵)

گزیدگان فقط مجاز به خوردن غذای گیاهی و نان و آشامیدنی‌هایی نظیر آب میوه‌ها بودند. اما اجازه نداشتند نباتات و میوه‌ها را بچینند و این کار از وظایف نیوشاگان بود. هر نوع فعالیت جنسی برای گزیدگان ممنوع بود. گزیده‌ی مانوی پس از مرگ به بهشت می‌رفت اما نیوشاگ با وقف کردن زندگی در خدمت گزیدگان، رستگاری پس از زادمرد (= تناسخ) را انتظار می‌کشید تا احتمالاً بتواند در زندگی دیگر به صورت گزیده به دنیا آید.

عبادت مانویان به طور کلی مشتمل بود بر اقامه‌ی نماز، خواندن سرود و آماده شدن برای روزه‌ی بخشش گناهان. گزیده‌ی مانوی هفت بار در روز و نیوشاگ چهار بار نماز می‌گزاردند، در طول روز رو به خورشید و در شب رو به ماه. نیوشاگ روزهای یکشنبه‌ی هر هفته و گزیده روزهای یکشنبه و دوشنبه را روزه می‌گرفتند و روزه‌ی عمومی یک ماهه‌ای نیز برای هر دو گروه وجود داشت که در روز پایانی آن ماه (روز سی‌ام) جشن بزرگ مانویان، بَمه^۱ مقدس‌ترین روز در آیین مانوی، برگزار می‌گردید.

«نیوشاگ - بانو» در این متن‌های مانوی دیده می‌شود:

(TiiD 93 mR6) به نقل از (Gershevitch, I., 1954: § 1043)

و صورت جمع آن $ny[w]s[']k[']štyy$ در این متن آمده است:

(TiiD 207, 22) به نقل از (Gershevitch, I., 1954: § 260) و «سرپرست نیوشاگان زن»

در متن سغدی مانوی زیر دیده می‌شود:

(M 1,127) به نقل از (Gershevitch, I., 1954: § 1043)

صورت مذکر این واژه $ngwškt$ (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۵۹۴۴) با تلفظ احتمالی

/ $niyōšāk-pat$ / به معنای «سرپرست نیوشاگان» در متن مانوی

(M1, 76, 112) به نقل از (Gershevitch, I., 1954: § 1043) آمده است.

ج) سغدی مسیحی

۱) واژه‌ی $trs'q'nc$ (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۶۷۱) با تلفظ احتمالی / $tarsākānc$ / به معنای

«زن مسیحی، ترسا - بانو» با گونه‌های املائی $trs'q'nc$ (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۶۷۲) و $trs'k'nc$

(قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۶۷۰) در متن‌های سغدی مسیحی و مانوی دیده می‌شود.

۱. Bema به معنای «تخت» است.

صورت مذکر این واژه trs'q (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۶۶۷) با تلفظ احتمالی / tarsāk / به معنای «مسیحی، ترسا» در متن‌های سغدی مسیحی آمده است. ترسا^(۲۶) به معنای «ترسنده و خائف از خدا» و مجازاً به مسیحیان اطلاق شده است (برهان قاطع). سغدی می‌فرماید:

ای کریمی که از خزان‌های غیب
گیر و ترسا وظیفه خور داری

(گلستان)

«ترسا - بانو» در متن سغدی مسیحی (STii, 3.20) آمده است.

۲) واژه‌ی šyrqtc (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۴۳۷) با تلفظ احتمالی / šir-kac / یا / širθkc / به معنای «قدیس - بانو، قدیسه، زن پارسا، بانوی پرهیزکار» که دارای گونه‌ی املائی، šyrqtc (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۴۳۵) است، در تعدادی از متن‌های سغدی مسیحی آمده است.

صورت مذکر این واژه šyrqty (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۴۳۸) با تلفظ احتمالی / širəktē / به معنای «قدیس، پارسا، پرهیزکار» نیز دارای چند گونه‌ی املائی šyrkty (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۴۳۹) و šyr'qty (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۴۱۸) و šyr'krt'k (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۴۱۳) با تلفظ احتمالی / širāktē / یا / širākr̥tē / است.

قدیس^۱، مؤنث آن قدیسه، در نزد مسیحیان، کسی است که به سبب زهد و تقوا و سایر فضایلش، عموماً یا رسماً، سرآمد اقران شمرده شده است.

معمولاً به همه‌ی رسولان مسیح، مبشرین انجیلی و سایر مردمان مقدسی که نامشان در عهد جدید آمده است، و نیز به اغلب آبای کلیسا، و به همه‌ی شهدا، عنوان قدیس (قدیسه در مورد بانوان) داده می‌شود. شفاعت قدیسان در بهشت و التماس دعا و استمداد از آنان جزء معتقدات کلیسای کاتولیک رومی (شرقی و غربی) و کلیساهای شرقی شقاقی است، ولی نزد پروتستان‌ها مطرود است (دایرة‌المعارف فارسی).

مریم عذرا بزرگترین قدیس - بانو است. محبوبیت قدیسان در دوران‌های مختلف متفاوت بوده است. تنها مریم عذرا است که عشق مسیحیان بدو تزلزل‌ناپذیر است. مریم در این متن‌های سغدی مسیحی با دو گونه‌ی املائی mry'mh و mrym (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۵۴۸۲ و ۵۴۸۳) دیده می‌شود:

(C₂51, V13)^(۲۷) و (C₂57, V11) و (BSTii, 905, 11)^(۲۸).

برای ستایش قدّيسان و قدّيس - بانوان در ليتورژي (=آيين قرباني مقدس)^{۲۹} آيين‌ها و مراسمي انجام مي‌شود. افزون بر آن کارهايي از قبيل زيارت رفتن، خواندن ادعیه‌ي خاص، بزرگداشت شمایل آنان و برگزاري مراسم سالانه برای اخلاص ورزیدن نسبت به قدّيسان و قدّيس - بانوان انجام مي‌شود.

«قدّيس - بانو» در اين متن‌هاي سغدي مسيحي ديده مي‌شود: (C₂, 68 R. 17) و (C₂, 12) (BSTii, 842. 17; 851. 12) و (STii, 1. 16, 40, 8la) و V.12).

وجود واژه‌هاي خاص زنان ديني در زبان سغدي، حاكي از فعاليت‌هاي ديني و اجتماعي بانوان در جوامع ديني آن روزگار است كه بازتاب آن در زبان ديده مي‌شود. زبان به عنوان جزيي از فرهنگ جامعه، هم در ساختار و اجزاي خود و هم در کاربرد از ارزش‌هاي فرهنگي جامعه تأثير مي‌پذيرد و حتي شكل مي‌گيرد. زبان گرچه بازتابي از فرهنگ است اما افزون بر كارکرد ارتباطي و تفهيم و تفاهم، فرهنگ را نيز مي‌آفريند. زبان به عنوان يكي از اجزاي نسبتاً ديرپاي فرهنگي دنباله‌روي تحولات اجتماعي است و اين تحولات به صورت تغييرات تدريجي در زبان بازتاب مي‌يابند. از اين روي هر زبان افزون بر نماياندن نگرش فرهنگي سخنگويان خود در دوره‌ي معاصر، ديدگاه‌هاي گذشتگان را نيز به مسائل فرهنگي خاص نشان مي‌دهد. بدین سبب پژوهش درباره‌ي متن‌هاي زباني کهن هر قوم و يا هر سرزمين مي‌تواند پيشينه‌ي فرهنگي آن قوم و يا آن سرزمين را آشکار نمايد.

وجود واژه‌هاي خاص دين - بانوان در برابر واژه‌هاي مربوط به دين - مردان در آثار بر جاي مانده از زبان سغدي، حکايت از نقش مؤثر اين بانوان در جوامع ديني آن روزگار دارد. گرچه همواره رهبري جوامع مذهبي را، در طول تاريخ، مردان برعهده داشته‌اند، اما بي‌ترديد بانوان در جوامع مذهبي اين مرز و بوم حضور فعال داشته و دوشادوش مردان به ايفاي نقش‌هاي خطير، مفيد و ارزشمندی پرداخته‌اند. بازتاب اين واقعيت را در متن‌هاي گوناگون زبان‌هاي ايراني، به ويژه زبان سغدي مي‌توان مشاهده کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای آگاهی بیشتر: زرشناس، زهره. ۱۳۸۰: مقدمه، صص ده - سیزده و پی‌نوشت‌های آن.
- ۲- برای آگاهی بیشتر: همان کتاب: مقدمه، صص هشت - نه و پی‌نوشت‌های آن.
- ۳- برای آگاهی بیشتر: همان کتاب: مقدمه، صص نه - ده و پی‌نوشت‌های آن.
- ۴- برای آگاهی بیشتر: همان کتاب: مقدمه، صص سیزده - پانزده و پی‌نوشت‌های آن.
- ۵- البته بسیاری از اسامی خنثای ایرانی باستان در زبان سغدی به صورت مذکر یا مؤنث ظاهر شده‌اند.
- ۶- در زبان سنسکریت: upāsika که به صورت وام واژه در زبان سغدی آمده است.
(Gershevitch, I., 1954: § 103)
- ۷- در زبان سنسکریت: upāsaka که به صورت وام واژه در زبان سغدی آمده است. (Ibid.)
- ۸- نک: 'wβ's'k (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۱۸۵۲) و wp's'k (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۱۰۱۲۰)
- ۹- «رفتار» یا «گام تربیت» (در زبان سنسکریت: S'ila به معنای «سلوک، هنر در مقابل عیب») بنیاد سلوک بوداییان است که رهروان باید ده «گام تربیت» را به جای آورند و پیش نشینان پنج تایی نخست آنها را.
پنج «رفتار» مربوط به پیش نشینان عبارتند از:
 - ۱- خویشتن‌داری از کشتن؛
 - ۲- خویشتن‌داری از دزدی؛
 - ۳- خویشتن‌داری از زنا؛
 - ۴- خویشتن‌داری از دروغ گفتن؛
 - ۵- خویشتن‌داری از می‌خوارگی. (پاشایی، ع، ۱۳۵۷: ص ۱۲۹).
- 10- Padm. = padmacintāmañī dhāranī - sūtra → Mackenzie, D. N. 1976: pp. 14-16.
- 11- TSP. 5 = Dīrghanakh sūtra → Benveniste, E., 1940: pp. 74-81.
- 12- TSP. 7 = "AmoghapāS'āhradaya sūtra → Benveniste, E., 1940: pp. 93-104.
- 13- Frag. Len. = Fragments of Leningrad → Ragoza, A.N. 1980.
- 14- STii = Sogdische Texte II → Müller, F. W. K. & W. Lentz, 1934.
- ۱۵- در زبان سنسکریت: S'ramañīk(k)a به معنای «راهب‌ی بودایی» است.

۱۶- در زبان سنسکرت: *S/ramana* به معنای «راهب بودایی یا راهب سائل» است و گاهی به خود بودا هم اطلاق می‌شود. (Monier-Williams, M. 1974)

گروهی واژه‌ی شمن به معنای «کاهن و درمانگر» را مشتق از این واژه‌ی سنسکرت می‌دانند. اما این فرضیه هنوز به اثبات نرسیده است (Eliade, M., 1974: pp. 495-6) شمن کاهن، درمانگر و جادوگر بوده است و شمنیسم به احتمال زیاد دین آغازین تمامی قوم‌ها و گروه‌های نژادی مغول و تاتار به شمار می‌رفته است، که در اورال و آلتایی و سراسر آسیای مرکزی و سیبری و مغولستان پراکنده بوده‌اند.

۱۷- آژهنی مقام آژت (*arhat*) «مرد تمام» یا «انسان کامل» است. آژهت یا «زننده آزاد»، در آیین بودا، کسی است که از سلسله‌ی علل و اسباب که پدید آورنده و هستی بخش جمله دردها و رنج‌ها است، از طریق چهار حقیقت شریف بودایی می‌گریزد و به «نیروانه» داخل می‌شود. ارهت انسانی آراسته به فضائل و کرامات ملکوتی و به مصداق حافظ از هر چه رنگ تعلق پذیرد، آزاد است. (شایگان، داریوش. ۱۳۷۵: ج ۱، صص ۱۱ و ۱۷۱)

18- VJ. = Vessantara Jātaka --> Benveniste, E., 1946.

و ترجمه‌ی فارسی آن: قریب، ب، ۱۳۷۱.

19- SCE = The Sūtra of The Causes and Effects of Actions --> Mackenzie, D. N. 1970.

20- TSP. 6 = Bhaiṣajyaguruvaīdūryaprabhātathāgatasūtra --> Benveniste, E. 1940. pp. 82-92.

۲۱- شایان ذکر است که در متن‌های سغدی واژه‌ی *wcyty* (قریب، ب، ۱۳۷۴: ۹۹۵۴) با تلفظ احتمالی /wičtē/ به معنای «گزیده‌ی مانوی» نیز دیده می‌شود که صورت مؤنث آن در متن‌های موجود مشاهده نشده است.

۲۲- در زبان فارسی میانه و پارسی: *Mānestān*

۲۳- در زبان پارسی: *ngwš'g*. این واژه در زبان سغدی، وام واژه‌ای از زبان‌های ایرانی غربی است. (Gershevitch, I., 1954: § 990)

۲۴- در زبان فارسی میانه: *ruwānigān*

۲۵- نمونه‌هایی از احکام و اندرزهای مربوط به نویسندگان را در میان متن‌های مانوی به زبان فارسی میانه می‌توان یافت (Boyce, M., 1960: pp. 5, 115) و نیز متن‌های *w-t* (Boyce, M., 1975: pp. 54-58).

۲۶- در زبان پهلوی: *tarsāg*. این واژه در زبان سغدی، وام واژه‌ای از زبان‌های ایرانی غربی است (Gershevitch, I., 1954: § 990)

27- C₂ = Sims-Williams, N., 1985.

28- BSTii = Berliner Sogdische Texte --> Hansen, O., 1954.

۲۹- لیتورژی (*liturgy*) صورتی از عبادت دسته جمعی در کلیساهای مسیحی است. این واژه مأخوذ از واژه‌ای یونانی به معنای عبادت همگانی است. (دایرةالمعارف فارسی)

کتابنامه

- برهان قاطع، ۱۳۶۱: محمدحسین بن خلف تبریزی، به اهتمام دکتر محمد معین، ۵ ج، تهران: امیرکبیر.
- پاشایی، ع.، ۱۳۵۷: *راه آیین (ذمه پَده یا سخنان بودا)*. (ترجمه)، تهران: انجمن فلسفه.
- دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۴۵: به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- زرشناس، زهره، ۱۳۸۰: *شش متن سغدی*، بخش نخست، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵: *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ۲ جلد، تهران: امیرکبیر.
- قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۱: *داستان تولد بودا به روایت سغدی*، بابل: نشر آویشن.
- قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۴: *فرهنگ سغدی (سغدی - فارسی - انگلیسی)*، تهران: فرهنگان.
- Benveniste, E., 1940: *Textes Sogdiens* (Mission pelliot, III), Paris.
- Benveniste, E., 1946: *Vessantara Jataka* (Mission Pelliot, IV), Paris.
- Boyce, Mary , 1960: *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean script* , Berlin.
- Boyce, Mary , 1975: *A Reader in Manichaen Middle Persian and Parthian*, *Acta Iranica* 9, Téhéran - Liège.
- Eliade, M. 1974: *Shamanism*, Willard R. Trask (trans.), Bollingen Series, LXXV1. Princeton University Press.
- Hasen, O. 1954: *Berliner Sogdische Texte II*, Wiesbaden.
- Mackenzie, D. N. 1970: *The Sūtra of the Causes and Effects of Actions in Sogdian*, Oxford.
- Mackenzie, D. N. 1976: *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, *Acta Iranica* 10, Téhéran - Liège.
- Monier - Williams, M., 1974: *A Sanskrit - English Dictionary*, Oxford.
- Müller, F. W. K. - Lentz, W., 1934: "Soghdische Texte II", *SPAW*, pp. 502-607.
- Ragoza, A. N., 1980: *Sogdijskie fragmenty central' no-aziatskogo Sobraniya, Instituta Vostokovedenija*, Moscow.
- Sims - Williams, N. 1985: *The Christian Sogdian Manuscripts* , c2. BTT 12.

اسناد ازدواج در میان متون پهلوی و پازند دارای کمترین تنوع است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد تعداد این اسناد از ۶ قطعه تجاوز نمی‌کند. در میان این اسناد کهن‌ترین سندها به سال ۶۲۷ یزدگردی (۱۲۷۸ میلادی) و نیز سال ۷۶۷ یزدگردی (۱۴۱۸ میلادی) تعلق دارد. با اینکه در این مورد سند دیگری به دست نیامده، ولی همین چند سند کم و بیش وضعیت آیین ازدواج در دوره‌ی ساسانی را روشن می‌کنند. این اسناد علی‌رغم تنوع مطالب مندرج، همگی دارای ساختاری یگانه و مشترک هستند. به عبارت دیگر تمام آنها با مقدمه‌ای شامل ستایش هرمز، دعای اهنور، و دعایی کوتاه برای عروس و داماد آغاز می‌شود و با شرح و بیان تعهدات متقابل زوجین، مهریه و شرایط دیگر ادامه و سرانجام با دعاهایی زیبا و دربردارنده‌ی تشبیهات و استعاره‌های فراوان پایان می‌یابد. در مجموع این اسناد به‌جز موارد یاد شده مسائل دیگری از جمله تعلق زوجین به جوامع روستایی و شهری، وضعیت تمکن خانواده‌ها، جایگاه ازدواج در فرهنگ ایرانی، تأثیر خانواده‌ها در ساختار ازدواج، تأکید روی انواع گوناگون ازدواج، وضعیت مهریه، تعهدات متقابل زوجین، وجه رایج و مواردی این‌گونه را برای ما روشن می‌کنند.

ساختار اسناد ازدواج در متون پهلوی و پازند

سعید عریان^{***}

ازدواج یکی از مهم‌ترین اموری است که از روزگاران کهن تا کنون پیوسته در ایران و فرهنگ ایرانی دارای ارزش، تقدس و اهمیت ویژه‌ای بوده است. کهن‌ترین اشاره به ازدواج، در گاهان - وهیشتویشت گاه - ۵۳/۳-۸ آمده که به ازدواج پوروچیستا دختر زرتشت و نیز به همه‌ی دوشیزگان و جوانان در حال ازدواج مربوط می‌شود.^۱ گذشته از گاهان در منابع متأخر اوستا همانند اردیشت^۲ و نیز منابع دوره‌ی میانه از جمله دادستان دینی^۳ مادیان هزار دادستان^۴ روایات پهلوی^۵ شایست نشایست^۶ و غیره و همچنین در صدرنشر و صدربندهش^۷ به امور گوناگون مربوط به ازدواج و نهاد خانواده اشاره‌های فراوانی شده است. در صدربندهش آمده است: «آنچه پرسیده‌اند که مردان زن کردن چند کرفته است بدانند که حد و اندازه‌ی آن پدیدار نیست و ما تمامی آن به نتوانیم گفت چه اگر از آن فرزندی در وجود آید هر کار و کرفته که فرزند کنند همچنان باشد که پدر به دست خویش کرده باشد و چون از آن فرزند فرزندی بزاید همچنان می‌شود تا به تخمه‌ی آن به جهان بماند» (صدربندهش، ۴- ۶۱/۱).

این مورد و نیز موارد دیگر خود نشان دهنده‌ی این است که نخست ازدواج به هنگام و ایجاد شوق در هر دو طرف^۸، دیگر فرزند زادن و در مجموع برپایی نهاد خانواده^۹ در فرهنگ این سرزمین از جایگاه والایی برخوردار است.

در میان منابع مکتوب پهلوی و پازند اسناد ازدواج دارای کمترین تنوع است و بنابر آگاهی نگارنده تعداد این مدارک از ۶ سند نمونه تجاوز نمی‌کند. از این شش، سه سند دارای متنی بلند است که عبارتند از:

۱. «درباره‌ی پیمان کدخدایی» abar paymānag kadag xwadāyīh تنها با تحریر پهلوی^{۱۰}

*** عضو هیأت علمی و رئیس پژوهشکده‌ی زبان و گویش سازمان میراث فرهنگی

۲. «نکاح از روش ایران» *nikāh az raviš i irān* تنها با تحریر پازند^{۱۱}

۳. آفرین پیمان پهلوی یا نکاح پیمانی، آفرین نوزود به هنگام بر ریختن

nikāh i paymāni pahlavi, āfrīn i nōzūd ba hingām bar rōxtan

با تحریر پازند و پهلوی.^{۱۲}

و سه سند دیگر به شرح زیر که با متنی کوتاه با تحریر پازند، بیشتر سه متن دعایی مربوط به ازدواج هستند:

۱. دعای نکاح گفتن^{۱۳} *du'ā i nikāh guftan*

۲. دعای پیمانی^{۱۴} *du'ā i paymānī*

۳. آفرین بزرگان^{۱۵} *āfrin i bazōrgān*

در میان این متون بسیار زیبا، کهن‌ترین سند، نخست متن «درباره‌ی پیمان کدخدایی» متعلق به سال ۶۲۷ یزدگردی برابر با سال ۱۲۷۸ میلادی و پس از آن متن «آفرین پیمان پهلوی یا نکاح پیمانی پهلوی، آفرین نوزود به هنگام بر ریختن» متعلق به سال ۷۶۷ یزدگردی برابر با سال ۱۴۱۸ میلادی است.

با اینکه متأسفانه تاکنون سند کهن‌تری در این خصوص به دست نیامده است، اما از همین اسناد نیز تا اندازه‌ای می‌توان بر آداب و رسوم و شرایط و ساختار اسناد ازدواج دوره‌ی ساسانی آگاهی یافت.

این اسناد که هریک دارای ارزش ویژه‌ای هستند، تقریباً از ساخت یکسانی برخوردارند، که به شرح زیر عبارت است از:

۱. آغاز سند:

اسناد ازدواج معمولاً با ستایش هرمزد آفریننده، «اهونور» یا دعای «یثااهو»، خشنوتره یا خواستاری خشنودی دادار هرمزد که در سرآغاز کلیه‌ی یشت‌ها و نیز گاهان پنجگانه می‌آید، فرورانه یا دعای تصدیق و شهادت که در آغاز فصول مختلف یسنا، یشت‌ها، آفرینگان‌ها و نیز گاهان پنجگانه مورد اشاره قرار می‌گیرد و یسنا ۱۲ بند ۷-۸ به طور کامل ذکر شده است، آغاز می‌شود و بنا بر تعلق سند به طبقات مرفه‌تر با ذکر نام‌های گوناگون هرمزد آفریننده مندرج در هرمزدیشت و به کاربردن زیباترین صفات برای او و دعا برای زوجین ادامه می‌یابد؛ زیرا به طور

کلی می‌توان گفت که در گذر از جوامع روستایی به جوامع شهری و مرفه، پیوسته شکل و بیان اسناد با تصنع و تکلف و اطالهی بیشتری در نگارش همراه می‌شود. در این خصوص می‌توان از متن «نکاح از روش ایران» به عنوان متکلف‌ترین سند، از «دعای پیمانی» و «آفرین بزرگان» به عنوان زیباترین متن‌های دعایی ازدواج، از «دعای نکاح گفتن» به عنوان ساده‌ترین سند و از متن پهلوی «درباره‌ی پیمان کدخدایی» به عنوان متعارف‌ترین نوع سند ازدواج که به اصطلاح امروزی، سر دفتران از آن استفاده می‌کردند، نام برد.

۲. اصل سند:

این بخش از سند معمولاً طولانی نیست زیرا تاریخ روز، ماه و سال ازدواج، شجره و محل زندگی زوجین، گرفتن اقرار از زوجین مبنی بر توافق متقابل در پذیرش زندگی مشترک، تعهدات دو طرفه و کلیه‌ی شرایط مطرح شده از سوی عاقد، و نیز میزان مهریه را در بر می‌گیرد که در این میان تنها مسأله‌ی قابل بحث، مهریه است؛ زیرا اسناد در این مورد اتفاق ندارند.

در بند ۷ متن «درباره‌ی پیمان کدخدایی» میزان مهریه که از آن تحت عنوان «گهری gōhrīg» نام برده می‌شود، ۳۰۰۰ درم سیمین شهرآورش šahr āwarišn (=رایج کشور) است که طبق تعهدات مندرج در سند، زوج این مبلغ را می‌گرفته و یا در مورد خرج یا انتقال آن به دیگری اختیار تام داشته است.

در متن «نکاح از روش ایران» میزان مهریه برابر است با ۲۰۰۰ درم سیم ناب و یژه و دو دینار زر سرخ سلطانی. در متن «آفرین پیمان پهلوی یا نکاح پیمانی پهلوی، آفرین نوزود به هنگام بر ریختن» و نیز «دعای نکاح گفتن» ۲۰۰۰ درم سیم سپید و یژه (=ناب) و دو دینار زر سرخ سره (=خالص) نیشابوری به عنوان مهریه مورد اشاره قرار گرفته است که این رقم اخیر متعارف‌تر به نظر می‌رسد.

با توجه به اینکه متن «درباره‌ی پیمان کدخدایی» در میان این اسناد، کهن‌ترین سند به شمار می‌رود، نخست باید گفت که بنا بر اسناد، میزان مهریه پیوسته رو به کاستی گذاشته است، کما اینکه در اسناد ازدواج امروزی نیز هیچ‌گونه بحثی از مهریه در میان نیست. دیگر اینکه ظاهراً رقم مهریه در هر دوره ثابت بوده است مگر اینکه به خواست زوج و توافق زوج تغییر می‌یافت. البته در مورد رو به کاهش نهادن مهریه در اسناد ازدواج باید گفت که احتمالاً این امر با دشوار

بودن بیش از حد طلاق در دین مزدیسنا رابطه‌ی مستقیم داشته است. بنا بر صدرریندهش، تحقق طلاق به جز چهار مورد غیرممکن و غیرشرعی بوده است. این چهار مورد عبارتند از: خیانت، پنهان نمودن دشتان (daštān)، اقدام به جادوگری و نازایی^{۱۶}. فصل هفتم مادیان هزاردادستان نیز سراسر حاکی از این دشواری است^{۱۷}. با چنین وضعی، طبعاً نمی‌بایست رقم مهریه رو به افزایش می‌نهاد، زیرا مهریه به گونه‌ی نوعی پشتوانه و تضمین قلمداد می‌شده و زمانی که دین و قانون به شکلی این تضمین را به وجود بیاورند، دیگر جای نگرانی باقی نخواهد ماند. مندرجات برخی از اسناد ازدواج نشان می‌دهد که مبلغ مهریه بنابر توافق - یا کاملاً و یا بخشی از آن - باید در اختیار زوجه قرار می‌گرفت و یا اینکه زوجه در مورد تصرف و یا انتقال آن به دیگری اختیار تام داشته است.^{۱۸}

در متن «نکاح از روش ایران» پس از بیان مبلغ مهریه از سوی زوج تصریح شده است که «اگر بهمان این دارایی خویش را شب خواهد، اگر آن را به روز خواهد و اگر آن را به کسی فرماید دادن، باید به او بدهد، به او بسپارد و در مورد او کاری به جز این نکند».

تعهدات دیگر نیز کم و بیش در تمام اسناد یکسان است، پیوسته از حمایت، احترام، محبت متقابل، رعایت دو سویه‌ی موازین همسری و صداقت در امر زناشویی، فروتنی و تواضع، رعایت قوانین و اعتقاد به مبانی دین حکایت دارد.^{۱۹}

۳. سرانجام سند:

اسناد ازدواج گاه تنها با دعا و گاه با اندرز و دعا پایان می‌پذیرند و متناسب با اینکه مفصل باشند و یا مجمل در سرانجام خود از نظر کم و کیف مطالب دارای تفاوت‌هایی هستند. اسناد کوتاه و مجمل طبعاً سرانجامی کوتاه دارند که تنها به دعا اختصاص دارد، در حالی که اسناد مفصل در پایان هم دارای اندرزنامه‌ای بلندند و هم «دعاهایی بسیار زیبا و شیوا آمیخته به استعاره و تمثیلات بدیع». شهود نیز در این بخش از سند به انجام مراسم ازدواج شهادت می‌داده‌اند، ضمن اینکه گاه در بخش اصلی نیز به حضور آنها در قالب انجمن اشاره رفته است.

یادداشت‌ها

1- Insler, 1975, 110-113.

۲- /ردیشت، ۶، ۱۰، ۵۴-۵۹.

3- *Dādistān i dēnīg* (Eng. Trans.) 37/82, 65/1-5, 77/6, 78/19; West 1970, 105, 199-201, 225, 232.

4- *Mādayān i hazār dādistān*, pahlavi text, pp. 36-37; Bulsara 1937, chap. 19-20.

5- *Pahlavi Rivāyat*, MS. TD4a, pp. 105-106.

6- *Šāyist nē Šāyiest* (Eng. Trans.) 10/19: West 1977, 322-323.

۷- ص ۱۸ در نشر، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۸۶.

۸- ص ۱۸/۱-۲ در نشر.

۹- ص ۶۱، ۶۲ در نشر.

Jamasp - Asana 1897, 141-143

۱۰- عریان ۱۳۷۱، ۱۷۳-۱۷۵، ۳۶۵-۳۶۲؛

11- Anita 1909, 170-171.

12- ibid 112-115

13- ibid 117

14- ibid 116-117

15- ibid 115-116

۱۶- ص ۱۷/۸-۳۴ در نشر.

17- *Mādayān i hazār dādistān*, pahlavi text 3-5; Bulsara 1937, 68-78

۱۸- ۷-۹ h, *xwadayit kadag* - *paymānag ī* عریان ۱۳۷۱، ۱۷۴-۱۷۵، ۳۶۳-۳۶۴.

Jamasp-Asana 1897, 142-143

ibid 141, 143,

۱۹- همان، ۱۷۳-۱۷۵

فهرست منابع

الف: فارسی

- ۱- پورداوود، ابراهیم ۱۳۴۷، *یشت ها*، تهران.
- ۲- *خرده اوستا*، بمبئی / تهران
- ۳- *۱۳۵۴ گائاها*، تهران
- ۴- *ایران‌شاه*، بمبئی / تهران
- ۵- *یادداشت های گائاها*، تهران (۱۳۵۶)
- ۶- شهزادی، رستم (۱۳۴۸): *اوستا*، تهران
- ۷- عربان، سعید (۱۳۷۱) *متون پهلوی*، تهران
- ۸- *واژه نامه ی پهلوی - پازند*، تهران (۱۳۷۷)
- ۹- کریستن سن، آرتور، (۱۳۵۱)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه ی رشید یاسمی، تهران.
- ۱۰- *وضع ملت و دولت و دربار در دوره ی شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه و تحریر مجتبی مینوی، تهران (۱۳۷۴):
- ۱۱- مظاهری، علی اکبر، *خانواده ی ایرانی در دوران پیش از اسلام*، ترجمه ی عبدالله توکل، تهران
- ۱۲- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴) *نامه ی تنسر به گشنسب (تصحیح)*، تهران.

ب: به زبان های دیگر

- 1- Anklesaria, T. D. 1912, *The Madigâ-i-Hazar Dâdiatan*, Bombay, Tehran 1976.
- 2- Antia, E. K. 1909, *Pazand Texts*, Bombay.
- 3- Bulsara, S. J. 1937, *The laws of the Ancient persians as found in "Matikân Ê Hazâr Dâtastân"* Bombay, Tehran 1976.
- 4- Dhabhar, B. N. 1963, *Translation of zand-I Khürtak Avistāk*, Bombay.
- 5- ——— 1909, *saddar Nasr and saddar Bundeheash*, Bombay.
- 6- Jamasp - Asana, J. M. 1997, *pahlavi Texts*, Bombay.
- 7- Mackenzie, D. N. 1971, *A Concise pahlavi Dictionary*, London.
- 8- Macuch, M. 1981, *Das sasanidische Rechtbuch, "Mātakdān i Hazār Dātistān", teil II*, Weisbaden.
- 9- West, E. W. 1977, *The Sacred Books of the East*, V. 5, Delhi.
- 10- ——— 1970, *The Sacred Books of the East*, V-18, Delhi.

کاربرد واژگان در هر زبان و چگونگی ساخت و گزینش آنها با نوع و نحوه‌ی اندیشه و جهان‌بینی هر قوم ارتباط دارد. به همین دلیل است که گاه برای واژه‌ای در یک زبان معادلی در زبان‌های دیگر نمی‌یابیم، زیرا در نزد آنان ویژگی‌های اخلاقی یا نیازهای اجتماعی که منجر به تولید واژه‌ی مزبور شده باشد، وجود نداشته است. این مقاله متضمن منتخبی از اسامی خاص مؤنث در زبان ارمنی است که دارای ریشه‌ی ایرانی و فارسی معاصر هستند و از واژگان «ورد» و «گل» و ترکیبات آن دو با واژگان دیگر ساخته شده‌اند. نام‌های خاص رایج در زبان ارمنیان نیز از گذشته تا کنون متأثر از شیوه‌ی اندیشه و چگونگی نگاه آنان بوده است بی‌شک چشم‌اندازی که از آن به «زن» نگریسته می‌شود، در ساخت نام برای وی مهم بوده است. برای مثال آنجا که لطافت، ظرافت و زیبایی زنانه منظور بوده است، اسامی گل‌ها را بر زن نهاده‌اند و آنجا که پای ارزش‌های اجتماعی و خانوادگی به میان می‌آمد، نام‌هایی چون گوهر، الماس و... برای وی اختیار می‌گردید. این مقاله بخش نخست از نام‌های مزبور را به خوانندگان مقاله معرفی می‌کند.

نگاهی به نام زنان در زبان ارمنی

دکتر ماریا آیوازیان^{##}

پیشگفتار

در میان اقوام و ملت‌های گوناگون جهان از گذشته‌ها تا به امروز گزینش و کاربرد واژگان و پیروی آن انتخاب واژگان به عنوان نام خاص، بستگی به نحوه‌ی اندیشه، احساسات، نیاز و حتی موقعیت آن ملت و جامعه به لحاظ قومی، تاریخی و جایگاه اسطوره در میان آن قوم و ملت دارد. گفتنی است که در گروه واژگان یک زبان به واژه‌هایی برمی‌خوریم که زبان‌های دیگر فاقد آن هستند، زیرا از آن جا که در میان متکلمین آن زبان چنان ویژگی‌های اخلاقی و یا نیاز اجتماعی وجود ندارد، پس واژه‌ای هم برای آن ساخته نشده است. برای توضیح بیشتر این مطلب به ذکر چند مثال زیر می‌پردازیم:

الف. از خصوصیات بارز و رایج در میان ایرانیان، صمیمیت، محبت و رفاقت است. به پیروی از این خصوصیات است که مثلاً در هنگام خطاب و خواندن یکدیگر واژه‌ی «جان» به دنبال نام مخاطب افزوده می‌شود. چنین واژه‌ای در اکثر زبان‌ها وجود ندارد و به جای آن واژه‌ای دیگر کاربرد می‌یابد که معادل این معنی نیست.

ب. «تعارف [کردن]» وام واژه‌ای است که از زبان عربی به زبان فارسی وارد شده است. تعارف، مصدری است که در زبان عربی به معنی: ۱. مجلسی که از طرف مؤسسه یا انجمنی برپا شود تا اعضای آن مؤسسه یا انجمن همدیگر را بشناسند. ۲. «مجلس معارفه» (ن.ک: خلیل جُر، ۱۳۶۳) در حالی که این واژه در زبان فارسی «خوشامدگویی و پیشکش دادن» هم معنی می‌دهد (ن.ک: محمد معین، ۱۳۴۵) و در بسیاری از زبان‌های دیگر معادلی برای آن نیست و کاربرد آن به خصوصیت اخلاقی مردم ایران وابسته است.

##. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ج. اهمیت «شتر» در زندگی اعراب باعث شده است که در نزد اعراب با توجه به جنس، نوع، خصوصیات و سنین مختلف این حیوان نام‌های فراوانی وجود داشته باشد که بیانگر نیاز آنان به وجود شتر و میزان اهمیت این حیوان در زندگی اقوام عرب است.

د. در زبان ارمنی میان نام‌های خاص مذکر به واژه (vřž) به معنی انتقام بر می‌خوریم که احتمالاً چنین واژه‌ای در میان بسیاری از ملل به عنوان اسم خاص کاربرد ندارد و وجود آن در زبان ارمنی به تاریخ اجتماعی این ملت بستگی دارد.

با توجه به مقدمه‌ی یاد شده، یادآور می‌شویم که از دوران گذشته تاکنون نام‌های خاص رایج در میان ارمنیان وابسته به شیوه‌ی اندیشگی آنان و ارج و منزلتی است که این ملت برای اشخاص، چه مذکر و چه مؤنث قایلند. در اینجا لازم می‌دانم که به موقعیت «زن ارمنی» در اجتماع و خانواده، که خود اجتماع کوچکی است اشارتی داشته باشم و به بیان این مطلب بپردازم که در زبان ارمنی اسامی خاص مؤنث که از سده‌های نخستین تاریخ تا سده‌ی بیستم کاربرد یافته است و این مقاله بخشی از آن نام‌ها را یادآور می‌شود، به اهمیت زن در اجتماع و خانواده وابسته است:

۱- آن‌جا که لطافت و ظرافت و زیبایی آنان منظور بوده است، اسامی گل‌ها بر آنان اطلاق شده است. در این بخش به نام‌هایی نیز بر می‌خوریم که حالت لقب دارد و توصیفی است.

۲- آن‌جا که ارزش‌های اجتماعی و خانوادگی زن مورد نظر بوده است از برای آنان نام‌هایی چون گوهر، الماس، زمرد، پری، دلبر، نگار، دُرَدانه و... اختیار شده است که البته توضیح بیشتر و ریشه‌یابی این بخش از نام‌ها در این مقال نمی‌گنجد.

این مقاله متضمن انتخابی است از اسامی خاص مؤنث در زبان ارمنی که دارای ریشه‌ی ایرانی و فارسی هستند و از واژگان «وَرَد» و «گل» و ترکیب این دو با واژگان دیگر ساخته شده است. گفتنی است که در اصل ریشه‌ی هر دوی این واژه‌ها یکی است. (بهرام فره‌وشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۷)

روش کار

الف. نام ارمنی با نویسه گردانی (translitteration) مخصوص زبان ارمنی، به ترتیب حروف

الفبای ارمنی آمده است و اگر نامی از جزء و اجزای دیگری ترکیب یافته باشد، در مقابل مدخل جزء آن داده شده است.

ب. در مقابل مدخل، گونه‌های دیگر آن که از نظر نگارش و گویش متفاوت هستند، ذکر شده است، این نام‌ها شامل نام‌های موجود در ارمنی شرقی، ارمنی غربی و گویش‌های گوناگون زبان ارمنی است.

ج. نگارش مدخل به زبان فارسی انجام یافته، اگر فارسی آن موجود می‌بود.

د. ریشه‌یابی بخش یا بخش‌های تشکیل دهنده‌ی مدخل که با علائم اختصاری چون یونانی Gr، اوستا Av، ارمنی Arm، عربی Ar، ترکی Tr (ترکی شامل ترکی آذری، اسلامبولی، مغولی و غیره است)، پارسی Pr، پهلوی Phl، فارسی باستان OP، نشان داده می‌شود.

اجزای نام با علامت + به ترتیب آمده است. ریشه‌ی ایرانی مدخل‌ها به ترتیب قدمت ذکر شده است.

ه. اگر تاریخ کاربرد نام‌ها مشخص باشد، آورده شده (تاریخ میلادی) و در صورت مشخص و معلوم نبودن آن تاریخ ذکر نشده است.

و. حتی نام‌هایی که یک مورد کاربرد داشتند، نیز آورده شده است.

د. علائم دیگر عبارتند از * برای واژه‌های نامشخص یا اشتباه و علامت / برای جداسازی انواع گوناگون یک نام و علامت (،) برای جداسازی دو نوع از یک واژه که ریشه‌های مختلف دارند مانند گل زر، گل زار.

ح. در پایان مقدمه، فهرست نویسه‌گردانی زبان‌های ارمنی و عربی ضمیمه است. چون ترکی عیناً نوشته شده و نویسه‌گردانی خاصی منظور نبوده، فهرستی برای آن داده نشده است.

ت. در پایان کتابنامه ارائه شده است.

TRANSLITERATION

ا a, i, u, at the beginning of a word (see the remark on the Hamzah below)

ب b.

ت t.

ث s. Pronounced like the English th in thing.

ج j.

ح h. A guttural aspirate, stronger than h.

خ h. Pronounced like the Scotch eh in loch.

د d.

ذ z. Pronounced like the English th in that, with.

س s.

ش sh. Pronounced like the English sh in shut.

ص s. Strongly articulated s.

ض d. Similar to the English th in this.

ط t. Strongly articulated palatal t.

ظ z. Strongly articulated palatal s.

ع ʿ. Strong guttural, the pronunciation of which must be learnt by the ear.

غ g.

ف f.

ق q.

ک k.

ل l.

م m.

ن n.

ه h.

و w.

ی y.

«نویسه گردانی الفبای ارمنی»

a	b	g	d	c	z	ē	ə	t'	ž	i
Ա	Բ	Գ	Դ	Ծ	Զ	Է	Ը	Թ	Ճ	Ի
ա	բ	գ	դ	ծ	զ	ե	ը	թ	ժ	ի
L	X	c(=ts)		k	h	j(=dz)		t	č(=tš)	
Լ	Խ	Շ		Կ	Հ	Ջ		Տ	Շ	
լ	խ	ժ		կ	հ	ձ		տ	ժ	
m	y	n	š	o	č(=t's)	p	ǰ(=dž)ǰ			
Մ	Թ	Ն	Շ	Ո	Չ	Պ	Ջ	Ռ		
մ	թ	ն	ժ	ո	չ	պ	ջ	ր		
s	v	t	r	ç(=t's)	v,u	p'	k'	ô	f.	
Ս	Վ	Տ	Ր	Շ	ԻԼ	Փ	Ք	Օ	Ֆ	
ս	վ	տ	ր	ժ	իԼ	փ	ք	օ	ֆ	

برای حرف = ֆ هویشمان معادل قرار نداده است، من ֆ را معادل قرار داده‌ام. حروف مرکب ارمنی به این شرح آوانگاری شده است.

azizgul < aziz + gul / azgiul

عزیز گل

Ar. azyz + → gul(i)

از سده‌ی هفدهم تا دوران معاصر کاربرد داشته است.

aḡgul < aḡ + gul

Tr. aḡ «سفید» → gul(i)

تاریخ کاربرد ندارد.

asmin / easmin / y(h)asmik

یاسمن / یاسمین

Phl. yāsaman, NP. yāsaman / yāsamin

به شکل اول و دوم در سده‌های شانزده و هفدهم و شکل سوم تا دوران معاصر به کار

می‌رود.

arangul < arang + gul

آرنگ گل

NP. arang + gol → gul(i)

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

baḡčagul < baḡča + gul / baḡčagul

باغچه گل

Phl. bāy, NP. bāy + ča + gol → gul(i)

شکل تحبیبی این نام paḡček / baḡček است.

در سده‌ی هفدهم کاربرد داشته است.

banavšay

بنفشه

Phl. wanafšak / NP. banafša

در سده‌های شانزدهم و هفدهم به کار رفته است.

boḡčagul < boḡča + gul / boxčagiul

بقچه گل

Tr. boḡča / bohça «بقچه» + → gul

به شکل دوم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

gulaxa < gul + axa گل آقا

→ gul(i) + Tr. ağa «آقا، آغا»

در سده‌های شانزدهم تا هجدهم کاربرد داشته است.

gulambar < gul + ambar / gulumbar گل انبار

→ gul(i) + Phl. hambār / hamābēr , NP. anbār

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

gulasar < gul + sar گل سر (گل به سر)

→ gul(i) + Av. sarah - / Phl. sar NP. sar

در سده‌های سیزدهم تا هجدهم کاربرد داشته است.

gulart'ux < gul + art'ux / gulardux

→ gul(i) + Tr. artəğ «بیش، بیشتر»

در سده‌های شانزدهم و هفدهم به کار رفته است.

gulak' / gulik' گلک

→ gul(i) + NP.k علامت تصغیر

gulbahar < gul + bahar گل بهار

→ gul(i) + Phl. wahār. NP. bahār

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است و در دوران معاصر نیز دیده می‌شود.

gulbahr < gul + bahr / gulubahr گل بحر

→ gul(i) + Ar. bahr «دریا»

در سده‌های پانزدهم و شانزدهم کاربرد داشته است.

gulbahrixan < gul + bahr + i + xan

→ gulbahr + Tr. xan «خان»

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

gulbaḡi < gul + baḡ - i (باغ گل)

→ gul(i) + Phl. bāy, NP. bāy + Tr. i = کسره اضافه در فارسی
تاریخ کاربرد ندارد.

gulbayaz < gul + bayaz گل سفید

→ gul(i) + Ar. bayād «سفید»

در سده‌ی هجدهم به کار رفته است.

gulbanavš < gul + banavš گل بنفشه

→ gul(i) + Phl. wanašak, NP. banafša

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

gulbēsēr < gul + ba + sar / kiulpēsēr گل به سر

→ gul(i) + Av. sarah -, Phl. sar, NP. bih + sar

تاریخ کاربرد ندارد.

gulbudaḡ < gul + budaḡ / gulbudax / kulputax

→ gul(i) + Tr. budak (ğ) «شاخه»

در سده‌های شانزدهم و هفدهم کاربرد داشته است.

gulgul < gul + gul گل گل

→ gul(i)

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است.

gulgun < gul + gun گلگون

→ gol(i) + Phl. gōn, NP. gun

در سده‌های شانزدهم و هفدهم کاربرد داشته است.

guldasta < gul + dasta / giuldasta گل دسته

→ gul(i) + OP. dasta, Av. zasta -, Phl. dastak, NP. dasta

در سده‌ی شانزدهم به کار رفته است.

gulzada < gul + zada / gulzat گل زاده

→ gul(i) + Phl. zādag, NP. Zāda

در سده‌های شانزدهم و هفدهم کاربرد داشته است.

guli < gul + i / gulē گلی

ی نسبت Av. varəða - , Phl. gul, NP. gol + i

در سده‌های هفدهم و هجدهم کاربرد داشته است.

gulibaḡča < gul + i + baḡča / gulbaḡča گل باغچه

→ baḡčagul

در سده‌ی شانزدهم کاربرد داشته است.

gulizar < gul + i + zar / giulzar / gulzar گلِ زَر، گلزار

1) → gul(i) + Av. zarənu - / zaranya - , Phl. zarr, NP. zar

2) NP. → guli + zār

تاریخ کاربرد ندارد.

gulixan < gul + i + xan گلِ خان

→ gul(i) + NP.i «کسره» + Tr. xan «خان»

در سده‌های پانزدهم و هفدهم به کار رفته است.

gulixas < gul + i + xas / kulxas گلِ خاص

→ gul(i) + NP.i کسره + Ar. ḥs

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

gulik < gul + ik / gulik' / kulik / gulig / kiulik

→ gul(i) + Arm. ik علامت ک تصغیری

guliməsri < gul + i + məsri گلِ مصری

→ gul(i), NP. misr + i «کسره» = Arm.i

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است.

gulinar < gul + i + nar / kulinar گلِ نار (گلنار)

→ gul(i) + PHL. anār, NP. + (i) «کسره» + nār = Arm.i

در سده‌های شانزدهم تا هجدهم به کار رفته است.

gulišahr < gul + i + šahr / kulišarhi / gulšar گل شهر

→ gul(i) + OP. šaça -, Av. xšaθra -, PHL. šahr

NP. šahr

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

gulijan < gul + i + jan گل جان (گلی جان)

→ gul(i) + Av. vyānā -, PHL. gyān, NP. + i «کسره» = Arm.i + jān

در سده‌های شانزدهم و هفدهم کاربرد داشته است.

gulistan / kulistan / kolistan / guləstan / gulstan / gôlstan

→ gul(i) + NP. stan

در سده‌ی هفدهم کاربرد داشته است.

gulxat'un < gul + xat'un / golxat'un / golhat'un / kulxat'un

→ gul(i) + Tr. xatum «خانم»

در سده‌های چهاردهم تا هفدهم کاربرد داشته است.

gulxand < gul + xand / gulxantay گلخند(ه)

→ gul(i) + PHL. xand, NP. xand(a)

در سده‌ی شانزدهم به کار رفته است.

gulxanum < gul + xanum / golxanum گل خانم

→ gul(i) + Tr. xanum «خانم»

در سده‌های نوزدهم و بیستم کاربرد داشته است.

gulmelik' < gul + melik'

گل ملک

→ gul(i) + Ar. malik

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است.

gulnabat' < gul + nabat'

گل نبات

→ gul(i) + Ar., Np. nabāt

در سده‌های سیزدهم تا هجدهم کاربرد داشته است.

gulnaz < gul + naz

گلناز

→ gul(i) + Phl. naz [išn + NP. nāz

در سده‌ی هجدهم و سپس در سده‌ی بیستم کاربرد داشته است.

gulnigar < gul + nigar

گل نگار

→ gul(i) + Phl. nigār -, NP. nigār

در سده‌ی هفدهم تا سده‌ی بیستم کاربرد داشته است.

gulšah < gul + šah

گلشاه

→ gul(i) + OP. xšāyaθiya, Av. xšaya -, Phl. šāh, NP. šāh

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است.

gulšat < gul + št / gulšad

گلشاد

→ gul(i) + OP. šiyāta - / šiyati -, Av. šyata - / šāta, Phl. šād, NP. šād

در سده‌ی پانزدهم کاربرد داشته است.

guloski < gul + oski

→ gul(i) + Arm. oski «زرا، طلا»

تاریخ کاربرد ندارد.

gulum < gul + um / kiulium / kulum

گلم

→ gul(i) + Tr.-um = NP.m پسوند اضافه‌ی ملکی

کاربرد آن از سده‌ی پانزدهم شروع شده است.

gulusta < gul + usta / kulustēn

→ gul(i) + Tr. usta «بالا، والا»

در سده‌ی هفدهم کاربرد داشته است.

gulčinar < gul + činar

گل چنار

→ gul(i) + Phl. činār, VP. činār

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

gulčičak' < gul + čičak

→ gul(i) + Tr. čiček «غنچه»

در سده‌های پانزدهم و شانزدهم به کار رفته است.

guljē

گلچه

→ gul(i) + NP. ča علامت تصغیری

تاریخ کاربرد ندارد.

guljihan < gul + jihan / kulčihan / guljəhan / kulčahan

گل جهان

→ gul(i) + OP. gaiθa „Av. gaēθā „, Phl. gēhān NP. jahān

از سده‌ی هفدهم تا بیستم کاربرد داشته است.

gulsan < gul + san

گل سان

→ gul(i) + Phl. sān, NP. sān

در سده‌ی شانزدهم به کار رفته است.

gulsurat' < gul + surat

گل صورت

→ gul(i) + Ar. sūral «صورت»

تاریخ کاربرد ندارد.

gulvard < gul + vard / gulivard / kulvard گل ورد

→ gul(i) + → vard

در سده‌های شانزدهم و هفدهم و سپس در دوران معاصر کاربرد دارد.

gulp'aša < gul + p'aša گل پاشا

→ gul(i) + Phl. Pādixšā(y), NP. pāšā (pādešāh)

در سده‌های پانزدهم تا هفدهم کاربرد داشته است.

gulp'arē < gul + p'arē گل پاره

→ gul(i) + Av.pāra ٬, Phl. pārag, NP. pāra

در سده‌ی شانزدهم به کار رفته است.

gulp'erik < gul + p'erik گل پری

→ gul(i) + Av.pairikā ٬, Phl. parīg, NP. pary

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

gulk'an < gul + k'an / kulgan گل کان

→ gul(i) + Phl. kām, NP. kām

در سده‌های هفدهم و هجدهم به کار رفته است.

dastagul < dasta + gul دسته گل

→ guldasta

از سده‌ی شانزدهم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

eazgul < eaz + gul / yazkul

Tr. yaz «تابستان» + → gul(i)

از سده‌ی هفدهم به بعد کاربرد داشته است.

eaxgul < eax + gul یخ گل (گل یخ)

NP. yax + → gul(i)

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

et'argul < et'ar + gul

Tr. yeter «کافی، بسنده» + → gul(i)

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است.

evangul < evan + gul

ایران گل

NP. iyvan + → gul(i)

تاریخ کاربرد ندارد.

zambax

زنبق

NP. zanbaq

در سده‌های سیزدهم تا پانزدهم به کار رفته است.

t'azagul < t'aza + gul

تازه گل

NP. tāzeh + → gul(i)

از سده‌ی هفدهم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

lalē

لاله

Phl. alālag, NP. ālāleh / laleh

در سده‌ی نوزدهم به کار رفته است.

lalēxanum < lalē + xanum

لاله خانم

→ lalē + Tr. xanum «خانم»

تاریخ کاربرد ندارد.

lilip'ar / lilifar

نیلوفر

Phl. nīlōpar, NP. nilufar

در سده‌های شانزدهم و هفدهم به کار رفته است.

xasagiul < xasa + giul

مخفف آن در دوران معاصر xasa / xasinka

Ar.hās → gul(i) «خاص»

تاریخ کاربرد ندارد.

xarmangul < xarman + gul

خرمن گل

NP. xarman + → gul(i)

در سده‌ی شانزدهم به کار رفته است.

hazarvard < hazar + vard / hazaravard

هزارورد

Av. hazan ra _ , Phl. hazār, NP. hizar + → vard

از سده‌ی سیزدهم تا سده‌ی هفدهم و به شکل دوم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

hamangul < haman + gul

همان گل

Phl. ham + ān, NP. ham + ān + → gul(i)

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است.

hamaspruhi < hamaspr + uhi

Phl. * hamisprahm, Par. isprahmag / isprahm, NP. sparyam

/ isparyam + Arm. uhi پسوند مؤنث ساز

در سده‌ی دهم به کار رفته است.

χonča / xončay / xonja / tôcay

غنچه

NP. yonča

در سده‌های شانزدهم تا هجدهم کاربرد داشته است.

χončēgiul < χončē + gul

غنچه گل

NP. yonča + → gul(i)

تاریخ کاربرد ندارد.

mariangul < marian + gul

Gr. marinos > marianē / marian + → gul(i)

تاریخ کاربرد ندارد.

nanagul < nana + gul

NP. naneh + → gul(i)

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

nargul < nar + gul

نارگل (گلنار)

→ gulnar

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

naringul < narin + gul

Tr. narin «نرم، لطیف نازک» + → gul(i)

در سده‌ی پانزدهم به کار رفته است و در دوران معاصر نیز کاربرد دارد.

narkis / nargiz / nargis / narkiz

نرگس

Phl. nargis, NP. nargis

در سده‌های هفتم و هشتم کاربرد داشته است.

nv(u)ard < nv(u) + vard

نُورد، نُورد

این نام دارای دو نوع ریشه‌یابی است.

الف: نُورد

Av. nawa, Phl. nōk(g), NP. now + → vard

ب: نورد

NP. navard «زیبا، پسندیده»

در سده‌های بسیار قدیم و سپس از سده‌ی دوازدهم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

nunufar / ninifar / nanap'ar

نیلوفر

→ lilip'ar

در سده‌های پانزدهم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

šahaspram

شاهسپرم

Phl. šāhisprahm, NP. šāhisparam

در سده‌ی هجدهم به کار رفته است.

šahargul < šahar + gul / šahrigul

شهرگل

OP. xšačra -, Av. xšaθra -, Phl. šahr,

NP. šahr + → gul(i)

تاریخ کاربرد ندارد.

šahgul < šah + gul / šahkul / šaxgul

شاه گل

OP. šāyaθiya, Av. xšaya -, Phl. šāh, NP. šāh +

→ gul(i)

در سده‌های شانزدهم و هفدهم به کار رفته است.

oskigul < oski + gul

Arm. oski «زر، طلا» + → gul(i)

تا سده‌ی نوزدهم کاربرد داشته است.

sahargul < sahar + gul / seherkiul

سحرگل

Ar. sahar + → gul(i)

در سده‌ی هجدهم به کار رفته است.

samangul < saman + gul

سمن گل

Phl. Yāsaman, NP. yāsaman + → gul(i)

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

sargul < sar + gul

سرگل

1) Av. sarah, Phl. sar, NP. sar + → gul(i)

2) Arm. sar «کوه» + → gul(i)

در سده‌ی شانزدهم به کار رفته است.

sēngul < sēn + gul / sēnkiul

Tr. sen «تؤ» + gul(i)

در دوران معاصر نیز کاربرد دارد.

susambar / susanpar

سوسنبر

Np. susanbar

susô آن مخفف

از سده‌های هفدهم و هجدهم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

sparam / spram / spramik

سپرغم، اسپرغم

Phl. ispraham, NP. siparyam / esparyam

تاریخ کاربرد ندارد.

vard

وَرْد

شکل‌های تحبیبی و تصغیری آن vardik / varduk است.

Av. varəða -, Phl. vard / vart, NP. vard

از سده‌ی پنجم تا پانزدهم و سپس تا دوران معاصر در نام‌های ترکیبی به کار می‌رود.

vardanioš < vard + anoiš

→ vard + Av. an - aoša, Phl. anōš(ak), NP. anuš

این نام از قدیم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

vardecaxik < vard + e + caṣik

→ vard + Arm. caṣik «گل»

تاریخ کاربرد ندارد.

šušan / šušānag

سوسن

šušik / šušānik

شکل‌های تحبیبی و تصغیری آن

Phl. sōsan, NP. susan

از سده‌ی پنجم تا دوران معاصر کاربرد دارد.

$\text{vardehat} < \text{vard} + \text{e} + \text{hat}$

→ $\text{vard} + \text{Arm. hat}$ «واحد، تک، دانه»

در سده‌های شانزدهم و هجدهم به کار رفته است.

$\text{vardeni} < \text{vard} + \text{eni}$

$\text{vard} + \text{Arm. eni}$

از سده‌ی سیزدهم تا هفدهم به کار رفته است.

$\text{varder} < \text{vard} + \text{er}$

→ $\text{vard} + \text{Arm. er}$ علامت جمع

در سده‌های هفدهم و هجدهم و دوران معاصر کاربرد دارد.

$\text{vardēcoc} < \text{vard} + \text{ē} + \text{coc}$

→ $\text{vard} + \text{Arm. ē} = \text{coc} + \text{ی نسبت در فارسی}$ «آغوش»

تاریخ کاربرد ندارد.

$\text{vardēmayr} < \text{vard} + \text{ē} + \text{mayr}$

→ $\text{vard} + \text{Arm. ē} = \text{mayr} + \text{ی نسبت در فارسی}$ «مادر»

در سده‌های چهاردهم تا پانزدهم به کار رفته است.

$\text{vardēsanam} < \text{vard} + \text{ē} + \text{sanam}$

→ $\text{vard} + \text{Arm. ē} = \text{Ar. sanam} + \text{ی نسبت در فارسی}$

پیش از سال ۱۴۲۰ به کار رفته است.

$\text{vardigul} < \text{vard} + \text{i} + \text{gul}$

→ $\text{vard} + \text{Arm. i} = \text{gul(i)} + \text{ی نسبت در فارسی}$

شکل معکوس آن gulvard است

تاریخ کاربرد ندارد.

vardišax < vard + i + šax

→ vard + Arm. - i = «شبنم، ژاله» + šax «ی نسبت در فارسی»

تاریخ کاربرد ندارد.

vardxat'un < vard + xat'un / vardikxat'un / vardayxat'un

→ vard + Tr. xatun «خانم»

در سده‌های شانزدهم و هفدهم به کار رفته است.

vardoski < vard + oski

→ vard + Arm. oski «زر، طلا»

در سده‌ی هفدهم به کار رفته است.

vardoc / vardanoc < vard + oc / noc

→ vard + Arm. - oc / noc پسوند مکان

تاریخ کاربرد ندارد.

varduhi < vard + uhi

→ vard + Arm. - uhi پسوند مؤنث ساز

از سده‌ی هفدهم تا دوران معاصر کاربرد فراوان دارد.

vardtikin < vard + tikin

→ vard + Arm. tikin «خانم»

در سده‌ی چهاردهم به کار رفته است.

ôngulbahar < ôn + gul + bahar

Tr. on «ده» + → gul(i) + Phl. wahār, NP. bahār

تاریخ کاربرد ندارد.

farangul < farang + gul

NP. farang «فرانسه» + → ful(i)

تاریخ کاربرد ندارد.

کتابشناسی

- 1- Altiranisches worterbuch, ch. bartholome, berlin, 1961.
- 2- Ardi Hayereni Batatrakan Bararan, E. Alaian, Yerevan 1976.
- 3- Armeniche Grammatik, H. Hiibschmann, Hildesheim, 1962.
- 4- Grundriss der Neu Persischen Etymologie, P. Horn, strassburg, 1893.
- 5- Hayeren Armatakan Bararan. H. Acharian, Yerevan, 1971.
- 6- Hayeren Batsatrakan Bararan. S. Malkhasian, Tehran, 1986.
- 7- Hayeren - Parskeren Bararan. V. Harutunian, Tehran, 1972.
- 8- Hayots Andznanunneri Bararan. H. Acharian, beirut, 1972.
- 9- Iranisches Namenbuck. F. Justi, Hildesheim, 1963.
- 10- Iranisches Personennamenbuch. M. Mayrfoter. Wien, 1979.
- 11- A Manual of Pahlavi, H. S. Nyberg, Wiesbaden, 1974.
- 12- Nor baragirk Haykazian lezvi. Yerevan, 1979.
- 13- Old Persian. Kent, G. Roland, N.H. Connecticut, 1953.

- ۱- فره‌وشی، بهرام، ۱۳۶۵، تهران. *ایران‌ویج*، انتشارات دانشگاه تهران، شماره مسلسل ۲۵۹۵.
- ۲- ۱.۱. ولغون، ج. درخشان، ۱۳۶۲، *فرهنگ ترکی به فارسی*، چاپ اول، تبریز.
- ۳- استرآبادی، میرزا مهدی خان، ۱۳۷۴، تهران، *فرهنگ ترکی به فارسی «سنگلاخ»*. چاپ اول.
- ۴- معین، محمد، ۱۳۴۲، *فرهنگ فارسی*، تهران.
- ۵- منصوریان، ۱۳۵۷، *فرهنگ فارسی و ارمنی*، تهران.
- ۶- مکنزی، دن. ۱۳۷۳، تهران، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی.

فصل سوم

جامعه و فرهنگ

- زن ایرانی، هویتی تعریف نشده
- مطالبات و انتظارات زنان ایرانی
- نگاهی به مشارکت زنان ایرانی با محور اصلی همیاری
- نقش اجتماعی زن در چالش دو دیدگاه
- موقعیت سازمان‌های غیر دولتی زنان در ایران
- بازساخت مفهوم خانواده
- بررسی نظری برخی موانع اجتماعی - فرهنگی مشارکت زنان و مشاغل مدیریتی ...
- زن در فرهنگ زرتشتی
- ثبت مونوگرافیک قدرت در یک خانواده‌ی تهرانی
- خانواده و مسکن در حوزه‌ی فرهنگی جنوب
- زن در ابیانه

بازیافت «هویت»‌های از دست رفته، یا آفرینش هویت‌های نو در شرایط بحرانی انجام می‌گیرد، هویت زنانه نیز از بارزترین مواردی است که در فرآیند شکل‌گیری، در تداوم و در پیامدهای خود سبب بروز تنش‌های درون و بین جنسی می‌شود. زن بودن در ایران به دلیل فشار نیروهایی که از هر سو تمایل به ارائه‌ی تصویری متفاوت از واقعیت بیرونی و یا از موجودیت نمادین «زن» دارند، واقعیت نمادگرایی بسیار پیچیده‌ای را به بازیگران اجتماعی تحمیل می‌کند. این نیروها لااقل در سه جهت اساسی تمایل به تعریف هویت زنانه دارند. نخست در بعدی رماتیک، گذشته نگر و در زمان (diachronic) سپس در بعدی کارکردی (functional) عمل‌گرا (pragmatic) و همزمان (Synchronic) و سرانجام در بعدی آرمان‌گرا، ارزشی و آینده نگر. در بعد رماتیک زن ایرانی در چارچوب رماتیسیم ادبی و رماتیسیم دینی سرچشمه‌های بیشماری برای بازسازی تصویری از خود و اشکال تعلق را می‌یابد. رویکرد کارکردی، زن ایرانی را در برابر نوعی «رسالت» و در عین حال نوعی «اجبار» به سازش با جهان مدرن و الزامات آن قرار می‌دهد. رویکرد آرمان شهری که در طول سه دهه‌ی اخیر شاهد افزایش پیوسته آن بوده‌ایم تا اندازه‌ی زیادی در گفتمان‌های زن‌گرا (فمینیست) قابل مشاهده بوده است. در واقع رویکرد آرمانی از الگوهایی اجتماعی حرکت می‌کند که قابلیت انطباق آنها با جامعه‌ی ایرانی جای شک و تردید زیادی دارد. پاسخ به این پرسش که آیا در چشم‌اندازی کوتاه یا میان مدت و حتی دراز مدت می‌توان امیدوار بود که گره‌ی هویتی زنان گشوده شود و زنان ایرانی از فشاری که کشش هویت‌های چندگانه به آنها وارد می‌کنند، آزاد شوند، با دو پاسخ همراه است، نخست پاسخ بدبینانه و منفی که ریشه‌ی اساسی تناقض را در خود مدرنیته نهفته می‌داند و موقعیت پر تنش و متناقض زن ایرانی را حاصل تضادهای ناشی از تداوم مدرنیته در شرایط ویژه‌ی کشورهای در حال توسعه می‌داند. دوم پاسخ خوش‌بینانه که خروج از تضادهای ناشی از این موقعیت را برای زنان ایرانی امری مشکل اما ممکن می‌داند. راه حل کلی که در این باره پیشنهاد می‌شود، استفاده از پتانسیل‌های همسازی (Articalation) و پیوندسازی (Hybridization) برای ایجاد هویت‌های جدید و خاصی است که بتوانند از قابلیت انطباق زیادی با محیط بسیار متغیر فرهنگی جامعه‌ی ایرانی برخوردار باشند.

زن ایرانی: هویتی تعریف نشده

ناصر فکوهی^{##}

نقد پسامدرن بر جامعه‌ی فراصنعتی، امروز سهمگین‌تر از هر زمانی پیامدهای متناقض مدرنیته را به زیر سؤال کشیده است. موقعیت نامطمئن و ابهام‌انگیز انسان مدرنی که در میان دو قطب آشتی‌ناپذیر قرار گرفته، پیوسته از قطبی به قطب دیگر در نوسان است، بی‌آنکه بتواند یکبار برای همیشه درد و عذاب این انتخاب ناممکن را از خود دور کند: از یکسو «منطق» انعطاف‌ناپذیر و خودکار تکنولوژیک که همه‌ی مرزها را از برابر انسان برداشته و لذت و سودمندی را به تنها اصول راهبردی در زندگی وی بدل ساخته و برای نخستین بار در تاریخ انسانیت، «فرد» را از امکان بالقوه‌ی نابودی کامل «جامعه» برخوردار کرده است؛ و از سوی دیگر «احساس» انعطاف‌پذیر و مبهم اما ارادی و خودخواسته‌ی اخلاقی که تمایل به بازیابی مرزهای دینی کهن و گشایش مرزها و محدودیت‌های جدیدی را در انسان زنده می‌کند که باید بتوانند انگیزه‌ها و آرزوهای سرکش وی را مهار کرده و او را از خطری که آزادی غرایز لذت‌جویانه تهدیدش می‌کند، نجات دهند. جنگ میان تکنیک و اخلاق آغاز شده است و موضوع این جنگ هویت‌هایی است که گاه دست‌نیافتنی به نظر می‌آیند.

بازیافت «هویت»‌های از دست رفته، یا آفرینش هویت‌های نو در شرایطی بحرانی انجام می‌گیرد که به دلیل از میان رفتن بیش از پیش معیارهای سنجش ایدئولوژیک و حتی فلسفی، هرگونه داورى نسبت به «مثبت» یا «منفی» بودن آنها را کاری ناممکن جلوه می‌دهد. هویت‌های فرهنگی متفاوتی همچون هویت دینی، هویت قومی و هویت ملی چندان با یکدیگر تداخل یافته‌اند و مناسبات پیچیده و اغلب متناقضی را با یکدیگر به وجود آورده‌اند که امروز کمتر می‌توان به تحلیلی «عینی» از روابط آنها که مبتنی بر واقعیتی قابل اثبات باشد تکیه زد و چنین

فرایندهای هویت‌سازی یا هویت‌یابی به همان نسبت که از چارچوب اشکال نهادینه و در حقیقت «قرارداد»های اجتماعی - سیاسی بیرون می‌رویم، ما را به سوی پهنه‌هایی تعریف‌ناشده و نوعی تکثر سست و آسیب‌پذیر می‌کشانند که در آن جز به شکلی بسیار نسبی، مقطعی و کمابیش ناتوان نمی‌توان هویت‌های فرهنگی را تعریف نمود.

آنچه را که در انسان‌شناسی می‌توان هویت‌های زیستی - فرهنگی نامید درون چنین پهنه‌هایی قرار می‌گیرند و هویت زنانه از بارزترین مواردی است که در فرایند شکل‌گیری، در تداوم و در پی آمدهای خود سبب بروز تنش‌های درون و بین جنسی می‌شود. آنگاه که پدیده‌ی توسعه‌نیافتگی را نیز بر این مجموعه‌های متناقض بیافزاییم به موقعیتی بازهم سهمگین‌تر می‌رسیم که صرف دوام آوردن در آن نیاز به توان و قدرت شگفت‌انگیزی دارد. موقعیت زن ایرانی در طول سه دهه‌ی گذشته چنین بوده است.

تکثر هویتی

«زن» بودن در ایران، به گمان ما، به دلایل و زیر فشار نیروهایی که از هر سو تمایل به ارائه‌ی تصویری متفاوت از واقعیت بیرونی و یا از موجودیت نمادین «زن» دارند، واقعیت و نمادگرایی بسیار پیچیده‌ای را به بازیگران اجتماعی تحمیل می‌کند. این نیروها لااقل در سه جهت اساسی تمایل به تعریف هویت زنانه دارند: نخست در بُعدی رمانتیک، گذشته‌نگر و در زمان (diachronic)، سپس در بُعدی کارکردی (functional)، عمل‌گرا (pragmatic) و همزمان (synchronic)، و سرانجام در بُعدی آرمان‌گرا، ارزشی و آینده‌نگر. این جهات متفاوت پیش و بیش از آنکه ابعادی متناقض با یکدیگر را بسازند، نوعی همسازی (articulation) پویا را میان یکدیگر به وجود می‌آورند که از طریق تولید و بازتولید دائم اشکالی پیوندی (Hybrids)، فرایند عمل اجتماعی را به‌رغم تمامی تضادهای آشکاری که این عمل می‌تواند میان تعاریف هویتی متفاوت از «زن بودن» از یک سو و موقعیت‌های واقعی یا نمادین «زن بودن» در چارچوب‌های فرهنگی - اجتماعی از سوی دیگر ایجاد کند، ممکن می‌سازد. بنابراین در هر یک از جهات مزبور می‌توان تعاریف متعددی را عرضه کرد.

رویکرد رمانتیک

در بُعد رمانتیک زن ایرانی در دو چارچوب رمانتیسم ادبی و رمانتیسم دینی سرچشمه‌های بی‌شماری برای بازسازی تصویری از خود و استوارساختن اشکالی از تعلق را می‌یابد. شعر کلاسیک ایرانی به ویژه در ریشه‌دارترین، رایج‌ترین و مردمی‌ترین انواع آن یعنی در آثار فردوسی (شاهنامه)، خیام (رباعیات) و حافظ (غزلیات) به‌رغم برخی ناسازگاری‌ها و انحرافات، تصویری دلپذیر و زیبا از «زن» عرضه می‌کند که تأثیر عمیقی بر نمادگرایی‌های هویتی جنسیت در ایران برجای گذاشته است: آمیزه‌ای از «زیبایی»، «ظرافت»، «عشق»، «مستی» و «عشوهرگری» و در همان حال «بی‌وفایی»، «بی‌رحمی»، «سرکشی»، «عاشق‌کشی» و «شهرآشوبی». این تصویر، محوری «گناه‌آلود» و «عاشقانه» را در رابطه‌ای مذکر/مؤنث برجسته می‌سازد که عمدتاً منطبق با یگانگی تصویر «زن» و «طبیعت» بوده و خارج از چارچوب هویت‌یابی‌های نهادینه در قالب «خانواده» و نقش زن به مثابه‌ی محور بازتولید اجتماعی از خلال بازتولید زیستی (بیولوژیک) قرار می‌گیرد و برعکس بر نقش او به مثابه‌ی محور نوعی لذت‌گرایی (Hedonism) دیونیزی (Dionosian) تأکید دارد. این رمانتیسم ادبی، چنان ریشه‌های عمیقی در ذهنیت هویتی زنانه در ایران دارد که همواره یکی از محورهای اساسی رابطه‌ی مردانگی/زنانگی را حتی در عصر امروز تشکیل داده و تداوم آن را می‌توان به صورتی آشکار در هنر و ادبیات ایرانی تا امروز پی گرفت. از این دیدگاه حتی شاعران معاصری که به ظاهر رویکردی به شدت سنت‌شکن و مدرن داشته‌اند (فروغ فرخزاد) بیشتر از آنچه تصور می‌شود در همین تصویرسازی رمانتیک از «زنانگی» قرار می‌گیرند و اینکه تصویر مزبور در نزد آنان شاید برای نخستین بار از سویی زنانه بیان می‌شود، به خودی خود سبب فاصله‌گرفتن از تصویر نمادین کهن نمی‌شود.

در برابر این رمانتیسم ادبی و شاعرانه، رمانتیسم دینی تصویری به ظاهر کاملاً واژگونه از هویت زنانه ارائه می‌دهد. این تصویر ریشه در تمثال‌شناسی (iconology) اسلام شیعه و شخصیت‌های مقدس آن دارد که خود را بیش از هرکجا در نمادگرایی شخصیت‌های مقدسی در تاریخ اسلام همچون حضرت خدیجه (ع)، حضرت فاطمه (ع)، حضرت زینب (ع) و حضرت «معصومه» (ع) باز می‌یابد که صفاتی چون «تقدس»، «مهربانی»، «پرستاری»، «ازخود گذشتگی»، «شجاعت»، «عدالت‌جویی»، «شرم و حیا»، «پوشیدگی» و «عفاف» و... را در خود گرد می‌آورند.

این نمادگرایی در رابطه‌ی مذکر - مؤنث، برخلاف مورد پیشین بر انطباق تصویر «زن» بر «فرهنگ» و بر نقش اجتماعی او در نظام خویشاوندی (همسر، خواهر، مادر) در حفظ و تقویت بنیان‌های نهادینه‌ی این نظام و ارزش‌های اجتماعی آن تأکید دارد. هر دو این نمادگرایی‌ها از خلال گروهی از اعمال اجتماعی، در بسیاری از موارد به گونه‌ای مناسکی تکرار شده و به صورتی متناقض در طول چندین قرن توانسته‌اند با یکدیگر همسازی داشته و تبلور خود را در نزد زن ایرانی بازسازی کنند. طبعاً «زن» بودن در اینجا، بازی سخت و ابهام‌آمیزی است که دو شخصیت «همسر» و «معشوق»، تمایلی دیونیزی را در برابر تمایلی آپولونی (Appolonian) قرار می‌دهند: لذت در برابر وظیفه، مرزشکنی در برابر خویش‌تنداری، برهنگی در برابر پوشیدگی.

رویکرد کارکردگرا

رویکرد کارکردی زن ایرانی را در برابر نوعی «رسالت» و در عین حال نوعی «اجبار» به سازش با جهان مدرن و الزامات آن قرار می‌دهد. دو تحول اساسی و مرتبط با یکدیگر در این حوزه، انطباق کارکردی با مدرنیته را ضروری می‌سازند: نخستین تحول، گذار تدریجی اما پیوسته‌ی خانواده‌های گسترده به خانواده‌های هسته‌ای است و تحول دوم گذار از شیوه‌ی زیست روستایی و عشایری به شیوه‌ی زیست شهری. هر دو روند در طول سه دهه‌ی اخیر به شدت جامعه‌ی ایرانی را دگرگون ساخته‌اند و هر چند نمی‌توان جایگزینی را کامل و مطلق به شمار آورد، به عبارت دیگر هر چند ما با خانواده‌های هسته‌ای واقعی با الگوی کشورهای توسعه‌یافته و یا با شهرهایی زیر سلطه‌ی عقلانیت مدنی روبه‌رو نیستیم اما بیشتر شاهد تبلور یافتن اشکال ظاهری چنین نهادهایی هستیم که درون خود محتواهایی ترکیبی و پیچیده با اشکال و محتواهای قبلی را جای داده‌اند، با این همه نمی‌توان انتظار داشت که نظام‌های پیشین زیستی بتوانند در اینجا کارکردهای سابق خود را به انجام برسانند. به عبارت دیگر زنان در چارچوب‌های جدید بخش بزرگی از حمایت‌ها و پیش زمینه‌های فرهنگی محافظت‌کننده از خود را از دست می‌دهند. در موقعیت جدید نه فقط زنان دیگر نمی‌توانند خواستار پوشش کامل نیازهای زیستی خود از طرف نظام خویشاوندی باشند، بلکه هر چه بیش از پیش در موقعیتی قرار می‌گیرند که انتظارات خانواده از یک سو و انتظارات و توقعات جامعه‌ی مدنی از سوی دیگر از آنها بیشتر می‌شود.

بدین ترتیب به همان میزان که نرخ شهرنشینی افزایش می‌یابد، نیازهای جدیدی به ویژه در حوزه رفاه مادی ظاهر می‌شوند که تأمین آنها نمی‌تواند صرفاً از سوی طرف مذکر هسته‌ی خانواده انجام بگیرد. مشارکت اقتصادی زنان در هزینه‌ی خانوار هر چه بیشتر به امری «بدیهی» تبدیل می‌شود و عدم چنین مشارکتی می‌تواند مبنایی برای محروم شدن زن از گروهی امتیازات مادی به شمار آورده شود. از سوی دیگر مشارکت اجتماعی و حضور زن در عرصه‌ی حیات «بیرونی» و به دست آوردن نوعی «شخصیت اجتماعی» نیز به صورت شرطی ضروری برای حیثیت (پرستیژ) خانوادگی، به خصوص در اقشار متوسط و بالای شهرنشین در می‌آید. این حیثیت در جامعه‌ی مدرن قاعداً باید از خلال حضور زنان در کالبد اقتصادی (مشاغل) و سپس در کالبد‌های اجتماعی - سیاسی بروز کند. این طبیعتاً همان فرایندی است که در تاریخ کشورهای توسعه یافته مشاهده شد: در طول انقلاب صنعتی زنان ابتدا وارد حوزه اقتصادی شدند و سپس با حضور خود در عرصه‌ی اجتماعی هر چه بیشتر تمایلات برابری اجتماعی - سیاسی در آنها ظاهر شد تا سرانجام توانستند به موقعیت‌هایی نسبتاً برابر با مردان دست بیابند. اما در کشورهای در حال توسعه و به ویژه در کشور ما وضعیت بدین گونه پیش نرفت، حضور اقتصادی زنان در بالاترین حد خود (کمی پیش از انقلاب ۱۳۵۷) چیزی در حد ۱۱ تا ۱۲٪ بود و پس از انقلاب این نرخ نیز کاهش یافت و به حدود ۸٪ رسید و سرانجام از دهه دوم انقلاب بود که ما بار دیگر به نرخ اولیه نزدیک شدیم و در حد ۱۰٪ قرار گرفتیم. اما حتی این نرخ نیز تا اندازه‌ی زیادی توهم‌زاست زیرا بخش بزرگی از رقم این زنان در مشاغل رده‌های پایین و در حوزه‌های شغلی صرفاً زنانه مشغول به کار هستند و حضور زنانه در مشاغل با کیفیت بالا به خصوص مشاغل مدیریتی به شدت پایین است. به همین دلیل نیز نمی‌توان انتظار داشت که این حضور ضعیف منشای تحولات عظیمی در حضور اجتماعی - سیاسی آنها باشد. با این وجود به دلایلی دیگر، زنان از آموزشی تقریباً برابر با مردان برخوردارند و حتی به تدریج در حوزه‌ی تحصیلات عالی رقم زنان بر شمار مردان فزونی می‌گیرد. این امر موقعیتی متناقض را به وجود می‌آورد به صورتی که بالا رفتن سطح تحصیلات در زنان سبب بالا رفتن انتظارات آنها از موقعیت‌های شغلی می‌شود اما این در حالی است که حتی در موقعیت‌های شغلی پایین نیز زمینه‌ی مناسبی برای ورود گسترده‌ی زنان وجود ندارد. بنابراین ما هرچه بیشتر و بیشتر زنان تحصیلکرده‌ای داریم که به

رغم تحصیلات طولانی خود مشغول به خانه‌داری و ادامه‌ی موقعیت اجتماعی خویش در وضعیتی دوگانه هستند، از یکسو مدرنیته‌ای ناشی از ذهنیت راه یافته از خلال تحصیلات و از سوی دیگر ذهنیتی ناشی از وضعیت واقعی آنها به مثابه زنان خانه‌دار. این وضعیت متناقض سبب می‌شود که زنان نتوانند در کارکرد اجتماعی خود به هویتی مشخص دست یابند و حتی اصولاً نتوانند در این باره به تصمیمی قاطع و مؤثر برسند. بهای رسیدن به موقعیت اجتماعی و حضور فعال در عرصه‌ی «بیرونی» و «عمومی» کاهش اقتدار زنانه در عرصه‌ی «درونی» و «خصوصی» است و این بهایی است که بسیاری از زنان ایرانی حاضر به پرداخت آن نیستند. بنابراین هدفی سخت و متناقض را پیش می‌گیرند که عبارت است از اصرار بر تمایل به حفظ اقتدار درونی و در عین حال تمایل و اصرار به برخورداری از هویتی عمومی و حضوری قابل تأمل در سطح اجتماعی که در حال حاضر صرفاً بر ارزش و نمادگرایی به دست آمده از خلال تحصیلات استوار است.

در همین حوزه، با دوگانگی دیگری نیز روبه‌رو هستیم که تبلوری است از تضاد نقش هویتی زن به مثابه‌ی محور یک حیات خانوادگی و نهادینه در شکل دادن به نظم جنسی جامعه از یکسو، و نقش هویتی دیگر زن به مثابه‌ی یکی از دو طرف مجموعه‌ای از فرایندهای جنسی در جامعه که تحت تأثیر گفتمان مدرن (مقابله با افزایش بی‌رویه‌ی جمعیت و کنترل موالید، تحول روابط جنسی، بالا رفتن سن ازدواج و...) از حوزه تولید مثل بیولوژیک جدا شده و گسستی هر چه عمیق‌تر با آن می‌یابد. انتخاب میان این دو در حقیقت به انتخاب و گزینشی در حوزه‌ی اخلاق جنسی - جنسیتی (Sex-Gender Ethics) اختصاص دارد که برگسست و همسازی میان سنت و مدرنیته انطباق داشته و در رابطه با آن در کنشی متقابل قرار می‌گیرد و می‌تواند ریشه‌ی بسیاری از بحران‌های هویتی باشد.

رویکرد آرمان شهری

سرانجام باید به رویکرد سومی نیز اشاره کرد و آن رویکرد آرمان‌گرایانه - و در بیان دقیق‌تر - آرمان شهر گرایانه‌ای است که در طول سه دهه‌ی اخیر و به ویژه می‌توان گفت در دهه‌ی اخیر شاهد افزایش پیوسته‌ی آن بوده‌ایم. این رویکرد تا اندازه‌ی زیادی در گفتمان‌های زن‌گرا

(فمینیست) قابل مشاهده بوده است که خود ناشی از تحول این جنبش و روند فکری در کشورهای توسعه یافته بوده‌اند. این رویکرد که گاه با مقاومت‌های سختی از سوی جامعه روبه‌رو شده است، لزوماً نتوانسته است حتی در میان زنان به نوعی اجماع دست یابد و بسیاری از زنان به دلایلی که در دو رویکرد پیشین به آنها اشاره شد، خود را در این رویکرد باز نمی‌شناسند. در واقع رویکرد آرمانی با الگوهایی اجتماعی حرکت می‌کند که قابلیت انطباق آنها با جامعه‌ی ایرانی جای شک و تردید زیادی دارد.

دو فرض اساسی در این رویکرد به صورت محوری مطرح می‌شوند: نخست آنکه موقعیت زن در جوامع توسعه یافته موقعیتی مطلوب و یا لااقل مطلوب نسبی است. فرض دوم آنکه موقعیت زن در جامعه‌ی ما می‌تواند از خلال یک برنامه‌ریزی اجتماعی مبتنی بر اراده‌ای سیاسی به آن وضعیت مطلوب نزدیک شود. باید توجه داشت که این گفتمان در برخی از حوزه‌های زندگی و برنامه‌ریزی اجتماعی در حال حاضر نیز، بدون آنکه خود را رسماً بدین عنوان مطرح کند، حضور تعیین کننده‌ای داشته است به عنوان مثال در حوزه‌ی آموزش با تکیه بر همین رویکرد، امروز برابری نسبتاً کاملی میان زنان و مردان به وجود آمده است. با این وصف در هر دو مورد فرض‌های محوری این رویکرد را می‌توان به زیر سؤال برد. در مورد نخست هر چند دست‌آوردهای جنبش زن‌گرای اروپایی و آمریکایی در بهبود موقعیت زنان را نمی‌توان انکار کرد، اما این دست‌آوردها دارای آثار جانبی و بحران‌زایی نیز بوده‌اند که انسان‌شناسی زن‌گرا (Feminist Anthropology) که امروز بیشتر تمایل به نامیدن خود با عنوان «انسان‌شناسی جنسیت» (Anthropology of Gender) دارد، تلاش کرده است گروهی از آنها را مورد نقد قرار دهد. به عنوان مثال انسان‌شناسان نمی‌توانند با قاطعیت، تغییرات ریشه‌ای حاصل شده در نهاد خانواده و در مناسبات جنسی را امری «مثبت» ارزیابی کنند و در برابر این تغییرات تقریباً در همان موضع متناقضی قرار می‌گیرند که متخصصان مهندسی بیولوژیک در سالهای اخیر نسبت به تحولات شگفت‌انگیز این شاخه از علوم و توانایی‌های بی‌پایان آن داشته‌اند. چگونه می‌توان به مسائل پراهمیتی چون «مشابه‌سازی» (colonage) و «دستکاری‌های ژنتیک» (Genetic Manipulation) تنها از دیدگاه مثبت و با توجه به اثرات مهم آنها در از میان بردن بیماری‌ها و گرسنگی نگرست و پی‌آمدهای حاد و ناشناخته‌ی آنها را در حوزه‌های فرهنگی - اجتماعی

نادیده انگاشت. در رابطه با حوزه‌های آرمان شهرگرایانه‌ی زنانه نیز همین بحث را می‌توان مطرح کرد. این بحث به خصوص در زمانی بیشتر اهمیت می‌یابد که به دومین فرض محوری رویکردهای آرمانی پردازیم، در واقع وجود هویت‌های چندگانه و متضاد در زنان جوامع در حال توسعه به طور عام و در زنان ایرانی به طور خاص سبب می‌شود که ما با مواردی به شدت خاص روبه‌رو باشیم که نتوان درباره‌ی آنها با قاطعیت نظر داد و از الگوهای از پیش تعیین شده آن‌هم در جوامعی به شدت متفاوت با جامعه‌ی ما برخورد کرد. عدم شناخت این مسئله می‌تواند به واکنش‌های شدید اجتماعی و در جهاتی کاملاً معکوس با خواست‌های اولیه بیانجامد. آنچه در رابطه با رویکرد زن‌گرا و موقعیت زنان در پیش و پس از انقلاب اسلامی در ایران شاهدش بودیم خود نمونه‌ای نسبتاً گویا برای وجود چنین پتانسیل‌هایی است.

چشم‌اندازی بر پیوندها

در نهایت این پرسش‌ها امروز بیش از هر زمان دیگری مطرح می‌شود: آیا در موجودیت زنانه‌ی ایرانی چه در بُعد ذهنی و چه در بُعد رفتاری و عملی آن با هویتی تعریف نشده روبه‌روایم یا با هویتی تعریف‌ناپذیر؟ آیا اصولاً می‌توان امیدوار بود که در چشم‌اندازی کوتاه یا میان مدت و یا حتی دراز مدت این گره‌ی هویتی گشوده شود و زنان ایرانی از فشاری که کشش هویت‌های چندگانه بر آنها وارد می‌کنند آزاد شده و بتوانند در شرایطی مناسب‌تر حضور اجتماعی خود را کارا کرده و تنش‌های ناشی از برخوردهای مشکل‌زای حاصل از پیوندهای منفی هویتی را به حداقل برسانند؟ دو پاسخ به این پرسش‌ها ممکن است: نخست پاسخی بدبینانه و منفی. در این پاسخ که در واقع به یکی از گرایش‌های پسامدرن ریشه می‌رساند، تناقض در اینجا نیز همچون موارد دیگر غیر قابل‌گره‌گشایی است. در این باور، ریشه‌ی اساسی تناقض در خود مدرنیته نهفته است، بنابراین زمانی که بر موقعیت پرتنش و متناقض زن ایرانی نیز نظر می‌افکنیم، در حقیقت باید آن را حاصل تضادهای ناشی از تداوم مدرنیته در شرایط ویژه‌ی کشورهای در حال توسعه بدانیم. اما باور دیگر، باوری خوش‌بینانه است. در این باور خروج از تضادهای ناشی از این موقعیت برای زنان ایرانی امری مشکل‌اما ممکن است. راه حلی که در این باور پیشنهاد می‌شود، استفاده از پتانسیل‌های همسازی (Articulation) و پیوندسازی (Hybridization) برای ایجاد

هویت‌های جدید و خاصی است که بتوانند از قابلیت انطباق زیادی با محیط بسیار متغیر فرهنگی جامعه‌ی ایرانی برخوردار باشند و از آن گذشته هویت‌های پویایی (دینامیکی) باشند که بتوانند با انعطاف‌پذیری از پیش اندیشیده شده‌ی خود با گذشت زمان و در برابر موقعیت‌های متفاوت و نیروهای کشش مختلفی که بر آنها تأثیر می‌گذارند، به نحو مطلوب عمل نمایند.

به گمان ما باور خوش‌بینانه در این زمینه، تنها انتخاب نیست، اما بی شک بهترین انتخاب به شمار می‌آید و تلاش اندیشمندان و متفکران اجتماعی باید بر آن باشد که پتانسیل‌های موجود در جهت تحقق یافتن این باور را تقویت کنند. آنچه را که می‌توان نوعی «پیوند سازی مثبت» نامید، یعنی تأکید بر نقاط اشتراک و نه بر نقاط افتراق میان اشکال و محتواهای متضاد در هویت‌های متفاوت، می‌تواند راه حلی مناسب برای گره‌گشایی از تنش‌های ناشی از بحران‌های هویتی باشد. اگر خواسته باشیم چنین پیوندهایی را از آغاز با تکیه بر نوعی بنیادگرایی ایدئولوژیک رد کنیم، بی‌شک گرایش به سوی باور بدبینانه را تقویت خواهیم کرد. گرایشی که در دراز مدت تنها راه حل را از میان رفتن یکی از دو الگو در روابط دو سویه دیده و در نتیجه سبب فقیر شدن و انحصارگرایی‌های فرهنگی می‌شود. چنین روندهایی نه فقط بحران‌های هویتی را از سر راه برنخواهند داشت بلکه بر تعریف‌ناپذیری چنین هویت‌هایی، جز از دیدگاه‌های انحصار طلبانه و طرد کننده، تأکید خواهند کرد و در نهایت آن تنش‌ها را در جهت هر چه حادث‌تر شدن تقویت خواهند نمود. بنابراین تنها راهی که می‌توان امیدوار بود ما را به تعریفی از هویت پیچیده‌ی زن ایرانی در سه محور گذشته، حال و آینده برساند، گذار از پیوندهای پویا و اندیشمندانه‌ی فرهنگی - انسان شناختی است.

منابع و مأخذ:

- Abu-Lughod, L., 1993, *Writing Women's Worlds, Bedoin Stories*, Berkeley, University of California Press.
- Arce, A., Long, N., 2000, *Anthropology, Development and Modernity*, London, New York, Routledge.
- Bratton, A., 2000, *Feminist Anthropology*, Internet.
- Carver, T., 1998, "A Political Theory of Gender: Perspectives on the Universal Subject", in, Randall, V., Waylen, G., (eds.), New York, Routledge.
- Haraway, D.J., 1999, "Gender", for a marxist dictionary: the Sexual Politics of a Word, in, Parker, R., Aggleton, P., (eds.), *Culture, Society and Sexuality, A Reader*, London, UCL Press.
- Mead, M., 1949, *Male and Female*, New York, Morrow. ○ Ortner, Sh. 1996, *Making Gender, The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Beacon Press.
- Padgug, R.A., 1999, *Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History*, in, Parker, R., Aggleton, P., (eds.), *Culture, Society and Sexuality, A Reader*, London, UCL Press.
- Randall, V., Waylen, G. (eds.), 1998, New York, Routledge.
- Rosaldo, M., Lamphere, L., eds., 1974, *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۸۰، «تعارض سنت و مدرنیته در عرصه‌ی توسعه‌ی اجتماعی در ایران»، در: *نامه‌ی انجمن جامعه‌شناسی ایران*، شماره‌ی ۳.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۷۹، «زنان و توسعه»، در: *از فرهنگ تا توسعه*، تهران، فردوس.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۷۹، «زنان: نظام آموزشی و بازار کار»، در: *از فرهنگ تا توسعه*، تهران، فردوس.

در چهار دهه‌ی گذشته، زنان ایرانی شاهد تغییرات اجتماعی شگرفی بوده‌اند. پیش از انقلاب اسلامی، در چارچوب نظریه‌ی نوسازی و در سایه‌ی استراتژی رشد و تصمیم‌گیری‌های سطوح بالای مدیریت کشور برای مردم (رهافت از بالا به پایین) تغییراتی ایجاد شد. نتیجه‌ی این دسته از دگرگونی‌ها، پیدایش قشر کوچکی از زنان تحصیلکرده در جامعه‌ای بود که ویژگی بارز آن را می‌توان در نابرابری‌های اجتماعی - اقتصادی خلاصه کرد.

در بیست سال گذشته، شاخص‌های حساس به جنسیت، پیشرفت‌ها و عقب‌ماندگی‌هایی را نشان می‌دهد. تغییرات در وضعیت زنان را می‌توان در دو طبقه‌ی اجتماعی جستجو کرد:

۱. نخبگان؛ زنان با تحصیلات دانشگاهی، غالباً شاغل و روابط اجتماعی گسترده‌تر و ۲. توده

زنان سنتی؛ اغلب خانه‌دار، مذهبی‌تر و با سطح آموزشی پایین‌تر.

در تغییرات پیش آمده هم نیروهای بیرونی مؤثر بوده‌اند و هم نیروهای درون‌زا، که آموزش

دختران جوان و نقش رسانه‌ها، در مجموعه‌ی نیروهای درونی، اهمیت بیشتری دارد.

پیامد این تغییرات برای طبقه‌ی اول عدم تعادل‌های شناختی و در طبقه‌ی دوم الگوهای متفاوتی

از هنجارها و شبکه‌ی گسترده‌تری از روابط اجتماعی بوده است. به طوری که هم اکنون جامعه‌ی

زنان خواستار پایگاه اجتماعی بالاتر و مشارکت در تصمیم‌گیری‌های جامعه است. این فرآیندی

است که تازه آغاز شده و در دهه‌های آینده جامعه با انتظارات ارتقا یافته‌ی زنان ایران رو به رو

خواهد شد.

مطالبات و انتظارات زنان ایران**

ژاله شادی طلب***

مقدمه

پایگاه زنان در جامعه‌ی ایران، در چند دهه‌ی اخیر، دگرگون شده و از دیدگاه‌های توسعه‌ی زمان تبعیت کرده است (شادی طلب ۱۳۷۰، صص ۵-۹ سازمان برنامه و بودجه و سازمان ملل متحد ۱۳۷۸). توده‌ی زنان که اغلب در حاشیه‌ی مناسبات اجتماعی و سیاسی نگه داشته شده و نقش آنها در عرصه‌های اقتصادی نادیده گرفته شده است (باقریان، ۱۳۶۹: ص ۸۷) با افزایش میزان سواد و گسترش آموزش عالی به توانمندی‌های خود واقف شده و طالب سهم بیشتری از مدیریت خانواده و جامعه است و انتظار پایگاه و موقعیت‌های بالاتری را دارد (جلیلود، ۱۳۷۵: صص ۱۳۵-۱۳۰) در ده سال قبل و بعد از انقلاب اسلامی این خواست متعلق به طبقه‌ی کوچکی از زنان (نخبگان) بود، اما امروزه با حضور بیشتر زنان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و پیوستن جمع شایان توجهی از دختران طبقات اقتصادی پایین‌تر و سنتی‌تر جامعه به جمع نخبگان، به یک خواست همگانی تبدیل شده است. هم از این روی گسترش این تقاضا و نگرش‌ها، در نظام ارزشی و رفتارهای اجتماعی متفاوتی در عرصه‌های فرهنگی جامعه‌ی ایران نمود خواهد یافت.

شاید آینده‌ی تغییرات اجتماعی را نتوان به استناد اطلاعات ناقص موجود به یقین پیش‌بینی کرد، اما می‌توان در جامعه‌ی زنان همگرایی بیشتری در نگرش‌ها و دیدگاه‌های فرهنگی را انتظار داشت. متأسفانه نبود داده‌های سری زمانی^۱ ما را وادار به استفاده از داده‌های موجود، مشاهدات شخصی و پژوهش‌های موردی می‌کند که در نقاط مختلف کشور انجام شده است. با این

**. کنفرانس MESA - فلوریدا، آمریکا، نوامبر ۲۰۰۰

***. دانشیار دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اطلاعات سعی می‌شود که تصویری از تحولات گذشته و جهت حرکت آن ارائه شود، هر چند سیر تحولات اجتماعی و فرهنگی را با اطلاعات محدود به دشواری می‌توان تبیین کرد. دوره‌ی مورد بحث در این مقاله خود به سه زیر دوره تقسیم می‌شود که تفکیک این دوره‌ها بر اساس دیدگاه‌های دولت‌مردان و سیاست‌های اتخاذ شده برای کل کشور، به ویژه در مورد زنان است. در هر یک از این دوره‌ها با توجه به اطلاعات موجود سعی می‌شود که پیامد اجرای سیاست‌ها در فرهنگ جامعه و تغییرات کمی آن در حد امکان طرح شود. برخی از این تحولات تحت تأثیر متغیرهای اقتصادی یا سیاسی و برخی دیگر تابعی از ایدئولوژی حاکم در مورد جنسیت بوده است. جدا کردن میزان تأثیر هر یک از این متغیرها با اطلاعات موجود کاری بس دشوار است و هدف ما نیز جز این است. در نتیجه در این مقاله، در قالب یک مطالعه‌ی اکتشافی، تا آنجا که امکان دارد، به سؤال‌هایی که در پی می‌آید، پاسخ گفته می‌شود:

۱- در هر یک از دوره‌ها با دیدگاه‌های توسعه و استراتژی‌های انتخاب شده، کدام بخش از فعالیت‌های اقتصادی یا اجتماعی نقش محوری یافته و بر این اساس چه تحولاتی در وضعیت زنان پیش آمده است؟

۲- نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در کل جامعه و فاصله‌ی نخبگان و توده‌ی مردم درباره‌ی مسائلی که به طور مستقیم با زندگی زنان ارتباط دارد، چگونه تحول یافته است؟

۳- برآیند این تحولات، جامعه‌ی ایران را با چه انتظاراتی از جانب زنان مواجه خواهد کرد؟

روش شناختی

ضرورت شناخت چگونگی تغییرات در شرایط زنان ایران و تلاش برای پیش بینی تحولات آینده و انتظاراتی که احتمالاً جامعه با آن مواجه خواهد بود، ایجاب کرد که یافته‌های پژوهش‌هایی که در نقاط مختلف ایران صورت گرفته با اطلاعاتی که از کل جامعه‌ی زنان کشور مرکز آمار ایران گردآوری کرده، تلفیق و از نتایج آن بتوان به سؤال‌های اساسی تحقیق پاسخ داد. در نتیجه‌ی این تحقیق با استفاده از اطلاعات میدانی مربوط به استان‌های مختلف کشور و مطالعات ژرفانگر محققان در سراسر ایران تدوین شده و از نوع مطالعه‌ی اسنادی و تحلیل ثانویه از اطلاعات مربوط به جامعه‌ی زنان ایران است.

زنان در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی

در کشور ما بحث درباره‌ی برنامه‌ریزی و توسعه پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد. پنج برنامه عمرانی از سال ۱۳۲۷ ش تا سال‌های قبل از انقلاب، با هدف توسعه‌ی ایران، طراحی و اجرا شد. در این بخش از مقاله، دوره‌ی زمانی مورد بررسی دوران اجرای برنامه‌های عمرانی سوم تا پنجم قبل از انقلاب است.

دوره‌ی دوگانه‌سازی

آنچه از مجموعه‌ی هدف‌ها و سیاست‌های برنامه‌های عمرانی پیش از انقلاب (۱۳۴۲-۱۳۵۷ ش) استنباط می‌شود، به دیدگاه نوسازی بسیار نزدیک است. در برنامه‌های عمرانی، به ویژه برنامه‌ی پنجم، رشد اقتصادی مطمح نظر بود و در واقع توسعه معادل رشد تلقی می‌شد. افزایش جمعیت از حدود ۲۵ میلیون به ۳۵ میلیون نفر در سال‌های پایانی حکومت پهلوی و رقم شهرنشینی از ۳۸ درصد جمعیت کشور به ۴۷ درصد، که نشانه‌ی انتقال نیروی کار ارزان از جامعه‌ی روستایی به شهرهاست، همراه با افزایش قیمت نفت، شاید زمینه‌های لازم را برای عینیت بخشیدن به بحث‌های نظری نوسازی فراهم آورده بود. اما به استناد اطلاعات و شواهد موجود، نتایج اجرای این برنامه‌های عمرانی در دامن زدن به نابرابری‌های کل جامعه و در جامعه‌ی زنان انکارناپذیر است. به همین دلیل هم شاید بتوان این دوره را «دوره‌ی دوگانه‌سازی» نامید. شاخص‌های این دوگانگی‌ها را - که زندگی و فعالیت زنان را نیز تحت تأثیر قرار داده بود - می‌توان در ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی و حتی فرهنگی و سیاسی طرح کرد.

۱- دوگانگی اقتصادی

در دو دهه‌ی پیش از انقلاب (دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م) دیدگاه دولت‌مردان از توسعه، دیدگاه اقتصادی بود و بر این عقیده بودند که حرکت از توسعه نیافتگی به طرف توسعه با روند فزاینده‌ی رشد تولید ناخالص ملی آغاز می‌شود. به طوری که افزایش سریع آن از ۶۲۹ میلیارد ریال در سال ۱۳۴۷ ش به ۲۹۷۵ میلیارد ریال (به قیمت‌های جاری) در سال ۱۳۵۳ ش به منزله‌ی یکی از شاخص‌های پیشرفت ایران در مجامع بین‌المللی تلقی شد (گنجی، ۱۹۷۶: ص ۴۳). دستیابی به

افزایش سریع رشد تولید ناخالص ملی در گروهی فراهم بودن مهم‌ترین عامل، یعنی سرمایه، بود. در جهت رسیدن به این هدف، برای گروه‌هایی از جامعه که می‌توانستند به سطوح بالاتر درآمدی دست پیدا کنند و با افزایش درآمد، آن را به پسرانداز و سرمایه‌گذاری اختصاص دهند، زمینه‌های کار و فعالیت، دریافت اعتبارات و امتیازات به شکل‌های مختلف فراهم شد. در این فرآیند طبقات فقیر و کم درآمد، که اگر درآمد اضافی هم می‌داشتند، به دلیل نیازهای اساسی برآورده نشده آن را مصرف می‌کردند مورد عنایت نمی‌توانست باشد.

اختلاف درآمد بین شهر و روستا و افزایش شاخص نسبت مصرف سرانه در مناطق شهری به روستایی از ۲/۵۶ به ۳/۷۹ در سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۷ ش (وکیل، ۱۹۷۶: صص ۱۰۱-۹۰) به خوبی گویای نابرابری‌های ایجاد شده بود.

شاخص‌های چگونگی توزیع درآمد نشان دهنده روند فزاینده نابرابری‌های اقتصادی - اجتماعی در جامعه بود. به طوری که ۲۰ درصد خانواده‌های پر درآمد دارای بیش از ۵۷ درصد و ۲۰ درصد پایین‌ترین گروه‌ها دارای درآمدی کمتر از ۳/۷۵ درصد از درآمد ملی کشور بودند (سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۶۴: ص ۲۵).

نظریه پردازان امیدوار بودند که مطابق نظریه «نشست به پایین»^۱ در آینده از قِبل درآمدهای کلان حاصل شده، سرنوشت فقرا و گروه‌های کم درآمد نیز بهبود یابد. بدین ترتیب با توزیع بسیار نابرابر درآمدها می‌بایست انتظار رشد اقتصادی سریع‌تری را داشت. اما کدام استراتژی و کدام گروه از فعالیت‌های اجتماعی یا اقتصادی می‌توانستند امکان دستیابی به چنین رشد سریعی را فراهم نمایند؟ در پاسخ به این سؤال، دیدگاه قبل از انقلاب، مقبول‌ترین استراتژی توسعه را «استراتژی جایگزینی واردات» در بخش تولیدی «صنعت» یافت.

بخش کشاورزی به دلیل عقب‌ماندگی‌های چند صد ساله، چون نمی‌توانست به رشد بسیار سریع اقتصادی کمک کند در برنامه‌های عمرانی کم اهمیت تلقی شد و تولیدکنندگان بخش کشاورزی، وظیفه‌ی تأمین بخشی از نیازهای ساکنان شهرها را به عهده گرفتند.

بدین ترتیب دوگانگی میان بخش‌های اقتصادی - کشاورزی سنتی و صنعت ظاهراً مدرن - به دوگانگی در نحوه‌ی استفاده از امکانات اقتصادی و لاجرم به اختلاف طبقاتی انجامید و با تقسیم

جمعیت تقریباً به دو نیمه‌ی شهرنشین و روستانشین، نیمه‌ی شهری آن پس از تماس‌های فزاینده با دنیای خارج ارزش‌های جدیدی را با خود به ارمغان آورد.

برای دستیابی به رشد سریع اقتصادی و گردش چرخ صنایع، زنان می‌توانستند وارد بازار کار شوند. این سیاست مبتنی به هدف‌هایی بود، از یک سو نیمی از جمعیت کشور، که اغلب از فعالیت‌های اقتصادی درآمدزا به دور مانده بودند، به حقوق و دستمزدگیران بخش خصوصی یا عمومی اضافه می‌شدند و از سوی دیگر موانع فرهنگی، که بر سر راه حضور زنان در جامعه وجود داشت، برداشته می‌شد.

در نتیجه‌ی این سیاست، در سال‌های ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵ ش (مرکز آمار ایران، ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵) تعداد جمعیت زنان شاغل از حدود ۹۴۰ هزار نفر به بیش از ۱۲۰۰۰۰۰ نفر افزایش یافت. قسمت چشمگیر این افزایش در بخش صنعت (۴۷ درصد از کل افزایش) و سپس در بخش خدمات (عمومی، اجتماعی و شخصی) متمرکز شد. به طوری که ۹۵ درصد از کل افزایش نیروی کار زنان به این دو بخش اختصاص یافت و ۱۰ درصد بقیه میان هفت بخش باقی مانده توزیع شد.

در همین دوره زنان شاغل در گروه شغلی «مزد و حقوق‌بگیر بخش دولتی» از رقم ۵۷ هزار نفر به ۲۴۶ هزار نفر و سهم آنان در کل زنان شاغل از ۶/۰ به ۲۰/۳ درصد افزایش یافت.

۱۵۵	۴۵	
۱۳/۸ درصد	۱۳/۲ درصد	سهم اشتغال زنان در کل اشتغال کشور
۴۷/۷ درصد	-	سهم بخش صنعت از افزایش زنان شاغل
۴۳ درصد	-	سهم بخش خدمات از افزایش زنان شاغل
۲۰/۳ درصد	۶/۰ درصد	سهم بخش دولتی از کل اشتغال زنان
۱۰/۸ درصد	۱۱/۵ درصد	سهم زنان شاغل در کل زنان ده ساله به بالا
۶۸/۸ درصد	۷۳/۳ درصد	سهم زنان خانه دار در کل زنان ده ساله به بالا

بدین ترتیب سهم زنان شاغل ده ساله به بالا در این دوره تقریباً در مرز ۱۱ درصد ثابت مانده و حدود ۷۰ درصد از جامعه‌ی زنان، خانه‌داری را ادامه دادند. مقایسه‌ی این دو رقم حاکی از آن

است که بسیاری از زنان ایران در دایره‌ی فعالیت‌های اقتصادی جامعه حضور نداشته‌اند. حوزه‌ی حضور زنان خانه‌دار در آن دوران غالباً محدود به مجالس مذهبی و زیارتگاه‌ها بود که یافته‌های پژوهشی مربوط به سال‌های ۱۳۵۳ ش نیز این مطلب را تأیید می‌کند.

۲. دوگانگی اجتماعی

در سال‌های پیش از انقلاب، در برنامه‌های عمرانی، گسترش آموزش به مثابه‌ی یکی از هدف‌های مهم گنجانیده می‌شد ولی روند آن، بخصوص در جامعه‌ی زنان و دختران روستایی، بسیار کند بود. به طوری که تفاوت میزان باسوادی زنان شهری و روستایی با رقم ۳۶ درصد در مقابل ۳ درصد حاکی از نوعی عدم تجانس فرهنگی در کل کشور بود.

موضوع دیگری که دو قطبی شدن کل جامعه، به ویژه، جامعه‌ی زنان را تشدید می‌کرد، فاصله‌ی میان نخبگان^۱ زن و توده‌ی زنان بود. تعداد اندک زنان با تحصیلات عالی در کل زنان ده ساله و بیشتر گویای فاصله‌ی عظیمی است که در سال‌های قبل از انقلاب در جامعه زنان وجود داشته است. سهم زنان با تحصیلات عالی در کل زنان کشور (ده ساله و بالاتر) رقمی نزدیک به ۰/۱ درصد در سال ۱۳۴۵ ش و ۰/۸ در سال ۱۳۵۵ ش بوده است. البته این رقم در میان زنان شاغل کمی بیشتر بوده (نزدیک به ۱ درصد) و در سال‌های پایانی برنامه‌ی پنجم به حدود ۵ درصد افزایش یافته است. مقایسه‌ی این داده‌ها با سهم زنان بی‌سواد نشان دهنده‌ی فاصله‌ی عمیق میان دو گروه نخبگان و توده است.

گروه زنان با تحصیلات دانشگاهی، که بیشتر با دنیای خارج تماس داشتند و توده‌ی زنان که هنجارهای متفاوت را در دوران جامعه‌پذیری می‌آموختند، سبب شدند تا نظام ارزشی متفاوت با گذشته پدید آید. در نتیجه فرهنگ سنتی که پیروان آن بیشتر زنان خانه‌دار و محدود در دایره‌ای از روابط اجتماعی خاص بودند، با فرهنگ صنعتی پیروان آن در پی نوسازی جامعه بودند، در تناقض بود.

۱. «نخبگان» به معنای کسانی که دارای تحصیلات دانشگاهی (بامدرک) هستند و مفهوم «توده» برای زنان بی‌سواد و دارای تحصیلات کمتر از ابتدایی به کار رفته است.

۵۵	۴۵	
درصد ۰/۷	درصد ۰/۱	سهم زنان با تحصیلات عالی در کل جامعه‌ی زنان ده ساله و بالاتر
درصد ۴/۷	درصد ۰/۸	سهم زنان با تحصیلات عالی در کل جامعه‌ی زنان شاغل
درصد ۶۴/۵	درصد ۸۳/۵	میزان بی سوادى زنان کشور (ده ساله و بالاتر)
درصد ۸۲/۷	درصد ۹۶/۶	میزان بی سوادى زنان روستایی (ده ساله و بالاتر)
درصد ۴۴/۴	درصد ۶۴	میزان بی سوادى زنان شهری (ده ساله و بالاتر)

اما این چنین تعارضی در آن دوره چندان مایه‌ی نگرانی نبود زیرا تصور می‌شد همچنان که فواید اقتصادی به گروه‌های عقب مانده از منافع رشد اقتصادی خواهد رسید، آثار فرهنگ صنعتی و جدید نیز به تدریج در همه‌ی طبقات اجتماعی زنان نفوذ خواهد کرد.

۳- دوگانگی فرهنگی

پژوهش در زمینه‌های فرهنگی، به ویژه آنجا که مربوط به زنان می‌شود، همواره بسیار نادر بوده و هنوز هم هست. اما مروری بر یافته‌های یک نظرسنجی ملی (اسدی و همکاران، ۱۳۵۲) و تحلیل مجدد داده‌های آن (عبدی و گودرزی، ۱۳۷۸) در زمینه‌های فرهنگ کل جامعه، در آغاز برنامه‌ی پنجم عمرانی، و استخراج یافته‌هایی که به گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم به وضعیت زنان مربوط می‌شود، می‌تواند تصویری (هر چند نه چندان کامل) از دوگانگی‌های فرهنگی^۱ میان نخبگان و توده‌ی مردم و یا جامعه‌ی شهری و روستایی در زمینه‌های مؤثر بر وضعیت زنان به دست دهد.

خانواده

درباره‌ی چگونگی تشکیل خانواده تفاوت چشمگیری میان افراد تحصیل کرده (نخبگان) و

۱. برای نشان دادن دوگانگی‌ها، از اطلاعات مربوط به پاسخگویان دو قطب (کاملاً مخالف و کاملاً موافق) استفاده شده و برای محاسبه‌ی «شکاف» و اختلاف نظر میان دو گروه به شکل زیر عمل شده است:

$\frac{n_{\text{خیلی مخالف}}}{X_1}$	$\frac{n_{\text{خیلی موافق}}}{X_2}$	
	رقم شکاف = $\frac{X_1 \times X_4}{X_2 \times X_3}$	گروه مردم
X_3	X_4	گروه نخبه

توده‌ی مردم وجود داشته و شکاف نظری میان این دو گروه ۱۰/۶ بوده است. بدین ترتیب که در سال‌های قبل از انقلاب ۵۳ درصد مردم موافق ازدواج با قوم و خویش بوده‌اند، در حالی که این نسبت در میان نخبگان به ۱۲ درصد کاهش یافته و ۶۵ درصد مخالف تشکیل خانواده به شکل سنتی آن بوده‌اند.

● ازدواج با بیش از یک زن: نسبت مخالفان ازدواج با بیش از یک زن در نظرخواهی سال ۱۳۵۳ ش تقریباً ۹۰ درصد بوده و افراد تحصیلکرده ۹۵ درصد با این گونه ازدواج مخالف بودند. به نظر می‌رسد در این زمینه تفاوت چندانی میان نخبگان و توده‌ی مردم نبود و ازدواج با بیش از یک زن را همه مذموم می‌پنداشتند.

● تصمیم‌گیری مشارکتی در خانواده: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در خانواده‌ی هر دو گروه (مردم و نخبگان) تصمیم‌گیری بیشتر به عهده‌ی پدر بوده است (۷۷ درصد و ۵۵ درصد). ولی در گروه نخبگان این سهم برای پدر به مراتب کمتر از توده‌ی مردم است. بنابراین در این دسته از خانواده‌ها نوع ارزش‌های منتقل شده به فرزندان متفاوت از سایر خانواده‌هاست. میزان تصمیم‌گیری مشارکتی (پدر و مادر با هم) در امور خانه در نظرسنجی سال ۱۳۵۳ ش بسیار اندک بوده، ولی به هر حال زنان در تصمیم‌گیری خانواده‌های تحصیلکرده دو برابر بیش از بقیه خانواده‌ها نقش داشته‌اند (عبدی و گودرزی، ۱۳۷۸: صص ۶۸-۶۴ و ۳۴-۳۱).

اشتغال زنان

در نظرسنجی سال ۱۳۵۳ ش نسبت موافقان به مخالفان کار زنان در بیرون از منزل بسیار اندک بوده است. به طوری که این نسبت برای مناطق شهری حدود ۲۹ درصد گزارش شده است. تعداد مخالفان این فکر در میان گروه مردم چهار برابر موافقان گزارش شده و در میان تحصیلکردگان ۱/۵ برابر بوده است. به هر حال در هر دو گروه سهم مخالفان بیشتر از موافقان کار کردن زنان بوده، که نشان دهنده‌ی فرهنگ رایج جامعه در بیست سال پیش است.

رفتارهای مذهبی

ارزش‌ها و هنجارهای جامعه در رفتار جامعه متجلی می‌شود. بنابراین پذیرش هنجارهای

مذهبی را می‌توان در رفتار مذهبی مانند شرکت در مجالس مذهبی، نذر و نیاز، رفتن به زیارتگاه‌ها و... مشاهده کرد. یکی از عمومی‌ترین و ریشه‌دارترین نهادهایی که در گذشته‌ها به جای مدرسه به امر اجتماعی شدن زنان کمک می‌کرد، جلسات مذهبی و روضه‌های زنان بود. جلسات روضه شاید تنها فضای غیر خصوصی بود که چون مردان به آن راه نداشتند - مگر روضه خوان - زنان از گروه‌های مختلف اقتصادی و اغلب متشرع و به ویژه زنان خانه‌دار در آن شرکت می‌کردند. این مجالس برای آن دسته از زنان، که به دلیل محدودیت‌های فرهنگی و اجتماعی امکان زیادی برای فعالیت‌های اجتماعی یا اقتصادی نداشتند، می‌توانست فضایی برای گردهم آمدن و گفت‌وگو را فراهم کند.

دوگانگی فرهنگی و در نتیجه دوگانگی در رفتار مذهبی، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، در بین تحصیلکردگان و توده‌ی مردم مشاهده می‌شود. به طوری که شکاف میان مردم و نخبگان در شرکت در مجالس روضه خوانی به ۷/۷ می‌رسد. شکاف بسیار عمیق‌تری در نذر و نیاز کردن میان این دو گروه (شکاف ۷۳/۱) وجود داشت. به طوری که ۵۶ درصد از گروه مردم همیشه نذر و نیاز می‌کردند در حالی که ۴۷ درصد از نخبگان گفته‌اند هرگز چنین کاری نمی‌کنند.

دوگانگی‌های فرهنگی علاوه بر سن، جنس، سواد و... متغیر محل زندگی یعنی شهر و روستا نیز، به دلیل تفاوت‌های بارزی که این دو گروه از بابت آموزش و اطلاعات داشته‌اند، در چند مورد به زنان، آشکار شده است. اطلاعات قابل دسترسی حاکی از آن است که شهر نشینی با ضریب افزایش یابنده‌ی خود موجبات تحول در نگرش‌ها را فراهم آورده و نگرش‌های جدیدی را جانشین نگرش سنتی کرده است (عبدی و گودرزی، ۱۳۷۸: ص ۱۲۳).

گروه‌های فرهنگی			
روستایی %	شهری %		
۸۰	۶۲	پدر	در خانواده‌ی شما چه کسی تصمیم می‌گیرد؟
۸	۱۴	مادر	
۵۴	۲۴	فامیل	ازدواج با فامیل بهتر است یا غیر فامیل؟
۲۶	۵۴	غیر فامیل	
۸۷	۶۱	باحجاب	زنان با حجاب را ترجیح می‌دهید یا بی‌حجاب؟
۲	۱۲	بی‌حجاب	

۴. دوگانگی سیاسی

اعتراض زنان نخبه به قانون انتخابات در زمان حکومت دکتر مصدق با نامه‌ها و شکواییه‌ها (گزارش وزارت کشور، بی تا: صص ۹۷-۱۱۰) صورت گرفته است. به تاریخ سوم دی ۱۳۳۱ زنان کارمند شرکت سهامی بیمه‌ای ایران نامه‌ای به نخست وزیر نوشته‌اند به این مضمون:

«ما طبقه‌ی نسوان حتم داشتیم در زمان حکومت آن جناب زنان در ایران در زمره‌ی محجوران و دیوانگان نخواهند بود، و در وضع فعلی که خوشبختانه حکومتی ملی دارا هستیم از قید عبودیت آزاد و از این سرشکستگی خلاص خواهیم شد... ما نمی‌خواهیم دیگر ضعیفه نامیده شویم و جداً خواستار حقوق حقه‌ی خود هستیم...» (سند شماره‌ی ۹، گزارش وزارت کشور: ص ۱۰۹).

تا این که بالاخره در سال ۱۳۴۲ ش حق انتخاب شدن و انتخاب کردن به زنان اعطا شد. هر چند به دلیل نبود آزادی برای همگان، اعطای این حق به زنان چندان مورد تأیید جامعه‌ی سنتی قرار نگرفت ولی به هر حال در دوره‌ی بیست و یکم تا بیست و چهارم مجلس شورای ملی بین شش تابیست نماینده‌ی زن به مجلس راه یافتند. بررسی میزان سواد و وضعیت اشتغال زنان نماینده نشان می‌دهد که این گروه بیشتر نماینده‌ی نخبگان زن در مجلس بودند تا زنان خانه‌دار و اکثریت آنها نیز از شهر تهران انتخاب می‌شدند.

دوره‌های مجلس	تعداد نماینده	وضعیت شغلی		تحصیلات		سهم از کل
		خانه‌دار	شاغل	دیپلم	عالی	
بیست و یکم	۶	۱	۵	۳	۳	۳٪
بیست و دوم	۷	...	۴	۲	۳	۳٪
بیست و سوم	۱۸	...	۱۲	۲	۱۱	۶٪
بیست و چهارم	۲۰	۴	۱۲	۶	۸	۷٪

نتیجه این که در دوران پیش از انقلاب، تغییرات وقوع یافته همه‌ی بخش‌ها و گروه‌ها جامعه را، همانند یکدیگر، تحت پوشش قرار نداده و مجموعه‌ای از عوامل به دوگانه‌سازی جامعه کمک کرده بود.

※. اطلاعات مربوط به همه‌ی نمایندگان وجود ندارد.

دوگانگی میان بخش‌های اقتصادی و شاغلان این بخش‌ها، همراه با اختلاف طبقاتی و فراهم آمدن زمینه‌ی بهره‌مندی قشر کوچکی از جمعیت شهرنشین در گسترش ارتباطات با دنیای خارج، زمینه‌ی تضادهای ارزشی و هنجاری را در جامعه فراهم آورد. پدید آمدن دو نوع فرهنگ در مسائل مربوط به زنان از طرفی و در میان جامعه‌ی زنان از طرف دیگر، دوگانگی‌ها را در سال انقلاب به اوج رسانید.

بدین ترتیب نگرش و رفتار زنان تحصیل‌کرده‌ی نخبه‌ی جامعه با توده‌ی زنان فرق کرد و درک و رابطه‌ی متقابل این دو گروه از یکدیگر به حداقل رسید.

زنان در سال‌های پس از انقلاب اسلامی

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ م بر متولیان توسعه و طرفداران رشد اقتصادی آشکار شد که توسعه‌ی اندازه‌گیری شده مبتنی بر شاخص افزایش تولید ناخالص ملی، از نظر توزیع عقلایی درآمدها بر زندگی اکثریت مردم تأثیری نداشته است. در اثر نتیجه‌ی به دست آمده از دیدگاه رشد و دوگانه‌سازی جامعه، و ارجح بودن ارزش‌های جدید در میان نخبگان و ناسازگاری این ارزش‌ها با ارزش‌های سنتی، فضایی به وجود آمد که انقلاب به پیروزی رسید.

دو دهه‌ی پس از پیروزی انقلاب اسلامی را، بر اساس تحولات سیاسی - اجتماعی، به ویژه در وضعیت زنان، می‌توان به دو دوره‌ی «دگرگون ساز» و «زمینه ساز» تفکیک کرد.

دوره‌ی دگرگون ساز

در این دوره تغییر ساختاری سریع یک ضرورت تلقی می‌شد. دگرگونی در مالکیت دارایی‌ها، سیاست‌های دولت، چگونگی رشد اقتصادی و توزیع آن، برابری بیشتر در منافع اقتصادی، برقراری عدالت اجتماعی، تحول بنیادی در ارزش‌های رایج جامعه از طریق نظام آموزشی و رسانه‌های گروهی، مشارکت مردم، و به ویژه حضور فعال مستضعفان به منزله‌ی شرط‌های لازم رشد اقتصادی خودکفا و توسعه از جمله مواردی است که ساختار جامعه را تغییر داد.

رادیو و تلویزیون به مثابه‌ی ابزارهای مهم در اصلاح نگرش‌های غلط گذشته و ایجادکننده‌ی تحول ساختاری در نظام ارزشی به کار گرفته شد. جامعه‌ی سنتی که رادیو و تلویزیون را پیش از

پیروزی انقلاب عامل منحرف کننده‌ی اخلاق می‌شناخت با پذیرش نوع اسلامی آن، از این رسانه‌ها، به ویژه تلویزیون، برای اخبار و اطلاعات بهره گرفت.

در دوره‌ی دگرگون ساز سیاست‌های توزیع درآمد در قالب افزایش دستمزدهای کارگران و توزیع مجدد دارایی‌های اقتصادی مانند سلب مالکیت برخی از بنگاه‌های صنعتی یا شرکت‌های ساختمانی و تجاری، اراضی بزرگ کشاورزی، مستغلات و... (بهداد، ۱۹۸۹) موجب تغییراتی در سهم دهک ثروتمند جامعه شد. اما بر اساس اطلاعات مربوط به سهم دهک دهم، فقیرترین گروه درآمدی به خصوص در جامعه‌ی روستایی، این گروه از این تحولات بهره‌مند نشدند. سهم دهک فقیر از ۱/۲۹ به ۱/۱۵ درصد از درآمد ملی کاهش یافت. ولی به هر حال تغییر در مالکیت دارایی‌ها و حمایت‌های دولت، شاخص‌های نابرابری توزیع درآمد را به سوی تعادل نسبی بیشتری کشانید. در نتیجه به ۲۰ درصد از خانواده‌های پر درآمد ۴۸/۶ درصد و به ۲۰ درصد از پایین‌ترین گروه‌های درآمدی ۴/۱۴ درصد از درآمد ملی تعلق گرفت. اگر چه هنوز تفاوت بسیار زیاد بود ولی روند امیدوار کننده آغاز شده بود.

برخورد عاطفی با بسیاری از مسائل از آن جمله رشد جمعیت و تمایل به فزونی جمعیت مسلمانان دنیا موجب کنار گذاشتن برنامه‌های کنترل جمعیت شد و رشد جمعیت از ۲/۷ به ۳/۹ (سال‌های ۱۳۵۵ ش و ۱۳۶۵ ش) رسید.

مهاجرت روستاییانی که دهه‌هایی از منافع رشد اقتصادی محروم مانده بودند، برای جبران گذشته به شهرها، به ویژه مادر شهرها، ضریب شهرنشینی را به بیش از ۵۴ درصد افزایش داد. در حالی که استراتژی خودکفایی در اقتصاد و بخش کشاورزی به منزله‌ی محور استقلال برگزیده شده بود.

دگرگونی در وضعیت اشتغال زنان

تغییرات بخش‌های تولیدی، مشکلات اقتصادی، آغاز جنگ و تأثیرگذاری گسترده‌تر دیدگاه حاکم جامعه درباره‌ی نقش مناسب زنان، آنها را از عرصه‌ی فعالیت‌های اقتصادی به حاشیه راند. در قوانین کار و تحولات بعدی آن، درباره‌ی اشتغال زنان نکته‌ی تازه‌ای مطرح نشده بود، اما متفکران دوران دگرگونی، نقش مادری و همسری را زیبنده‌ی زنان می‌دانستند و فضای خانه را

مناسب حضور آنان، و فضای عمومی را به مردان نان‌آور می‌سپردند.

در نتیجه سهم زنان خانه‌دار در این دوره به رقم ۶۹ درصد از کل زنان ده ساله و بالاتر ثابت مانده، در حالی که سهم زنان شاغل روند نزولی را طی کرد.

تأثیر این تفکر را در سیاست‌های استخدامی دولت - هر چند در بسیاری از موارد نانوشته - می‌توان یافت. انگیزه‌های بازنشستگی زودرس، پاکسازی زنان و مردان، تعطیلی برخی از مهدکودک‌های ادارات دولتی و جداسازی فضاهای کار در بعضی از سازمان‌ها و جابه‌جایی تعداد زیادی از زنان در پست‌هایی که همواره شغل‌های زنانه محسوب می‌شد (مانند منشی‌گری) با مردان و تعریف شغل‌های مناسب زنان که مشابه نقش‌های مادر باشد (مانند معلمی و یا پرستاری) همه در عقب‌گرد روند اشتغال زنان و استقلال اقتصادی آنان تأثیرگذار شد.

در این دوره سهم زنان فعال در کل زنان ده ساله و بالاتر، از ۱۲/۹ درصد به ۸/۲ درصد و به همین ترتیب سهم زنان شاغل در کل اشتغال کشور از رقم ۱۳/۸ درصد به ۸/۹ درصد کاهش یافت. در توضیح این چنین کاهشی نمی‌توان فقط به عامل رکود اقتصادی و یا افزایش تعداد دختران دانش‌آموز بسنده کرد بلکه آثار سیاست‌های تبعیض‌آمیز دولت‌مردان در این عقب‌گرد مشاهده کردنی است (اعتماد مقدم، بی تا: صص ۵-۶).

دو دوره‌ی دگرگون ساز وضعیت زنان روستایی و فعال در بخش کشاورزی که غالباً هم به سبب اشکالات موجود در تعریف اشتغال زنان در نظر گرفته نمی‌شوند، هرگز مورد بحث قرار نگرفت. بلکه این زنان شاغل شهری بودند که حضورشان برای کار بیرون از خانه مسأله‌ای جدی تلقی می‌شد.

به دلیل شرایط جنگ و عدم امنیت اقتصادی، در این دوره فرصت‌های شغلی بیشتر در بخش دولتی فراهم شد ولی سهم زنان در اشتغال کل بخش عمومی نیز از ۱۴/۷ درصد به ۱۱/۸ درصد کاهش یافت. این امر بدان معنی است که اگر چه سیاست‌های کشور بر به کارگیری تعداد بیشتری از افراد در بخش عمومی تأکید داشته ولی اولویت در استخدام با مردان بوده است.

در مقابل بخش عمومی، کاهش عمده‌ای در اشتغال زنان در بخش خصوصی دیده می‌شود که قسمت عمده‌ی آن مربوط به مزد حقوق‌بگیر و سپس کارکنان فامیلی است. در این دوره به طور متوسط در هر سال ۶ درصد کاهش در میزان اشتغال زنان در بخش خصوصی و ۱۱ درصد

کاهش در اشتغال مزد و حقوق‌بگیری آنها وجود داشته است. در نتیجه سهم زنان شاغل در کل شاغلان بخش خصوصی که ۱۳/۵ درصد در سال ۱۳۵۵ ش بود در سال ۱۳۶۵ ش به ۷ درصد کاهش یافت (باقریان، ۱۳۶۹: صص ۲۵-۲۴).

تعداد کارگران زن در صنایع کارخانه‌ای در دروهی دگرگون ساز به $\frac{۱}{۳}$ دوران قبل از انقلاب کاهش یافت (۱۰/۵ به ۳/۹ درصد) در حالی که در همین دوران سهم مردان کارگر در کل کارگران از رقم ۴۳ درصد به ۵۲/۲ درصد افزایش نشان می‌دهد.

در بخش خدمات نیز وضعیت اشتغال زنان دچار تحولاتی شد. سهم زنان شاغل در کل اشتغال زنان مزد و حقوق‌بگیر بخش دولتی که در سال ۱۳۵۵ ش حدود ۲۰ درصد بود در سال ۱۳۶۵ ش به ۴۲ درصد افزایش یافت. افزایش اشتغال زنان در این گروه در درجهی اول به سبب استخدام زنان در کل زنان شاغل نیز تحت تأثیر دیدگاه جداسازی دختران و پسران، به منظور گسترش خدمات آموزشی و بهداشتی در سراسر ایران و به ویژه روستاها و تعداد دختران جوان (جوانی جمعیت) نیازمند آموزش است.

تغییرات در خانواده

پس از انقلاب اسلامی، تغییرات مهمی در قوانین خانواده به وجود آمد. شاید از مهم‌ترین آنها باید به کاهش سن ازدواج دختران از شانزده سال به نه سال، که سن بلوغ دختران محسوب می‌شود و اعطای امتیازهای ویژه به مردان برای جداشدن از همسرانشان، اشاره کرد.

تعداد دختران ازدواج کرده در سن کمتر از چهارده سال، در دورهی دگرگون‌ساز، به رقم ۱۱۲۰۰۰ رسید که ۲/۴ درصد از کل دختران ازدواج کرده است. این سهم ناچیز است اما علاوه بر تأثیر منفی آن در آموزش دختران، زمینه‌ی افزایش میزان باروری و تعداد فرزندان بیشتر را فراهم کرد و سبب شد که ایران، در دوران دگرگون‌ساز، با انفجار جمعیتی مواجه شود، که پیامدهای آن در دوره‌های بعد خود را نشان می‌دهد.

در یک نظرخواهی در سال ۱۳۵۸ ش (شادروان اسدی و همکاران) اطلاعات گردآوری شده دربارهی ازدواج با بیش از یک زن نشان می‌دهد که در گروه نخبگان ۸۶ درصد با چند زنی مخالف بودند و در گروه بی‌سوادان ۵۶ درصد. تفاوت این ارقام نسبت به آنچه در

نظرسنجی سال ۱۳۵۳ ش به دست آمده گویای آن است که با اعطای امتیازهای ویژه به مردان، سهم گروه تحصیلکرده از ۹۵ درصد مخالف به ۸۶ درصد کاهش یافته است. این امر در گروه بی‌سواد (توده‌ی مردم) در حد ۴۰ درصد کاهش نشان می‌دهد (عبدی و گودرزی، ۱۳۷۸: ص ۲۴).

به عبارت روشن‌تر، اجرای سیاست‌های دولت در زمینه‌ی خانواده موجب تغییر هنجار و ارزش‌های پذیرفته شده‌ی قبل از انقلاب در مورد تک همسری شده بود و نیمی از توده‌ی مردم راغب بودند که از این امتیاز بهره‌مند شوند.

جایگاه زنان در نهاد سیاسی

در حالی که در آخرین دوره‌ی مجلس قبل از انقلاب، بیست نماینده‌ی زن در مجلس حضور یافتند (۷ درصد از کل نمایندگان) این سهم در دوران دگرگون‌ساز - دوره‌ی اول و دوم مجلس بعد از انقلاب - به ۱/۵ درصد کاهش یافت. چهار زن نماینده از تهران به مجلس راه یافتند و در هر دو دوره ۵۰ درصد از آنها دوره‌های آموزشی درحد ابتدایی را گذرانده بودند (ابراهیمی، ۱۳۷۸: ص ۷). بدین ترتیب در این دوره مشارکت زنان در مهم‌ترین نهاد سیاسی از نظر کمیّت و کیفیت دگرگون شد.

تحولات آموزش دختران

بر اساس قانون اساسی تدوین شده در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب، وظیفه‌ی دولت تأمین امکانات آموزش ابتدایی برای همگان است.

فراهم آوردن امکانات آموزشی، حتی در روستاهای دوردست، همراه با تفسیر جدید خانواده، به خصوص پدران از نظام آموزشی و اسلامی تلقی کردن آن به میزان چشمگیری موجب کمرنگ شدن موانع فرهنگی بر سر راه آموزش دختران شد. در نتیجه دختران تقریباً در سراسر ایران به مدارس ابتدایی راه پیدا کردند و میزان ثبت نام حتی در نقاط روستایی به بیش از ۵۰ درصد از دختران واجب‌التعلیم افزایش یافت.

۱۳۶۵	۱۳۵۵	
۵۲/۱	۳۵/۵	سهم باسوادی زنان کشور (ده ساله و بالاتر)
۶۵/۴	۵۵/۶	سهم باسوادی زنان شهری (ده ساله و بالاتر)
۳۶/۳	۱۷/۳	سهم باسوادی زنان روستایی (ده ساله و بالاتر)
۵۰/۴	۳۶/۵	میزان باسوادی میان دختران ۶ تا ۱۴ سال روستایی

تلاش کل نظام در دهه‌ی نخستین بعد از انقلاب، با وجود شرایط جنگی، برای گسترش امکانات آموزشی و راهیابی دختران شهری و روستایی، حداقل به مدارس ابتدایی، موجب تغییرات کمی شایان توجهی شد که در کنار آن تحولات کیفی نیز به وقوع پیوست.

محتوای کتاب‌های درسی براساس خواسته‌های متناسب با دوره‌ی دگرگون‌ساز تغییر کرد. به طوری که نقش زن ایرانی در دوره‌ی دگرگون‌ساز مشابهت زیادی به نقش زنان در عصر قاجار یافت. در مقابل ۲۷ شغل برای مردان فقط یک شغل آموزگاری برای زنان تعریف شد و سایر نقش‌ها بر محور وظایف مادری و همسری مشخص گردید. علاوه بر تغییر در نقش‌های زنان، حتی در تعداد نام و تصاویر زنان در کتاب‌ها نیز تغییراتی داده شد، به طوری که با ارتقای کودک از کلاس اول به کلاس پنجم ابتدایی، از تعداد اسامی زنان و تصاویر آنها در کتاب‌های درسی کاسته شد (محمدی، ۱۳۷۸: ص ۲).

در دوره‌ی دگرگون‌ساز با گسترش آموزش دختران در سطوح ابتدایی و متوسطه، سیاست گسترش آموزش عالی با افزایش ظرفیت دانشگاه‌های دولتی و تأسیس دانشگاه خصوصی زمینه را برای ارتقای سطح آگاهی‌های بیشتر دختران فراهم آورد. اما همزمان، تلاش‌هایی برای جداسازی دانشگاه‌ها و یا حداقل کلاس‌های دختران و تعیین رشته‌های تحصیلی براساس تعریف شغل مناسب برای زنان، صورت گرفت. به طوری که در سال ۱۳۶۳ برای دختران انتخاب ۹۱ رشته از ۱۶۹ رشته‌ی موجود، که غالباً رشته‌های فنی و مهندسی بودند، ممکن نبود. علاوه بر این براساس قانون مصوب ۱۳۶۴ دختران از امکان ادامه‌ی تحصیل در خارج از کشور، تا زمانی که ازدواج نکرده‌اند، محروم شدند (اعتماد مقدم، بی تا: ص ۱۲).

در چنین شرایطی، در ترکیب زنان شاغل - با وجود روند نزولی سهم شاغلان زن در کل

کشور، - تحول آغاز شده در دهه‌ی پیشین ادامه یافت و سهم زنان شاغل با تحصیلات عالی در کل اشتغال زنان از مشابه همین شاخص در جامعه‌ی مردان پیشی گرفت. اما این پیشرفت نه تنها به معنای دستیابی به پست‌ها و موقعیت‌های برتر شغلی نبود، بلکه سهم این گروه از زنان در کل مدیران کشور ثابت ماند و از سهم زنان با تحصیلات عالی در گروه شغلی «مدیران و کارکنان عالی رتبه» در بخش عمومی کاسته شد (شادی طلب، ۱۳۷۷: ص ۲۸۶).

۱۳۶۵	۱۳۵۵	
۱۱/۵	۴/۷	سهم زنان تحصیلکرده در کل زنان شاغل
۳/۸	۲/۷	سهم مردان تحصیلکرده در کل مردان شاغل
۲۴	۶۸	سهم زنان تحصیلکرده در کل زنان شاغل در گروه مدیران و کارکنان عالی رتبه (بخش عمومی)
۲/۸	۲/۸	سهم زنان در کل مدیران بخش عمومی کشور

در این میان گروه زنان تحصیلکرده دچار حالتی شدند که آن را ناهماهنگی شناختی^۱ نامیده‌اند.

دیدگاه‌های مخالف نسبت به کارکردن زن‌ها، سیاست‌های استخدامی حذف‌کننده، جداسازی در کار و کلاس‌های درس، سیاست‌های محدودکننده در انتخاب شغل و رشته‌ی تحصیلی، انتظار ایفای نقش‌های صرفاً زنانه در فضای خانه، عدم امکان حضور در برخی از مجامع، به دلیل محدودیت برای زنان، منتج به تناقض‌های ارزشی در یک دوره‌ی تاریخی (قبل و بعد از انقلاب) شد و تنش‌هایی را عارض گروه نخبگان کرد.

ناسازگاری مبانی ارزشی این گروه از زنان با واقعیات اجتماعی موجب شد تا زنان همانند قبل از انقلاب حول ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی به صورت قطبی توزیع شوند، با این تفاوت که این بار در این دو سپهر متعارض این توده‌ی زنان بودند که برای تسلط آرمان‌های خود به کل جامعه‌ی زنان و نخبگان تلاش می‌کردند. البته نباید فراموش کرد که همواره درباره‌ی ارزش‌ها

وفاق کامل وجود ندارد. اما عدم هماهنگی میان ارزش‌های آموخته شده در دوران جامعه‌پذیری و آنچه برای رواج آن تلاش می‌شد، حتی تعارض میان ارزش‌های نهادهای مختلف جامعه، همچون نهاد خانواده در گروه نخبگان و نهاد اقتصادی و یا نهاد سیاسی در دوران دگرگون‌ساز، موجب تعارض در رفتار زنان تحصیلکرده شد و در نهایت سبب حاشیه‌ای شدن،^۱ عدم ثبات پایگاه‌ها،^۲ از دست دادن پایگاه‌ها^۳ و محرومیت‌های نسبی^۴ زنان شد.

دوره‌ی زمینه‌ساز

مسائل دوران دگرگون‌ساز مانند جنگ، تحریم اقتصادی و... همراه با تلاش برای تغییر بنیادی در تمامی ابعاد جامعه، موفقیت‌ها و دشواری‌هایی را در پی داشت. تعهد به گسترش آموزش ابتدایی برای کودکانی که غالباً در سال‌های اول انقلاب به دنیا آمده بودند، با دستاوردهای بسیار مثبت در افزایش تعداد دانش‌آموزان به ویژه دختران، خود زمینه‌ساز مهاجرت بسیاری از خانواده‌ها به شهر برای ادامه‌ی تحصیل فرزندان شد.

اما نبود برنامه‌ی مدون در ده سال اول انقلاب و ناتوانی در به حرکت درآوردن بخش‌های تولیدی، به تدریج و به صورت خزنده، زمینه‌ی فعالیت را برای زیر بخش تجارت و فعالیت‌های دلالی آماده کرد.

برنامه‌ی اول توسعه (۱۳۷۲-۱۳۶۸) با غلبه‌ی دیدگاه رشد اقتصادی، استراتژی توسعه‌ی صادرات را، با هدف رهایی از وابستگی به نفت و با سیاست راه‌اندازی بخش صنعت و استخراج معادن برای صادرات، انتخاب کرد. بدین ترتیب بعد اقتصادی توسعه بار دیگر سایر ابعاد توسعه را در عمل تحت تأثیر قرار داد.

این دیدگاه با پذیرفتن اصلاحات و تغییرات در ساختار اقتصادی و کسب مجوز استفاده از سرمایه‌گذاری‌های خارجی در جریان تصویب برنامه‌ی اول از مجلس، خواهان رشد اقتصادی، با هدف توزیع عقلایی منافع حاصل از آن برای همگان است ولی بعدها تغییری اساسی در این وضع پیش نیامد. اما یک تغییر مهم رخ داد و آن انباشت گسترده‌ی سرمایه انسانی است. آموزش

1. Marginality

2. Status Inconsistency

3. Status Withdrawal

4. Relative Deprivation

در شهر و روستا، از نظر محتوی و کیفیت، به گونه‌ای است که باید در آن تغییراتی صورت گیرد که در آن صورت نسل جوان تحصیلکرده می‌تواند منشای تغییرات اجتماعی بسیاری شود. در میانه‌ی راه دهه‌ی دوم بعد از انقلاب، از این نظر استقبال شد که توسعه باید از ذهن‌ها آغاز شود و بدون مشارکت همگان در تصمیم‌گیری‌ها دستیابی به آن میسر نیست. بنابراین توسعه‌ی سیاسی بر توسعه‌ی اقتصادی پیشی گرفت و این تغییر با انتظارات خیل عظیم جوانان راه یافته به دانشگاه سازگاری بیشتری داشت. بنابر این دستاوردهای آموزشی دوره‌ی دگرگون‌ساز در مقطع ابتدایی و متوسطه، در این دوره به سطح تحصیلات عالی رسید.

اصلاحات آغاز شده

در این دهه در سایه‌ی آرامش پس از پایان جنگ و منتفی شدن برخی از تحریم‌های اقتصادی، برنامه‌ی اول توسعه تدوین و نیاز به اصلاحات در همه‌ی زمینه‌ها احساس شد.

۱- خانواده

تغییرات در قوانین و مقررات از سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۳۵۹ آغاز شده که همچنان ادامه دارد. بخش عمده‌ای از این تحولات ناشی از بازبینی قوانین خانواده در فضای آرام‌تر و بررسی پیامد تغییرات دوره‌ی دگرگون‌ساز در خانواده است که اهمیت پایداری آن، که مهم‌ترین واحد اجتماعی است، به طور مستمر و مکرر مورد تأیید دولتمردان است.

تغییرات از طراحی یک فرم قرار داد جدید برای ازدواج شروع شده تا زنان بتوانند پیش از تشکیل خانواده آنچه را که می‌خواهند داشته باشند از قبیل تقسیم ثروت، کار بیرون از منزل، محل زندگی و... به تأیید رسمی برسانند و تازه‌ترین تغییر، بازگشت سن ازدواج از نه سال به چهارده سال است (همشهری، ۱۳۷۹: ص ۲). به نظر می‌رسد تحولات در قوانین، بخشی به منزله‌ی راه چاره برای مشکلات پیش آمده (مانند افزایش طلاق) و بخشی نیز، در واقع، واکنشی است در برابر تحولات نگرشی در جامعه. در یک پژوهش ملی مشخص شده (محسنی، ۱۳۷۹: ص ۹۴) که ۹۳ درصد از زنان و ۹۰ درصد از مردان مخالف با ازدواج با بیش از یک زن هستند و میزان مخالفت، رابطه‌ی مستقیمی با میزان تحصیلات دارد. در نتیجه قوه‌ی قضائیه براساس

ماده‌ی واحد تقدیمی به مجلس پیشنهاد کرده است که «مرد فقط می‌تواند در صورت رضایت همسر اول و داشتن عدالت و...از دادگاه تقاضای ازدواج مجدد نماید» (گل محمدی، ۱۳۷۸: ص ۶۲). بدین ترتیب مخالفت با ازدواج با بیش از یک زن که در دوره‌ی دگرگون‌ساز کمی رنگ باخته بود، مجدداً جزء عناصر پذیرفته شده‌ی فرهنگ درآمد.

از تحولات تدریجی دیگر در امر تشکیل خانواده، معاشرت قبل از ازدواج و ازدواج با قوم و خویش است. البته هنوز معاشرت قبل از ازدواج به فرهنگ عمومی تبدیل نشده ولی تعداد موافقان در یک بررسی انجام شده حدود ۲/۵ برابر تعداد مخالفان است. در یک بررسی برای مقایسه‌ی نگرش‌های دو نسل، یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که مادران (نسلی که در سال‌های قبل از انقلاب دوران جامعه‌پذیری را پشت سر گذاشته‌اند) و دختران (نسلی که امروز در دبیرستان‌ها مشغول به تحصیل هستند) تقریباً با هم، هم عقیده‌اند و از نظر آماری تفاوت میان دو نسل معنی‌دار نیست. گرچه همواره دختران بیش از مادران موافق ارتباط دختر با پسر قبل از ازدواج هستند (جلیلوند، همان: صص ۱۵۰-۱۳۰).

گویه‌های فرهنگی		کاملاً موافق %	کاملاً مخالف %
ارتباط دختر و پسر نامحرم موجب فساد می‌شود	دختران	۴۶	۱۰/۵
	مادران	۶۹	۴/۷
امروز ارتباط دختران و پسران لازم است	دختران	۱۷/۵	۱۷/۵
	مادران	۱۴	۲۷/۵
روابط دختران و پسران در محیط و مقطع دانشگاه اشکالی ندارد	دختران	۳۱	۱۳
	مادران	۱۸	۲۳
ارتباط دختر و پسر موجب درک بهتر مسائل جامعه و جهان می‌شود	دختران	۲۷	۱۷
	مادران	۱۷	۲۹

مقایسه‌ی نتیجه‌ی دو پژوهش انجام شده در جامعه‌ی شهری (سال‌های ۱۳۷۴ و ۱۳۵۳) نشان می‌دهد که در طی بیست سال اخیر بر میزان مخالفت با ازدواج با فامیل افزوده شده و در سال ۱۳۷۴ شش تعداد کسانی که مخالف ازدواج با قوم و خویش هستند دو برابر تعداد موافقان

است. نکته‌ی مهم این است که افراد با سطوح بالاتر تحصیلی به شدت گرایش به ازدواج با غیر فامیل داشته‌اند (عبدی و گودرزی، ۱۳۷۸: صص ۲۹-۱۷).

علاوه بر اصلاح قوانین مربوط به ازدواج، اصلاح قوانین طلاق نیز، برای پیشگیری از روند فزاینده‌ی آن به صورت یک ضرورت درآمده است. در بهار سال ۱۳۷۹ ش در مقایسه با بهار سال گذشته میزان طلاق حدود ۱۳ درصد افزایش یافته و در سال‌های اخیر همواره این میزان رشد داشته است. این روند زنگ خطری است برای کل جامعه. یافته‌های پژوهشی در استان‌های کشور می‌تواند گویای نکته‌ای مهم در جامعه‌ی ایرانی باشد که امروزه دلایل درخواست طلاق و درخواست‌کنندگان طلاق با گذشته‌ی نه چندان دور، متفاوت شده است. هنوز در بسیاری از نقاط کشور طلاق امری مذموم و ناپسند به شمار می‌آید و زنان بدترین شرایط را برای حفظ خانواده تحمل می‌کنند اما در بسیاری از نقاط کشور نیز زنان نسبت به وضع موجود در خانواده معترض هستند و به طلاق تن در می‌دهند. به طوری که ۳۹/۵ درصد درخواست طلاق‌ها را زنان و ۳۵ درصد را مردان به دادگاه تسلیم کرده‌اند و ۲۵/۵ درصد نیز با توافق دو طرف بوده است (همشهری، ۱۳۷۹: ص ۱۲).

پژوهش‌های انجام شده در سال‌های اخیر حاکی از آن است که دوران پدرسالاری^۱ در ایران سپری شده است. ارتقای سطح آموزش باعث شده است که از قدرت انحصاری مردان کاسته شود. به طوری که مشارکت و مشورت در تصمیم‌گیری‌های یکی از طرفین در امور شغلی یا تحصیلی فقط ۳۳ درصد مخالفت داشته و ۳۹ درصد بر این عقیده‌اند که همسر در انتخاب روش زندگی باید آزادی عمل داشته باشد (آل آقا، ۱۳۷۶: ص ۲۲۷).

مشارکت زنان در تصمیم‌گیری‌های خانواده فراتر از جامعه‌ی شهری در جامعه‌ی روستایی نیز در حال شکل‌گیری است. پژوهش‌های انجام شده در ۵۱ روستای استان آذربایجان غربی و ۲۴ روستای استان یزد نشان می‌دهد که بخش اصلی تصمیم‌گیری‌های اقتصادی خانواده در جامعه‌ی روستایی در اختیار مردان است اما مشارکت نیمی از زنان روستایی (۵۰/۷) در یزد و ۴۸/۹۸ در آذربایجان غربی) در موضوع تحصیل فرزندان، آینده‌ی امیدوارکننده‌ای را نوید می‌دهد (شادی طلب، ۱۳۷۶، ص ۲۷ و ۲۴).

۲- اشتغال

در دهه‌ی دوم انقلاب دولت سیاست‌های جدیدی را در برنامه‌ی اول توسعه درباره‌ی اشتغال زنان و با هدف اصلی کاهش نرخ رشد جمعیت طراحی و اجرا کرد.

بدین ترتیب روند نزولی اشتغال زنان، بار دیگر یک حرکت افزایشی را نشان می‌دهد و نرخ رشد منفی دهه‌ی دگرگون‌ساز به رشد مثبت تبدیل می‌شود. نسبت زنان شاغل در کل شاغلان کشور از ۸/۹ درصد (سال ۱۳۶۵ ش) به ۱۲/۱ درصد در سال ۱۳۷۵ ش افزایش می‌یابد و تعداد زنان شاغل به رقمی کمی بیش از دو میلیون نفر می‌رسد. نسبت زنان خانه‌دار در کل زنان ده ساله و بیشتر از ۶۹ درصد، که یک دهه ثابت مانده بود، ۱۰ درصد کاهش می‌یابد.

در دوره‌ی زمینه‌ساز، اشتغال زنان در بخش صنعت، که بیشترین کاهش را در دوره‌ی دگرگون‌ساز یافته بود به سرعت افزایش می‌یابد و تعداد زنان شاغل در این بخش نزدیک به سه برابر می‌شود و سهم زنان شاغل در بخش صنعت که از ۵۲/۷ درصد به ۲۱/۶ درصد کاهش یافته بود مجدداً به رقم ۳۳ درصد در سال ۱۳۶۵ ارتقا می‌یابد (باقریان، ۱۳۶۹: ص ۸۷).

در دهه‌ی دگرگون‌ساز تغییراتی که در سهم زنان شاغل در بخش‌های اقتصادی رخ داد، در وضعیت زنان شاغل در بخش کشاورزی باعث دگرگونی شایان توجهی نشد. در سال‌های قبل از انقلاب حدود ۲۳۰ هزار تن زن در بخش کشاورزی شاغل بودند که پس از گذشت سه دهه تعداد این زنان حدود ۲۹۰ هزار تن است. به طور کلی مشکلات اشتغال زنان در دهه‌ی دگرگون‌ساز، به دلیل ماهیت کار زنان روستایی، دامن‌گیر این زنان نشد. گرچه کماکان روش‌های اندازه‌گیری نیروی کار زنان شاغل در بخش کشاورزی تعداد آنها را بسیار کمتر از آنچه در پژوهش‌های موردی آمده است، نشان می‌دهد و طبق تحقیقات انجام شده در سراسر کشور این رقم در حدود ۵۰ درصد (شادی طلب، ۱۳۷۵: ص ۸۸) است، اما آنچه تحول جدیدی در جامعه‌ی روستایی ایران به شمار می‌آید، حرکت خزنه‌ی استقلال اقتصادی زنان روستایی است. طبق دو پژوهش انجام شده در استان‌های یزد و آذربایجان غربی به ترتیب ۵۱ درصد و ۲۸ درصد از زنان روستایی دارای درآمد مستقل هستند. موضوع مهم دیگر استقلال زنان روستایی در چگونگی هزینه نمودن درآمد است. در استان یزد ۶۹ درصد و در استان آذربایجان غربی ۸۴ درصد از زنان خود در این باره تصمیم می‌گیرند. هزینه‌های جاری زندگی و آموزش فرزندان و خرید کالاهای بادوام به ترتیب بیشترین اهمیت را در این مورد دارند (شادی طلب، همان: صص ۲۹-۲۲).

همپای این دگرگونی‌ها در ساختار سازمان‌های رسمی و شاید پیش از آن، تحولاتی است که در نگرش جامعه نسبت به کار کردن زنان در خارج از خانه در حال وقوع است. پژوهشی که در چهار استان ایران انجام شده نشان می‌دهد که در مقابل ۴۶/۹ درصد موافق با ضرورت اشتغال زنان، ۳۵/۴ درصد مخالف این امر هستند و بیش از نیمی از افراد جامعه معتقدند که زن باید کسب درآمد نماید (آل آقا، ۱۳۷۶: صص ۳۱۴-۲۵۱).

چنین نگرشی درباره‌ی کار زنان، در پژوهش‌های دیگری، که در سراسر کشور انجام شده، به چشم می‌خورد و رابطه‌ی معنی‌داری بین جنسیت و نگرش نسبت به کار زنان وجود دارد به طوری که ۶۰ درصد زنان و ۴۶ درصد مردان موافق کار کردن زنان هستند. با افزایش میزان سواد به تدریج از مخالفت‌ها کاسته می‌شود. در حالی که ۴۲ درصد توده‌ی مردم (بی‌سوادان) با کار زنان موافق‌اند، در گروه نخبگان این رقم به ۶۴ درصد می‌رسد (محسنی، همان: ص ۲۳۲).

تفاوت نگرش دختران جوان با مادرانشان درباره‌ی وظیفه‌ی اصلی زن در جامعه و سهم دو برابر دختران در مخالفت با «ارجحیت در خانه ماندن زن» در مقایسه با نسل گذشته (۴۱/۵ درصد در مقابل ۲۲/۲ درصد) نشان دهنده‌ی تحولاتی است که در انتظارات و خواست‌های دختران جوان روی داده و در آینده به نحو بارزی خود را نشان خواهد داد (جلیلوند، همان: ص ۱۳۶).

چنین تحولی در نگرش جامعه نسبت به کار زنان و سهم چشمگیر زنان تحصیلکرده در جمعیت زنان شاغل سبب شده که برای زنان مقام و موقعیت اجتماعی، که به معنای پایگاه اجتماعی برتر است، حتی بیش از مردان اهمیت پیدا کند.

در پژوهش انجام شده در میان زنان شاغل مراکز بهداشتی - درمانی شهرستان رشت (حقگو، ۱۳۷۷: ص ۱۶۱) زنان اهمیت کسب مقام اجتماعی را مؤثرترین عامل در رضایت از شغل دانسته‌اند. اهمیت مقام و انتظار زنان برای دستیابی به موقعیت بالاتر در پژوهش‌های ملی نیز گزارش شده است (محسنی، همان: ص ۳۶۲).

به نظر شما اهمیت مقام در زندگی چقدر است؟

بی‌اهمیت %	مهم %	
۱۷/۴	۲۶/۲	زن
۲۱/۹	۲۲/۶	مرد

هر چند اشتغال زنان روند مثبتی یافته است و زنان انتظار دستیابی به مقامات بالاتر را دارند، ولی انگار در ایران نیز، مانند سایر نقاط جهان، برای دستیابی به موقعیت‌های برتر در یک سازمان باید از یک سقف شیشه‌ای، که گذر از آن چندان ساده نخواهد بود، عبور کرد،^۱ زیرا سهم زنان از مدیریت در سازمان‌های دولتی با تمام تلاش‌های صورت گرفته متناسب با انتظارات آنها نبوده و در چهل سال اخیر هنوز در حد ۳ درصد باقی مانده است (شادی طلب، ۱۳۷۷: ص ۲۸۲).

۳- آموزش

تغییر مثبتی که در دهه‌ی دگرگون‌ساز در زمینه‌ی آموزش دختران، به ویژه آموزش ابتدایی، صورت گرفت در دهه‌ی زمینه‌ساز ادامه یافت و امروز ما شاهد افزایش میزان ثبت نام دختران در تمامی مقاطع تحصیلی هستیم (سازمان برنامه و بودجه و سازمان ملل متحد، ۱۳۷۸: ص ۲۲۶). و آنجا که مسأله‌ی رقابت و توانایی برای ورود به دانشگاه‌ها مطرح است، دخترها بر پسران پیشی گرفته‌اند.

دوره‌ی دگرگون‌ساز	دوره‌ی زمینه‌ساز	
سال ۶۷	سال ۷۵	
۷۵/۵	۹۴/۷	ثبت نام دختران در آموزش ابتدایی (درصد)
۳۱/۱	۵۸/۹	ثبت نام دختران در دوره‌ی متوسطه (درصد)
۴۹۰	۱۶۸۶	تعداد دانشجویان دختر (در هر هزار نفر)

تعداد دختران فارغ‌التحصیل از دانشگاه‌های دولتی و خصوصی به طور متوسط در ده سال اخیر رو به افزایش بوده و به حدود ۴۰ درصد از فارغ‌التحصیلان نزدیک شده است. به طور یقین، با توجه به این که در سه سال اخیر سهم پذیرفته شدگان دختر از ۵۲ به ۵۷ و امسال به ۶۰ درصد رسیده است، در آینده نه چندان دور این سهم افزایش چشمگیرتری خواهد یافت. بدین ترتیب می‌توان انتظار داشت با ریشه‌کنی بی‌سوادی از جامعه‌ی زنان در نسل آینده و وجود حداقل یک زن تحصیل کرده در هر خانواده، هنجارهایی متفاوت از شرایط کنونی مقبول جامعه خواهد بود.

نخبگان		توده مردم		سال	گویه‌های فرهنگی
لیسانس	فوق	بی‌سواد	بی‌سواد (بی‌مدرک)		
۳۰/۹	۱۵/۶	۱۴/۹	۸/۳	۷۴	ازدواج با بیش از یک زن (نسبت مخالف به موافق)
-	-	-	-	۵۳	
۳/۹	۲/۶	۲/۵	۱/۶	۷۴	معاشرت قبل از ازدواج (نسبت موافق به مخالف)
-	-	-	-	۵۳	
۴/۳	۲/۲	۱/۲	۱/۱	۷۴	ازدواج با قوم و خویش (نسبت مخالف به موافق)
-	۵/۴	۰/۵	۰/۵	۵۳	
۲/۶	۱/۷	۱/۳	۰/۸	۷۴	کار زنان در خارج از خانه (نسبت موافق به مخالف)
-	۰/۶۷	۰/۲	۰/۲	۵۳	
۲/۹	۲/۳	۱/۰	۰/۶	۷۴	شیوه‌های تصمیم‌گیری مشارکتی در خانواده (نسبت موافق به مخالف)
-	۰/۵۲	۰/۱	۰/۱۶	۵۳	

علاوه بر رابطه‌ی مثبت آموزش با نگرش‌ها درباره‌ی چگونگی تشکیل خانواده و یا اشتغال زنان، نگرش نسبت به اهمیت زنان در جامعه نیز از متغیرهای مهم فرهنگی است. اطلاعات موجود نشان می‌دهد که زنان بیشتر از مردان (۶۳/۹ درصد در مقابل ۵۶ درصد) بر این عقیده‌اند که جامعه برای مردها اهمیت بیشتری قائل است و با افزایش سطح آموزش این اعتقاد بیشتر می‌شود و رابطه‌ی آماری معنی داری را نشان می‌دهد (محسنی، همان: ص ۲۴۳).

مشابه چنین رابطه‌ای میان سن و احساس تبعیض میان زن و مرد نیز وجود دارد. یعنی جوان‌ترها بیشتر به این عقیده‌اند که جامعه برای مردها اهمیت بیشتری قائل است. بدین ترتیب جوانان و گروه تحصیلکرده نگرش واقع‌بینانه‌تری نسبت به تحلیل واقعیت اجتماعی دارند (آل آقا، همان: ص ۲۹۶-۲۹۴). افزایش سواد و سن پایین‌تر (دو ویژگی بارز دختران دانشگاهی) انتظارات و توقعات بیشتری به وجود می‌آورد و هنگامی که میان انتظارات و واقعیات موجود شکاف وجود داشته باشد، به تناسب شدت این شکاف، باید انتظار دگرگونی فرهنگی شدیدتری را داشت.

۴- تحولات فرهنگی

تغییر در نگرش و هنجارهای جامعه نسبت به زنان و در درون جامعه‌ی زنان در دهه‌ی زمینه‌ساز، علاوه بر این که تحت تأثیر تحولات نظام آموزش قرار داشته، از تأثیر رسانه‌های گروهی نیز بی‌نصیب نمانده است. در دهه‌ی دوم انقلاب با کاهش نفوذ رادیو، در سراسر کشور، حتی در دور افتاده‌ترین روستاها و در دل جنگل‌های شمال (شادی طلب، همان: ص ۴۱۲) بیش از ۹۰ درصد از اعضای جامعه بینندگان تلویزیون بوده‌اند.

در دو دهه‌ی اخیر رسانه‌های رسمی همواره سعی در تقویت هنجارهای بعد از انقلاب داشته‌اند و در دوره‌ی زمینه‌ساز ورود و تا اندازه‌ای آزادسازی رسانه‌های غیر رسمی در جامعه مانند ویدئو و ماهواره، اتصال به شبکه‌های اینترنت نه تنها فرهنگی ملی را به داد و ستد با محیط جهانی کشانیده، بلکه فرهنگ‌های محلی را با سرعت در مسیر اطلاعات قرار داده و از تأخر فرهنگی دهه‌های گذشته باز داشته است (خوارزمی، ۱۳۷۴: ص ۳۶).

در نتیجه پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که ۷۴ درصد از زنان و ۶۷ درصد از مردان بیننده‌ی تلویزیون هستند و ۱۲ درصد از کل جامعه اخبار را از مطبوعات دریافت می‌کنند. نقش مطبوعات در خبررسانی به زنان، در بیست سال اخیر، بسیار مهم و شایان توجه بوده است. گرایش به مطبوعات با افزایش سواد زنان در سال‌های اخیر ارتباط داشته است (محسنی، همان: ص ۱۳۰).

در کنار مطبوعات و رادیو و تلویزیون، سینما نیز در دهه‌ی زمینه‌ساز پیام‌های متفاوتی را برای زنان به ارمغان آورده است. پس از جنگ و دوره‌ای که سینما کمتر سیاست زده است، فیلم‌های جدیدی که بیان‌کننده‌ی مشکلات زن در مناسبات مرد سالارانه‌ی خانوادگی است (فیلم‌های بانو ۱۳۷۰، سارا ۱۳۷۲، و لیلا ۱۳۷۶) به نمایش گذاشته می‌شود. تحولات فرهنگی و ارتقای سطح آموزشی دختران در کل کشور و گسترش و نفوذ رسانه‌های رسمی و غیر رسمی فرصتی فراهم کرد تا زنان حتی در مجامع سنتی، مانند مجالس مذهبی و روضه‌خوانی، تحولی ایجاد کنند.

این مجالس از گذشته‌های بسیار دور محل تجمع زنان، به ویژه زنان خانه‌دار، بوده است. امروز هم زنان خانه‌دار کماکان در این مجامع حضور دارند (رجب‌زاده، ۱۳۷۹: صص ۴۵-۳۸).

اما این گونه تشکلهای غیر رسمی و سنتی با کارکردهای جدید می‌توانند برای آموزش مشارکت در بحث‌ها و تصمیم‌گیری‌های جمعی مؤثر باشند، به خصوص وقتی که می‌بینیم مجالس مذهبی متحول و شکل قبلی آن تا اندازه‌ای دگرگون شده است. مجالس مذهبی کنونی، برخلاف گذشته که بیشتر اختصاص به برگزاری مراسم مذهبی داشت، به کارکردهای اقتصادی و سیاسی جدیدی اختصاص یافته است.

کارکرد اقتصادی این جلسات را در صندوق‌های قرض‌الحسنه‌ای که اعضا در آن به تجهیز منابع و توزیع وام می‌پردازند، می‌توان پی گرفت. این مجالس البته با انگیزه‌ی سیاسی تشکیل نمی‌شوند ولی با تمایل بانی جلسه و شرکت‌کنندگان آن، در مواقعی مانند انتخابات ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، در آنها بحث‌های سیاسی هم می‌شود. مبادله‌ی اطلاعات در محدوده‌ی محلی، شهری و... از دیگر کارکردهای این جلسات است (حیدرزاده، ۱۳۷۸). شاید زنان خانه‌دار به مجالس روضه‌خوانی بیشتر به مثابه‌ی محلی برای پرکردن اوقات فراغت نگاه کنند، ولی با کارکردهای جدید، این جلسات می‌توانند فراهم آورنده‌ی زمینه‌ی مناسبی برای مشارکت‌های داوطلبانه‌ی زنان در قالب سازمان‌های غیر دولتی باشند.

همچنان که امروزه از درون این مجالس، سازمان‌های غیردولتی به مثابه، تشکلهای غیر رسمی سر برون می‌آورند و با گذر از فعالیت‌های نامریی به سازمان‌های رسمی و بیشتر خیریه‌ای تبدیل می‌شوند. اکنون در ایران سازمان‌های غیر دولتی ثبت شده‌ی زنان که تعداد آنها تا سال ۱۳۷۴ حدود پنجاه سازمان بود به ۱۱۳ سازمان افزایش یافته است، که اکثریت آنها نیز سازمان‌های فرهنگی، اجتماعی هستند (نهاد ریاست جمهوری، مرکز امور مشارکت زنان، ۱۳۷۸: ص ۱۱).

نشانه‌های بارزی از علاقه و انتظار زنان به مشارکت بیشتر را می‌توان در انتخابات شوراهای اسلامی شهر و روستا (اردیبهشت ۱۳۷۸) دید که ۷۲۵۲ زن (۴۶۸۸ زن روستایی) در فهرست داوطلبان عضویت در شوراهای بودند. اعلام آمادگی برای انتخاب شدن و مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها نشان دهنده‌ی خودباوری زنان و اعلام صریح آنها برای ورود به «عرصه‌ی عمومی»^۱ است (نمازی، ۱۳۷۹: صص ۱۲۴-۱۲۱).

۱. در نهایت ۷۸۱ زن در کنار ۱۰۷ هزار نفر در شوراهای کشور حضور یافتند.

نشانه‌ی دیگر از علاقه به مشارکت در عرصه‌های مختلف زندگی و خودباوری زنان را می‌توان در تعداد زنان داوطلب نمایندگی مجلس دید، که در دوره‌ی ششم نسبت به دوره‌ی پیش ۶۰ درصد افزایش داشت (شجاعی، ۱۳۷۸: ص ۱۴) نکته‌ی جالب اینکه در استان قم که یکی از استان‌های مذهبی و محل استقرار زندگی و کار علمای مذهبی است ۱۶/۷ درصد از کل داوطلبان زنان بودند، یعنی بالاترین درصد زنان داوطلب نسبت به سایر استان‌ها (ابراهیمی، ۱۳۷۸: ص ۷). هر چند در نهایت بر خلاف انتظار تعداد زنان کمتری نسبت به دوره‌ی پیش به مجلس - یازده نماینده - راه یافتند ولی باید توجه داشت که افزایش سهم داوطلبان زن (در حالی که یکی از شرایط نمایندگی دارا بودن مدرک تحصیلی فوق‌دیپلم و بیشتر است)، که نشانه‌ی اعتماد به نفس و خودباوری زنان است، به هیچ وجه کم اهمیت‌تر از تعداد انتخاب شدگان نیست.

نتیجه

جامعه‌ی زنان ایرانی سه دوره را در چهار دهه‌ی اخیر پشت سر گذاشته است، دوره‌ی دوگانگی‌ها در بیشتر ابعاد زندگی از اقتصادی تا فرهنگی، دوره‌ی دگرگون‌سازی دوگانگی‌های قبل از انقلاب، و اکنون در دهه‌ی زمینه‌ساز به سر می‌برد. از دوره‌ی اول تا به امروز در جامعه‌ی زنان و فرهنگ جامعه تحولاتی در متغیرهای تأثیرگذار وضعیت زنان رخ داده که دهه‌های آینده را با پیامدهای این تحولات مواجه خواهد کرد. ویژگی‌های دوره‌ی اول پیش از انقلاب را در متغیرهای کلیدی می‌توان چنین خلاصه کرد:

در سال‌های پیش از انقلاب، دو گروه از زنان، مرکب از قشر بسیار کوچکی از زنان تحصیلکرده (۷/۰ درصد از کل زنان) و توده‌ی عظیمی از زنان خانه‌دار (۷۰ درصد زنان) با دیواری از تفاوت‌های ارزشی، از یکدیگر جدا شده بودند. در دوره‌ی دگرگون‌ساز هر چند همچنان دوگانه باقی ماند ولی سرمایه‌گذاری بیشتر در بخش‌های اجتماعی و گسترش آموزش ابتدایی و ادامه‌ی آن در دوره‌ی زمینه‌ساز به سطح متوسطه، دختران را با انگیزه‌ی بیشتری به دانشگاه‌ها نزدیک کرده است، به طوری که در سه سال اخیر سهم پذیرش آنها بیش از پسران و امسال به ۶۰ درصد رسیده است. میزان ثبت نام دختران در آموزش ابتدایی (۹۵ درصد) و متوسطه (۵۹ درصد) بر تعداد دختران متقاضی ورود به دانشگاه خواهد افزود.

زنان تحصیلکرده‌ی شاغل، که در آخرین سال‌های پیش از انقلاب به مرز ۵ درصد از کل زنان

شاغل نزدیک شده بود، در میانه‌ی دوره‌ی زمینه‌ساز به ۲۲ درصد و بیش از سه برابر همین شاخص در جامعه‌ی مردان شاغل رسیده است و این در شرایطی است که زنان شاغل در دو دوره‌ی اخیر تحت تأثیر شرایط بد اقتصادی و دیدگاه دولت‌مردان که خانه‌داری را بیشتر شایسته‌ی زنان می‌دیدند، افت و خیزی را تجربه کرده است. ولی افزایش تعداد زنان شاغل تحصیلکرده در همین دوره نزدیک به ۷ برابر شده است (از ۵۷ هزار تن به ۳۸۷ هزار تن)، در حالی که تعداد زنان (ده سال و بیشتر) فقط دو برابر شده است. این موضوع حاکی از آن است که در برابر تمایل برای خروج زنان از بازار کار، زنان تحصیلکرده، حتی به حاشیه رانده شده این عرصه را ترک نکرده‌اند و دختران جوان با کسب دانش و آمادگی بیشتر وارد بازار کار می‌شوند.

در عین حال ناگفته نباید گذاشت که هنوز فرهنگ جامعه به طور کامل راهیابی زنان به بازار کار را نپذیرفته است و حدود نیمی از افراد جامعه (در پژوهش‌های متعدد) مخالف کار زنان در بیرون از منزل هستند. ولی باید توجه داشت که تعداد مخالفان در دوران دوگانه‌ساز پیش از انقلاب ۲/۵ برابر بیشتر بوده است. مقایسه‌ی یافته‌های پژوهشی در دوره‌ی قبل و بعد از انقلاب، به ویژه در دوره‌ی زمینه‌ساز، نشان می‌دهد که از دوگانگی و شکاف میان دیدگاه‌های نخبگان امروز و توده‌ی مردم، در متغیرهای مؤثر بر زندگی زنان، کاسته شده است.

امروز نسبت به قبل از انقلاب و دوره‌ی دگرگون‌ساز موافقت بیشتری با کار کردن زنان و کسب درآمد، ضرورت آموزش نهایی برای دختران، گرایش بیشتری برای ازدواج با غیر فامیل، معاشرت دختر و پسر قبل از ازدواج (به ویژه در مقطع دانشگاه)، نگرش مثبت نسبت به علم، تمایل بیشتر به مشارکت همسر (زن و شوهر) در تصمیم‌گیری‌های خانواده، ناپسند شمردن ازدواج با بیش از یک زن احساس می‌شود. بنابراین تحول در نگرش‌های جامعه آغاز شده است. دختران ایران در درون خانواده به تدریج دموکراسی را تمرین می‌کنند و از قدرت پدران به آرامی کاسته می‌شود. اگر تغییرات نگرشی بسیار کند به پیش می‌رود ولی روابط متقابل میان آموزش بیشتر و تحول در نظام ارزشی و هنجارهای جامعه را به خوبی می‌توان در سهم دختران دانشجو، حتی در محروم‌ترین استان‌های کشور، مشاهده کرد. آنچه در سال‌های قبل از انقلاب، در قشر بسیار کوچکی در شهرهای بزرگ قابل دسترسی بود امروز در سراسر ایران گسترده شده است. موفقیتی است که زنان تحصیلکرده‌ی دهه‌ی پیش از یک اقلیت بسیار کوچک به اقلیت نسبتاً کوچک هم در میان کل تحصیلکردگان کشور و هم در جامعه‌ی زنان تبدیل شوند. با توجه به

اینکه در دوره‌ی زمینه‌ساز واردشوندگان به سطح تحصیلات عالی در سراسر ایران و از خانواده‌هایی با زمینه‌ی اقتصادی و فرهنگی متفاوت هستند، فاصله‌ای را که میان نخبگان زن قبل از انقلاب با سایر طبقات اجتماعی زنان وجود داشت، در این گروه افزایش یابنده با توده‌ی زنان (غالباً خانه‌دار) کاهش یابنده کمتر وجود دارد. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که میان مادران بزرگ شده در دوره‌ی پیش از انقلاب با دختران تربیت شده‌ی دوران انقلاب، امروز در بسیاری از متغیرهای اجتماعی و فرهنگی تفاوت‌های معنی‌دار آماری وجود ندارد.

در چنین شرایطی، این تنها اقلیت نسبتاً کوچک تحصیلکرده نیست که برای مشارکت اعلام آمادگی کرده است، بلکه به دلیل گسترش آموزش در کل کشور و در تمام خانواده‌ها، در کنار هر مادر بی‌سوادی یک دختر آموزش یافته قرار گرفته که تلاش می‌کند مادر خود را تشویق به اظهار نظر و مشارکت کند. حضور دختران درس خوانده دامنه‌ی ارتباطات زنان سنتی و خانه‌دار را گسترده‌تر کرده و نوع مشارکت‌ها را اگر نه در بازار کار رسمی ولی به عرصه‌های اقتصادی غیر رسمی و اجتماعی کشانیده است. شاخص بارز این تحول را در اعلام آمادگی زنان شهری و روستایی داوطلب ورود به نهادهای سیاسی، برای تکیه زدن به کرسی‌های مجلس و شوراهای اسلامی و یا تشکیل سازمان‌های غیر دولتی می‌توان دید.

البته باید اعتراف کرد که هنوز در جامعه‌ی ایران مردان بیش از زنان اهمیت دارند و این واقعیت برای جوانان و تحصیلکردگان بیشتر ملموس است که خود این شناخت، می‌تواند منشای تغییرات اجتماعی باشد. با اطلاعات موجود می‌توان گزاره‌ای را طرح کرد که جامعه‌ی زنان به سوی همگرایی بیشتر در مبنای ارزشی مربوط به زنان حرکت می‌کند و از یک جامعه‌ی دو قطبی با اقلیت بسیار کوچکی در یک قطب و اکثریتی در قطب دیگر به سوی جامعه‌ای با دو قطب نسبتاً هم وزن با گرایش به سوی میانه در حرکت است. بخش اصلی این تحول در توانمند شدن جامعه‌ی زنان از راه دستیابی دختران اقشار پایین اقتصادی به آموزش عالی، حاصل شده است. بنابراین زنان جریان توسعه در ایران را شتاب بیشتری خواهند بخشید.

منابع و مآخذ

- آل آقا، فریده (۱۳۷۶): *بررسی تحلیلی وضع موجود فرهنگ عمومی بزرگسالان*، مرکز پژوهش‌های بنیادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابراهیمی، زهرا (۱۳۷۸): *جست و جو در پرونده‌ی زنان نماینده‌ی مجلس پنجم، مجله‌ی زنان*، بهمن، سال هشتم، شماره‌ی ۶۰.
- اسدی، علی و همکاران (۱۳۵۳): *گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران*، گزارش یک نظرخواهی ملی در سال ۱۳۵۳، پژوهشکده‌ی علوم ارتباطی و توسعه‌ی ایران، تهران ۱۳۵۶.
- اسدی، علی، مهدی بهکیش و منوچهر محسنی (۱۳۵۸): *گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران*، گزارش یک نظرخواهی در تهران در خرداد ماه ۱۳۵۸.
- باقریان، میترا (۱۳۶۹): *بررسی ویژگی‌های اشتغال زنان در ایران*، سازمان برنامه و بودجه.
- جلیلووند، شیرین (۱۳۷۵): *بررسی مقایسه نگرش مادران و دختران (نسل قدیم و جدید) نسبت به ارزش‌های اجتماعی*، مرکز پژوهش‌های بنیادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حقیگو، ناصر (۱۳۷۸): *عوامل مؤثر بر وجدان کاری و انضباط اجتماعی*، مجموعه‌ی مقالات نخستین همایش جامعه‌شناسی و مدیریت، صص ۱۷۰-۱۵۶ سازمان مدیریت صنعتی.
- حیدرزاده، زهرا (۱۳۷۸): *مونوگرافی کارکردهای اجتماعی مجالس مذهبی زنانه در تهران*، معاونت پژوهشی و آموزشی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حیدرزاده زهرا (۱۳۷۹): *نقش هیأت‌های مذهبی زنان در روند توسعه، مجله‌ی فرهنگ عمومی*، شماره‌ی ۱۸-۱۹، صص ۶۹-۶۵، شورای انقلاب فرهنگی، شورای فرهنگ عمومی.
- رجب‌زاده، احمد (۱۳۷۹): *فعالیت‌های مذهبی در اوقات فراغت: بررسی موردی شهر اهواز، مجله‌ی فرهنگی عمومی*، شماره‌ی ۱۸-۱۹، صص ۴۵-۲۰، شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای فرهنگ عمومی.
- سازمان برنامه و بودجه (۱۳۶۴): *بررسی تحلیلی تغییرات توزیع درآمد و مصرف در ایران*، معاونت امور اقتصادی.
- سازمان برنامه و بودجه (۱۳۷۲): *برنامه‌ی اول توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی جمهوری اسلامی ایران*، ۱۳۶۸-۱۳۷۲.

سازمان برنامه و بودجه (۱۳۷۳): *برنامه‌ی دوم توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران*، ۱۳۷۴-۱۳۷۸.

سازمان برنامه و بودجه و سازمان ملل متحد (۱۳۷۸): *اولین گزارش ملی توسعه‌ی انسانی جمهوری اسلامی ایران*.

شادی طلب، ژاله (۱۳۷۰): *دیدگاه‌های توسعه در ایران*، دانشکده‌ی علوم اجتماعی - دانشگاه تهران.
شادی طلب، ژاله (۱۳۷۵): دیدگاه مردان روستایی نسبت به کار زنان، *مجله نامه‌ی علوم اجتماعی*، شماره ۸ صص ۸۹-۸۱، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

شادی طلب، ژاله (۱۳۷۶): *جامعه‌شناسی رفتارهای اقتصادی زنان روستایی*: پس انداز، مرکز تحقیقات بانک کشاورزی، تهران.

شادی طلب، ژاله (۱۳۷۷): *مدیریت زنان: ضرورت تغییر رفتار در نقش مدیریت*، مجموعه‌ی مقالات نخستین همایش جامعه‌شناسی و مدیریت، صص ۲۹۲-۲۷۴، سازمان مدیریت صنعتی.

شجاعی، زهرا (۱۳۷۸) «تأمین حقوق اجتماعی زنان از اولویت‌های مجلس ششم است»، *روزنامه‌ی همشهری*، شماره‌ی ۲۰۵۵، سال هشتم.

صابره، محمدکاشی (۱۳۷۸): *نگرانی سنت‌گرایان از تصویر نوین زن در سینما، مجله‌ی زنان*، مرداد، شماره‌ی ۵۴، صص ۳۵-۳۴.

عبدی، عباس و محسن گودرزی (۱۳۷۸): *تحولات فرهنگی در ایران*، انتشارات روش، تهران.
گل محمدی، اشرف (۱۳۸۰): مردان برای ازدواج دوم باید از دادگاه اجازه بگیرند، *مجله‌ی زنان*، سال هشتم، مرداد.

مجله‌ی زنان (۱۳۷۸): اعطای تسهیلات بانکی به زنان، آذرماه، سال هشتم.
محسنی، منوچهر (۱۳۷۹): *بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی - فرهنگی در ایران*، دبیرخانه‌ی شورای فرهنگ عمومی کشور.

محسنین (۱۳۷۰): *تازه‌های اقتصاد*، شهریور.
محمدی، محمد (۱۳۷۸): *ماجرای تغییر سیمای زن در فارسی اول ۲. مجله‌ی زنان*، مهر، سال هشتم، شماره‌ی ۵۶.

مرکز آمار ایران (۱۳۷۷): *سرشماری‌های نفوس و مسکن کل کشور*، سال‌های ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ و ۱۳۷۵، سائننامه‌ی آماری کشور.

مرکز امور مشارکت زنان (۱۳۷۸): *گزارش ملی سازمان‌های غیر دولتی زنان در جمهوری اسلامی ایران*، معاونت امور اجتماعی و توسعه‌ی مشارکت‌ها، تهران.

مظفر، حسین (۱۳۷۸): *تحول سیمای زنان در کتاب‌های درسی، مجله‌ی زنان*، شماره‌ی ۵۶، مهر ماه.
وزارت کشور (۱۳۷۱): *تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه‌ی زنان از اول مشروطه تا قبل از انقلاب*

اسلامی، ج ۵، دفتر امور اجتماعی.

همشهری (۱۳۷۹): در راهروهای مجلس، شماره‌ی ۲۱۵۳، ۹ تیر ماه، سال هشتم.

همشهری (۱۳۷۹): بیشتر طلاق‌ها در سال‌های نخست زندگی است، شماره‌ی ۲۱۹۸، سال هشتم، ۲۱ شهریور.

Ganji, M. and Milani, A. (1976) "Iran: Development during the Last 50 Years", In Jacqz (ed.),

Iran: Past, Present and Future, Aspen Institute, pp. 32-57.

Vakil, F. (1976) "Iran's Basic Macro-economic Problems: A 20 Year Horizon", *In Iran: Past*

Present and Future, Jacqz (ed.), Aspen Institute, pp. 83-104.

Behdad, S. (1989) *Winners and Losers of the Iranian Revolution: A Study in Income Distribution*,

Middle East Studies, 21.

به دلیل بی‌توجهی نسبی دانشمندان علوم اجتماعی به مسأله‌ی یاریگری چه در ایران و چه در جهان، کار بر روی گروه‌ها و سازمان‌های مشارکتی سنتی به طور عام و گروه‌ها و سازمان‌های مشارکتی سنتی زنان به صورت خاص کمتر انجام شده است. با توجه به نشانه‌های فراوان که از مطالعات میدانی، و کتابخانه‌ای به دست آمده است، زنان ایرانی از طی قرون گذشته تا امروز در عرصه‌های گوناگون چه نسبت به یکدیگر و چه نسبت به کل جامعه فعالیت‌های مشارکتی داشته‌اند که از چشم پژوهشگران ایرانی به دور مانده است. این مشارکت‌ها چه از نظر ساخت یافتگی (حالت‌های ماقبل گروهی و سازمانی) و چه از نظر انواع جوهری مشارکت (یادگیری) بسیار متنوع‌تر از آن چیزی است که در نگاه نخست به نظر می‌رسند. در این مقاله به نمونه‌هایی از مشارکت‌های سنتی زنان ایرانی با محور اصلی همیاری (همیاری همگرا و واگرا) اشاره خواهیم کرد.

نگاهی به مشارکت‌های سنتی زنان ایرانی با محور اصلی همیاری (همیاری همگرا و واگرا)

دکتر مرتضی فرهادی^{***}

جامعه‌ی ایرانی به نسبت جامعه‌ای ناشناخته است. جامعه‌ی زنان ایرانی از آن هم ناشناخته‌تر. از سوی دیگر چه در جهان - به دلیل بی‌توجهی نسبی دانشمندان علوم اجتماعی به مسأله‌ی یاریگری -^۱ و چه در ایران کار بر روی گروه‌ها و سازمان‌های مشارکتی سنتی به طور عام و توجه‌ی پژوهشگرانه بر روی گروه‌ها و سازمان‌های مشارکتی سنتی زنان به صورت خاص کمتر انجام شده است.

اگر مشارکت (معاونت، یاریگری و همکاری) را که یکی از مصادیق بارز کنش‌های متقابل پیوسته^۲ در جامعه‌شناسی است. «همسویی کوشش‌های دو و یا تعداد بیشتری از افراد برای دستیابی به هدف و یا هدف‌هایی معین (در زمینه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و...) با نیت و منظوری واحد و یا متفاوت»^۳ تعریف کنیم، شواهد تاریخی و کارهای میدانی چهار دهه‌ی گذشته نگارنده نشان می‌دهد که زنان ایرانی در طی قرون گذشته تا به امروز، در عرصه‌های گوناگون چه نسبت به یکدیگر و چه نسبت به کل جامعه فعالیت‌های مشارکتی چشمگیری داشته‌اند که متأسفانه از چشم روشنفکران و پژوهشگران ایرانی و حتی زنان روشنفکر جامعه‌ی ما، غالباً به دور مانده است.

***. دانشیار دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه‌ی طباطبائی

۱. درباره‌ی دلایل این بی‌توجهی نسبی به مسأله‌ی مشارکت و یاریگری نک به:

فرهادی، مرتضی: «نظریه‌های همکاری در کار اندیشه‌ورزان و دانشمندان علوم اجتماعی و دلایل کم توجهی نسبی به آن». فصلنامه‌ی تعاون روستایی و کشاورزی. ش ۱ و ۲ (تابستان و پاییز ۱۳۷۳). صص ۷۴-۴۵.

2. Associative interactions.

۳. مرتضی فرهادی، فرهنگ یاریگری در ایران، تهران، ۱۳۷۳، مرکز نشر دانشگاهی. ص ۲.

این مشارکت‌ها چه از نظر میزان ساخت یافتگی (حالت‌های ماقبل گروهی، گروهی و سازمانی) و چه از نظر انواع جوهری مشارکت (یاریگری) همچون خودیاری، همیاری و انواع دگریاری و چه از نظر زمینه‌هایی که این مشارکت‌ها در آن به وقوع می‌پیوندند، همچون زمینه‌های اقتصادی و یا اجتماعی و یا سیاسی و غیره بسیار متنوع‌تر از آنچه که در نگاه نخست به نظر می‌رسند، بوده‌اند، که ما در اینجا تنها به نمونه‌هایی از مشارکت‌های سنتی زنان ایرانی با محور اصلی همیاری (همیاری همگرا و واگرا) اشاره خواهیم کرد، و معرفی مشارکت‌های با محور اصلی خودیاری و دگریاری را به مجالی دیگر وا می‌نهم.

آسان‌تر آن بود که ما این طبقه‌بندی را بر اساس زمینه‌ی فعالیت نظیر اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی انجام می‌دادیم، اما کار علمی‌تر آن است که ما این طبقه‌بندی را بر پایه‌ی نوع مشارکت (یاریگری) انجام دهیم، اگر چه ممکن است که اصطلاحات جدید و مفاهیم دقیق در برخورد نخست کمی رماننده به نظر آیند. در این راستا نخست از مشارکت‌هایی سخن خواهیم گفت که بر محور اصلی «همیاری همگرا» شکل گرفته‌اند.

همیاری (کمک معوض و تأخیری)

منظور ما از اصطلاح «همیاری» در ساده‌ترین شکل خود کمک معوض است، کمک دارای عوضی که در عین متقابل بودن تأخیری نیز هست. یعنی گروه به صورت نوبتی از نیرو و یا امکانات گروه سود می‌جوید. طبیعت همیاری به شکلی است که غالباً بین هم‌ترازان و کسانی که دارای شرایط و امکانات تقریباً یکسانی هستند اتفاق می‌افتد.^۱ ما در سطور آینده نخست به مشارکت‌های زنان با محور اصلی همیاری همگرا در زمینه‌های کشاورزی و دامداری و خدماتی و اعتباری اشاره خواهیم کرد.

الف: همیاری همگرا

بیشترین مشارکت‌های گروهی و سازمانی سنتی زنان ایران با محور اصلی همیاری همگرا

۱. درباره‌ی همیاری و ویژگی‌های آن نک به:

فرهادی، مرتضی: فرهنگ یاریگری در ایران. فصل سوم از بخش اول (گونه‌شناسی یاریگری‌ها و تعاونی‌های سنتی در ایران). تهران، ۱۳۷۳، مرکز نشر دانشگاهی. صص ۵۲-۸۰.

مشاهده شده است، که نشان دهنده‌ی نیاز به یکجکا و یک کاسه کردن نیرو و امکانات نسبتاً اندک آنان از سویی و علاقمندی شدید زنان ایرانی در گرد آمدن در کنار یکدیگر و احساس آرامشی است که از این طریق در جمع به آنها دست می‌دهد.

مردان ایران که در گذشته و حال از گرم چانگی زنان ایران و عطش آنها برای گرد آمدن با یکدیگر، گلایه‌مند بوده و یا شگفت زده بوده‌اند - و گاه این مسأله از جانب زنان نیز طرح می‌گردید^۱ که در ضرب‌المثل‌های محلی نمود یافته است - به کارکردهای متنوع و متعدد روانی، امنیتی اجتماعی و اقتصادی این گرد هم‌آیی‌ها و گفت‌وگوها بی‌توجه بوده‌اند.^۲

زنان ایرانی، همچون زنان بسیاری از جاهای دیگر جهان، به ویژه در گذشته غم‌ها، دلوایسی‌ها و نگرانی‌های بسیاری برای خود و دیگران داشته‌اند، بخش اعظمی از این مسائل در

۱. زنان همواره (عضو واره) در روستاهای کمره (شهرستان خمین) به عنوان اعلام و اخطار طولانی شدن گفت‌وگوها در جلسات واره می‌گویند: «شیر پنجایی، تریف (تعریف) صد و پنجایی (شیر پنج سیر، گفت‌وگو بیست و پنج سیر). و یا:

«دُناَر شیر و صد و پنجایی تریف (دو سیر و نیم شیر و بیست و پنج سیر تعریف). (مرتضی فرهادی. واره. تهران، ۱۳۸۰، معاونت ترویج و مشارکت مردمی، صص ۳۱۶ و ۳۱۷).

۲. شاید از آنجا که علاقه‌ی بسیار زنان ایرانی به گرد هم آیی و درد دل کردن، بسیار عادی است و هر چه که عادی شد، از چشم و ادراک آدمی دور می‌شود. لذا نگارنده عطش زنان ایرانی برای گفت‌وگو با یکدیگر را در کار مردم نگاران و مردم شناسان ایرانی کمتر دیده است عجالتاً به دو مورد در این زمینه اشاره می‌کنیم. کلارا کولیور رایس درباره‌ی زنان به احتمال زیاد طبقات متوسط به بالا و بالای شهری ایران - که طبیعتاً خالی از رویکرد قوم مدارانه هم نیست - می‌نویسد:

«زمانی که حداقل کارهای ضروری را انجام دادند، می‌نشینند و اگر کسی دیگری در آن جا باشد با او به صحبت می‌پردازند! غیبت کردن، پاره سرایی و هرزه درایی نزد زن ایرانی بسیار عزیز است. دور کرسی نشستن و غیبت کردن را بسیار دوست دارند، قلیان ملازم سخن چینی است و تنها زمانی که زنی قلیان می‌کشد و از فرو بردن دود تنباکو لذت می‌برد، زبانش در حال استراحت است. بقیه با صدایی غیر معمول و بلند، به طوری که با وجود صدای قلیان شنیده شود، با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند.» (کلارا کولیور رایس، *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان* ترجمه‌ی اسدالله آزاد. تهران، ۱۳۶۶، معاونت فرهنگی آستان قدس، ص ۱۵۴ و ۱۵۵) از سوی دیگر:

«... استفاده از بعضی وسایل سنگی به صورت انفرادی ممکن نیست (مثلاً تبرد). به همین لحاظ بعضی از وسایل علاوه بر وسیله‌ی تولیدی، ابزاری جهت اجتماعی شدن هر چه بیشتر می‌گردند. زنان همگام بر در کردن ساعت‌ها به حرف‌ها و قصه‌های یکدیگر گوش می‌دهند و چون بردها عمومی است و در کوچه‌ها قرار دارد، لذا سایر زنان هم جمع شده و در بحث و گفت‌وگو شرکت می‌کنند.» (عبدالعلی لهسانی زاده، عبدالنبی سلامی. *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات اطلاعات، ص ۲۰۸).

این تجمع‌ها و کارهای مشارکتی تشفی پیدا می‌کرده است. امروزه برخی از مکاتب روانشناسی، تأثیرات در میان نهادن این گونه مسائل را در جمع و با دیگرانی که دارای همین مشکلات بوده و یا هم اکنون با آنها دست و پنجه نرم می‌کنند روشن کرده‌اند، در واقع گویی اینگونه موقعیت‌های مشارکتی شرایط یک «پسیکو درام»^۱ و بیان درمانی^۲ طبیعی و پیشگیرانه و موفقیت‌آمیز را فراهم می‌ساخته است.^۳

در ضمن برای اکثریت زنان کوشنده و پر تلاش ایران، این دیدارها و گفت‌وگوهای در حین و حاشیه‌ی کار، به زندگی سخت و نسبتاً یکنواخت آنها رنگ و بوی تازه می‌بخشیده و گفت‌وگوها و شوخی‌ها و ترانه‌های ضمنی کار بنا بر نظریه‌ی «شارل فوریه» کار اجبارآور و سخت را به کار دل‌انگیز تبدیل می‌کرده است.^۴ گرد هم‌آیی‌های روزانه و فصلی و همچنین گرد هم‌آیی‌های گه‌گاهی و پیش‌بینی‌شده و اضطراری، همچنین دارای کارکردهای آموزشی و فرهنگی نیز بوده و هست. جوان‌ترها از یکدیگر و از پیران دایماً مطالب و مسائل جدیدی را می‌آموختند و در ضمن به مبادله‌ی اطلاعات و اخبار جدید محلی نیز می‌پرداختند.

از مهم‌ترین گروه‌های سازمان یافته غیر رسمی در سطح ملی که سبب شده‌اند زنان روستایی و ایلی و شهرهای کوچک و حتی حومه‌ی تهران - تا چند دهه‌ی پیش - در بسیاری از ماه‌ها و گاه سالیانه، هرروزه در گروه‌هایی به دور هم جمع شوند، «واره» بوده است. واره نوعی تعاونی سنتی، بایش از یکصد و چهل و هشت نام دیگر،^۵ در مناطق مختلف ایران بوده است که کارکرد اصلی آن ایجاد امکان برای تهیه‌ی فرآورده‌های لبنی و محور اصلی همکاری در آن همیاری همگراست، اگرچه در واره همیاری واگرا و دیگر یاریگری‌ها نیز به صورت کم‌رنگ‌تر نیز دیده می‌شود.

1. Psychodrama.

2. expreesire thrapy.

۳. نک به درمان گروهی در:

نرمان ل. مان. *اصول روانشناسی*، ترجمه محمود ساعتچی، جلد اول، تهران، ۱۳۵۴، انتشارات امیرکبیر، ص ۳۷۴.

۴. درباره‌ی نظریه‌ی کار دل‌انگیز (کار جذاب) نک به:

شارل ژید، شارل ریست، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه‌ی کریم سنجابی، تهران، ۱۳۷۰، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران، صص ۳۸۷-۴۰۳.

۵. درباره‌ی نام‌های واره نک به:

مرتضی فرهادی، *واره*، تهران، ۱۳۸۰، معاونت ترویج و مشارکت مردمی جهاد کشاورزی، صص ۱۶۹-۱۹۰. و یا در *نامه‌ی علوم اجتماعی*، دوره‌ی جدید، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۰).

تحلیل زبان‌شناختی نام‌های بسیار واره و دیگر قرائن نشان می‌دهد که واره حداقل از حدود جدا شدن اقوام آریایی از یکدیگر در میان زنان ایرانی وجود داشته است.^۱

تخمین تعداد واره‌ها در سال ۱۳۳۵، نشان می‌دهد، در زمانی که جمعیت ایران حدود ۱۸ میلیون نفر بیشتر نبوده، و طبیعتاً جمعیت زنان و دختران ۹ میلیون تن بوده است، دو میلیون زن ایرانی در چهارصد هزار تعاون واره شرکت داشته‌اند. بدین ترتیب با احتساب میانگین ۵ عضو در هر واره و تعداد پنج تن در هر خانواده، ده میلیون تن از هیجده میلیون ایرانی در این مقطع در زیر چتر مشارکتی واره قرار داشته‌اند، که حداقل روزانه در حدود چهار الی پنج میلیون لیتر شیر در دوره‌ی همراهی و همزمانی واره‌های گاوی و گوسفندی تولید و آن را به فرآورده‌های شیری تبدیل می‌کرده‌اند.^۲ و می‌توان گفت که قسمت بزرگ نیازهای جامعه ما در آن مقطع از طریق این واره‌ها تأمین می‌شده است.

اگرچه در چند دهه‌ی گذشته، واره‌ها به سرعت در حال فروپاشی بوده‌اند، ولی اخیراً نشانه‌هایی در دست است - که با تغییر فرهنگ تولیدی سنتی به فرهنگ مصرفی - زنان طبقات متوسط و پایین ایران، در برخی مناطق به طور خودجوش به تشکیل واره‌های پول (صندوق‌های قرض الحسنه) دست زده‌اند. البته ایجاد چنین صندوق‌هایی کمی پیش از انقلاب شروع شده و پس از انقلاب به سرعت افزایش یافته‌اند اما تنها در سال‌های اخیر است که دیده می‌شود زنان مستقلاً به چنین کاری دست زده‌اند. متأسفانه اصولاً درباره‌ی این واره‌های پول در طی چند دهه‌ی گذشته، هیچ کار مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی انجام نشده است. درباره‌ی صندوق‌های قرض الحسنه زنان، اطلاعات باز هم کمتر نیز هست و احیاناً برای اولین بار در این نوشته معرفی می‌شوند. نگارنده در چند سال پیش به چند نمونه از این صندوق‌ها در یکی از کوچه‌های فاز چهار مهرشهر کرج برخورد کرده است. یکی از این واره‌های پول، در سال ۱۳۷۰ ابتدا با دوازده عضو شروع به کار کرده و اکنون دارای سی عضو است.^۳ در سال ۱۳۷۷ نیز یک واره دیگر با شرکت هفتاد نفر و با سرمایه‌ی اولیه‌ی ۷۰۰۰۰ تومان شروع به کار کرده است.^۴ همچنین در منطقه‌ی سیزده تهران، در یکی از دبیرستان‌های دخترانه صندوقی با شرکت سی تن

۱. نک به: واره، صص ۱۹۱-۲۲۰.

۲. نک به: همان منبع، صص ۱۰۴-۱۰۷.

۳. مندم (مصاحبه نگارنده در محل)، برگه‌ی ۳۴۴۸ مکرر یک تا چهار.

۴. مندم، برگه‌ی ۳۴۴۸، مکرر چهار و پنج.

از پنج سال پیش تشکیل شده است. هر عضو ماهیانه ده هزار تومن می‌پردازد و ماهیانه و به قید قرعه به اعضای متقاضی به نوبت وام پرداخت می‌شود. در همین منطقه در مسجد صاحب‌الزمان نیز صندوقی با شرکت یکصد تن از زنان تشکیل و هر عضو ماهیانه ۲۰۰۰۰ تومن می‌پردازد و وام آن یک میلیون تومانی می‌باشد.^۱ این مسائل در مناطق و نقاط دیگر تهران و همچنین در مناطق دیگر ایران نیز دیده شده است. تجربه‌ی نگارنده نشان می‌دهد که وقتی پدیده‌ای خود جوش در جایی دیده می‌شود، به احتمال زیاد این پدیده در سایر مناطق مشابه نیز قابل مشاهده است که به هر حال اثبات آن به پیگیری‌های بیشتری نیاز دارد. همچنین مشاهدات نگارنده نشان می‌دهد که تعداد بسیاری از این صندوق‌ها در مراکز آموزشی تهران، مانند مدارس ابتدایی، مدارس راهنمایی و دبیرستان‌های دخترانه، مساجد و محله‌ها به سرعت در سال‌های اخیر در حال شکل گرفتن می‌باشند، که اگر مسأله با همین سرعت به پیش رود به زودی این واره‌های پول و تعاون‌های اعتباری می‌توانند جای خالی واره‌های شیر را در ایران پر کنند، که شرح بیشتر درباره‌ی این حرکت مشارکتی نوین را به مجال دیگر وامی‌نهیم.

اما زنان ایرانی گذشته از واره‌های کهنسال شیر و واره‌های نوبنیاد پول (نام‌گذاری از نویسنده است)، از روزگاران کهن تا کنون در واره‌های کار نیز فعالانه شرکت داشته‌اند. واره‌های کار در مواقعی تشکیل می‌شده است که در کارهای زنانه، نیروی زنان یک خانواده برای انجام آن ناکافی بوده است و یا زمان برای اجرای آن، تنگ بوده و به عبارت دیگر می‌بایستی کار به دلایلی در زمان نسبتاً کوتاهی به انجام برسد و یا ماهیت کار به گونه‌ای بوده که اگر چه نیروی زن و یا زنان خانواده برای انجام آن کافی بوده، ولی به تنهایی به خاطر یکنواختی و طولانی بودن کار، خسته کننده می‌شده است که ما در اینجا به نمونه‌هایی از این کارهای گروهی با محور اصلی همیاری همگرا می‌پردازیم.

یکی از زمینه‌هایی که حضور فعالانه و همیارانه‌ی زنان ایرانی در آن تا به امروز بسیار چشم‌گیر بوده است، همیاری زنان شالیکار ایران در نشای برنج، در مناطق برنج خیز شمال ایران بوده است. «در روستاهای برنج‌خیز شمال، به علت محدود بودن زمان کشت و تراکم زیاد کار در این مواقع، غالباً کشت برنج (نشاگری) به طور جمعی انجام می‌شود. بدین ترتیب، روستاییان

۱. مندم، برگه‌ی ۳۴۴۸ مکرر هفت.

ابتدا در زمینی که زودتر برای نشا آماده شده است، آغاز به کار می‌کنند و به تدریج عملیات نشای تمام اراضی را [به نوبت] و به طور گروهی و با همکاری یکدیگر انجام می‌دهند.^۱

«در روستای گل سفید لنگرود، ۴۵ روز از بهار گذشته، زنان برای نشا به مزارع می‌روند... برای نشا رسم است که یاور می‌روند. چون نشا باید سریع انجام بگیرد، که برنج هر مزرعه یکدست قد بکشد و سبز بشود.»^۲ و متعاقباً زمان دروی برنج یک مزرعه نیز هم زمان شود. افزون بر محدود بودن زمان کشت، کارنشای برنج کاری یکنواخت و در عین حال دشوار است و زنان شالیکار به کمک فضای گروهی و بنا بر نظریه‌ی «سهولت اجتماعی»^۳ در روانشناسی اجتماعی، هم به بازده کار خود می‌افزایند^۴ و هم این کار دشوار را در جمع به کاری دل‌انگیز و نشاط‌آور تبدیل می‌کنند.

«در روستاهای کلارآباد چارز و خوشا میان تنکابن، علاوه بر تیم کنی (کندن نشا و دسته‌بندی آنها) از تیم بیجار (خزانه‌ی برنج)، زنان آبادی‌های یاد شده که برنج کاری دارند، در نشای برنج نیز با هم «تکلی» (همیاری) دارند. هنگام نشا و پس از فراهم شدن مقدمات کار، یکی از زنان که به کارها وارد و پر تجربه‌تر از دیگران است، سرکرده می‌شود و سایر زنان روستا را برای «تکلی» (همیاری) خبر می‌کند. تکلی‌ها، بسته به شرایط و محل، ممکن است از ۱۰ تا ۳۰ زن باشند. کار را از زمین کسی که نشایش زودتر به دست آمده است شروع می‌کنند، دسته‌ی نشا را به دست چپ می‌گیرند و با دو انگشت بزرگ و نشانه و به کمک انگشت شست ریشه‌ی نشا را داخل زمینی که قبلاً پر آب شده است فرو می‌کنند...»^۵ به عنوان آخرین نمونه و در عین حال مفصل‌ترین آن، به همیاری در نشای برنج در روستای «لیل کوه» در سه کیلومتری جنوب غربی شهر لنگرود اکتفا می‌کنیم: «... از آنجا که کار انفرادی در مزارع برنج بسیار خسته‌کننده است و کار

۱. نیک خلق، علی اکبر: *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی روستایی ایران*، تهران، ۱۳۵۸، پژوهشکده‌ی علوم ارتباطی و توسعه‌ی ایران. ص ۵۷.

۲. طاهره ادیب صابری، *پژوهشی در شیوه‌های مشارکتی ده گل سفید لنگرود*، تهران، ۱۳۵۶، بخش تحقیقات روستایی دانشکده‌ی علوم اجتماعی و تعاون. ص ۲۴-۳۲ (پلی‌کپی).

3. Social Facilitation

۴. درباره‌ی نظریه‌ی سهولت اجتماعی (آسان سازی اجتماعی) نک به: ربرت. بی. زایونگ. *روانشناسی اجتماعی تجربی*، ترجمه‌ی محمود ایروانی، تهران، ۱۳۶۸، انتشارات فتحی، صص ۴۲-۵۳.

۵. مرتضی فرهادی. *فرهنگ یاریگری در ایران*. تهران، ۱۳۷۳، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۹۹.

یک زن در یک کرت بزرگ ملال‌انگیز خواهد بود، زنان ده در گروه‌های ۱۵ تا ۴۰ نفری تقسیم شده و یک نفر را به عنوان سرگروه انتخاب می‌کنند و یا اینکه سرگروه‌ها از قبل مشخص بوده و اعضای گروه به او می‌پیوندند. سرگروه کار رهبری گروه و تقسیم نوبت کار برای هر زارع را مشخص می‌نماید. تصمیمات سرگروه برای همه مطاع خواهد بود. از خصایص سرگروه انصاف، تسلط بر کار کشاورزی، قدرت و نفوذ و تسلط بر دیگران [اقتدار] و تشخیص زمان برای نشا می‌باشد. او نوبت‌ها را به گونه‌ای تقسیم می‌کند که تمام مزارع در زمان محدود کشت، نشا و سپس وجین و «دوباره» (doharə) شده و از نظر تقسیم آب مشکلاتی پیش نیاید. سر دسته نیز مانند دیگران کار می‌کند و هیچ مزدی جز اطاعت و احترام اعضای گروه دریافت نمی‌نماید و در حقیقت منزلت اجتماعی وی پاداش زحمات اوست. سر دسته هر موضوع (کار و مسأله) عوض نمی‌شود و فقط افراد گروه ممکن است به دلایلی از گروهی خارج و به گروه دیگری بپیوندند که این امر هم نادر است. پس از این دسته‌بندی، سر دسته یک یا دو روز قبل از نوبت نشای هر شخص به او اطلاع می‌دهد که فلان روز برای نشای مزرعه او خواهند آمد و چون به مساحت مزارع کشاورز و میزان کار لازم برای هر مزرعه آگاهی دارد، به تعداد لازم نشاگر برای آن مزرعه می‌فرستد. کار نشای هر زمینی در یک روز تمام می‌شود و بعد از آن نوبت مزرعه‌ی دیگری است. تا همه‌ی مزارع نشا شوند... مسأله‌ای که وجود دارد. یکسان نبودن مساحت از یکطرف و رایج نبودن سیستم مزدوری از طرف دیگر است. پس هر کسی برای همه‌ی افرادی که یک روز برای او کار کرده‌اند، باید یک روز کار کند. بنابراین تقسیم افراد در مزارع مختلف مشکل می‌شود. همین طور است اگر یک یا چند تن از زنان در اثنای کار مریض شده و یا دچار معضل دیگری گردیده و نتوانند کار کنند. سر دسته با هوشیاری و اعضای گروه با اطاعت و حس تعاون به نحوی تقسیم می‌شوند که مشکلات حل شده و هیچ زمینی بدون کشت نماند.^۱ باید توجه داشت «هیچ حادثه‌ای کار را دچار اخلاص نخواهد کرد، مگر فوت یکی از روستائیان که احیاناً یک روز کار را تعطیل خواهد کرد. در اثنای کار نیز نه ترجیحی برای کار اشخاص مختلف وجود دارد و نه چانه زدن سر مسأله‌ای، چون امر همیاری نهادی شده است.»^۲ همکاری زنان شالیکار تنها به

۱. علی اکبر حسن زاده. منوگرافی لیلہ کوه (برنجکاری و چایکاری در گذشته و امروز). تهران، ۱۳۶۹، صص

۳۰، ۳۲ (پلی کپی دستنویس). ۲. علی اکبر حسن زاده، همان منبع، صص ۲۱ و ۴۲.

نشای برنج ختم نمی‌شود، بلکه بعد از آن فاصله‌های پانزده روز به دوبار و جین را نیز در بر می‌گیرد که این کار نیز با مشارکت زنان با محور اصلی همیاری همگرا انجام می‌شود. پس از اتمام مرحله‌ی کاشت زمین‌های شالی روستا «معمولاً یک روز استراحت و تعطیلی در کار وجود دارد، گردش کار به گونه‌ای است که با احتساب این یک روز تعطیلی، پانزده روز از نشای اولین مزرعه گذشته و نوبت و جین است، بنابراین باید تمامی مزارع ده در مدت چهارده روز نشای شده باشد، و جین کردن نیز توسط زنان و با همان روش همیاری انجام می‌گیرد.

و جین دوباره را «دوباره» می‌گویند. این و جین نیز پانزده روز پس از و جین اول انجام می‌شود. لازم به توضیح است که «پایان یافتن و جین، پایان موقتی کار زنان در مزارع برنج تلقی می‌شود...»^۱ بدین ترتیب زنان در روستای ليله کوه حدود چهل و پنج روز کار بسیار سخت و فشرده را در فضای گروهی و کار صمیمانه‌ی مشارکتی پشت سر می‌گذارند. گفتنی است که مشارکت زنان با یکدیگر با محور اصلی همیاری همگرا در زمینه‌ی انباشت و رسا کردن نیروی کار (واری کار) تنها به نشای برنج ختم نمی‌شده است. زنان کشاورز و زنان روستایی در مناطق دیگر ایران و چه در مناطق شمالی ایران در هر مورد که لازم می‌دیده‌اند با همیاری همگرا به افزایش نیروی گروه دست می‌زده‌اند. برای مثال می‌توان از پاک کردن برنج در روستاهای شمال، شستن گندم مورد نیاز سال و پهن کردن و خشک کردن آن در مناطق گندم خیز ایران، کوبیدن خرمن‌های کوچک با چوب در برخی روستاهای فارس، کوبیدن و نرم کردن برخی مواد در هاون‌های سنگی بزرگ در اغلب روستاها و در میان عشایر، برگه کردن زردآلو و قیسی و تهیه «جوزقند» در روستاهای کوهستانی که اقتصاد عمده‌ی آنها باغداری است؛ انگور چینی و تهیه‌ی شیرهی انگور در برخی مناطق انگورخیز ایران، تهیه‌ی برخی فرآورده‌های شیری همچون مشک‌زنی و تهیه‌ی کشک، سفید کردن خانه‌ها با خاک سفید و یا خاک‌های رنگین دیگر (پیش از رواج گچ‌کاری منازل) همیاری در بر پا کردن دار قالی و قالی‌بافی در اغلب روستاهای ایران و نمدمالی در میان زنان ترکمن صحرا و بسیاری موارد دیگر می‌توان نام برد. به نمونه‌های کوتاهی از برخی همیاری‌های همگرای یاد شده اکتفا می‌کنیم: در روستاهای مازندران «پس از خرمنکوبی، زنان کشاورز، دسته‌جمعی به خانه‌ی یکی از اهالی که به تازگی خرمنش را کوبیده

بود، می‌رفتند. آنها هر کدام سینی چوبی تقریباً بزرگی را که در اصطلاح محلی به آن «دونه پاچ» می‌گفتند، از خانه‌هایشان برداشته و در محل خرمن‌کوبی حاضر می‌شدند. تا کار جدا کردن سبوس‌های جدا شده از برنج را به کمک یکدیگر برای صاحب خرمن به انجام برسانند. این همیاری به وسیله‌ی زنان متقابلاً برای دیگر اعضای گروه نیز انجام می‌شد.^۱ نگارنده نیز این رسم را در روستاهای تنکابن مانند کلارآباد و چارز و جیلانو و خوشامیان ثبت کرده است.^۲ افزون بر این در باغ‌های کوچک چایکاری (چای باغ) (çaybağ) در روستاهای یاد شده در هنگام چیدن برگ‌های چای زنان نوبتی به هم کمک می‌کرده‌اند.^۳ در مناطقی از ایران که باغداری دارای اهمیت بوده است، زنان خانواده‌های باغدار در تهیه‌ی برخی فرآورده‌های باغی همچون برگه‌ی زردآلو و قیسی و تهیه‌ی جوزقند و در باغ‌های انگور در تهیه‌ی کشمش و شیر پزی به یکدیگر کمک می‌کرده‌اند که نوع غالب آن همیاری بوده است. برای مثال در روستاهای نطنز مانند «یارند» در هنگام برداشت آلو زرد و هلو و انجیر و پوست کندن و خشک کردن آنها و ساختن جوزقند، زنان آبادی در گذشته، دور هم جمع شده و هر شب در خانه‌ی یک نفر گرد آمده و روی پشت بام‌ها تا صبح می‌نشستند و تا نزدیکی‌های خروسخوان «جوز قند» درست می‌کردند. پوست آلو زرد و هلو را می‌کنند و تا سه روز زیر آفتاب می‌گذاشتند تا پژمرده شود و پس از سه روز هسته را خارج کرده و به جای آن خاک قند و گردوی کوبیده می‌گذاشتند. انجیر را پس از نرم شدن و بدون گرفتن پوست به جوز قند تبدیل می‌کردند. عمده‌ترین نیرو در این همیاری صرف پوست کندن آلو زرد و هلو می‌شد.

این رسم علاوه بر یارند در ابیانه و گمجان و برز و تَره نیز وجود داشت.^۴ در وان‌شان گلپایگان برگه کردن زردآلو با همیاری زنان باغدار انجام می‌شود و به آن «زروالی ولی کِرتن» (zerdali velifertan) می‌گویند.^۵ در ابیانه سیب را نیز برگه می‌کنند و این کار نیز با همیاری زنان باغدار انجام می‌شده است. «زمان تهیه‌ی برگ سیب از اواسط مرداد تا آذر ماه است. جهت تهیه‌ی برگ سیب ابتدا پوست سیب را جدا کرده و آن را به شکل خلال خرد کرده، مدت سه چهار روز آن

۱. علی اکبر مهجوریان نماری، یاریگری‌های عوام در مازندران، ص ۵ (دست نوشته).

۲. مندم (مصاحبه نگارنده در محل)، برگه‌ی ۹۱۷. ۳. مندم، برگه‌ی ۹۱۸.

۴. منیموم. (مصاحبه‌ی نگارنده با مهاجرین و مسافریین برگه‌های ۱۹۴۶ و ۱۹۴۷).

۵. مندم، برگه‌ی ۶۹۵.

را در معرض آفتاب خشک می‌کنند. پس از خشک شدن آنها را در گونی ریخته و در انبار نگهداری می‌کنند. انجام این کار به عهده‌ی زنان است. سیب‌هایی که در اواخر آذرماه، جهت تهیه‌ی برگ سیب استفاده می‌شود، شیرین‌تر و بهتر از دیگر سیب‌ها است. برگ سیب را در اصطلاح محلی «سول» (Sovole) می‌گویند.^۱ در روستاهایی که انگور تولید عمده باغ‌های آنها می‌باشد، همچون برخی روستاهای ملایر در استان همدان و برخی روستاهای کاشمر در استان خراسان زنان باغدار در انگور چینی و شیر پزی و تهیه‌ی کشمش و ساخت بارگاه و محل مناسب برای خشک کردن و یا آونگ کردن انگور با یکدیگر همیاری می‌کنند. در روستاهای ملایر به جایگاه خشک کردن انگور در آفتاب «موزلون» (Mozelun) گویند.^۲ که در این کار زنان باغدار آبادی به یکدیگر و به صورت نوبتی کمک می‌کنند.^۳

در گذشته در گلپایگان و روستاهای آن نیز برای انگورچینی و آونگ کردن انگور از سقف منازل، کار زنان باغدار به صورت همیاری انجام می‌شده است و هنوز هم کمابیش انجام می‌شود.^۴ در روستاهای اراک مانند «زامنجان» اراک، زنان در کارهای چیدن انگور و شستن و لگدمال کردن انگور و تهیه و الک کردن خاک شیر و پختن آن همدیگر را کمک می‌کنند.^۵ خاک شیر و خاک سفید مخصوصی است که در گذشته، برای سفید کردن خانه‌ها و منازل روستایی استفاده می‌شده و از مکان‌های ویژه‌ای به دست می‌آمد.

در روستاهای انگورخیز خمین نیز زنان باغدار در انگورچینی و شیر پختن به یکدیگر کمک می‌کنند.^۶ در اینجا لازم است پیش از آنکه مثال‌های مربوط به همیاری‌های موجود یا سابقاً موجود درباره‌ی کشاورزی و باغداری را خاتمه دهیم، به یکی از گسترده‌ترین انواع همیاری‌های موسمی در میان زنان ایران، به ویژه زنان روستایی در زمینه‌ی شستن گندم و همچنین همیاری مداوم در پختن نان اشاره کنیم. در اغلب مناطق ایران، پس از باد دادن (پاتی کردن) خرمن‌های گندم، رسم بود که هر کشاورز، حتی خوش‌نشینان روستایی و غالب شهریان، گندم مورد نیاز

۱. داشلی برون، زلیخا نظری و هما حاج علی محمدی، عباس تراب زاده و روشنگ رهو، مردم‌شناسی روستای ایبانه، جلد دوم، ۱۳۷۹، سازمان میراث فرهنگی، صص ۵۶۴ و ۵۶۵. (پلی‌کپی)

۲. برای آماده سازی محل موزلون گاهی محل را آب می‌پندند و بعد گله را داخلش می‌کنند تا زمین سم‌کوب و سفت شود و گاه نیز از جبهه‌ی رو به آفتاب تپه و ماهورهای نزدیک آبادی نیز برای اینکار استفاده می‌شود.

۳. مندم، برگه‌ی ۱۷۵۱.

۴. مندم، برگه‌ی ۱۹۳۰.

۵. مندم، برگه‌ی ۱۲۴۹ و ۱۲۵۰. نقل به اختصار.

۶. مندم، برگه‌ی ۶۱۸.

سالیانه خود را از خاک‌ها و کلوخه‌هایی که در فرایند خرم‌نکوبی و جداسازی کالا از دانه با آن مخلوط شده است، شسته و گندم را برای آرد کردن و همچنین تهیه‌ی بلغور و غیره آماده کنند. از آنجا که شستن گندم مورد نیاز سالیانه‌ی هر خانوار و پهن کردن آن بر روی چادر شب‌ها و پارچه‌های موجود و پشت بام‌های منازل و مواظبت از ورود طیور و دام‌ها بر روی آنها و غیره نیاز به نیروی فراوانی داشت، لذا این کار با همکاری تعدادی از زنان آبادی و به صورت نوبتی انجام می‌گرفت، چنین همیاری همگرایانه‌ای سالی یکبار اتفاق می‌افتاد ولی از آنجا که تقریباً تمام خانواده‌های روستا را در بر می‌گرفت، یکی از گسترده‌ترین همیاری‌های همگرا و موسمی قلمداد می‌شده است.

با وجود تغییراتی که در روستاهای ایرانی در شیوه‌ی خرم‌نکوبی و جداسازی دانه و کاه اتفاق افتاده و نیز علی‌رغم ورود نان‌های یارانه‌ای شهرها به روستاها و... باز این همیاری به شکل نسبتاً گسترده‌ای به چشم می‌خورد. شستن گندم در آب روان و در دهنه‌ی کاریزها و چشمه‌ها، مهارت‌ها و شیوه‌های خاص خود را داشته است که شرح آن را به مجالی بازتر می‌گذاریم. در روستاهای اراک همچون زامنجان و کوه‌زر و خرم‌آباد و قره‌گهریز و دیگر روستاهای ایران این همیاری وجود داشته و هنوز هم دارد. این کار را در این مناطق حدود ده روز به پاییز مانده شروع می‌کردند.^۱ افزون بر شستن گندم، در پخت نان نیز دو نوع همیاری همگرا و واگرا وجود داشته است. نوع همگرایی آن بسیار گسترده، اما در گروه‌های کوچک انجام می‌شده و زنان دو یا سه خانوار به صورت نوبتی به یکدیگر در پختن نان کمک می‌کردند. تا اینجا درباره‌ی مشارکت زنان با محور اصلی همیاری همگرا در زمینه‌ی کشاورزی و باغداری اشاره کردیم. اما به جز این باید به همیاری‌های همگرایی زنان در زمینه‌ی دامداری و صنایع دستی و کارهای خانگی که هنوز وجود دارد و یا سابقاً وجود داشته است، اشاره کرد. پس از واره که گسترده‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین گروه‌های همیاری همگرا بوده است، در زمینه‌ی تهیه‌ی فرآورده‌های لبنی به ویژه در زمینه‌ی مشک‌زنی (کره‌گیری) و تهیه‌ی کشک نیز زنان دامدار با یکدیگر همیاری فشرده‌ای داشته‌اند. درباره‌ی مشک‌زنی و همکاری‌های مربوط به آن قبلاً مقالاتی از نگارنده چاپ شده است که خوانندگان علاقمند می‌توانند به آنها مراجعه کنند.^۲ و لذا در این باره به همین اشاره اکتفا می‌کنیم.

۱. مندم، برگه‌های ۶۱۸ و ۶۲۳.

۲. درباره‌ی مشک‌زنی و مسائل مربوط به آن نک به:

گفتنی است در برخی مناطق نظیر ییلاقات عشایر سیرجان و بافت و بروسیر نیز که مشک زنی به صورت همیاری انجام نمی‌شود، باز غالباً این کار در گروه و به صورت «خودیاری مفروز»^۱ صورت می‌گیرد.^۲ در همین مناطق و غالب عشایر و روستاهایی که در آن دامداری، اقتصاد عمده می‌باشد، تهیه‌ی کشک و قره قوروت نیز با همیاری صورت می‌پذیرد. در مازندران به تهیه‌ی کشک «کشک کیلون» (Kašk kilun) گفته می‌شود و با همیاری زنان دامدار به پایان می‌رسد.^۳ در میان عشایر فیروزکوه کار «تلم زنی» (کره‌گیری) با مردان است، اما در عوض علاوه بر کشک، تهیه‌ی «آرشه» (Arše) که کار بسیار ظریف و حساسی است، با همیاری زنان انجام می‌شود.^۴ در زمینه‌ی دامداری، جای دیگری که همیاری گسترده وجود دارد، کارهای مربوط به تهیه تپاله (پایه) و همچنین ساخت «قلاغ تپاله» یا «گالاخ» (gālāx) - انبارکی گنبدی شکل از جنس فضولات دام - در آذربایجان غربی و استان اردبیل می‌باشد، که شرح آن مقاله‌ای مستقل را طلب می‌کند. و بالاخره در زمینه‌ی برخی صنایع دستی و کارهای خانگی، باید از گسترده‌ترین نوع همیاری در زمینه‌ی سفیدکاری خانه‌ها پیش از نوروز و یا اعیاد مذهبی اشاره کرد که در اغلب مناطق ایران - قبل از رواج گچ کاری منازل - وجود داشته است. شاردن فرانسوی در حدود سیصد سال پیش ذیل گچ و آهک و خصوصیات آنها (زرد گل و گل سفید) می‌نویسد: «... علاوه بر آهک، گل سفید نیز دارند که به قطعات کوچکی مثل گچ از کان‌ها استخراج می‌گردد. به محض تماس با آب حل می‌شود. ایرانیان برای سفید کردن خانه‌های خویش از آن استفاده می‌کنند و به طور غیر قابل مقایسه‌ای بهتر از گچ می‌نماید. منازل اشخاص عادی با یک رنگ خرمایی نقاشی

> - مرتضی فرهادی، نامه کمره، جلد دوم «آیین‌های و باورهای مشک زنی در کمره». تهران، ۱۳۶۹، انتشارات امیرکبیر، صص ۱۰۵-۱۲۹.

- مرتضی فرهادی، «ترانه‌های کار مشک زنی در روستاهای کمره»، فصلنامه راه دانش، ش ۱۰۰۹ (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، صص ۷-۳۷.

۱. درباره‌ی خودیاری مفروز نک به:

مرتضی فرهادی، فرهنگ یاریگری در ایران، صص ۶۵-۶۷.

۲. نک به:

مرتضی فرهادی «مشک سازی و مشک زنی در روستاها و ایلات و عشایر سیرجان و چند شهر پیرامون آن» در موزه‌های باز یافته، تهران، ۱۳۷۸، انتشارات مرکز کرمان‌شناسی، صص ۲۵۷-۳۲۹.

۳. علی اکبر مهجوریان نمازی، همان منبع، ص ۲۸.

۴. علیرضا شاه حسینی. کوچ نشینی در دامنه‌های جنوبی البرز (محدوده‌ی استان همدان)، تهران ۱۳۷۹، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، ص ۳۱۸.

می‌گردد و آن را با زردگل فراهم می‌آورند که به معنای خاک اصفر است.^۱ اما شاردن اشاره نکرده است که غالباً آوردن و تهیه‌ی خاک سفید و سفیدکاری خانه‌ها کاری است زنانه که با همیاری انجام می‌شود.

در زمینه‌ی صنایع دستی در گذشته، برخی از مراحل کرباس بافی با همیاری زنان با یکدیگر انجام می‌شده است و در زمان حاضر قالی‌بافی و در ترکمن صحرا نمد مالی با مشارکت زنان و غالباً با همیاری انجام می‌شود که در اینجا تنها به شرحی از نمد مالی در ترکمن صحرا از شادروان هوشنگ پورکریم اکتفا می‌کنیم:

«... نمد مالی از قالی بافی کمتر معمول است و عموماً آن را برای استفاده‌ی خود تهیه می‌کنند. ولی شور و حالی که در نمد مالی به کار می‌رود به مراتب بیشتر از قالیچه‌بافی است. زنی که قصد داشته باشد برای خانه یا آلاچیق خود نمدی تهیه کند، پس از فراهم آوردن پشم، زنان همسایه را خبر می‌کند تا در روزی که نمد مالی دارد به کمک او بیایند. یکی از زنان پشم را با ترکه‌ای حلاجی می‌کند و زنان دیگر در اتاق گرد هم می‌نشینند و پشم‌های حلاجی شده را، ضمن گفت‌وگو، تکه تکه بر روی یک قطعه «قامیش» (qâemiş) پهن می‌کنند. بعد هم برای آنکه نمد نقش دار باشد، پشم‌های رنگینی را با طرح‌های گوناگون بر روی زمینه‌ی اصلی آن می‌چینند. در این کار، همه‌ی زنان، چنان ذوق و شوقی نشان می‌دهند که صاحب نمد در آن میان شناخته نمی‌شود. بعد از این که یک روی نمد را با پشم‌های رنگینی نقش کردند، آن را با همان قامیش به دور خود لوله می‌کنند و دورش را با ریسمانی محکم می‌پیچند تا در وقت مالاندن باز نشود. آن وقت این لوله را به حیاط می‌برند و چند سطل آب روی آن می‌ریزند تا همه‌ی پشم‌ها کاملاً خیس بشود، برای آن که لوله نمد را بمالند، در جایی از حیاط کمی کاه پهن می‌کنند و چهار نفر آن را روی کاه‌ها با دو قطعه ریسمان بلند که در دو سر لوله پیچانده‌اند می‌مالند. بعد از آن که یکی دو ساعت لوله‌ی نمد را مالیدند، دوباره آن را به اتاق یا ایوان می‌برند، لوله را باز می‌کنند و روی دیگر نمد را هم نقش می‌اندازند و بر جاهایی که نازک شده است چند تکه پشم می‌افزایند و دوباره نمد را با همان قامیش می‌پیچند و باز هم به حیاط می‌برند و یکی دو ساعت دیگر آن را می‌مالند. آن وقت لوله را باز می‌کنند و این بار نمد را جدا از قامیش به دور خود می‌پیچند و

۱. ژان شاردن، سیاحتنامه‌ی شاردن، ترجمه‌ی محمد عباسی، جلد دوم، تهران، ۱۳۵۰، انتشارات امیرکبیر، ص

درحالی که یکی از زنان گاه به گاه بر روی نمد آب می‌پاشد، بقیه‌ی زنان نمد را با دست‌هایشان می‌مالند. با وجود این که نمدمالی کار پرهزمت و خسته‌کننده‌ای است، معه‌ذا چون زنان با کمک هم و همراه با خوشمزگی‌ها و صحبت‌های زنانه‌ی خود به آن مشغول می‌شوند، خستگی کارشان را به مراتب کمتر احساس می‌کنند.^۱ در همین جا باید از کار زنانه‌ی دیگری نام برد که گرچه همانند نمدمالی به انرژی و تحرک بسیار نیازمند نیست اما به خاطر طولانی و یکنواخت بودن آن بسیار خسته‌کننده است و لذا زنان آن را به صورت همیاری و یا خود - همیاری^۲ و یا خودیاری مفروز انجام می‌داده‌اند و آن چرخ‌ریسی است.

در چرخ‌ریسی به صورت همیاری، اعضای گروه هر شب در خانه‌ی یکی از افراد گروه گرد آمده تا نزدیکی‌های صبح برای صاحبخانه چرخ‌ریسی می‌کرده‌اند. چه در روستاهای خراسان و چه در یزد و تفت و کرمان و چه در نقاط دیگر چرخ‌ریسان به صورت گسترده‌ای به ویژه در فصل زمستان وجود داشته‌اند.

مشارکت زنان با محور اصلی همیاری واگرا

در این بخش از مقاله به صورت دیگر و کمتر شناخته شده‌ای از همیاری زنان ایرانی با نام همیاری واگرا می‌پردازیم.

همیاری واگرا چیست؟

اگر چه معمولاً گروه در پی کسب قدرت و نیروی بیشتری است، که همیاری همگرا یکی از مصادیق این مسأله است، اما نگارنده در پی چند دهه کار میدانی درباره‌ی گروه‌ها و سازمان‌های یاریگر در ایران، به تجربه‌ی میدانی و نه بر پایه تئوری‌های موجود، دریافت که برخلاف تصور، گاه گروه بر عکس برای آن تشکیل می‌شود تا نیروی اضافی خود را آزاد کند، و این در شرایطی است که یک یا چند تن از اعضای گروه بتوانند به نوبت خدمات لازم برای کل گروه را تأمین کنند. بدین ترتیب که اگر در همیاری همگرا برای یک کاسه کردن امکانات و نیروی کار در یک زمان

۱. هوشنگ پورکریم، «جامه‌ها و هنرهای عامیانه در اینچه برون». هنر و مردم، ش ۷۹ (اردیبهشت ۱۳۴۸)، ص

۴۹.

۲. خود - همیاری، ترکیبی از همیاری و خودیاری نک به فرهنگ یاریگری در ایران.

همه‌ی اعضا به کمک یک عضو می‌شتافتند، در همیاری واگرا در زمانی واحد، یک یاقلیلی از اعضای گروه به کثیری از اعضا کمک می‌کنند و در نتیجه اکثریت اعضا در آن هنگام می‌توانند از نیرو و زمان خود استفاده کنند.

چنین به نظر می‌رسد، همیاری واگرا کمیاب‌تر از همیاری همگرا است و در زمینه‌های خاصی امکان‌پذیر است و در گذشته حوزه‌های بیشتری را شامل می‌شده است که به تدریج و با تخصصی شدن کارها، این گونه کارها کارگزاران مزد بگیر یافته‌اند. با این وجود می‌توان به نمونه‌های چند از این گونه همیاری اشاره کرد.

از گسترده‌ترین زمینه برای همیاری واگرا می‌توان از نان‌پختن در روستاها و در گذشته حتی در محله‌های شهری نام برد. ما در صفحات پیش به همیاری همگرا در نان‌پزی اشاره کردیم. اما در این نوع نان‌پزی یک یا دو خانواده از آبادی و محله به نوبت برای تمام محله در آن روز نان تازه تهیه می‌کنند. و بدین ترتیب به جای آنکه هر خانواده روزانه تنور خانگی را گرم کرده و برای خود نان بپزد و یا نان بیات روزهای قبل را مصرف کند. یک روز از پانزده روز و یا یک ماه نان مصرفی محله و یا آبادی را تهیه می‌کرده و در روزهای دیگر هر روزه نان تازه از همسایگان می‌گرفته و این کار علاوه بر اینکه موجب صرفه جویی اقتصادی در وقت و مصرف هیزم تنور می‌شده، از نظر بهداشتی نیز هر روز نان تازه مصرف می‌شده و نان تازه با گندم‌ها و آسیاب‌های آبی در گذشته چنان خوشمزه و معطر بوده که نان بدون خورشت نیز قابل مصرف بوده است.^۱

در اغلب روستاهای ملایر، اراک، خمین و الیگودرز و گلپایگان و... نگارنده خود شاهد این نوع همیاری بوده است، برای مثال در روستای مصلح آباد فراهان اراک «هر سه یا چهار روز یکبار خانواده‌ها مجبورند که نان بپزند، زیرا در این ده، نانوایی وجود ندارد نان مصرفی خود را خودشان تهیه می‌کنند و هر روز که نان می‌پزند، نان‌ها را به یکدیگر قرض می‌دهند. تا هر روز عده‌ی بیشتری نان تازه داشته باشند. لذا هر جا که دود بلند می‌شود و تنوری آتش می‌گردد، زنان همسایه و محل در آنجا، دور تنور جمع شده و علاوه بر اینکه هر کدام چند نان تازه قرض کرده و

۱. از دعا‌های والدین به فرزندانشان یکی هم این بوده است که «الهی نانت گرم و آبت سرد باشد». در روی تخته‌های سقف برخی از منازل در گذشته این شعر با خط خوش نوشته می‌شد که:

«بارالها کم مگردان چهار چیز این اطاق
نان گرم و آب سرد و چایی و قلیان چاق»

یا طلب پیشین خود را پس می‌گیرند، زمانی را نیز به صحبت و گفت‌وگو با یکدیگر به سر می‌برند. چون هدف آنها بیشتر وقت گذراندن و تفریح است نه گرفتن نان تازه و یا کمک به صاحب تنور، زیرا نان‌ها را می‌توانند به وسیله بچه‌ها داد و ستد کنند.^۱ نه تنها در روستاها که گاه در برخی از شهرها نیز این همیاری در گذشته وجود داشته است.

در شهر دزفول تا حدود پنجاه شصت سال پیش در محله‌ها عده‌ای از زنان جمع می‌شدند و تشکیل «قَرده وَرَه» (gardevara) و یا واره‌ی نان می‌دادند. پس از آن به نوبت یک نفر مأمور می‌شد که در یک روز معین برای اعضا نان بپزد. هر عضو میزان احتیاج خود را به نان اعلام می‌کرد. سفارشات را جمع کرده و به اندازه لازم به روستا می‌آوردند و سپس هنگام پخت کسی که نان وَر نیامده می‌خواست اول نان می‌گرفت و آنها که نان و رآمده دوست داشتند بعداً می‌گرفتند.^۲ جالب‌تر آنکه گاه مسأله از پخت نان فراتر رفته و خودش را نیز در بر می‌گرفته است. برای مثال در روستای «چُرته» (čorete) ده ییلاق شهسوار رسم بر این بوده است که در ماه رمضان هر روز زنان یک یا چند خانوار برای تمام آبادی غذا می‌پختند و بقیه روزهای ماه رمضان را مهمان خانواده‌های دیگر بودند.^۳ بالاخره گفتنی است که اگرچه محور اصلی همکاری در واره همیاری همگرا است. اما در واره همیاری و اگرانیز نقش مهمی دارد. بدین صورت که در مدتی که نوبت یکی از اعضای واره است، نیازهای دیگر اعضا را از نظر فرآورده‌های لبنی بر طرف می‌کند. در پایان باید افزود که اولاً آن‌چه که در این مقاله به آن اشاره شد تنها در برگیرنده‌ی مشارکت‌های سنتی زنان ایرانی با محور اصلی همیاری است، زنان یازیر ایرانی، فعالیت‌های مشارکتی بسیار دیگری با محوریت انواع دیگری از همکاری همچون خودیاری و دگریاری نیز داشته و هنوز هم دارند که فهرست کردن آنها خود مقالاتی دیگر را می‌طلبد و ثانیاً زنان ایران از پیش از انقلاب مشروطه و به ویژه پس از انقلاب اسلامی بر پایه‌ی فرهنگ مشارکتی خود در زمینه‌های گوناگون وارد عرصه‌های مشارکتی نوینی شده‌اند که بحث درباره‌ی آن به مطالعات و کوشش‌های فراوانی نیازمند است.

۱. محمد شرفی. منوگرافی ده مصلح آباد فراهان اراک، تهران، ۱۳۵۱، دانشکده‌ی ادبیات و علوم اجتماعی. پایان نامه‌ی دوره‌ی کارشناسی، صص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۳. مندم، برگه‌ی ۱۶۸۴.

۲. مندم، برگه‌ی ۱۹۹۶.

منابع و مآخذ

- ۱- ادیب صابری، طاهره. پژوهشی در شیوه‌های مشارکتی ده گل سفید لنگرود. تهران ۱۳۵۶، بخش تحقیقات روستایی دانشکده‌ی علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران (پلی کپی).
- ۲- پورکریم، هوشنگ «جامه‌ها و هنرهای عامیانه در اینجاچه برون». هنر و مردم. ش ۷۹ (اردیبهشت ۱۳۴۸).
- ۳- حسن زاده، علی اکبر. *منوگرافی لیلہ کوه (برنجکاری و چایکاری در گذشته و امروز)*. تهران، ۱۳۶۹ (پلی کپی).
- ۴- زایونگ، ربرت. بی. *روانشناسی اجتماعی تجربی*. ترجمه‌ی محمود ابروانی. تهران، ۱۳۶۸ انتشارات فتحی.
- ۵- ژید، شارل، ریست، شارل. *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه‌ی کریم سنجابی، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶- شاردن، ژان. *سیاحت نامه‌ی شاردن (دایرةالمعارف تمدن ایران)*، ترجمه‌ی محمد عباسی، جلد دوم، تهران، ۱۳۵۰، انتشارات امیرکبیر.
- ۷- شاه حسینی، علیرضا، کوچ نشینی در دامنه‌های جنوبی البرز (محدوده‌ی استان کرمان). تهران، ۱۳۷۸، پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد. (زیراکس).
- ۸- شرفی، محمد. *منوگرافی ده مصلح آباد فراهان اراک*، تهران، ۱۳۵۱، دانشکده‌ی ادبیات و علوم اجتماعی دانشگاه تهران، (پلی کپی).
- ۹- فرهادی، مرتضی. «ترانه‌های کار مشک زنی در روستاهای کمره»، فصلنامه‌ی راه و دانش، ش ۹ و ۱۰ (بهار و تابستان ۱۳۷۶).
- ۱۰- فرهادی، مرتضی. *موزه‌های بازیافته (گمانه زنی‌هایی در فرهنگ عشایر و روستاییان سیرجان و بافت و بردسیر و شهر بایک استان کرمان)*. تهران، ۱۳۷۸، انتشارات مرکز کرمان‌شناسی.
- ۱۱- فرهادی، مرتضی. *فرهنگ یاریگری در ایران*. تهران، ۱۳۷۳، مرکز نشر دانشگاهی ایران.
- ۱۲- فرهادی، مرتضی. *نامه‌ی کمره*، جلد دوم، تهران، ۱۳۶۹، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۳- فرهادی، مرتضی. «نظریه‌های همکاری در کار اندیشه ورزان و دانشمندان علوم اجتماعی و دلایل کم توجهی نسبی به آن». *فصلنامه‌ی تعاون روستایی و کشاورزی*، ش ۱ و ۲ (تابستان و پاییز ۱۳۷۳).
- ۱۴- فرهادی، مرتضی. *واره (نوعی تعاونی کهن و زنانه در ایران)*. تهران، ۱۳۸۰، معاونت ترویج و مشارکت

مردمی وزارت جهاد کشاورزی.

۱۵- کلیور رایس، کلارا. *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان*. ترجمه‌ی اسدالله آزاد. مشهد ۱۳۶۶، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.

۱۶- لهسایی زاده، عبدالعلی. سلامی. عبدالنبی. *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*. تهران، ۱۳۷۰. انتشارات اطلاعات.

۱۷- مان، نورمال. ل. *اصول روانشناسی*، ترجمه‌ی محمود ساعتچی. جلد اول. تهران، ۱۳۵۴. انتشارات امیرکبیر.

۱۸- منبوم (مصاحبه‌ی نگارنده با مهاجرین و مسافرین).

۱۹- مندم (مصاحبه‌ی نگارنده در محل).

۲۰- مومندم (مصاحبه و مشاهده نگارنده در محل).

۲۱- مهجوریان نماری، علی اکبر. *یاریگری‌های عوام در مازندران*. دستنوشته.

۲۲- نظری داشلی برون، زلیخا. حاج علی محمدی، هما. تراب زاده، عباسی. هو. روشنگ. *مردم‌شناسی روستای*

ایبانه. جلد دوم. پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی (پلی کپی).

۲۳- نیک خلق، علی اکبر. *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی روستایی ایران*. تهران، ۱۳۵۸. پژوهشکده‌ی علوم ارتباطی

و توسعه‌ی ایران.

در مورد زنان دو نگرش متعارض در جامعه‌ی ایران حاکمیت دارد. نگرش اول دیدگاه در بر گیرنده‌ای است که کلیه‌ی افراد جامعه را مجموعه‌ای واحد می‌داند و بر مبنای آن تفاوتی میان زن و مرد در مسائل و مشارکت‌های اجتماعی وجود ندارد. نگرش دوم اما مربوط به خانواده و حوزه‌ی خصوصی آن می‌باشد. در این نگرش همان تصورات خانوادگی پیش صنعتی حاکم است. در محدوده‌ی خصوصی، نگرش عمومی بر پایه‌ی نابرابری میان دو جنس قرار دارد. نگرش‌های جامعه در دو حوزه‌ی خصوصی و عمومی درباره‌ی زنان با یکدیگر سنخیت و هماهنگی ندارد. عدم پیوستگی فرهنگی میان ارزش‌های حوزه‌ی عمومی (جامعه) و حوزه‌ی خصوصی (خانواده) خود تعارض برای زنان در ورود به حوزه‌ی نخست را موجب می‌شود. وجود ارزش‌های متضاد با یکدیگر در حوزه‌ی عمومی و خصوصی در مورد زنان مسائل و مشکلاتی را برای جامعه و خانواده به وجود آورده است. برای مثال افزایش میزان تحصیلات دختران با افزایش اشتغال در نزد آنان همراه نبوده است. این نگرش به این واقعیت و انتظار که زن علی‌رغم حضورش در محدوده‌ی عمومی باید، پس از پایان درس ازدواج کرده و نقش مادری و همسری را عهده‌دار شود، منجر می‌گردد. در واقع به این ترتیب نقش اقتصادی به نفع نقش خانوادگی از زن سلب می‌شود. مشکل اصلی که در نگرش‌ها و هنجارهای مربوط به زنان و خانواده مطرح می‌شود این است که هویت و موجودیت، تأمین زندگی حال و آینده، اهمیت و اعتبار اجتماعی زنان جملگی از طریق رابطه‌ی وابسته به خانواده در حوزه‌ی خصوصی تبلیغ می‌گردد.

نقش اجتماعی زن در چالش دو دیدگاه (حوزه‌ی عمومی و خصوصی): خانواده‌ی پیش صنعتی یا صنعتی؟

دکتر شهلا اعزازی[‡]

در جریان گذر جوامع از جامعه‌ی سنتی (پیش صنعتی) به جامعه‌ی مدرن (صنعتی) نه فقط شیوه‌ی زندگی و تولید کالا دگرگون شد، بلکه تفکرات سنتی نیز که برای سالیان دراز بر زندگی افراد جامعه حاکم بود، تغییر کرد. در جوامع سنتی، زندگی دچار سکون نسبی بود و به تغییرات با شک و تردید نگاه می‌شد، حکومت‌های استبدادی با مرکب قدرت می‌تاختند و افراد بدون حق جامعه، تنها مجریان وظیفه‌ای به شمار می‌آمدند که جامعه بر دوش آنان نهاده بود. بر طبق جهان‌بینی حاکم بر این دوره وجود جامعه از تک تک اعضای آن بایسته‌تر فرض می‌گردید و افراد بدون توجه به موقعیت اجتماعی خویش می‌باید برای رسیدن جامعه به آرمان و اهداف والایش تلاش می‌کردند. نابرابری در میان افراد جامعه به صورت امری طبیعی فهم می‌شد، زیرا افراد به صورت طبیعی با هم تفاوت داشتند. هر نوع تلاش جهت تغییر موقعیت اجتماعی نیز مفهومی نداشت و حفظ نظم جامعه و ثبات جامعه مهم‌ترین هدف بود. از افراد جامعه رفتاری مطلوب از طریق ارائه‌ی دستورات اخلاقی و با تأکید بر سنت‌ها انتظار می‌رفت و از بروز رفتارهای نابهنجار جلوگیری می‌گردید، بدون آنکه به روابط علت و معلولی که میان مسائل و مشکلات اجتماعی وجود داشت، توجه شود.

اما روابط حاکم بر جامعه‌ی سنتی به تدریج تغییر شکل یافت، زندگی در شهرها و کار در محیط صنعتی متداول شد، پیشرفت و دگرگونی به عنوان اصلی مهم در جامعه تلقی گردید و افراد جامعه مقامی خاص به دست آوردند. انسان دیگر از لحاظ طبیعی با «دیگران» تفاوتی نداشت، بلکه بر عکس هر فردی مانند دیگران دانسته شده و با آنان برابر در نظر گرفته می‌شد.

‡. استاد دانشکده علوم ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی

تصویر انسان به عنوان موجودی آزاد، خلاق، تصمیم گیرنده و حتی تغییردهنده گسترش یافت، انسانی که قادر بود شرایط زندگی خود را بهبود بخشد. اقتدار و خود کامگی که برای سالیان طولانی بر زندگی حاکم بود تبدیل به آزادی شد و دولت دارای وظایفی در برابر افراد جامعه گشت. در واقع این «رنسانس» یکی از مهم ترین مقاطع زندگی اجتماعی انسان را شکل داد.

گذر از یک شکل اجتماعی به شکل دیگر با وقوع مسائل و مشکلات اجتماعی همراه است. هرج و مرج ناشی از اوایل دوران صنعتی بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی را به فکر ارائه‌ی چاره‌ای انداخت. با توجه به اهمیت خانواده یکی از راه‌های جلوگیری از ایجاد مسائل اجتماعی تأکید بر ارائه الگوی مطلوب خانواده بود. اما الگویی که ارائه شد، بر اساس همان الگویی بود که در خانواده‌ی دوران پیش صنعتی حاکم بود، زیرا به احتمال شکل دیگری از خانواده قابل تصور نبود. بنابراین همان شکل روابط خانوادگی پدرسالارانه‌ی «پیش صنعتی» با اندک تفاوت‌هایی ظهور یافت. بدین ترتیب استیلای نگرش‌های پیش صنعتی مانع از ورود افکاری چون: برابری، نفی اقتدار، آزادی و... به خانواده شد.

در این چشم‌انداز خانواده براساس نابرابری طبیعی میان زن و مرد شکل گرفت و حتی با هر نوع کوششی جهت از میان بردن نابرابری‌ها در خانواده مقابله شد. می‌توان به عنوان مثال از مباحثات «شلکی» جامعه‌شناس آلمانی بعد از جنگ و «کینزی» محقق آمریکایی نام برد. شلکی در دوران نابسامانی بعد از جنگ جهانی دوم، بر اهمیت خانواده به عنوان تنها نهادی که قادر به حفظ ثبات اجتماعی است تأکید کرده و معتقد بود که بررسی‌هایی مانند بررسی «کینزی» باعث بر هم زدن نظم و ثبات خانواده می‌شوند، زیرا مشکلات زناشویی که قبلاً به چشم زنان طبیعی جلوه می‌کرد، امروزه در اثر مراجعه به آثار کینزی، زنان را به این فکر انداخته است که آیا ازدواج آنها نمی‌تواند شکلی غیر از آنچه امروز دارد، داشته باشد (روزن بام، ۱۳۶۳: ۳۶). نابرابری و ستم موجود در خانواده باید به علت اهمیت این واحد مهم اجتماعی نادیده گرفته شود.

این تفکر که برای مدتی در غرب حاکمیت داشت به دلایل مختلف کنار نهاده شد و امروزه دیگر خانواده به عنوان یک واحد مشارکتی در نظر گرفته می‌شود، خانواده‌ای که در آن تعامل و ارتباط متقابل زن و مرد بر پایه‌ی کششی دو سویه است. در عین حال دیگر خانواده به عنوان محدوده‌ای خصوصی و به دور از نظارت و حمایت دولت مطرح نیست. بازتاب این نگرش در

سازمان ملل نیز مطرح شد و دولت‌ها در مقابله نام‌هایی خود را موظف کردند که در مورد اعضای ضعیف خانواده (زنان و کودکان) فعال بوده، امکانات دستیابی به منابع اجتماعی را برای آنان فراهم کرده و در شرایط نامساعد خانوادگی از آنان حمایت کنند. در نتیجه‌ی کوشش‌ها و فعالیت‌های اصلاح‌گرایانه الگوی خانوادگی مشارکتی مبتنی بر برابری و وظایف متقابل زن و مرد مورد قبول قرار گرفت. دولت و جامعه نیز خود را موظف به آشنایی خانواده‌ها با زندگی مطلوب خانوادگی (از طریق آموزش‌های مستقیم و غیر مستقیم) و ارائه‌ی مشاوره و راهنمایی و یا نظارت به آنها دانستند.

نگرش‌های موجود در ایران

با وجود همه‌ی تحولاتی که در ایران به صورت مجموعه‌ای از شرایط عینی بر ساختار خانواده تأثیر نهاد، تحولاتی چون وجود شهرهای بزرگ، فعالیت تولیدی در مراکز خارج از خانه، وجود مؤسسات و نهادهای متعدد دولتی و عهده‌داری کارکردهای خانواده‌های قدیمی از سوی آنها، پیدایی و گسترش نگرش‌های عمومی جامعه بر مبنای برابری و آزادی در تصمیم‌گیری‌های شخصی و اجتماعی، نفی اقتدار و... در مورد زنان در ایران هنوز دو نوع نگرش متعارض حاکمیت دارد. نگرش اول دیدگاه دربرگیرنده‌ای است که کلیه‌ی افراد جامعه را مجموعه‌ای واحد می‌داند و در آن تفاوتی میان زن و مرد در مسائل اجتماعی (مشارکت‌های اجتماعی) وجود ندارد. بارها و به کرات مسئولین، مقامات، و افراد متخصص بر مشارکت‌های اجتماعی زنان در کلیه‌ی امور مملکتی تأکید کرده و در بسیاری از سازمان‌های دولتی اقدام به تأسیس مراکز امور زنان در جهت افزایش مشارکت آنان نموده‌اند. اما نگرش نوع دوم مربوط به خانواده و حوزه‌ی خصوصی آن می‌باشد. در این نگرش همان تصورات یک خانوادگی پیش صنعتی حاکم است. اگر زنان و مردان در جامعه با یکدیگر برابر هستند و آزادی‌های اجتماعی برای هر دوی آنان صادق است، در محدوده‌ی خصوصی (خانواده) نگرش عمومی بر پایه‌ی نابرابری میان دو جنس قرار دارد، مردان آگاه‌تر از زنان و به عنوان رئیس خانواده مطرح شده و زنان و فرزندان زیر سرپرستی و نظارت آنان می‌باشند. از سوی دیگر با سنن اجتماعی چون عقد ازدواج، دختر جوان خود را زیر نظارت و اجازه‌ی شوهر قرار می‌دهد، بدون آن که حق چنین نظارتی از طرف زن بر روی مرد به

او داده شود. در نتیجه زنان متأهل برای سفر، اشتغال، تحصیل، تعیین مسکن، وابسته به اجازه و رضایت همسران خود هستند. حتی حق بر هم زدن رابطه‌ی زناشویی منحصرأ در اختیار مردان قرار دارد. البته با توجه به مشکلاتی که در طول سال‌ها در زندگی خانوادگی مشاهده شده بود، با ایجاد شرایط ضمن عقد، دختران جوان توانستند تفاوتی در روابط حقوقی خود با همسرانشان به وجود آورند. همچنین گذشته از شروط چاپ شده در قباله‌های ازدواج، دختران امکان یافتند شروط دیگری را هم به همسر خود پیشنهاد کنند. در مورد قابلیت این شروط برای احقاق حقوق زنان در خانواده مباحثی وجود دارد که عده‌ای موافق وعده‌ای مخالف آن هستند، اما شاید بتوان گفت که «استفاده از این شروط یک اقدام جبرانی و تدافعی برای تعدیل موقعیت حقوقی زن در امر طلاق است.» (کار، ۱۳۷۸: ۶۹).

بحث این مقاله نه بر سر قوانین، بلکه با توجه به نگرش‌های تبلیغی - اجتماعی است. اشاره به قانون تنها نمایانگر آن است که در شرایط واقعی زندگی مشکلاتی به وجود آمده که قانون‌گذار الزاماً شروط ضمن عقد را در قباله‌های ازدواج گنجانده است. نگرش‌های جامعه در دو حوزه خصوصی و عمومی درباره‌ی زنان با یکدیگر سنخیت و هماهنگی ندارند. آنچه که در حوزه عمومی (جامعه) برای زنان تبلیغ می‌شود، با آنچه که در حوزه خصوصی (خانواده) تبلیغ می‌شود و به عنوان ارزش‌های مطلوب در نظر گرفته می‌گردد، دارای پیوستگی فرهنگی نیست. یعنی هماهنگی میان ارزش‌ها و باورها با شرایط عینی وجود نداشته و نتیجه‌ی آن ایجاد تعارض برای زنان در ورود به حوزه‌ی اول است، اما نتیجه‌ی آن به زندگی خانوادگی و اعضای آن و هم چنین کل جامعه مربوط می‌گردد.

نگرش جامعه‌ی ایران معاصر مبتنی بر ارزش و اهمیت خانواده است. اما با وجود آن که امروزه ویژگی‌های خانوادگی مشارکتی آشکار و مشخص است و با وجود ضرورت حمایت دولت از اعضای خانواده، هنوز نگرش تبلیغی براساس خانوادگی سنتی دوران قبل شکل گرفته است. در این میان آنچه که مهم است حفظ واحد خانواده به هر طریق، حتی محدود کردن حقوق افراد آن می‌باشد. «قانون اساسی در اصول متعددی بر تحکیم بنیان خانواده تأکید کرده است. بدون شک اگر هر اقدامی برای احقاق زنان منجر به تضعیف این نهاد و کمرنگ شدن نقش مادری و همسری زنان گردد نه به نفع زنان و نه به نفع کل جامعه خواهد بود.» (زنان و تازه‌های اندیشه،

۱۳۸۰: ۳). در این گفتار تلویحاً بر اهمیت واحد خانواده در برابر اهمیت اعضای آن تأکید شد، هر چند که احتمالاً امکان احقاق حقوق زنان در خانواده وجود دارد، اما از آن جا که گمان بر کم‌رنگ شدن نقش مادری و همسری زنان می‌رود و چنین عملی به نفع هیچ کس نیست، پس باید جهت حفظ خانواده از هر نوع دگرگونی و تغییر چشم‌پوشی کرد. وجود ارزش‌های متضاد با یکدیگر در حوزه‌ی عمومی و خصوصی در مورد زنان مسائل و مشکلاتی برای جامعه و خانواده به وجود می‌آورد. در اینجا برای روشن شدن موضوع به بحث مربوط به آموزش دختران جوان و تعارض‌های ناشی از دوگانگی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی می‌پردازیم.

آموزش دختران در کلیه‌ی سطوح یکی از دغدغه‌های اساسی دولت است. در اصل سی قانون اساسی، دولت خود را موظف کرده است تا وسائل آموزش و پرورش رایگان را برای همه‌ی ملت تا پایان دوره‌ی متوسط فراهم ساخته و تحصیلات عالی را تا سرحد خودکفایی کشور به طور رایگان گسترش دهد. آموزش و پرورش نه فقط سعی در کاهش بی‌سوادی در ایران دارد، بلکه به طور خاص سعی در کاهش نابرابری جنسیتی در زمینه‌ی آموزش دارد، به طوری که نسبت باسوادی زنان در طول سال‌های (۷۵-۱۳۶۵) در کل کشور به طور نسبی ۴۲/۵ درصد افزایش یافته که سهم عمده‌ی آنان مربوط به مناطق روستایی است (ویژگی‌های اجتماعی، اقتصادی زنان در ایران، ۱۳۷۹: ۴۲). همچنین با افزایش دخترانی که وارد مرحله‌ی دبیرستان می‌شوند نیز رو به رو هستیم، تعداد این افراد در فاصله‌ی سال‌های ۷۹-۱۳۶۵ از حدود پانصد هزار نفر به اندکی بیش از دو میلیون تن رسیده است (سالنامه‌ی آماری کشور ۱۳۷۸، ۱۳۷۹: ۶۲۸). همچنین با افزایش دختران در دانشگاه نیز رو به رو هستیم. بر طبق اطلاعات ۶۰ درصد از دانشجویان ورودی سال ۱۳۸۰ به دانشگاه‌های مختلف کشور را دختران تشکیل می‌دهند.

آموزش مدرسه‌ای در سطح دبیرستان و هم چنین دانشگاه‌ها شامل آماده‌سازی نوجوانان و جوانان برای ورود به بازار کار می‌گردد. بر این اساس می‌باید حداقل با افزایش تعداد شاغلین زن مواجه شویم، در صورتی که در فاصله‌ی سال‌های ۷۰-۱۳۵۵ به دلیل موانع اجتماعی و ساختار بازار کار با کاهش آن رو به رو هستیم. بنابر این به نظر می‌رسد که آموزش دبیرستان و دانشگاه که هزینه‌ی فراوانی را برای دولت به همراه دارد به آن نتیجه‌ی مطلوبی که باید برسد نرسیده است. دختران ایرانی آموزش‌های شغلی را کسب می‌کنند، اما درصد ناچیزی از آنان شاغل می‌شوند. در

بررسی‌ای که در مورد فارغ‌التحصیلان دختر رشته‌های فنی و حرفه‌ای که فرد را برای احراز شغل، حرفه و کسب و کاری مشخص آماده می‌کند انجام شد، معلوم گردید که با وجود آن که پایگاه اجتماعی اغلب فارغ‌التحصیلان پایین بود (و نیاز به کسب درآمد برای آنان وجود داشت)، اما تنها ۳۰ درصد از آنان شاغل بودند. بی‌شک درباره‌ی اشتغال مسأله‌ی عرضه و تقاضا در بازار کار مطرح است، اما با توجه به اینکه افزون بر نیمی از والدین دختران مزبور اولویت اولیه‌ی زندگی را به ازدواج می‌دادند و با توجه به این که برخی از فارغ‌التحصیلان به محض ازدواج و تشکیل خانواده کار خود را ترک کرده‌اند، باید به تأثیر نگرش‌های محیط پیرامون، والدین و همسایگان و... فکر کرد (سخاوت، ۱۳۸۰: ۴۲-۳۳).

جامعه‌ی (دولت) ایران از یک سو، سعی در وارد کردن دختران به مدارس و دانشگاه‌ها دارد و از سوی دیگر دارای نگرشی ویژه نسبت به زنان است. به عنوان مثال می‌توان به گفتار زیر که در مراسم تقدیر از کارمندان زن نمونه ایراد شده توجه داشت: «در بحث زنان با تأکید ریاست جمهوری و طرح پارادوکس بین رشد اجتماعی زنان و نقش خانوادگی آنان، مرکز امور مشارکت زنان این سیاست و خط مشی را دنبال کرد که به دنبال افزایش نرخ اشتغال زنان نباشد.» (زنان و تازه‌های اندیشه، ۱۳۸۰: ۵۲).

این نگرش را که زن، علی‌رغم حضورش در محدوده‌ی عمومی باید، پس از پایان درس ازدواج کرده و نقش مادری - همسری را عهده دار شود نه تنها در گفتارهایی که به شکلی مستقیم به زنان بر می‌گردد مشاهده می‌کنیم، بلکه در کتاب‌های درسی مدارس نیز با آن رو به رو هستیم. مدارس با وجود آن که از طرفی سعی در سوادآموزی دختران دارند، از طرف دیگر تنها الگویی که به دختران محصل ارائه می‌دهند، الگوی مادری - همسری است. در معدود کتاب‌هایی که الگوی اشتغال دیده می‌شود، مشاغل سنتی - زنانه‌ی معلمی - پرستاری که در امتداد وظایف مادری - همسری است مطرح می‌شوند (اعزاز، ۱۳۷۰: ۷۹-۵۵). حتی در کتابی که برای دختران دانش‌آموز دبیرستانی رشته‌ی فنی - حرفه‌ای وجود دارد تأکید بر مفاهیمی چون ازدواج زودرس، فرمان‌برداری از مرد و... می‌گردد. این در حالی است که به مردان رفتارهای ارشادی در خانواده پیشنهاد می‌گردد که موضعی فعال به آنان می‌بخشد (ارشاد و هدایت اعضای خانواده، و...) اگر در کتاب مردان به عنوان مولد اقتصادی در نظر گرفته می‌شوند، نقش اقتصادی زنان بیشتر در

صرفه‌جویی در امور خانه مطرح شده و به آنان توصیه می‌شود که از توقعات بی‌جا و هزینه تراشی‌های مختلف خودداری کنند (اعزازی، ۱۳۸۰). چنین نگرشی در مورد نقش و وظیفه‌ی زنان که وابسته به خانواده است و به طور حتم هم ریشه در سنت‌ها دارد، هم از طریق قوانین موجود تقویت می‌شود و هم رسانه‌ها به خصوص تلویزیون سعی در تبلیغ آن دارند، و این امر در تضاد با آموزش‌هایی است که دختران برای انجام وظایف شغلی در جامعه می‌بینند. البته شاید یکی از دلایل رویکرد دختران به تحصیلات دانشگاهی را راه‌حل وصله‌ای بدانیم، به این معنا که برای گروهی از دختران ورود به دانشگاه نه به جهت آموزش نقش شغلی بلکه به جهت به تعویق انداختن سن ازدواج در نظر گرفته می‌شود و در عین حال دانشگاه به عنوان مکانی که برای اولین بار زندگی اجتماعی به همراه آزادی‌های جامعه در آن تجربه می‌شود در نظر گرفته می‌شود (امیر ابراهیمی، ۱۳۷۷: ۵۴-۳۹). بدین ترتیب دختران در مقاطعی از زندگی خود که برای عده‌ای تا ۱۶ سال هم طول می‌کشد از طریق مدرسه و دانشگاه با این تفکر مواجه هستند که به عنوان عضوی از جامعه باید وظیفه‌ی خود را ایفا کنند، در مدارس و دانشگاه بدون توجه به جنسیت به آنان آموزش‌های شغلی داده می‌شود و هزینه‌ی فراوان صرف دانش‌آموز و دانشجو می‌گردد، تا آنان پس از پایان مرحله‌ی آموزشی به نقشی اقتصادی در جامعه بپردازند، اما از آن جا که نگرش عمومی جامعه ازدواج و خانه‌داری را برای آنان تجویز می‌کند و حتی ادعاهایی وجود دارد که در پشت آموزش دختران دغدغه‌های اقتصادی وجود ندارد (زنان و تازه‌های اندیشه، ۱۳۸۰: ۵۲) و با توجه به میزان موجود بی‌کاری در جامعه، اولویت باید به سرپرست خانواده (مرد) داده شود. آنچه که در این تفکر می‌بینیم آن است که هر دختری بلافاصله بعد از پایان تحصیل ازدواج کرده و زیر سرپرستی مردی قرار می‌گیرد. با توجه به افزایش میانگین سن دختران و حتی افزایش تعدا افراد مجرد در جامعه و تمایل دختران به ازدواج بعد از ۲۰ سالگی و بیشتر (محسنی، ۱۳۷۵: ۸۴-۸۲) و همچنین موافقت افزون بر نیمی از جامعه‌ی تهران با کارکردن زنان که درصد آن با توجه به تغییر جنس به ۶۰٪ از زنان و با توجه به تغییر تحصیلات به ۶۴٪ می‌رسد (همان: ۲۲۴-۲۲۳) می‌توان توجه داشت که دخترانی که وارد دانشگاه می‌شوند، تمایل به کارکردن نیز دارند، البته امکان دارد که آنان به علت فشارهای اجتماعی و نبود کار، خانه‌دار گردند. اما در آن زمان باید به رشد پدیده‌ی فارغ‌التحصیلان بی‌کار توجه داشت. باید توجه داشت تأکید بر این که

دولت خود را موظف به ایجاد مشاغل برای آن چه که در اصل بیست و هشتم قانون اساسی آمده است و بر این وظیفه تأکید می‌ورزد که «برای همهی افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید». در عمل بیشتر دربرگیرنده‌ی مردان است تا زنان، زیرا اغلب مخاطب قوانین، افراد مذکر جامعه می‌باشند (کار، ۱۳۷۸: ۱۸۷).

نگرش سنتی به خانواده در جامعه

خانواده‌ای که در ایران تبلیغ می‌شود، خانواده‌ای سنتی است که بیشتر در جوامع پیش صنعتی در جهت ثبات و نظم اجتماعی کارکرد داشت، اما از آن جا که تبلیغ آن با شرایط اجتماعی موجود هماهنگ نیست، دیگر نه فقط به حفظ ثبات اجتماعی کمک نمی‌کند، بلکه بسیاری از نابسامانی‌ها و نابهنجاری‌ها را نیز باعث خواهد شد. تأکید بر سنت‌ها شیوه‌ای پسندیده است، اما باید به پالایش و گزینش سنت‌ها پرداخت و آنهایی را که با شرایط امروزی انطباق ندارد، به کنار نهاد. مشکل اصلی که در نگرش‌ها و هنجارهای مربوط به زنان و خانواده مطرح می‌شود این است که هویت و موجودیت، تأمین زندگی حال و آینده، و اهمیت و اعتبار اجتماعی زنان جملگی از طریق رابطه‌ی وابسته به خانواده و در حوزه‌ی خصوصی تبلیغ می‌گردد و این در شرایطی است که در جامعه‌ی معاصر، مردان نه از طریق وابستگی‌های خانوادگی بلکه بر عکس از طریق توانایی‌ها، قابلیت‌ها و کارایی‌های خود در جامعه - حوزه‌ی عمومی - دارای هویت و موجودیت و هم چنین پایگاه و نقش اجتماعی می‌گردند. هر چند که زنان نیز قادر به کسب توانایی‌های مختلف هستند، اما نگرش جامعه به آنان تنها یک گزینه‌ی مقبول را ارائه می‌دهد و آن ازدواج، تشکیل خانواده و ایفای نقش‌های خانگی است. اولویت با خانواده است، حال اگر زنی بتواند در مجاورت نقش خانگی در جامعه نیز فعال باشد، به نوعی که به وظایف خانگی او صدمه‌ای وارد نشود، مانعی برای او وجود ندارد. جداسازی میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی و محدود کردن زنان به حوزه‌ی خصوصی که با عدم نظارت و حمایت دولت همراه است، اجباراً خانواده‌ها را وادار می‌سازد که برای زندگی دختران خود دست به اقداماتی بزنند. از آن جا که راه حل‌های جدید نیز برای آنان مطرح نمی‌شود، از همان ابزار و وسایل سنتی موجود استفاده می‌کنند، اما با توجه به تحول و تغییر جامعه در روند زمان دیده می‌شود که برخی رویه‌های

سنتی در عمل با ناکامی مواجه می‌شود، چون ازدواج‌های بدون شناخت و تحمیلی. نگاهی اجمالی به چگونگی ازدواج و تشکیل خانواده و روابط درون خانواده و مشکلات خانوادگی مشخص خواهد کرد که استفاده‌ی غیر خلاقانه و ناآگاهانه از سنت‌ها نه تنها چاره‌ساز نیست بلکه مصائبی را هم به وجود می‌آورد. نیازهای مهم خانوادگی مشارکتی امروز دیگر نمی‌تواند تنها از سوی زوج جوان مرتفع شود، بلکه مانند سایر پدیده‌ها در حوزه‌ی عمومی و در حمایت‌ها و پشتیبانی‌ها و نظارت‌های اجتماعی (دولتی) وجود دارد.

در دوران پیش صنعتی خانواده‌ها به طور مستقیم در امر همسرگزینی فرزندان خود دخالت داشتند و بنابر معیارهایی خاص همسر آینده‌ی آنان را خود انتخاب می‌کردند. میل و تمایل قلبی دو فرد کمتر مطرح بود، در صورتی که امروزه بر تمایل افراد برای ازدواج با یکدیگر تأکید می‌شود، اما هنوز خانواده‌ها - به خصوص خانواده‌ی دختر - گاه نظر خود را بر فرزند تحمیل می‌کنند یا در انتخاب وی دخالت می‌کنند. به دلیل آن که دختران تنها از طریق ازدواج، هویتی اجتماعی می‌یابند، کلیه‌ی مراسم مربوط به ازدواج نمایشگر پایگاه اجتماعی آینده‌ی دختر است، بنابراین مراسم باید با هزینه‌ی فراوان، خریدهای گران‌قیمت و همچنین هزینه‌ای کامل انجام گیرد تا مشخص شود که دختر جوان به چه پایگاه خانوادگی دست خواهد یافت. این مراسم پر هزینه، فشاری بر دوش خانواده‌ها می‌باشد، اما گذشته از آن مهریه تبدیل به ابزاری ویژه گشته است. هر چند که در ابتدا مهریه‌های سنگین به عنوان ضامنی برای جلوگیری از برهم خوردن زندگی و اجباری برای مرد در ادامه‌ی زندگی با همسر و یا تضمین مادی زندگی زن بعد از طلاق احتمالی بود، به نظر می‌رسد که پدیده‌ی دیگری نیز در شرف رخ دادن است و آن اخذ مهریه به عنوان دارایی زن است. در جامعه‌ای که دختران و زنان از کارکردن به دور نگه داشته می‌شوند، تنها راهی که می‌توان به درآمد دست یافت از طریق به اجرا گذاشتن مهریه‌ای است که عندالمطالبه می‌باشد. بنابر این مواردی از طلاق‌های زودرس، حتی پیش ازدواج نیز مشاهده شده که دختران عقد خود را بر هم می‌زنند و نیمی از مهریه را طلب می‌کنند. زنان متأهلی نیز در خواست مهریه‌ی خود را کرده‌اند. این پدیده که تنها نشانه‌هایی معدود از آن دیده شده است، با توجه به شرایط اجتماعی کنونی به احتمال زیاد در آینده بیشتر نیز خواهد شد. مهریه به عنوان ضامن ادامه‌ی زندگی نیز به احتمال زیاد به وجود آورنده‌ی خانوادگی مشارکتی مطلوب نیست،

بلکه تنها شکلی از حضور و زندگی فیزیکی افراد در کنار یکدیگر را در بر خواهد داشت. تأمین زندگی بعد از طلاق نیز از طریق وارد کردن فشار مادر به شوهر، به این معناست که جامعه هیچ وظیفه‌ای در مقابل زن مطلقه در نظر نمی‌گیرد و خود را مسئول زندگی این زن نمی‌داند. آن چه که در عمل صورت می‌گیرد با تفکر خانواده‌ها تفاوت دارد. اصولاً اگر زن تمایل به طلاق داشته باشد، مشکلات قانونی بدان حد است که نه تنها باید از مهریه‌ی خود صرف‌نظر کند، بلکه باید به شوهر امتیازات دیگری نیز بدهد تا طلاق صورت گیرد. برای مردانی هم که تمایل به طلاق دارند، راه‌هایی وجود دارد که در نهایت زنان را وادار به قبول طلاق کنند. حتی در صورتی که مهریه نیز پرداخت شود، به نظر می‌رسد که پرداخت آن در اقساط متعدد و با مشکلاتی مواجه است که نمی‌توان از آن به عنوان تأمین اقتصادی زن بعد از طلاق نام برد. در نتیجه در همسرگزینی خانواده‌ها مجبور هستند که آن چه را که در یک جامعه‌ی امروزی دولت باید عهده‌دار شود، خود تنظیم کنند بدون آن که به تأثیر مثبت آن برای دختران خود نیز اعتقاد صد در صد داشته باشند. گذشته از مسایلی که با شروع ازدواج همراه است، زندگی خانوادگی به عنوان حوزه‌ی آنچنان خصوصی در نظر گرفته می‌شود که نه فقط جامعه نظارتی بر آن ندارد، بلکه دیگران نیز دخالت آشکاری در زندگی خصوصی افراد ندارند. در صورتی که زندگی به خوبی و در صلح و صفا جریان یابد مسأله‌ای به وجود نمی‌آید، اما با توجه به مسأله‌ای که امروزه در ایران نیز گاه دیده می‌شود یعنی خشونت خانوادگی به نظر می‌رسد که حمایت و نظارت دولت در این حوزه ضرورت دارد. در دوران پیش صنعتی مردان در خانواده دارای اقتداری بودند که علت آن مالکیت بر اموال خانواده و همچنین نبود امکانات برای زنان جهت تأمین معیشت خود خارج از چارچوب خانوادگی بود. امروزه که هر دو شرط از بین رفته‌اند، نه صرفاً مردان مالک اموال خاصی هستند و نه امکانات اشتغال از دسترس زنان خارج است، اما نگرش عمومی جامعه، اقتدار مرد در خانواده را تأیید می‌کند و مردان مقتدر می‌توانند بر رفتار زن و فرزندان نظارت سخت‌گیرانه داشته باشند. از آن جا که اقتدار مردان پایه‌ی عینی ندارد، تنها راه نمایش سلطه، قدرت بدنی بیشتر است و در بسیاری از موارد نظارت با استفاده از خشونت و نیروی بدنی صورت می‌گیرد. گسترده‌ی این پدیده آن چنان است که دیگر امکان نفی آن وجود ندارد، و سازمان‌ها و مراکز مختلف، درصدد یافتن راه چاره‌ای برای آن هستند و مشکلی که به وجود

می‌آید از یک طرف به جهت عدم نظارت بر رفتار مردان و عدم پشتیبانی از زنان در خانواده است و از طرف دیگر از آن جا که نگرش عمومی، هویت زن را از طریق خانواده به رسمیت می‌شناسد، بسیاری از زنانی که در چنین رابطه‌ای زندگی می‌کنند اصولاً تمایلی به طلاق و رهایی از این رابطه ندارند (اعزازی، ۱۳۷۹: ۷۹-۵۵). بسیاری از زنان در سایه‌ی روابط خشونت‌آمیز در خانواده زندگی می‌کنند، و حتی آن را «طبیعی» نیز در نظر می‌گیرند. این روابط خانوادگی نه فقط دارای تبعات جسمانی برای زن می‌باشد، بلکه دارای آثار منفی فراوانی بر روی فرزندان خانواده است.

با وجود آن مهم‌ترین نقش زنان مادری تلقی می‌گردد و از زنان کنار نهادن بسیاری از فعالیت‌ها جهت انجام نقش مادری درخواست می‌شود اما در شرایط بحرانی مشخص می‌شود که مادری با وجود شعارهای بسیار زیاد که به ستایش آن می‌پردازند از لحاظ قانونی پدیده‌ی ویژه‌ای نیست. در صورتی که به دلیلی مسأله‌ای که در رابطه با حضانت فرزندان به وجود آید، مادر تنها تا سن دو سالگی برای پسران و تا هفت سالگی برای دختران نسبت به پدر اولویت دارد (ماده ۱۱۶۹) اما حتی اگر در دوران حضانت طفل مجدداً ازدواج کند حق خود را از دست خواهد داد (ماده ۱۱۷۰ قانون مدنی). بنابر این مهم‌ترین نقش زن نیز به خودی خود به او تعلق نمی‌گیرد، بلکه در اثر ایجاد رابطه‌ی وابستگی و از طریق مرد - پدر به او داده می‌شود. اگر به هر شکلی ادامه‌ی زندگی مشکل گردد، طلاق راه چاره‌ای است که در برابر زن و شوهر قرار دارد تا از طریق خاتمه بخشیدن به زندگی همراه با تنش؛ آرامش و امکان زندگی مناسب را به دست آورند. اما هنوز هویت زن آن چنان با خانواده عجین است که خاتمه دادن به زندگی مشترک برای زنان بسیار مشکل است. گذشته از آن که در تفکر اطرافیان طلاق مذموم در نظر گرفته می‌شود و باید در نظر داشت که روند طلاق با درخواست زن نیز مشکلاتی به همراه دارد، باید به مشکلاتی که بعد از طلاق برای زنان به وجود می‌آید، مانند از دست دادن درآمدهای زندگی که از طرف مرد تأمین می‌شد و همچنین برخورد‌های اجتماعی نامناسب نیز توجه داشت. رفتارهای جامعه نسبت به زنی که طلاق گرفته از طرفی با نظارت شدید خانواده بر روی رفت و آمدهای زن مطلقه همراه است، در عین حال خانواده‌ی زن تأکید فراوان بر ازدواج مجدد او دارند و از طرف دیگر زن طلاق گرفته و در معرض انواع درخواست‌های مشروع و نامشروع از جانب مردان قرار می‌گیرد. در نتیجه زندگی پس از جدایی تصویر زندگی آرام و بدون تنشی را در بر ندارد و با توجه به اینکه بسیاری از زنان پس از

طلاق مجبور به ازدواج مجدد می‌گردند و دور نمای زندگی مجدد چندان جذاب‌تر از زندگی قبلی نیست، بسیاری از طلاق سرپیچی می‌کنند و آنانی نیز که جدا می‌شوند اجباراً باید با مشکلات دیگری دست و پنجه نرم کنند. بنابر این شاید داشتن «سایه‌ی مردی بالای سر» که از طرف افکار عمومی جامعه مطرح می‌شود، بهتر از جدایی باشد. اما قیمتی که برای «سایه‌ی مرد» پرداخته می‌شود، تضادهای، تعارضات و مشکلات خانوادگی است که به طور مستقیم بر روی فرزندان نیز اثر می‌گذارد.

جمع‌بندی بحث

قوانین و نگرش‌های اجتماعی و حتی نگرش‌های زنانه نسبت به خود (زن) و خانواده دو حوزه‌ی جدا را برای زندگی مطرح و تأیید می‌کند. حوزه‌ی خصوصی که در برگیرنده‌ی روابط اعضای خانواده است و جامعه و افراد دیگر در آن دخالتی ندارند. در این حوزه اصل بر نابرابری میان زن و مرد گذاشته شده، تقسیم نقش جنسیتی در مورد وظایف خانگی وجود دارد، نظارت بر رفتار زن و فرزندان برعهده‌ی مردان است و هیچ نوع حق نظارت قانونی بر رفتار مرد در خانواده وجود ندارد. این شیوه‌ی زندگی به چشم اکثریت افراد «طبیعی» در نظر گرفته می‌شود. جامعه از طریق سازمان‌ها و نهادهای مختلف مانند مراکز مشاوره اقدام خاصی در جهت از میان بردن مشکلات خانواده انجام نمی‌دهد و در مورد زندگی افراد در خانواده و پس از انحلال آن مسئولیت چندانی برعهده نخواهد داشت اما حوزه‌ی عمومی که به جامعه و مشاغل بر می‌گردد، از زنان انتظار مشارکت در کلیه‌ی سطوح جامعه را دارد، دولت در این حوزه خود را در مقابل زنان مانند مردان مسئول حس می‌کند و سعی در از میان بردن کمبودهای موجود اجتماعی در زمینه‌های آموزشی، ورزشی و بهداشتی دارد. هر چند که در حوزه‌ی اجتماعی زنان با کمبودهایی رو به رو هستند، اما هم سعی در از میان بردن آن کمبودها می‌شود و هم در این محدوده اصل بر برابری میان زن و مرد است.

وجود دو نوع نگرش در مورد زنان که هر دو همزمان در جامعه تبلیغ می‌شود باعث ایجاد تضاد و سردرگمی در زنان می‌شود. دختران جوان هم مایل به مشارکت اجتماعی هستند و هم مایل به ازدواج و تشکیل خانواده‌اند. اما هنجارهای تبلیغی این دو محدوده با یکدیگر همخوانی

ندارند. هنجارهای جامعه‌ی مدرن براساس برابری و آزادی و تأکید بر فردیت و قابلیت‌ها و توانایی‌های فردی صورت می‌گیرد، اما در جامعه‌ی سنتی هنجارهای خانواده براساس نابرابری، قبول اقتدار، تأکید بر حفظ واحد خانواده به هر قیمت بدون توجه به قابلیت‌ها و توانایی‌های فردی زنان صورت می‌گیرد. گذشته از آن جامعه (دولت) دارای حداقل نظارت و حمایت از حوزه‌ی خصوصی بوده، نه بر چگونگی روابط خانوادگی نظارت دارد و نه سازمان‌های حمایتی، برای کاهش مشکلات خانوادگی را ارائه می‌دهد. نتیجه‌ی این نوع ناپیوستگی فرهنگی احتمالاً برای زنان به صورت مشکلات خاص ظهور می‌کند. آن چه در ازدواج‌های خانواده‌ی سنتی به چشم می‌خورد وجود نابرابری‌های جنسیتی در قوانین است. در کتاب ساختار حقوقی نظام خانواده در ایران مشخص می‌شود که در ۱۶ مورد قوانین مربوط به ازدواج و طلاق دارای نابرابری جنسیتی است. این موارد دربرگیرنده‌ی سن ازدواج تا مدیریت خانواده، حضانت اطفال، تکالیف زن و شوهر نسبت به هم، چگونگی و علل طلاق و... می‌باشد. تنها در چهار مورد قانون ازدواج و طلاق دو جنس را با یکدیگر دارای حقوق و مسئولیت‌های مشابه در نظر گرفته است. (کار، ۱۳۷۸) امروزه شکل «مطلوب» خانواده براساس تفکراتی صورت گرفته و تبلیغ می‌شود که بر برابری افراد با یکدیگر، بر همسرگزینی به علت تمایل و میل قلبی زوجین، بر محبت و صمیمیت موجود در خانواده، تصمیم‌گیری‌های مشارکتی میان اعضا، حقوق برابر افراد و داشتن مسئولیت مشترک میان زن و شوهر در همه‌ی امور متوجه است. ویژگی‌های یک خانواده‌ی مطلوب را می‌توان باز هم ادامه داد، در صورت تبلیغ و آموزش برای ایجاد خانواده‌ی مشارکتی، زنان جامعه هویتی اجتماعی می‌یابند، و مانند مردان در حوزه‌ی عمومی براساس قابلیت‌ها و توانایی‌های خود مورد ارزش‌گذاری قرار می‌گیرند و در خانواده نیز برابر با مردان خواهند بود. این برابری نه تنها باعث ایجاد مشکلات نخواهد شد، بلکه در جهت کاهش مشکلات به وجود آمده و در حال رشد خانواده نیز قدم برخواهد داشت. نتیجه‌ی آن گرچه در وحله‌ی اول به زنان و کودکان مربوط می‌شود، اما باعث ایجاد محیط خانوادگی گرم و صمیمی شده، مردان نیز از وجود چنین خانواده‌ای نفع خواهند برد و در نهایت این وضعیت به‌نجار به اهداف دولت و جامعه در جهت کاهش ناهنجاری‌ها و یا مشارکت اجتماعی زنان کمک خواهد کرد.

منابع

- ۱- اعزازی، شهلا. (۱۳۷۹): «واقعیت پنهان، خشونت خانوادگی». فرزانه. شماره ۱۰. صفحات ۵۵-۷۹.
- ۲- اعزازی، شهلا. (۱۳۸۰): جگونگی ارائه‌ی تصویر زن در کتاب درسی «خانواده در اسلام»، مجله آموزش و پرورش، دفتر امور زنان.
- ۳- اعزازی، شهلا. (۱۳۷۰): «تضاد میان آموزش و پرورش و جامعه». فصلنامه‌ی علوم اجتماعی، شماره ۱ و ۲. صفحات ۵۵-۷۹.
- ۴- امیر ابراهیم، حسرت. (۱۳۷۷): «تحولات فرهنگی - اجتماعی جوانان جنوب شهر». گفتگو، صفحات ۳۹-۵۴.
- ۵- روزن بام، هایدی (۱۳۶۳): خانواده به منزله‌ی ساختاری در مقابل جامعه. ترجمه‌ی محمد صادق مهدوی، تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶- «زنان و تازه‌های اندیشه» (۱۳۸۰): نشریه تحلیلی - خبری زنان. پیش شماره ۲.
- ۷- «سالنامه‌ی آماری کشور» ۱۳۷۸ (۱۳۸۰): تهران. مرکز آمار ایران.
- ۸- سخاوت، جعفر. (۱۳۸۰): «وضعیت اشتغال زنان در ایران با تکیه بر اشتغال فارغ‌التحصیلان مدارس حرفه‌ای دختران در شهر تهران». نامه‌ی انجمن جامعه‌شناسی. شماره‌ی ۵ صفحات ۳۳-۴۲.
- ۹- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۷۰): تهران. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۰- قوانین و مقررات مربوط به خانواده (۱۳۷۷): تدوین جهانگیر منصور. تهران. نشر دوران.
- ۱۱- کار، مهرانگیز. (۱۳۷۸): ساختار حقوقی نظام خانواده در ایران. تهران. انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ۱۲- محسنی، منوچهر. (۱۳۷۵): بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در ایران. تهران. معاونت پژوهشی و فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۳- ویژگی‌های اقتصادی زنان در ایران ۱۳۶۵-۷۵ (۱۳۷۹): تهران. مرکز آمار ایران.

با نگاهی به تاریخ اجتماعی مردم ایران در می‌یابیم که عمده‌ترین فعالیت‌های زنان ایرانی به صورت غیر رسمی و در مجمع‌های خانگی - مذهبی نمود می‌یافته است، اما زنان ایرانی چنان‌که سایر اقشار بدون قدرت رسمی، برای رفع و حل نیازهای اساسی زندگی خود با راه‌اندازی تجمع‌های زنانه آن دسته از وظایف خود را که اصطلاحاً در حدود «وظایف زنانه» جای می‌گرفت، انجام می‌دادند، که از آن میان برای نمونه می‌توان به سازمان‌هایی چون «واره» و... اشاره داشت. دو اتفاق فعالیت‌های جمعی زنان را از این حوزه‌های محدود فراتر برد و توجه جامعه را نسبت به فعالیت‌های اجتماعی زنان برانگیخت و حضور زنان را از عرصه‌ی خصوصی و ناپیدا به عرصه‌ی عمومی و پیدایی جامعه کشاند. یکی از آن دو انقلاب مشروطه بود که فعالیت‌های غیر رسمی زنان در آن به تدریج شکل سیاسی و رسمی گرفت. تحولاتی که با پیدایش رژیم پهلوی در ارتباط با سازمان‌های زنان اتفاق افتاد، به دلیل آنکه عمدتاً بدون توجه به نیاز و خواسته‌ی عامه‌ی مردم تحقق یافت، نقش بنیادینی در تحول فرهنگی عامه‌ی مردم نداشت. اما دومین رخداد مهم وقوع انقلاب اسلامی ایران بود. با وقوع انقلاب اسلامی حمایت دولت برای رفع نیازهای عمومی با پیدایش چند تجمع چون «زنان بسیجی» همراه شد و حرکت بین‌المللی طرفداری از حقوق زنان که مقارن با انقلاب بود بر توجه به نقش زنان افزود. سازمان‌های غیر دولتی زنان را بر اساس ماهیت می‌توان به مدرن و سنتی، بر حسب هدف و آرمان به هویت جو، و حمایت‌گر، بر حسب فعالیت به آموزشی، دفاع از محیط زیست، پژوهشی، ادبی و بهداشتی و بر اساس منطقه به بین‌المللی، ملی و محلی تقسیم نمود، می‌توان گفت از یک سو تحولات جهانی و مطرح شدن زنان به عنوان یکی از عواملان توسعه و قربانیان تبعیض جنسی باعث حساسیت دولت‌ها و از جمله ایران شده است و از این روی دولت‌ها تحت تأثیر این جریان سعی در راه‌اندازی یا تشویق زنان به تشکیل سازمان‌های غیر دولتی نموده‌اند و از سوی دیگر فعالیت‌های جمعی و سازمانی زنان برای رفع نیازهای معیشتی یا نیت خیرخواهانه سابقه‌ای طولانی در ایران دارد. تعامل این دو جریان نقشی اساسی در غیر دولتی یا دولتی ماندن سازمان‌های مزبور خواهد داشت این مقاله به موضوع یاد شده می‌پردازد.

موقعیت سازمان‌های غیر دولتی* زنان در ایران

دکتر ناهید مطیع

مقدمه

اگر بپذیریم که عمده‌ترین ویژگی‌های سازمان‌های غیر دولتی عبارت است از فعالیت جمعی گروه داوطلبی از مردم که برای رفع نیازهای معینی گرد آمده‌اند، می‌توان گفت که زنان ایرانی از دیر باز برای رفع نیازهای مختلف خود به چنین تجمع‌هایی خو کرده‌اند. (Popuation 2000) (council) اساساً با توجه به اینکه حکومت‌ها در ایران بدون توجه به نیازها و خواسته‌های مردم حکومت می‌کرده‌اند، رمز بقا و تداوم زندگی، همیاری و همکاری جمعی میان اقشار مختلف مردم بوده است (فرهادی، ۱۳۷۶) به عبارت دیگر علی‌رغم اینکه زنان در حکومت‌های مختلف اغلب فاقد قدرت سیاسی روشن و معینی بوده‌اند، اما همچون سایر اقشار بدون قدرت رسمی، برای رفع و حل نیازهای اساسی زندگی خود با راه‌اندازی تجمع‌های زنانه آن دسته از وظایف خود را که اصطلاحاً در حدود «وظایف زنانه» جا می‌گرفت، انجام می‌دادند. از جمله‌ی این وظایف که تا به امروز نیز دوام یافته است و در مناطق مختلف روستایی و شهری دیده می‌شود، می‌توان به نان‌پزی‌های جمعی، تبدیل شیر به مواد لبنی (در سازمانی به نام واره)، جلسات و سفره‌های مذهبی و انواع خیریه‌ها اشاره کرد. (فرهادی، ۱۳۷۶: ۷۴، ۷۶) نوع اخیر فعالیت‌ها خصوصاً در میان زنان قشر بالا و بعضاً حکومتی جامعه، رواج بیشتری داشت و از آنجا که عمدتاً به صورت غیر رسمی، به دور از سیاست و اغلب به طور پنهانی انجام می‌شد، حساسیت صاحبان قدرت را بر نمی‌انگیخت و اصطلاحاً به صورت «غیردولتی» انجام می‌شد. «غیر رسمی» و «غیرحکومتی» بودن این فعالیت‌ها باعث شده است تا اطلاعات مکتوب ما از آنها بسیار ناچیز و نادر باشد.

اما پیدایش دو واقعه‌ی بسیار مهم باعث شد تا هم توجه اندیشمندان و روشنفکران به فعالیت‌های جمعی زنان برانگیخته شود و هم این فعالیت‌ها به تدریج حساسیت‌های سیاسی را به دنبال داشته باشد. در واقعه‌ی مشروطه فعالیت‌های غیر رسمی، غیر سیاسی و ناپیدای زنان به تدریج شکلی سیاسی و رسمی گرفت. علاوه بر تشکیل انجمن‌های طرفدار بانوان، زنان از طریق همان فعالیت‌های غیر رسمی خود همچون جمع آوری پول برای تشکیل بانک ملی با فروش جواهرات و متاع ناچیز زنان فقیر، تظاهرات خیابانی علیه افزایش قیمت کالاها، مخالفت با قرارداد تنباکو میان انگلیس و ایران از طریق شکستن قلبان‌ها و پیشقراولی تظاهرات خیابانی بر علیه استبداد شاه از حوزه‌ی خصوصی به عرصه عمومی پا گذاشتند (Afari, 96).

قابل توجه است که پایه‌ی اساسی فعالیت انجمن‌های زنانه بر محور ضرورت تحصیل دختران استوار بود که با شعار «صرف هزینه‌ی دهختران برای تحصیل ایشان» مطرح می‌شد (Afari, 96). به علاوه نباید فراموش کرد که این خواسته‌ی زنان در دوره‌ای مطرح می‌شد که سوادآموزی دختران از سوی برخی زن‌های سنتی در زمره‌ی گناهان کبیره و غیره قابل بخشش شمرده می‌شد و مخالفت‌های شدیدی از جمله حمله‌ی خشن سنت‌گرایان به مدارس دخترانه را به دنبال داشت (رشدیه، ۱۳۷۰). این حرکت جمعی زنان برای حضور در عرصه‌ی عمومی که جنبه‌ی خود به خودی، داوطلبانه و مردمی داشت، با استقرار حکومت پهلوی و تداوم آن تغییر شکل داد، بدین معنا که سازمان‌ها و انجمن‌های زنان این دوره عموماً تحت نفوذ و نظارت چهره‌های حکومتی فعالیت می‌کردند. حکومت پهلوی با ادعای رهنمون کردن کشور به سمت ترقی و پیشرفت - یا مدرن شدن - تغییرات عمده‌ای را در سرنوشت زنان ایرانی ایجاد کرد (پایدار، ۱۳۸۰). هرچند از آنجا که این تغییرات عمدتاً از بالا و بدون توجه به نیاز و خواسته‌ی عامه مردم تحقق یافت، نقش بنیادین در تحول فرهنگی عامه‌ی مردم نداشت. سازمان‌های فعال زنان در این دوره نیز به جلب زنان طبقه‌ی متوسط و بالا موفق شدند. شاید بتوان گفت، زنان طبقات عامه مجدداً به سمت آن دسته از فعالیت‌های ناپیدا و غیر رسمی که از نظر سیاسی خنثی بوده کشیده شدند.

در واقعه‌ی دوم یعنی انقلاب اسلامی عواملی چند باعث توجه به زنان و گسترش سازمان‌های غیر دولتی شد. اولاً جمهوری اسلامی ایران طرفداری و حمایت از زنان را به عنوان

«قشر مظلوم تاریخ» مطرح کرد. این طرفداری در جهت مقابله با سیاست‌های عصر پهلوی مطرح می‌شد که از زنان به عنوان ابزاری برای مدرن جلوه دادن کشور استفاده کرده بود، به همین دلیل رویکرد دولتمردان در آغاز به زنان، رویکردی سنتی بود که سعی داشت زنان را در قالب‌های سنتی حفظ کند. تأکید بر نقش همسری و مادری به عنوان اصلی‌ترین وظیفه‌ی زن، و... نمونه‌ای از این سیاست است. در همین دوران شاهد چند تجمع زنانه هستیم که با حمایت دولت برای رفع نیازهای عمومی شکل می‌گیرند. مثلاً می‌توان به تجمع «زنان بسیجی» اشاره کرد که به گفته‌ی آمار رسمی بیش از صد هزار زن را از تمام نقاط مختلف کشور به منظور کمک به پشت جبهه‌های جنگ ایران و عراق گرد آورد.

این گروه داوطلب پس از جنگ نیز به فعالیت خود ادامه داد، به طوری که گفته می‌شود، در حال حاضر این سازمان حدود ۱۲۷۰۶ مدیر زن دارد که فعالیت‌هایی همچون ایمن سازی پزشکی کودکان را در سراسر ایران رهبری می‌کنند. (Population Council 2000). دلیل دوم توجه به سازمان‌های غیر دولتی زنان را شاید بتوان به حرکت بین‌المللی طرفداری از حقوق زنان نسبت داد که دولت ایران نیز نسبت به آن بی تفاوت نبود. حضور زنان متصل به دستگاه‌های رسمی و دولتی، در کنگره‌ها، کنفرانس‌های جهانی، سمینارهای بین‌المللی زنان؛ تعهد ایشان را نسبت به قواعد و قوانین بین‌الملل موجب می‌شد. از طرف دیگر موج گسترش سازمان‌های غیر دولتی در جهان به عنوان بدیل توسعه و حتی جایگزین سازمان‌های دولتی، ضرورت توجه به سازمان‌های غیر دولتی را برانگیخت. از این رو اولین گردهمایی‌های سازمان‌های غیر دولتی زنان در ایران بنابر فراخوان چهره‌های دولتی شکل گرفت. دفتر مشارکت زنان ریاست جمهوری به عنوان سازمان رسمی و متولی زنان اولین گام را برای جلب سازمان‌های غیر دولتی زنان برداشت. نباید فراموش کرد که پیرامون چنین حرکتی؛ چند نکته حائز اهمیت است:

اول اینکه به طور اساسی طرح مسأله‌ای به عنوان «سازمان‌های غیر دولتی زنان» در ایران در این دوران - قبل از چهارمین کنفرانس جهانی زنان - بسیار ناآشنا و ابتدایی می‌نمود. همان طور که قبلاً اشاره شد، عمده فعالیت‌های زنان به صورت غیر رسمی و در مجمع‌های خانگی - مذهبی جای می‌گرفت. سازمان‌های رسمی غیر دولتی بسیار اندک بودند و در این میان برخی نیز تمایلی به فعالیت در کنار سازمان‌های دولتی نداشتند. دوم نباید فراموش کرد که از این دوره به بعد است

که سازمان‌های غیر دولتی جدید زنان تحت حمایت چهره‌های دولتی زنانه شکل می‌گیرند. به همین دلیل از نظر بسیاری صاحب‌نظران سازمان‌های غیر دولتی زنان در ایران وابسته به دولت‌اند. سوم اینکه موج طرح و رشد سازمان‌های غیر دولتی زنان که از طریق رسانه‌های گروهی؛ تبلیغات دفتر مشارکت زنان و گردهمایی‌های زنان عرضه می‌شد؛ سبب جلب توجه بسیاری از سازمان‌های غیر دولتی باسابقه یا غیر رسمی شد. بدین معنی که برخی از این سازمان‌ها که سابقه‌ی طولانی فعالیت غیر دولتی داشتند - مثل انجمن اقلیت‌های مذهبی، انجمن‌های خیریه و انجمن‌های صنفی - به جریان مزبور پیوستند. به طوری که گفته می‌شود در حال حاضر حدود ۲۸۰ سازمان غیر دولتی زنان در ایران وجود دارد. هرچند این آمارها را می‌بایست با احتیاط پذیرفت زیرا برخی از آنها یا تا حدی دولتی هستند و یا فقط یک «اسم» می‌باشند. (۱۳۷۹، انجمن تنظیم خانواده) در این گزارش ما سعی داریم که سازمان‌های غیر دولتی زنان را از طریق طبقه‌بندی‌های مختلف و بیان ویژگی‌های آنان مورد توجه و شناخت قرار دهیم.

تعریف و طبقه‌بندی سازمان‌های غیر دولتی (N.O.G) زنان

یک تعریف مورد توافق، سازمان‌های غیر دولتی را به شرح زیر توصیف می‌کند: «یک تجمع مستقل، غیر دولتی - غیر انتفاعی و داوطلبانه از مردم که پیرامون یک نیاز اجتماعی مشترک گرد آمده است و از سوی کسانی که ادعای خدمت به ایشان را دارد قابل محاسبه و نظارت باشد.» (Population Council, 200). در این تعریف چهار ویژگی مشخص دیده می‌شود:

۱- داوطلبانه بودن

۲- غیردولتی بودن

۳- غیرانتفاعی بودن

۴- مسئول بودن در قبال نیازهای اجتماعات یا گروه‌های اجتماعی خاص

هرچند این تعریف بسیاری از سازمان‌های زنان را که ادعای غیر دولتی بودن دارند - مثل تعاونی‌های زنان که خواهان مبارزه با فقر هستند ولی غیر انتفاعی نیستند - از زمره‌ی گزارش ما خارج می‌کند، ولی می‌توان بر اساس معیارهای مختلفی سازمان‌های غیر دولتی زنان را طبقه‌بندی کرد:

۱- معیار اول: طبقه بندی بر اساس ماهیت

الف. سازمان‌های مدرن مبتنی بر اعتبار، مثل قرض الحسنه‌ها و مبتنی بر خدمات، مثل خیریه‌های زنان.

سازمان‌های مدرن ماهیتاً سازمان‌هایی هستند که در دوران معاصر - عصر مشروطه به بعد - تشکیل شده‌اند. اهداف آنها معمولاً بر پیشرفت و ترقی زنان از طریق آموزش، پژوهش و احقاق حقوق مدرن ایشان شکل می‌گیرد. این سازمان‌ها خواهان ثبت نام رسمی و فعالیت آشکار هستند.

ب. سازمان‌های سنتی مبتنی بر تولید مثل واره.

سازمان‌های سنتی از دیرباز در جهت فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی مختلفی مثل: خدمات رسانی، تولید محصولات خانگی، کمک به زنان نیازمند و آسیب‌پذیر گرد آمده‌اند. از آنجا که این سازمان‌ها عمدتاً تحت تأثیر ارزش‌های سنتی قرار دارند. معمولاً خواهان فعالیت غیر رسمی ناپیدا و مبتنی بر اصل رازداری هستند.

۲- معیار دوم: طبقه بندی بر اساس هدف و آرمان فعالیت

الف. سازمان‌هایی که به دنبال کسب هویت هستند. انواع انجمن‌های صنفی و گروه‌های تخصصی را می‌توان در این طبقه جای داد. مثل انجمن پرستاران ایران یا انجمن زنان روزنامه‌نگار. همچنین گروه‌های اقلیت نیز در این رده قرار می‌گیرند. مثل انجمن زنان زرتشتی.

ب. سازمان‌هایی که برای حفظ و بقای اعضای خود فعالیت می‌کنند. این بقا می‌تواند اشکال مختلفی به خود بگیرد. یعنی به صورت فرهنگی یا اقتصادی جلوه نماید. از طرف دیگر باید توجه داشت اکثر تشکلهای جمعیتی سنتی در گروه‌هایی که سابقه‌ای طولانی در ایران دارند، برای حفظ و تداوم زندگی اعضای خود فعالیت می‌کنند. یعنی بنابر ضرورت‌های محیطی - اقتصادی و اجتماعی گرد هم می‌آیند و اغلب پس از رفع نیازهای خود در کوتاه مدت از میان رفته یا تغییر شکل می‌دهند. انجمن‌های خیریه یا سازمان‌هایی که از زنان آسیب‌پذیر حمایت می‌کنند، می‌تواند در این طبقه بندی جای گیرد.

ج. سازمان‌هایی که توانمندسازی اعضای خود را دنبال می‌کنند. این سازمان‌ها برای ارتقای

سطح زندگی گروه‌های مختلف زنان در جنبه‌های حقوقی، مالی، بهداشتی، امنیتی، آموزشی و... فعال هستند و استقلال اقتصادی و فرهنگی اعضا را تبلیغ می‌نمایند.

۳- معیار سوم: طبقه‌بندی بر اساس نوع فعالیت

بر این اساس می‌توان سازمان‌های زیر را برشمرد:

الف. سازمان‌های آموزشی

ب. سازمان‌های دفاع از محیط زیست

ج. سازمان‌های دفاع از حقوق زنان

د. سازمان‌های پژوهشی و ادبی

ه. سازمان‌های بهداشتی

اگر چه در سازمان‌های غیر دولتی مدرن زنان، اغلب، کلیه فعالیت‌های فوق انجام می‌شود، ولی باید توجه داشت که محور اصلی فعالیت هر سازمان بر اساس یکی از موارد فوق استوار است. (۱۳۸۰، آوای مشارکت)

۴- معیار چهارم: طبقه‌بندی بر اساس منطقه

الف. سازمان‌های بین‌المللی: هر چند برخی از سازمان‌های زنان مدعی فعالیت بین‌المللی هستند ولی این فعالیت‌ها اغلب شامل ارتباط با سایر سازمان‌های جهانی می‌شود و بعضاً جنبه‌ی تبلیغاتی و نمایشی دارد.

ب. سازمان‌های ملی: این سازمان‌ها می‌توانند بر اساس شهر و روستا تقسیم شوند. علاوه بر اینکه در روستاها تشکلهای سنتی زنان هنوز فعال هستند؛ برخی انجمن‌های نسبتاً مدرن نیز در حال پیدایش‌اند، مثل «انجمن زنان روستایی فرهیخته». بنابراین باید توجه داشت همانطور که نمی‌توان سازمان‌های شهری را مدرن؛ رسمی و جدید دانست. در روستا نیز کلیه تشکلهای زنان، سنتی و قدیمی نیستند.

ج. سازمان‌های محلی: این سازمان‌ها اغلب در محلات یعنی میان شبکه‌های همسایگی یا در میان شبکه‌های فامیلی و قومی فعالیت می‌کنند و به خاطر وجود پیوندهای قومی از

مقبولیت و پذیرش زیادی میان زنان برخوردارند. تمایلات مذهبی در میان ایشان بالاست و اغلب وجود یک رهبر قدرتمند که معتمد یا بزرگ خانواده است همبستگی میان اعضا را حفظ و تقویت می‌کند. ویژگی سازمان‌ها همانطور که از طبقه‌بندی‌شان بر می‌آید نشان می‌دهد که آنها به هیچ وجه سازمان‌های یکدست و همگونی نیستند؛ اما می‌توان ویژگی‌های زیر را برای آنها برشمرد:

- ۱- بسیاری NGOهای مدرن زنانه توسط مقامات رسمی (پیشین و فعلی) رهبری و توسط کارمندان جزء دولتی اداره می‌شوند. این گروه معمولاً با خود گرایش‌ها و رویه‌هایی را به همراه می‌آورند که با روحیهی داوطلبانه و کار پیشاهنگی در تضاد است.
- ۲- اساساً توجه به NGOهای زنان از سوی مقامات دولتی نشانگر گرایشی است که علاقمند می‌باشد انجمن‌های غیر دولتی زنانه ماهیتی دولتی پیدا کنند.
- ۳- مدیریت در این سازمان‌ها به صورت از بالا به پایین است و شفافیت و محاسبه پذیری در آنها چندان مشاهده نمی‌شود.
- ۴- از آنجا که آمار مبتنی بر حقیقت قابل دسترس نیست، پژوهش‌های انجام شده در این سازمان‌ها اغلب ضعیف و غیر قابل استفاده است.
- ۵- در حالیکه یک شبکه‌ی ارتباطی زنان وجود دارد و اغلب NGOهای رسمی زنان عضو آن هستند؛ ارتباط میان سازمان‌های زنان ناچیز و اندک است و تجارب و اطلاعات ایشان به یکدیگر منتقل نمی‌شود.
- ۶- NGOهای زنان با دنیای خارج ارتباط بسیار ناچیزی دارند. اغلب فرصت‌های ارتباط با سازمان‌های بین‌المللی نصیب سازمان‌های شهری؛ مدرن و قدرتمند می‌شود.
- ۷- آن دسته از سازمان‌ها که در سطح مردمی و یا برای مردم کار می‌کنند به اطلاعات روز و شبکه‌های بین‌المللی دسترسی ندارند.
- ۸- همانند سایر NGOها، سازمان‌های زنان نیز با محدودیت‌های قانونی اشکالات ثبت رسمی و عدم اعتماد به نفس برای رفع این محدودیت‌ها مواجه هستند.
- ۹- خیریه‌ها که یکی از قدیمی‌ترین؛ پرکارترین و مردمی‌ترین سازمان‌های غیر دولتی هستند عمدتاً توسط زنان و برای زنان و کودکان اداره می‌شوند. به همین علت شبکه‌های خیریه و انجام

کار نیک توسط اعضای زن خانواده به شبکه‌ی خانوادگی کشیده شده است و معمولاً همه‌ی اعضای خانواده به نحوی درگیر این شبکه‌های خیریه هستند. (یابه صورت خدمت رسان یا خدمت بگیر). پس می‌توان جای پای یک شبکه‌ی همکاری‌های غیر رسمی قوی را در میان شبکه‌ی همسایگی و فامیلی جستجو کرد که چون اغلب رسمی و به صورت ناپیدا فعالیت می‌کنند، ناشناخته مانده است. (Motiee, 1379)

نتیجه

سازمان‌های غیر دولتی زنان در ایران مجموعه‌ی ناهمگون و متناقضی هستند که نمی‌توان آنها را به صورت یکپارچه مورد توجه قرار داد. از طرفی تحولات جهانی و مطرح شدن زنان به عنوان عاملان توسعه و قربانیان تبعیض جنسی باعث حساسیت دولت‌ها نسبت به موقعیت زنان در کشورشان شده است، از این رو دولت‌ها تحت تأثیر این جریان سعی در راه‌اندازی یا تشویق زنان به تشکیل سازمان‌های غیر دولتی نموده‌اند. از طرف دیگر سابقه‌ی فعالیت‌های جمعی زنان که با اهداف رفع نیاز معیشتی یا نیات خیرخواهانه شکل می‌گیرد، در ایران سابقه‌ای طولانی داشته است. آنچه امروزه اتفاق افتاده، ارتباط این دو جریان با یکدیگر و متأثر شدنشان از هم است. چگونگی این تعامل و نتیجه‌ی آن می‌تواند، آینده‌ی سازمان‌های غیر دولتی زنان در ایران را تعیین نماید، این مسأله به عبارت دیگر در «غیر دولتی» یا «دولتی» ماندن فعالیت‌های جمعی و داوطلبانه‌ی زنان تأثیر بسزایی خواهد داشت.

فهرست منابع

- 1- The Population Council - *Iranian NGOs: Situation Analysis*, Jan 2000
- ۲- مطیع، ناهید. مروری بر سازمان‌های غیر دولتی سنتی (به انگلیسی). *مجله فرزانه*. شماره ۱۰. زمستان ۱۳۷۹
- 3- Marovi Parvin , *Farsi notes Or Woman NGOs in Iran*, Tehran. November. 1998
- 4- UNICFF, *the state of Woman*, Islamic Republic of Iran, tehran. 1995.
- 5- Afari, Janet, *the Iranian Constitutional Revolution (1906-1917)*, Grassroots, Democracy and the Origins of Feminism, columbia university Press, Newyork, 1996.
- ۶- رشدیه، فخرالدین، *بنیانگذار فرهنگ نوین ایران*، تهران - هیرمند ۱۳۷۰
- ۷- انجمن تنظیم خانواده، *بانک اطلاعاتی سازمان‌های غیر دولتی و تشکلهای مردمی ایران*، تهران ۱۳۷۹
- ۸- سازمان‌های غیر دولتی در ایران - *آوای مشارکت*، ویژه تشکلهای داوطلبانه و سازمان‌های غیر دولتی زنان - سال اول، شماره نخست ۱۳۸۰
- ۹- فرهادی، مرتضی. *فرهنگ یاریگری در ایران*. نشر دانشگاهی. چ اول. تهران ۱۳۷۶
- ۱۰- فرهادی مرتضی. «واره». *فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی*. شماره ۴۳
- ۱۱- فرهادی، مرتضی. «انواع یاریگری در ایران» *فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی*. شماره ۱ و ۲
- ۱۲- پایدار، پروین. زنان در فرایند سیاسی بیستم. *جامعه ایرانیان*. ۱۳۸۰

وجود روابط رو در رو مابین اعضای نهاد خانواده باعث می‌شود که این نهاد، به عنوان یک گروه ابتدایی (primary group) نقشی بسیار مهم در ارتباطات افراد با اجتماع وسیع‌تر و شکل‌گیری هویت‌های فردی و اجتماعی آنان بازی کند. از طرف دیگر این نهاد به عنوان یک جامعه‌ی محلی (local community) که خصوصیات گروه‌های اقامتی (residential groups) و گروه‌های خویشاوندی (kinship groups) را به صورت توأم دارا می‌باشد، در جوامع مختلف درجه‌ای بسیار بالا از تجمع (integration) و همبستگی (solidarity) را می‌تواند حائز باشد و لذا به صورت اساسی‌ترین واحد عمل اجتماعی مطرح است. علی‌رغم پایداری چشمگیر نهاد خانواده و قوام آن نسبت به تحولات اجتماعی و یکپارچگی درونی آن، این نهاد نیز، مانند نهادهای دیگر اجتماعی، دارای تضادهای درونی و پویایی چشمگیر و توانایی تأثیرگذاری متقابل با نهادهای دیگر اجتماعی می‌باشد هدف از این مقاله بررسی تغییرات کارکردی خانواده در ایران در سال‌های اخیر، به ویژه در مورد نقشی است که این نهاد در فرآیند اجتماعی شدن نسل جدید داراست، و نیز این گفتار روابط متقابل مابین اعضای خانواده و تأثیر متقابل خانواده و اجتماع و به طور اخص پیامدهای زبانی این تحولات را مورد تحقیق قرار می‌دهد. تحلیل‌های انجام شده بر مبنای انطباق داده‌های ایران با الگوهای نظری و آشکار سازی روندهای حاکم بر تحول نهاد خانواده در ایران صورت می‌گیرد. این بررسی می‌تواند مقدمه‌ای برای قالب‌ریزی فرض‌هایی باشد که بتوان با آزمون میدانی آنها جهات اصلی این دگرگونی‌های نهاد خانواده را شناسایی نمود.

بازساخت مفهوم خانواده در ایران

امیلیا نرسیسیانس^{##}

خانواده، فرزند و کارکردهای متغیر

مطالعه و تحقیق در مورد بازتاب‌های ذهنی مفاهیم اجتماعی در اقوام و اقشار مختلف اجتماعی و استفاده از واژه‌های زبانی و اسامی متداول برای این مفاهیم در عوض ارائه‌ی تعاریف نظری و عملیاتی هم‌ساخت‌هایی که بدین ترتیب از ظاهری عینی برخوردار می‌شوند، از سنت‌های مفید و مؤثر بررسی‌های مردم‌شناسی به شمار می‌رود. در تفحصات پسا‌ساختارگرا نیز بررسی ناهم‌سازی بازتاب‌های مفاهیم و عدم تطابق تلقی غالب مفاهیم با واقعیت عملی موجود می‌تواند وسیله‌ای برای شالوده‌شکنی تمامیت متصور برای مفاهیم مورد نظر باشد.

در جوامع امروزی، مفهوم خانواده (family) و ارتباط آن با مفاهیمی چون ازدواج (marriage) و خانوار (household)، چه در کاربردهای علمی و چه کاربردهای روزمره‌ی محاوره‌ای عادی، واضح و معین فرض می‌شود. البته در متون علمی از این نهاد تحت عنوان خانواده‌ای هسته‌ای نام برده می‌شود که یادآور شکل متجدد و امروزی این نهاد است. مع هذا مطالعات جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که این مفهوم در واقعیت چنین بدیهی و بدون اشکال نیست. (Trost, 1988: 301-308/ Berge, 1989: 115-130). فی‌المثل یکی از مفاهیم بحث‌انگیز، «خانواده‌های تک واحدی» (single parent families) هستند که در جوامع صنعتی اروپا و آمریکا به دلایل مختلف (مرگ یکی از والدین، طلاق، تولید مثل بدون ازدواج، فرزند خواندگی...) به وجود آمده‌اند و در میان برخی از گروه‌های قومی اکثریت خانواده‌های موجود را نیز تشکیل می‌دهند. در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا در سال ۱۹۹۳، سریال‌های تلویزیونی مربوط به خانواده‌ها و به ویژه سریال مربوط به «مورفی براون» (Murphy Brown)

##. عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران

درباره‌ی یک زن شاغل مجرد که مادر یک فرزند شده بود، به بحثی مفصل درباره‌ی ارزش‌های خانواده (family values) دامن زد (Kottak, 1994) که علاوه بر استفاده‌ی تبلیغاتی به وسیله‌ی حزب و کاندیدای محافظه‌کار در آن کشور، زمینه‌ای برای مطرح شدن مجدد در کشورهای دیگر به ویژه در فصول انتخاباتی فراهم آورد. بحث‌هایی که به صورت شعارهای انتخاباتی برای افزایش محبوبیت کاندیداها در بین اقشار اجتماعی مورد هدف مطرح شدند نشان دادند که قصور، یکسان‌انگاری و همدلی افراد، در مورد قهرمان داستان سریال و مفهوم خانواده و ارزش‌های مربوط به آن در خرده فرهنگ‌های مختلف قومی و طبقاتی این جوامع تفاوت‌هایی معنی‌دار را نشان می‌دهند. به راستی آیا زندگی مشترک یک آقا یا خانم مجرد مرفه با دختر یا پسری که او را به فرزند خود پذیرفته‌اند و پدر یا مادر بیولوژیکی او نیستند، برای تلقی این گروه دو نفری به صورت مصداق یک خانواده کفایت می‌کند؟ خانواده‌های بدون فرزند، که در آنها کارکردهای مهمی از خانواده چون نگهداری و تربیت فرزندان غایبند چطور؟ در صورت ازدواج مجدد بعد از طلاق در حالتی که روابط خانوادگی قبلی به سبب فرزندان هنوز کاملاً از بین نرفته است، مرزهای خانوادگی کجاست و آیا خواهران و برادران تنی و ناتنی و ناپدري و یا نامادري جزء یک خانواده هستند؟ آیا ازدواج پیش شرط تشکیل خانواده است؟ ازدواج‌های موقت کوتاه مدت چطور؟ اصولاً وجود روابط جنسی و عاطفی بلندمدت مابین زوجین مذکر و مؤنث شرط تشکیل خانواده است؟ در صورت عدم وجود یکتا همسری و اقامت هووها در خانه‌های جداگانه (یا اتاق‌های متفاوت در یک خانه) خانواده را چگونه باید تعریف کرد؟ آیا هم‌اتاقی‌ها را هم می‌شود یک خانواده دانست؟!

بدیهی است که در هر جامعه به تناسب وضعیت فرهنگی و درجه‌ی تجانس آن، پاسخ‌های گوناگون به سوالات مزبور داده خواهد شد و در حالی که توافق نسبی در مورد پاسخ برخی از این سوالات موجود باشد، در مورد سوالات دیگر، پاسخ‌های داده شده در خرده فرهنگ‌های مختلف جامعه دارای تفاوت‌های چشمگیری می‌باشد، و البته هر نوع تفاوت در برداشت‌ها دارای پیامدهایی مهم، در مواردی چون هنجارهای رفتاری و قوانین حقوقی به چشم خواهد خورد. در انطباق مسائل مطرح شده با شرایط کنونی ایران، قوانین شریعت اسلام و تفاسیر آنها به وسیله‌ی مراجع ذیصلاح و آیات عظام، بی‌تردید حائز اهمیت است. دیدگاه‌های شرعی، علاوه

بر آن که در وضع قوانین حقوقی مؤثرند، در جهت دهی به افکار عمومی و شکل‌بندی هنجارهای اجتماعی نیز نقشی تعیین کننده دارند. برای مثال هنجارهای مربوط به ازدواج در سال‌های اخیر به‌طور وسیعی مورد بحث قرار گرفته است و در فرصت‌هایی چون نمازهای جماعت به وسیله‌ی امامان جمعه مطرح و بررسی می‌شوند. پویایی اجتماعی از یک طرف و تغییرات اقتصادی از طرف دیگر در اشکال سنتی ازدواج جوانان تغییراتی مهم به وجود می‌آورد. نقش جنگ هشت ساله در دگرگونی هنجارهای ازدواج، برای مثال، موضوعی است که نیاز به مطالعه و تحقیق دارد.

یکی از موارد بحث‌انگیز در سال‌های اخیر موضوع فرزند خواندگی و روابط خانوادگی و محرمیت است. به‌طور معمول بین کودک تحت سرپرستی و خانواده‌اش رابطه‌ی محرمیت ایجاد نمی‌شود، مگر اینکه خانواده‌ها کودک دختر را برای محرمیت به عقد پدر خانواده در آورند، و یا برای ایجاد محرمیت و جلوگیری از این نوع ازدواج، مسأله‌ی استفاده طفل از شیر زن دیگری مثل خواهر پدر مورد نظر خواهد بود که در این صورت، طفل، فرزند رضاعی آن زن به‌شمار می‌آید و پدر قانونی او نیز از نظر شرعی، دایی رضاعی‌اش محسوب می‌شود (منصوریان، ۱۳۷۸: ۵). بدون شک در ایران نیز همچون کشورهای دیگر در سال‌های آخر قرن بیستم، تغییرات فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی کشور، در تحولات ساختاری و کارکردی خانواده تأثیر گذاشته است. افزایش درصد اشتغال زنان و پذیرش نقش فعال اقتصادی و به تبع آن داشتن حقوق و مسئولیت‌های جدید اجتماعی به وسیله‌ی تعداد بیشتری از زنان، هم در طبقه‌ی متوسط و هم در طبقه‌ی کارگر، طبیعتاً تأثیری ژرف در عملکرد نهاد خانواده گذارده است، به طوری که نقش‌ها و روابط سنتی در خانواده را که ناشی از وابستگی اقتصادی زوجه به شوهر بود، کاملاً متحول کرده است. اگر چه هنوز جامعه‌ی ایران، همچون جوامع دیگر دنیا در عصر کنونی، تا حذف کامل مردسالاری در داخل و خارج از نهاد خانواده مسیری طولانی فرا روی خود دارد، می‌توان ادعا کرد که در چند دهه‌ی آخر قرن بیستم گام‌هایی مهم در این جهت برداشته شده است. البته با تضعیف زیربنای ارگانیک و اقتصادی، عواملی دیگر چون تفاهم و همدلی و نیاز به تعاون مبنای انسجام این نهاد می‌شود.

یک عامل مهم دیگر در متحول کردن نقش‌ها در نهاد خانواده کوتاه شدن زمان نیم عمر دانش

بشری است که در برخی از زمینه‌ها به کمتر از پنج سال تنزل کرده است. در چنین شرایطی الگوی تقسیم سنتی نقش‌ها مابین نسل‌های متوالی در داخل خانواده نمی‌تواند پابرجا بماند، زیرا دیگر تجربه‌ی نسل گذشته ارزش و اهمیت قبلی خود را ندارد و چه بسا مواردی که به صورت روزافزون پیش می‌آید باعث آن گردد که نسل جوان هدایت و راهنمایی اعضای دیگر خانواده را عهده‌دار می‌شود. این تحول هم مانند تحول قبلی با تضعیف زیربنای ارگانیک الگوی تقسیم کار، جایگزینی عوامل دیگر را جهت حفظ انسجام نهاد خانواده مستلزم می‌سازد. مهم‌ترین عامل همبستگی در این شرایط اشتراک در تجارب و فعالیت‌های اجتماعی، همکاری و تشریک مساعی در نیل به اهداف مشترک خانواده، تعهد بلند مدت به انسجام وظایف و برآوردن انتظارات خانوادگی، و توسعه‌ی علایق متقابل ناشی از احساس وابستگی و تجربه‌ی عمل اجتماعی به صورت جمعی می‌باشد.

شه‌رنشینی و تنظیم خانواده عامل دیگر تحول در ساختار خانواده می‌باشد. محدود شدن تعداد فرزندان و لزوم بذل توجه بیشتر به نیازهای گوناگون اقتصادی و به‌ویژه بنیادهای فرهنگی کودکان از جمله نتایج مهم این تحول می‌باشد. ادامه‌ی عضویت پدر و مادر بزرگ‌ها در خانواده، در شرایط کنونی به صورت یک مشکل اجتماعی مطرح شده است و انعکاس آن در سریال‌های تلویزیونی و ادبیات و بحث‌ها و مقالات در روزنامه‌ها به صورت دامن‌دار قابل ملاحظه است. یک نتیجه‌ی دیگر تحولات ذکر شده مطرح شدن مسأله‌ی انتخاب آگاهانه‌ی همسر از طریق آشنایی و حصول تفاهم در کنار راهنمایی اعضای خانواده و توصیه‌ی انتخاب همسر مناسب و ازدواج از روی مصلحت‌های گوناگون خانوادگی می‌باشد به طوری که در سال‌های گذشته این موضوع به بحث‌های دامن‌دار اخلاقی در کشور، به ویژه در عکس‌العمل به انعکاس این امر به صورت سوژه‌ی داستانی فیلم‌های سینمایی و سریال‌های تلویزیونی منجر شده است. به طور کلی با گذشت زمان، اهمیت تصمیم‌گیری و توافق خود زوجین در امر ازدواج رو به افزایش است. افزایش تماس اجتماعی به ویژه در محیط‌های حرفه‌ای، احتمال آشنایی زوجین را پیش از ازدواج فراهم آورده است و مطلوبیت یا عدم مطلوبیت جداسازی زنان و مردان در محیط‌های مختلف اجتماعی از جمله موضوع‌های بحث‌انگیزی است که در چگونگی تعمیق این روند مؤثر خواهد بود. در هر صورت به موازات افزایش اهمیت تصمیم‌گیری مستقیم زوجین در امر

ازدواج، استقلال خانوادگی هسته‌ای در برابر خانوادگی گسترده نیز افزایش خواهد یافت. مهاجرت‌های دائمی یا موقت (مثلاً برای تحصیلات دانشگاهی) عامل دیگری است که دخالت خانواده را در امر ازدواج کاهش می‌دهد. در ضمن این جابه‌جایی‌ها در یکپارچه سازی فرهنگی و تأثیرات متقابل خرده فرهنگ‌ها نیز نقش انکارناپذیر دارد. ایجاد یک دانشگاه در یک شهر کوچک، تحولی چشمگیر در الگوهای رفتاری جوانان ایجاد می‌کند که خود در تعمیق روندهای ذکر شده و شتاب بخشیدن به تغییرات ساختاری و کارکردی نهاد خانواده نقشی مهم دارد.

اجتماع پذیری و آداب خانواده

در بررسی چگونگی پویایی نهاد خانواده، ملاحظه‌ای تأثیر متقابل ساختار اجتماعی و روابط حاکم بر خانواده و نقش خانواده در فرهنگ‌پذیری افراد به ویژه در فرآیند تجدید نسل مهم‌ترین جنبه را تشکیل می‌دهد. فراتر از روش‌شناسی‌های ساختارگرا و کارکردگرا، می‌توان تعمیق فرآیند منطقی شدن روابط و گذر از الگوها و قالب‌های رفتاری ایستا و تحکمی را تحلیل نمود. آداب خانواده، نه تنها آینه‌ی انعکاس ساخت قدرت در اجتماع است، بلکه بازسازی این روابط و گسترش عدالت در خانواده، نقطه‌ی آغازی برای تفوق بر روابط سلطه و استثمار در جامعه نیز می‌باشد.

بررسی جایگاه خانوادگی هسته‌ای در خانوادگی گسترده و اجتماع، روابط زوجین در خانواده، روابط والدین با فرزندان، نقش و روابط متقابل فرزندان بر اساس سن، جنسیت و ویژگی‌های دیگر، عام‌ترین جنبه‌های این تحلیل را تشکیل می‌دهد. البته با پویایی نهاد، جنبه‌های مختلف این بررسی و اهمیت نسبی آنها هم دستخوش تغییر می‌شود. برای مثال با حذف فرض یکتا همسری، مطالعه‌ی روابط مابین زن و شوهر تغییر ماهیت می‌دهد، گستره‌ای از موضوع‌ها از قبیل حقوق و روابط همسرهای دائمی و موقت، روابط مابین هووها، شرایط و هنجارهای حاکم بر تجدید فراش، و... مطرح می‌شوند. همین امر در مورد خانواده‌های تک والدی نیز صدق می‌کند. مسأله‌ی روابط مابین والدین و فرزندان و روابط متقابل مابین فرزندان نیز در مورد خانواده‌های بدون فرزند، موضوعیت خود را به کلی از دست می‌دهند. در جامعه‌ی کنونی ایران نیز، با وجود هنجارهای مربوط به تعدد زوجات و ازدواج‌های موقت، و افزایش نسبی تعداد خانواده‌های تک

والدی و بدون فرزند، افزایش موارد فرزند خواندگی به ویژه در مواردی که علی‌رغم عقیم بودن یکی از زوجین، نهاد خانواده به دلیل کارکردهای جدیدش به موجودیت خود ادامه می‌دهد، مشاهده می‌شود. در این حالت در عین ادامه‌ی موجودیت خانواده به خاطر کارکردهای جدیدش زوجین تمایل به حفظ کارکرد سنتی خانواده‌شان در تربیت و ادامه‌ی نسل نیز دارند، و همچنین با افزایش تعداد طلاق‌ها و تقبل نقش‌های اصلی خانواده به وسیله‌ی اشخاص دیگر بر حسب ارتباطات نسبی آنان، این تغییرات قابل توجه و دارای اهمیت هم هست. مع هذا، جنبه‌های عام ذکر شده‌ای که گفته شد، در سطح کل جامعه‌ی ایران هنوز حائز بیشترین اهمیت هستند. افزایش استقلال نسبی خانواده‌های هسته‌ای و کارکرد آن به صورت واحد عمل اجتماعی، تغییر الگوی توزیع نقش‌ها بر اساس ویژگی‌های سنی و جنسی و گسترش عدالت و برابری در داخل خانواده، و تضعیف نقش خانواده در تربیت فرزندان (هم در مورد خانواده هسته‌ای و هم در مورد خانواده‌ی گسترده) به دلیل ایجاد و اهمیت یافتن نهادهای مستقل تربیت رسمی در اجتماع و افزایش نقش گروه هم‌آلان (peer group) در آموزش و پرورش غیر رسمی، مهم‌ترین روندهای حاکم بر آداب خانوادگی را در فرآیند تجدد تشکیل می‌دهند.

در شرایط کنونی ایران، افزایش نرخ مهاجرت، تغییرات سریع فرهنگی، ارتباطات گسترده‌تر اجتماعی و روابط حرفه‌ای و صنفی که مشتمل بر ارتباطات جدید و خارج از روابط خویشاوندی و محرمیت است، همگی در جهت افزایش حیطه‌ی تصمیم‌گیری‌ها و اعمال اجتماعی مشترک زوجین در یک ازدواج و تضعیف یا نابودی قالب‌های رفتاری ثابت یا تعیین شده به وسیله‌ی دیگران عمل می‌کنند. عامل اقتصادی به ویژه در سال‌های افزایش درآمد نفتی کشور نیز در شرایط اعتلا و رونق عمل می‌نماید. اما در سال‌های اخیر با افزایش سریع هزینه و عدم توانایی نسل جوان در تأمین هزینه‌های ازدواج و تشکیل خانواده، اگرچه از یک طرف با افزایش سن متوسط ازدواج در جهت تقویت روند تجدد مواجهیم، اما از طرف دیگر با ایجاد و هنجاری کردن وابستگی اقتصادی خانواده‌های هسته‌ای جدیدالتأسیس به خانواده‌ی گسترده و به ویژه خانواده‌ی داماد به صورت یک عامل کندکننده‌ی روند تجدد و بازسازنده‌ی روابط سنتی با کارکردهای جدید، در پویایی نهاد خانواده رو به رو می‌شویم.

بازتولید الگوی تقسیم کار یکی از مهم‌ترین کارکردهای خانواده را تشکیل می‌دهد. تقسیم

طبیعی (سنی و جنسی) کار مکمل تقسیم اجتماعی کار است و علاوه بر ایجاد زمینه‌های لازم برای تجدید تولید آن، عاملی مهم در تجدید تولید کارکردها و هنجارهای دیگر خانواده نیز هست. به همین دلیل اشتغال و فعالیت اجتماعی زنان که به ویژه در دوران جمهوری اسلامی ایران از افزایشی چشمگیر نیز برخوردار بوده است، مهم‌ترین عامل پیویایی خانواده و متغیر روابط خانوادگی نه تنها در مورد روابط زوجین، بلکه همچنین در مورد روابط اولیای فرزندان و نقش‌ها و مسئولیت‌های تربیتی اعضای خانواده و به طور کلی در همه‌ی شئون و روابط، هنجارهای خانوادگی را تشکیل داده است. قبول مسئولیت‌های اجتماعی و ایفای نقش‌های برابر با نقش مردان در اجتماع از سوی زنان، از یک طرف نظام هنجارهای حاکم بر اجتماع و در نتیجه هنجارهای حاکم بر نقش‌ها و روابط زن و شوهر در خانواده را تغییر می‌دهد و از طرف دیگر صرف وقت و انرژی لازم برای اجرای مسئولیت‌های اجتماعی و نیاز به تجدید نظر در چگونگی تقسیم کار و وظایف و کار خانگی زنان را مستلزم می‌سازد. نقش و وظایف سنتی زنان در خانواده، در این شرایط، به یکی از سه طریق می‌تواند انجام پذیرد؛ قبول مسئولیت اجرای بخشی از این وظایف از سوی شوهر، استثمار مضاعف زنان و افزایش کارایی فعالیت‌های آنان، و اجتماعی شدن بخشی از این وظایف و تساهل بیشتر در کارها و مسئولیت‌های خانگی. در عمل ترکیبی از هر سه روش در همه‌ی جوامع متجدد رخ می‌دهد. یکی از موارد بارز راه حل سوم در ایران نگهداری از کودکان سنین ماقبل دبستان در مهدکودک‌ها به صورت روزافزون، به ویژه در دو دهه‌ی اخیر، می‌باشد. تغییر سریع هنجارهای اجتماع بر اثر فشار نیازها چشمگیر بوده است و در کمتر از دو دهه مقاومت و اکراه بسیار شدید در برابر اجتماعی تر شدن امر تربیت کودکان خردسال، جای خود را به پذیرش این امر و توجه به مزایای انکارناپذیر این موسسات داده است. آموزش مربیان و ارزش‌دهی اجتماعی مهدهای کودک باعث می‌شود تا کیفیت تربیت کودکان با استفاده از تخصصی و حرفه‌ای تر شدن امر آموزش افزایش یابد. میزان افزایش استفاده از رستوران‌ها و صرف غذا در ادارات و کارخانه‌ها و مراکز حرفه‌ای و اجتماعی مختلف که اغلب با یارانه‌ها و خدمات پشتیبانی موسسات نیز همراه است، همگی نشان‌دهنده‌ی تفوق راه حل سوم بر دو راه حل دیگر می‌باشد که به هر حال قابلیت انکشاف محدود دارند. از طرف دیگر تغییر رژیم غذایی و استفاده بیشتر از غذاهای سریع (fast food) در ایران و استفاده از دستگاه‌ها و

لوازم برقی در خانه‌ها، که افزایش آگهی‌های مربوط به لوازم خانگی، شاخصی در این باره می‌باشد، دال بر انجام راه حل‌های دیگر به طور موازی است.

در اینجا توجه به یک امر حائز اهمیت است. علی‌رغم اجتماعی شدن بخشی از کارهای منزل، همکاری شوهران در اجرای بخشی دیگر از وظایف و استفاده از فنون و تجهیزات مختلف برای افزایش کارایی کار خانگی، تساهل در این کارها و کاهش حجم اشتغالات و وظایف خانگی نیز برای آزاد کردن ساعات کار و توان بالقوه‌ی زنان جهت اجرای وظایف اجتماعی لازم می‌آید. برای مثال تدارک میهمانی‌ها و فعالیت‌های دیگر که مستلزم صرف وقت و هزینه از طرف خانواده است، نه تنها به دلیل ذکر شده، بلکه همچنین به دلایل اقتصادی که قبلاً تحلیل شده بود، در سال‌های اخیر محدود شده است. نکته‌ی مهم آن است که سرعت کند تغییر هنجارهای اجتماعی از نظر خرده فرهنگ‌های مذکر و مؤنث، در اینجا معکوس عمل می‌کنند. اگر هنجارهای مردانه، اشتراک شوهران را در انجام وظایف خانگی محدود می‌کنند، در مورد تساهل در وظایف خانگی اغلب هنجارهای زنانه نقشی محدود‌کننده‌تر دارند. یعنی در حالی که شوهران در این موارد پذیراتر هستند و حتی اصرار نیز می‌ورزند. این امر به این دلیل است که در غیر این صورت، علاوه بر فشار اقتصادی، انتظار همکاری بیشتر نیز از آنها می‌رود، این همسران آنانند که برانجام کامل‌تر وظایف و نقش‌های سنتی خود ابرام دارند. دلیل این امر انتظارات اجتماعی و نسبت یافتن اتهام کوتاهی در انجام وظایف، در موارد تساهل، به سمت زنان می‌باشد.

یکی از ویژگی‌های جامعه‌ی کنونی ایران چندگانگی‌های فرهنگی و وجود نظام‌های هنجاری موازی است که به دلیل پویایی‌کنندتر حوزه‌ی فرهنگ و تأخیر در انطباق آن با تغییرات بسیار سریع حوزه و روابط مادی و اقتصادی جامعه ایجاد می‌شود. در شرایطی که روابط و هنجارهای سنتی هنوز قوی هستند، هنجارهای ناشی از تجدد و صنعتی شدن جامعه هم، به تدریج قوام یافته و با هنجارهای سنتی همزیستی دارند. هنوز تضاد بین این دو نظام هنجاری حل نشده است که هنجارهای ناشی از جامعه‌ی پسا صنعتی و تأثیرات بین‌المللی ناشی از ارتباطات گسترده نیز به سرعت گسترش می‌یابند. در چنین شرایطی در عوض تبدیل سیستم‌های متضاد فرهنگی به یک نظام فرهنگی غالب و خرده فرهنگ‌های مختلف، نظام‌های فرهنگی معیار، هر کدام در حوزه‌های مشخص به صورت مکمل یک نظام چند فرهنگ گونگی را تشکیل می‌دهند.

(اعزازی، ۱۳۷۸: ۱۷). معمولاً یکی از نظام‌های هنجاری که از وجهی بالاتر برخوردار است، در موارد رسمی و نظام‌های دیگر در حوزه‌های غیر رسمی به حالت معیار در می‌آیند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر عامل وجهه در حفظ یک نظام هنجاری به صورت نظام معیار مؤثر است، نظام‌های دارای وجهی کمتر چگونه به صورت نظام‌های معیار باقی می‌مانند؟ پاسخ این سؤال در مقاله‌ای (مشتاق، ۱۳۷۸: ۸) بر اساس تأثیر عامل همبستگی و تمایل به حفظ هویت جمعی داده شده است. در توسعه‌ی این نظریه می‌توان تفاوت در توانایی استفاده از نظام‌های هنجاری متناقض به صورت نظام‌های معیار در حوزه‌های معین برای اقشار مختلف اجتماعی را به صورت شاخصی جهت سنجش تفوق اجتماعی اقشار مورد نظر مورد تحلیل قرار داد. در حالی که اقشار و طبقات مسلط اجتماعی می‌توانند نقش مورد نظر را در موارد رسمی و غیر رسمی ایفا نمایند، این امر برای گروه‌های اجتماعی دیگر میسر نیست و اشخاصی که به این گروه‌ها تعلق داشته باشند، در عوض گذر از یک نظام هنجاری معیار در یک حوزه به نظام هنجاری معیار دیگر، در حوزه‌ی عمل بعدی، ناچار به سازش مابین نظام‌های معیار متفاوت و یافتن یک حد وسط می‌شوند، به طوری که انتظارات متناقض اجتماعی هیچ‌گاه کاملاً برآورده نمی‌شود و عدم دستیابی به رفتار کامل مورد انتظار جزئی از شخصیت این افراد می‌شود. برای مثال مادران ایرانی، همواره مابین انتظارات جامعه برای ارائه‌ی نمونه‌ای از رفتاری شخصی آگاهانه و فعالانه و آزادانه در تربیت فرزندان و انتظارات مربوط به اجرای نقش خانه‌داری بر مبنای اطاعت و سخت‌کوشی و فداکاری، که در آن زنان منافع خود را فدای وظیفه‌ی مادری خود و نگهداری از فرزندان و برآوردن نیاز شوهرانشان می‌نمایند، همیشه «کم می‌آورند» و ناچارند حد وسطی مابین نیاز به ارائه‌ی شخصیتی قوی و امروزی از یک طرف و عدم اصرار بر قضاوت‌های فردی و دنباله روی و ملاحظه دیگران از طرف دیگر را جستجو کنند. درون اندازی ارزیابی‌های مربوط به کمبودهای رفتاری و برآورده نشدن انتظارات اجتماعی جزئی از راه و کارهای بازساخت روابط قدرت در جامعه می‌شود که به صورت سرکوب شدن «خود بازتابیده» (reflected self) و در «دیگر تعمیم یافته» (generalized other) ظاهر می‌شود. همین امر در مورد فرزندان خانواده نیز صدق می‌کند و مابین عملکرد واقعی و انتظارات اجتماعی در مورد وظایف خانوادگی و به ویژه رفتار با خواهران و برادران خود فاصله می‌اندازد.

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های روابط خانوادگی، چگونگی تربیت فرزند و چگونگی انعکاس روابط قدرت خانواده است، اگرچه نقش خانواده در تربیت فرزندان با ایجاد و اهمیت یافتن موسسات اختصاصی آموزش رسمی از یک طرف و افزایش سهم نهادهای دیگر اجتماعی در تربیت فرزندان از طرف دیگر، رو به کاهش است، اما یک جنبه‌ی مهم آموزش و پرورش کودکان، و در فضای وسیع‌تر فرهنگ‌پذیری و اجتماعی شدن آنان، هنوز به طور عمده در خانواده شکل می‌گیرد. این جنبه عبارت از میزان سرکوب تمایلات کودکان و اشکال عمده آن و سوء رفتار و روابط قهرآمیز و سلطه‌جویانه در خانواده است که در تشکیل ناآگاه و تدوین فرهنگ و شخصیت اشخاص و گروه‌های اجتماعی نقش تعیین‌کننده و قطعی دارد. (اعزازی، ۱۳۷۸: ۷ / مشتاق، ۱۳۷۸: ۸ / W. B. Ies, 1999: 1025-1032). روانکاوی فرویدی، که نظریه‌پردازی مربوط به چگونگی تشکیل ناآگاه و اَبَر من (superego) به آن تعلق دارد، امروزه متهم است که در ارزیابی میزان سوء استفاده‌ی والدین از کودکان و تأثیر آن در عقده‌های روانی و رفتارهای آتی آنان بیش از حد محافظه‌کارانه برخورد کرده است و تأکید را بر توهم و تصور کودکان و نه واقعیت عینی رفتار بزرگسالان قرار داده است (Milton, anth Tribich, 1982: 14-20). اگر فروید و شاگردانش، علی‌رغم آمادگی برای ارائه‌ی نظریات بسیار بحث‌انگیزشان، از ترس متهم شدن بیشتر در افکار عمومی جرأت نتیجه‌گیری از شواهدی را که در اختیارشان بود نیافته بودند، واضح است که نهادهای اجتماعی مسئول که خود انعکاس‌دهنده‌ی ایدئولوژی حاکم و حتی تجسم عینی این ایدئولوژی هستند، تا چه حد تابع افکار عمومی هستند و در برابر سوء رفتارهای افراطی همچون ضرب و شتم شدید زنان و کودکان تا چه حد حاضر به چشم‌پوشی خواهند بود. (عصر آزادگان - گزارش یونیسف - ۱۳۷۸: ۴) از دیدگاه تاریخ روانی، سوء رفتار با کودکان نه نشانه‌ی تمدن و فرهنگ، بلکه نشانه‌ی بدویت انسان است (Lloyd, 1989: 355-371). و تکامل فرهنگی مستلزم تغییر الگوی رفتار سلطه‌جویانه در خانواده می‌باشد. (Lloyd, 1988: 135-170) آمادگی افکار عمومی برای بحث در مورد سوء رفتار اولیا و پیشگیری از ضرب و شتم کودکان حکایت از آن دارد که این رفتار دیگر در تلقی عمومی، حوزه‌های خصوصی مربوط به خانواده نیست که دیگران از دخالت در آن نهی شده باشند. ضرب و شتم و کتک زدن کودکان نه از حقوق و اختیارات پدران و مادران است و نه برای تربیت کودکان مفید تلقی می‌شود. در سال‌های اخیر

سوء رفتار خانواده‌های ایرانی و کتک زدن کودکان تا حد مرگ وسیعاً در مطبوعات کشور انعکاس یافته است (اعزازي، ۱۳۷۸: ۷). این انعکاس بیش از آن که نشانگر افزایش این نوع رفتارهای اولیه باشد، نشانگر تغییر افکار عمومی و انزجار از این سوء رفتارها و آمادگی برای دخالت و جلوگیری می‌باشد والا مسأله‌ی کتک زدن بچه‌ها در خانه و مدرسه و سرکوب شخصیت آنان و تربیت افرادی که بیش از هر چیز خصلت دنباله روی و مطیع بودن را دارا باشند، مطلبی نیست که در گذشته وجود نداشته یا دامنه‌ای محدودتر داشته باشد. قابل توجه است که فیلم مشق شب عباس کیارستمی در دهه‌ی گذشته چگونه با طرح شجاعانه‌ی مسأله‌ی سرکوب (و کتک زدن) کودکان، با عکس العمل منفی نهادهای اجتماعی روبه‌رو شد، حال آنکه اینک افکار عمومی امروز آمادگی محکوم کردن والدینی را که با کودکان خود رفتار غیر انسانی و بی‌رحمانه دارند، بیشتر از گذشته دارد.

جلوه‌های ارتباطی و زبانی

نقش تعیین کننده‌ی خانواده در تشکیل ذهنیت (subjectivity) و فرهنگ به وسیله‌ی نظریه‌پردازی (theorization) روانکاوی و مردم‌شناسی به صورت محدودیت عوامل حرمت (incest) و عقده‌ی ادیپ (oedipus complex) که به صورت یک سیستم نمادین سرکوبی (repression) و تعالی (sublimation) رانش‌های زیستی و اولیه‌ی (primary and biological drives) انسان عمل می‌کنند، مورد تشریح و تفصیل قرار گرفته است (silver mans 1983). بر اساس تحلیل‌های لوی اشتراوس (Levi Strauss, 1969) تابوهای حرمت، به صرف قاعده‌گونه و نمادین بودنشان، علاوه بر تنظیم حوزه‌ی ازدواج عهده‌دار تضمین بقای پایداری گروه و جامعه نیز می‌باشند و بدین ترتیب مبنای فرهنگ را تشکیل می‌دهند. خانواده بدین ترتیب تبدیل به عامل (agency) هویت بخشی و تفصیل نظام نمادین (symbolic order) در اجتماع می‌شود. هر فردی در یک سیستم از پیش موجود متولد می‌شود و نقش‌های فرزند و پدر و مادر و... را ایفا می‌نماید. این نظام نمادین را لوی اشتراوس مانند سیستم‌های زبانی تحلیل می‌نماید. همین امر در تشکیل ذهنیت و در فرآیندهای ثانویه آگاهی یعنی تشکیل من (ego) و اُبرمن (superego) در ضمائر پیش آگاه و ناآگاه فرد نیز مصداق دارد. فروید در اُبرمن نقش پدر را

می‌بیند و تشکیل آن را بر اساس فرآیندهای عاطفی و برون اندازی پدر و مادر نمادین اساس عقده‌ی ادیپ یعنی اساس تشکل شخصیت و فرهنگ می‌داند. لاکان، همین فرآیند را به صورت شرکت در «گفتار دیگری» (discourses of the other) و تلقی از «فضای دیگری» (space of the other) نامگذاری کرده است. او می‌گوید عقده‌ی ادیپ و زبان نه تنها به هم شبیه هستند بلکه با هم یکی هستند و درواقع خانواده به‌عنوان مجموعه‌ای از روابط نمادین و با نشانگری موقعیت‌های فرهنگی می‌تواند نظام دلالت (signification) را شکل دهد (Silverman, 1983).

در بررسی تأثیر پویایی خانواده در ارتباطات و زبان، نقطه‌ی حرکت می‌تواند بحث پویایی روانی ارائه شده در بخش گذشته باشد. یعنی پذیرش این که برخلاف دیدگاه فروید و دیگران، پویایی خانواده منجر به اهمیت یافتن بیشتر نقش‌های از پیش تعیین شده در خانواده نمی‌شود بلکه از طریق جایگزینی خواست‌ها (wants) به وسیله‌ی آرزوها (desires) به عنوان نشانگر نیازها (needs) نظام نمادین حتی تا عمق رانش‌ها نافذ می‌شود. فرآیند تجدد، بر اساس نظریه‌ی زبانی برنشتاین (Bernstein, 1975)، با عمومی شدن نظام‌های معنایی و حذف پیش زمینه‌های موجود در ارتباطات میان گروهی و رو در رو که شکل اصلی ارتباطات گذشته بود، همراه می‌باشد. اشخاص به عنوان فرد، و نه به عنوان نمایندگان نقش‌های معین اجتماعی، با یکدیگر ارتباط می‌یابند. وقتی سخن در درون یک گروه اجتماعی محدود و به صورت رو در رو انجام پذیرد و طرفین ارتباط گیرنده در حال ایفای نقش‌های معین اجتماعی باشند، بسیاری از معانی به صورت ضمنی و غیر زبانی مستفاد می‌شود. اما وقتی گوینده، مضمون سخن خود را بدون وجود این پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های قبل بخواهد بیان کند، به ناچار باید بیان زبانی او تمام این نوع اطلاعات را هم حاوی باشد. بدین ترتیب سبکی گفتاری، حاصل می‌شود که برنشتاین از آن به عنوان کد تفصیلی یاد می‌کند. در کد تفصیلی، برخلاف کد محدود که مشخصه‌ی گفتار با زمینه‌های آماده‌ی قبلی است، استفاده‌ی زیاد از ضمیر اول شخص مفرد فاعلی، استفاده از صفات و قیدها و ابزارهای تحلیلی و جملات تبعی، و به طور کلی پیچیدگی دستوری بیشتر جملات ادا شده وجه مشخص گفتار را تشکیل می‌دهد. توانایی استفاده از کد تفصیلی یکی از عوامل تفوق اقشار مسلط در جامعه‌ی امروزی را تشکیل می‌دهد. این فرآیند در داخل خانواده با کوشش در جهت تدوین شخصیت مستقل برای کودکان آغاز می‌شود. یکی از جلوه‌های این روند در ایران

معاصر روند افراطی خطاب سخن به کودکان خانواده با استفاده از ضمیر دوم شخص جمع (شما) برای نقش نمایی احترام است که اغلب همراه با فعل مفرد (مثل «شما بگو») به ویژه در خانواده‌های طبقه‌ی متوسط فارسی‌های تهرانی ظاهر می‌شود (Nercissians, 1987). با این کار کودک علاوه بر این که اهمیت احترام گذاشتن را به صورت دو جانبه یاد می‌گیرد، شخصیتی رانیز درون‌اندازی می‌کند که در تقویت موضع و جبهه دار اجتماعی‌اش عمل می‌کند.

یک جلوه‌ی زبانی دیگر از فرآیند تجدد، ایجاد دو زبان‌گونی در سطوح مختلف جامعه است که با اشکال مختلف گونه‌های معیار فارسی رسمی و غیر رسمی، فارسی معیار و گویشی متفاوت از آن، یا فارسی و یک زبان قومی دیگر ظاهر می‌شود (نرسیسیانس، ۱۳۶۴). دو زبان‌گونی اغلب در سطح زبانی محدود نمی‌شود و با دو فرهنگ گونی همراه است. بر اساس تحلیل ارائه شده در بخش قبلی، توانایی جدا کردن و گذر از یک گونه‌ی معیار در یک حوزه به گونه‌ی معیار دیگر در حوزه‌ی خود، از وجوه مشخصه‌ی اقشار مسلط اجتماعی است. این امر معمولاً در ایران به صورت استفاده از فارسی معیار رسمی در حوزه‌های عمومی و فارسی معیار غیر رسمی (دوستانه) در حوزه‌های خانواده و دوستان نزدیک (یا در مواردی یک گویش با زبان بومی در این موارد) ظاهر می‌شود. اما در مورد اقشار تحتانی جامعه، این جداسازی حوزه‌ها به صورت کامل انجام نمی‌گیرد و گونه‌ی وجهه‌دار یعنی فارسی معیار رسمی با گونه‌ی غیر وجهه‌دار که در غالب موارد یک زبان یا گویش بومی است تداخل دارد. تداخل فارسی معیار در زبان یا گویش بومی، نشانه‌ی گرایش فرد به تحرک عمودی (vertical mobility) در جامعه است که معمولاً با تأثیر زبان یا گویش بومی به صورت لهجه همراه می‌شود و در برخی موارد با تصحیح بیش از حد (overcorrection) آن توأم است که مرز مابین محاورات رسمی و غیر رسمی را مخدوش می‌سازد. در عین حال کامل نشدن فرآیند، به صورت حفظ رسمیت و فاصله‌گذاری نسبی در محاورات درون خانواده به ویژه در خانواده‌های طبقه‌ی متوسط قابل مشاهده است. این فشار دو جانبه به ویژه در بین افراد دو زبانه به صورت عدم تسلط کامل به هیچ کدام از دو زبان، خود در تمامی ابعاد توانایی زبان یعنی توانایی‌های فرهنگی، شناختی، و ارتباطی ملاحظه می‌شود که چه بسا به دلیل عدم توجه به این موضوع در خانواده‌ها و مدارس، به ناتوانی‌های یادگیری و عملکرد ضعیف تحصیلی نیز منجر می‌شود، همین امر در موارد گویش

متفاوت با گویش معیار تهرانی نیز وجود دارد که به دلیل آن که در عوض دو زبان مختلف، با دو گویش متفاوت از یک زبان سر و کار داریم، تشخیص این امر به مراتب سخت‌تر است.

نتیجه‌گیری

بر مبنای انطباق داده‌های ایران با الگوهای نظری، دگرگونی‌های ساختاری و کارکردی خانواده در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های مقاله در سه بخش ارائه شدند. در بخش اول نشان داده شد که تنوع ساختاری خانواده در ایران بر اثر تأثیر عوامل بیرونی متفاوت افزایش یافته است. ادامه‌ی وجود هنجارهای سنتی همراه با تعمیق تدریجی فرآیند تجدد و ظهور نظام پساصنعتی باعث شده است تا ساختارها و کارکردهای متفاوت و گاهی ناسازگار برای خانواده در کنار هم ایجاد شوند. تعریف خانواده‌ی هسته‌ای و ارتباط آن با خانواده‌ی گسترده در شرایطی که هنوز گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در کشور کامل نشده است و گذری دیگر به جامعه‌ی پساصنعتی آغاز شده است، به صورت یگانه و یکدست میسر نمی‌باشد و تعاریف آن را متفاوت می‌سازد. در این مقاله عواملی چون تنوع ازدواج‌ها (یکتا همسری، چند همسری، ازدواج موقت)، افزایش طلاق‌ها و در مواردی ازدواج مجدد پس از طلاق، کاهش تعداد فرزندان و ادامه‌ی موجودیت خانواده‌های بی‌فرزند، فرزند خواندگی، افزایش میزان مهاجرت، اشتغال زنان، شتاب یافتن دگرگونی‌های اجتماعی و افزایش میزان دانش بشری، و ایجاد موسسات اختصاصی برای نگهداری و تربیت کودکان در اجتماع به عنوان مهم‌ترین عوامل پویایی نهاد خانواده مورد تحلیل قرار گرفتند. کارکردهای عمده‌ی خانواده مانند تقسیم طبیعی (سنی و جنسی) کار، تنظیم جنسی و مولید و تربیت فرزندان عمومیت خود را از دست داده‌اند. با اجتماعی شدن بسیاری از کارهایی که در حوزه‌ی وظایف و نقش‌های درونی خانواده می‌گنجیدند، آنها معنایی دیگر یافته‌اند و این امر، نه تنها برای خانواده‌هایی (مانند خانواده‌های بی‌فرزند و...) است که ساختار آنها عملاً موضوعیت آنها را منتفی می‌کند، بلکه همچنین برای عموم خانواده‌ها در ایران معاصر تا حدی تضعیف شده‌اند، مصداق دارد. چنانچه عامل گسترش تدریجی برابری را در تداخل خانواده در نظر بگیریم، می‌توان به این نتیجه رسید که به طور کلی خانواده به عنوان یک نهاد ارگانیک روندی در حال تضعیف دارد و در عوض عشق و محبت

متقابل و تعاون و کارکرد خانواده به عنوان واحد عمل اجتماعی اهمیت می‌یابند. نقش‌های خانوادگی دیگر نقش‌های کاملاً ثابت و معین نیستند بلکه هر خانواده به طور فعال و متقابل و کم و بیش آگاهانه مورد بازساخت قرار می‌گیرد.

تحلیل ارائه شده در این مقاله سوالات و فرضیات متعددی را برای تحقیقات آتی مطرح می‌سازد. هر کدام از اشکال جدید و قدیم خانواده می‌تواند موضوع یک تحقیق آماری یا موردی جداگانه باشد. یکی از دیدگاه‌هایی که می‌تواند مبنای این تحقیقات قرار گیرد، دیدگاه نو کارکردگرا (neofunctionalist) است که بر اساس تبعات این دیدگاه، قالب‌های موجود قبلی می‌توانند در شرایط جدید حامل کارکردهای نو شوند. بدون شک این امر در بررسی پویایی نهاد خانواده در جامعه‌ی کنونی ایران حائز اهمیت است. بحث مربوط به کارکردهای نهاد صیغه در جامعه‌ی جدید ایران که در سال‌های گذشته به تفصیل از طریق روزنامه‌ها و مجلات و تریبون‌های نماز جمعه مطرح شدند نمونه‌ای از این موضوعات است که بررسی جامع چگونگی پویایی آن (ازدواج صیغه) در جامعه‌ی ایران معاصر از نظر موارد و میزان رشد یا تحدید این نهاد و کارکردهای قدیم و جدید آن به صورت یک مسأله‌ی بارز در مردم‌شناسی ایران مطرح است.

در بخش دوم مسأله‌ی روابط درونی خانواده و ارتباط آن با یکی از کارکردهای مهم خانواده یعنی اجتماعی شدن و فرهنگ پذیری فرزندان مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه‌گیری مربوط به ثابت نبودن و قابلیت بازساخت نقش‌های پدر و مادر و فرزندان و اجزای دیگر خانواده در اینجا منجر به روند افزایش آزادی و برابری در روابط خانوادگی می‌شود. اعضای خانواده پیش از آن که به عنوان عاملان نقش‌ها و هنجارهای از پیش تعیین شده مطرح باشند، به عنوان عاملان فعالی هستند که با کنش متقابل خود این نقش‌ها را مورد تعریف مجدد قرار می‌دهند. از طرف دیگر اگر چه گروه‌ها و موسسات اجتماعی چون مدرسه و مهد کودک در آموزش رسمی و گروه‌های هم‌آل در آموزش غیر رسمی بخشی بزرگ از نقش خانواده‌ها را در تربیت فرزندان بر عهده می‌گیرند، مع هذا در بخشی از تربیت نسل جدید که به ویژه در تدوین ناآگاه فرهنگ پذیری و اجتماعی شدن هر شخص صورت می‌پذیرد، خانواده نقشی محوری دارد. روند حاکم در اینجا نیز جایگزین سرکوب تمایلات و رانش‌های اولیه‌ی زیستی به وسیله‌ی تنظیم اجتماعی آنها از طریق خانواده است. یکی از پیامدهای این روند تغییر تدریجی هنجارهای اجتماعی مربوط به

روابط خانوادگی، سوء رفتار نسبت به همسران و فرزندان است که دیگر امری خصوصی و مربوط به حوزه‌ی داخلی خانواده تلقی نمی‌شود تا دیگران از دخالت در آن منع شوند، بلکه جلوه‌های سوء رفتار به صورت کتک زدن و قتل همسران و کودکان تنی و ناتنی به طور روزافزون در افکار عمومی محکوم می‌شود و قبح رفتارهای بیمارگونه و سادیستی در خانواده‌ها و مدارس به طور روزافزون مطرح می‌شود. با توجه به شتاب یافتن روند رشد دانش بشری، مواردی که در آن نسل جدید تجارب خود را سریع‌تر از نسل قبلی اندوخته می‌سازند، سریعاً افزایش می‌یابد و مبنای تحکم اولیا و معلمان نسبت به کودکان به سرعت از بین می‌روند. در این شرایط تغییر الگوهای تربیتی و اهمیت دادن به تربیت روانی نسل جدید حائز اهمیت می‌شود که این روند را می‌توان در دو جنبه شدن احترام‌گذاری در داخل خانواده و توجه به تمایلات و اراده‌ی مستقل کودکان در خانواده ملاحظه کرد که عکس‌العمل‌هایی همانند شکوه از «کودک سالاری» را در بین بزرگسالان بر می‌انگیزد، اما به هر حال به صورت یک روند جبری جای خود را به تدریج در روابط خانوادگی می‌گشاید.

الگوی نظری جدید مطرح شده در این بخش، توسعه‌ی نظریه‌ی چندفرهنگ‌گونگی و ملاحظه‌ی توانایی اقشار مسلط اجتماعی به جدا کردن هنجارهای معیار در حوزه‌های عمل متفاوت به صورت شاخصی از تفوق این اقشار در اجتماع می‌باشد. تبعات نتایج در بخش اول و در آخرین بخش مقاله که به پیامدهای زبانی و ارتباطی پویایی نهاد خانواده اختصاص داشت، مورد تشریح قرار گرفت. در این بخش با توجه به اهمیت روابط خانوادگی در تدوین نظام دلالت در جامعه، نشان داده شده که روندهای پویایی جامعه به گسترش کاربرد نقش بیانی زبان در ارتباطات اجتماعی می‌انجامد. این ارتباط به طور روزمره از موضع برابر و رسمی و نه از موضع نقش‌های معین و معمول (routine) صورت می‌پذیرد. پیامدهای این امر به صورت توسعه‌ی کاربرد کدهای تفصیلی و دو زبان‌گونگی در سطوح و به اشکال مختلف در کشور مورد تحلیل قرار گرفتند. مشکلات فرهنگی و تربیتی اقشار غیر مسلط اجتماعی با توجه به تحلیل‌های ارائه شده در مقاله به صورت عدم دسترسی به کدهای تفصیلی و عدم توانایی در جدا کردن حوزه‌های عمل با معیارهای متفاوت و ناسازگار مورد تشریح قرار گرفتند که مطالعات میدانی مربوط به آنها در تحقیقات آتی از نظر برنامه‌ریزی الگوهای تربیتی مناسب و حائز اهمیت بسیار خواهد بود.

منابع

- 1- Jan 'Trost. "Conceptualizing the Family" *International Sociology*, Vol. 3. No. 3 September 1988. pp 301-308.
- 2- Erling Berge. "On the Study of Households: Some Methodological Considerations on the Use of Household Data". *International Sociology*, Vol. 4. No. 2, June 1989, pp 115-130.
- 3- Conrad Phillip Kottak. *Cultural Anthropology*. New York: Mc Craw Hill, 1994.
- ۴- منصوریان، نیلوفر؛ «فرزند خواندگی: نیازی متضاد با واقعیت‌های اجتماعی». *ایران ویج* سال اول شماره ۸۴، ۲۰ آذر ۱۳۷۸، ص ۵.
- ۵- اعزازی، شهلا، «هیچ نهادی نیست که از خانواده حمایت کند». *صبح امروز*، ۱۸ اسفند ۱۳۷۸، ص ۷.
- ۶- مشتاق، زهرا؛ «این دخترها و پسرها: در مراکز نگهداری از کودکان بی سرپرست و دادگاه کودکان چه می‌گذرد». *آفتاب امروز* ۱۹ اسفند ۱۳۷۸، ص ۸.
- ۷- «گزارش یونسف در آستانه سال ۲۰۰۰: تنها ۵٪ از کودکان جهان از حقوق بشر برخوردارند». *عصر آزادگان*، ۲۳ آذر، ۱۳۷۸ دوره جدید، سال اول شماره ۵۶، ص ۴.
- 8- Demause, Lloyd "The Role of Adaptation and Selection in Psychohistorical Evolution" *The Journal of Psychohistory*. Vol. 16. No. 4 Spring 1989 pp 355-371.
- 9- Demause , Lloyd. "On writing Childhood History" *The Journal of Psychohistory*. Vol. 16. No 2. Fall 1988 pp 135-170.
- 10- Milton. Klein L. and David Tribich. "Blame the Child: Freud's Blindness to the Damaging Influence of Parents' Personalities". *The Sciences*. vol 22 No 8. November 1982 pp 14-20.
- 11- Whitebec B. les. "Primary Socialization Theory: All Begins with the Family:" *Substance use: and Misuse*. Volume 34. issue 7/1999 pp 1025-1032.
- 12- Silverman, Kaja. *The Subject of Semiotics*. New York: Oxford University Press 1983.
- 13- Levi-Straus, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Trans. James Harie Bell, John Richard, d,Sturmer. Rodney Needham, Boston: Beacon Press. 1969.

- 14- Bernstein. Basil. *Class, Codes and Control*. Volume 3: Towards a Theory of Educational Transmissions. London: Rontledge and Kegan Paul 1975.
- 15- Nercissians, Emilla. Bilingualism with Diglossia the 5-th *Nordic Confrence in Bilingualism*, 1987.
- ۱۶- نرسیسیانس، امیلیا. «دو زبانگونگی در ایران»، *مجله‌ی زبانشناسی*، نشر دانشگاهی پاییز و زمستان ۱۳۶۴.
- ۱۷- نرسیسیانس، امیلیا. دو زبانگی و دو فرهنگ‌گونگی. *نخستین کنفرانس زبان‌شناسی کاربردی*. دانشگاه علامه طباطبائی. ۱۳۶۹ تهران.
- ۱۸- نرسیسیانس، امیلیا. دو زبانی و دو زبان‌گونگی و دو فرهنگ‌گونگی و کدهای محدود و مفصل: یک چهارچوب نظری برای طرح مسائل آموزشی از دیدگاه جامعه‌شناسی زبان. سمینار، ابعاد دو زبانگی. وزارت آموزش و پرورش. ۱۳۷۱ تهران.

جایگاه حرفه‌ای زنان به میزان قابل ملاحظه‌ای متأثر از موقعیت خانوادگی و ضرورت ادغام نقش‌های آنان است که انتخاب فعالیت را محدود کرده و پیشرفت شغلی را برای آنان مشکل‌تر می‌سازد. در ترکیب نقش‌های شغلی، حرفه‌ای، خانوادگی و اجتماعی و موفقیت در آنها چند عامل مؤثر است: ۱- نگرش شوهران زنان نسبت به کار آنان ۲- میزان ساعات حضور در محل کار و ۳- علایق فرد به شغل خود.

عواملی مهم‌تر که بر جایگاه و نقش زنان در گذشته و حاصل تأثیر گذارنده‌اند، عوامل مهمی از این شمار را دربر دارند: فقر، افزایش مضاعف شهرنشینی، آموزش، رسانه‌های همگانی، کار زنان در خارج از خانه، بهبود مراقبت‌های بهداشتی نسبت به گذشته، تبعیض بر علیه زنان به طرق گوناگون، و غیره. بررسی سال‌های اخیر نشان می‌دهد که زنان نه تنها در کشورهای در حال توسعه و بلکه در بیشتر کشورهای توسعه یافته و به اصطلاح صنعتی نیز سهم اندکی در تصدی پست‌های مدیریتی سازمان‌های خود دارند، وجود نگرش‌های قالبی و کلیشه‌ای نسبت به مدیریت و کار زنان در جوامع و در میان مردم کشورهای مختلف موجب می‌شود که همواره نگرشی نامطلوب نسبت به کار زنان در بیرون از خانه و به ویژه اشغال مشاغل مدیریتی توسط آنها به وجود آید. این نگرش‌های قالبی را می‌توان چنین برشمرد: ۱- زنان بیش از مردان به خانواده وابسته بوده و الزامات خانوادگی را بالاتر از ملاحظات کاری و موفقیت در آن می‌دانند. ۲- در اکثر جوامع چنین نگرشی وجود دارد که بیشتر زنان برای کسب درآمد اضافی و کمک به صندوق خانواده کار می‌کنند. ۳- بیشتر زنان بازخورد منفی در کار را به صورت شخصی و نه حرفه‌ای تلقی می‌کنند. ۴- به نظر بسیاری از بانوان شاغل، زنان برای مشاغل مدیریتی بالا مناسب نیستند. ۵- زنان در جامعه‌های کمتر توسعه یافته احساس ایفای نقش نمی‌کنند. ۶- زنان غالباً در جهت افزایش اطلاعات خود در زمینه‌ی حقوق فردی، خانوادگی و حرفه‌ای نمی‌کوشند. ۷- در بیشتر جوامع در حال توسعه، زنان الگوهای جذاب و شناخته شده‌ی موجهی از زنان مدیر در اختیار ندارند.

به نظر می‌رسد در اکثر کشورهای کمتر توسعه یافته انگیزه‌ی رقابت در زنان تضعیف شده و آنان تنها برای امرار معاش و استفاده از حقوق بازنشستگی و از کار افتادگی فعالیت می‌کنند.

بررسی نظری برخی موانع اجتماعی و فرهنگی مشارکت زنان در مشاغل مدیریتی کشورهای در حال توسعه

علی اکبر فرهنگی^{***}

انسان‌ها از ابتدای زندگی اجتماعی خود به کار توجه داشته و کار را به عنوان اساس بهروزی خود در نظر داشته‌اند. در آغاز بر اساس مطالعات انجام شده توسط مردم‌شناسان و فرهنگ‌شناسان اشتغال زنان همراه با مردان در مزارع، خانه‌ها و غارها امری عادی تلقی می‌شد،^(۱) البته باید توجه داشت که در همان زمان نیز جدایی و تفکیک نقش‌ها و وظایف جزء اصلی اشتغال به حساب می‌آمد.^(۲) جای تردید نیست که ساز و کارهای اجتماعی و فرهنگی و آثار رفتار جمعی بر روی انسان‌ها می‌تواند تفاوت‌های موجود میان زنان و مردان را تضعیف و یا تشدید نماید و آنان را بر آن دارد که خود بر این باور متمایل گردند که مردان یا زنان - هر یک در جایی - بهتر از جنس دیگر کاری را انجام می‌دهند.^(۳)

علل و عوامل تفاوت‌های موجود میان زنان و مردان را می‌توان به ساختار جسمی و فیزیولوژیک، توارث و محیط زندگی آنان مربوط دانست.^(۴) جامعه‌شناسان و محققان علوم اجتماعی محیط را عامل اساسی تفاوت‌های موجود میان زنان و مردان می‌دانند و روان‌شناسان بیشتر به عامل وراثت و فیزیولوژیک توجه دارند، هر چند روان‌شناسان اجتماعی هر دو را مورد توجه قرار داده و اصل را بر توجه همزمان بر هر دوی آنها گذارده‌اند و آنها را لازم و ملزوم هم می‌دانند.^(۵) این تفاوت‌ها از دیرباز در آرای فیلسوفان و متفکران و نظریه پردازان اجتماعی، سیاسی و اخلاقی مطرح بوده است. افلاتون با صراحت اعلام می‌دارد که زنان و مردان دارای استعداد‌های مشابهی هستند و زنان می‌توانند همان وظایفی را عهده دار شوند که مردان عهده‌دار آند و از همان حقوقی بهره‌مند شوند که مردان بهره می‌گیرند. او معتقد است همانطور که به

مردان آموزش‌های جنگی داده می‌شود به زنان نیز باید این آموزش‌ها داده شود، و نیز همانگونه که مردان در مسابقات ورزشی شرکت می‌کنند، زنان نیز باید در این مسابقات شرکت داده شوند. اما افلاتون در نوشته‌های خود نکته‌ای را مطرح می‌کند که جای تأمل دارد: بر اساس باور وی زنان از مردان چه در نیروهای جسمی، و چه در نیروهای روحی و دماغی ضعیف‌ترند، به این معنی که او بر تفاوت میان زن و مرد از نظر «کمی» تأکید دارد، هر چند مخالف تفاوت کیفی آنها از نظر استعدادهاست. بر این مبنا افلاتون بر این باور بود که استعدادهایی که در مردان و زنان وجود دارد مثل یکدیگر است، فقط زنان در رشته‌هایی از رشته‌های فعالیت جسمی و دماغی از مردان ناتوان‌تر بوده، ولی با کوشش خود می‌توانند آن را برطرف سازند. از این رو، نمی‌شود که زنان و مردان هر یک به کاری غیر از کار خود یا آن دیگری اختصاص داشته باشند.^(۶)

ارسطو فیلسوف نامدار یونانی و شاگرد افلاتون برخلاف نظر استاد خود در کتاب سیاست در باب تفاوت‌های زنان و مردان مطالبی را عنوان کرده است. او سخت با عقاید استاد خود مخالفت نموده و معتقد است که تفاوت زن و مرد تنها از جنبه‌ی «کمی» نیست، بلکه از نظر «کیفی» هم این دو جنس با هم متفاوتند. او می‌نویسد: نوع استعدادهای زن و مرد متفاوت است و وظایفی که قانون خلقت به عهده‌ی هر یک از آنها گذاشته و حقوقی که برای آنها خواسته، در قسمت‌های زیادی با هم تفاوت دارد. به نظر ارسطو فضایل اخلاقی زن و مرد نیز در بسیاری از جنبه‌ها متفاوت است، خلق و خوئی می‌تواند برای مرد فضیلت شمرده شود و برای زن فضیلت به حساب نیاید و یا برعکس.^(۷) نظریه‌پردازان اجتماعی دوره‌های بعد از افلاتون و ارسطو، به آرای ارسطو بیشتر توجه داشته و آنها را بر نظریات افلاتون مرجح دانسته‌اند.^(۸)

در سال‌های اخیر و در دنیای جدید با توجه به مطالعات عمیق پزشکی، روان‌شناختی و اجتماعی تفاوت‌های بیشتر و فراوان‌تری میان زن و مرد کشف شده است. به طور کلی می‌توان تفاوت‌های زیادی را هم از نظر جسمی و هم از نظر روانی میان زنان و مردان یافت که آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازند. مطالعات «ترمن» (Terman) و «مایلز» (Miles) و دانشمندان معاصر دیگر همگی مبین تفاوت‌های فاحش رفتاری زنان و مردان است اما نمی‌توان نقش عوامل اجتماعی و فرهنگی را در شدت بخشیدن و یا کاستن از بار این تفاوت‌ها نادیده گرفت.^(۹)

در هر حال انسان‌ها، چه زن و چه مرد، در جامعه ایفاگر نقش‌هایی خواهند بود. این نقش‌ها

در ابعاد مختلف، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بوده و فرد در آن واحد ممکن است ایفاگر چند نقش مختلف باشد: ^(۱۰) «رالف لیتون» (Ralph Linton) مردم‌شناس توانا در مورد دو مفهوم موقعیت یا مقام اجتماعی و نقش می‌نویسد: «مقامی که فرد در نظامی خاص و زمانی معین اشغال می‌کند، نسبت به آن نظام مقام اجتماعی او نامیده می‌شود.» ^(۱۱) کلمه‌ی نقش برای تعیین مجموعه‌ی مدل‌های فرهنگی که با مقام اجتماعی خاصی مربوط است به کار می‌رود. بنابراین شامل نگرش‌ها و ارزش‌ها و رفتارهایی است که جامعه برای هر کس که این مقام را به دست آورد قایل شده است. نقش از آن رو که رفتار آشکاری را مجسم می‌سازد به گونه‌ای پویا بوده و مقام اجتماعی را شامل می‌گردد و فرد نیز برای اثبات وجود خود و احراز حق خود نسبت به این مقام می‌باید فعالیت‌هایی را انجام دهد.

در جوامع امروزی بسیار زود به پسران و دختران این نکته را می‌آموزند که نباید رفتاری متفاوت از یکدیگر داشته باشند. معمولاً به پسران می‌آموزیم که جسور، پرخاشگر و شجاع باشند، در مقابل در مورد دختران به آنان می‌آموزیم صبور، بردبار و مطیع بوده و هرگز از خود رفتارهای تند و توأم با خشونت بروز ندهند. نظریه پردازان یادگیری اجتماعی حتی در سنین بسیار کم و حساس سه تا شش سالگی، چنین عنوان می‌کنند که رفتارهای پرخاشگرانه در فرهنگ‌های گوناگون در مورد پسران و دختران نتایج اجتماعی متفاوتی را به همراه دارد. کودکان به سرعت می‌آموزند که دختر کوچکی که هرگز بچه‌های دیگر را نمی‌زند و یا با عبارات تند مورد خطاب قرار نمی‌دهد «خانم کوچکی» است. ولی پسر بچه‌ای که در مقابل دیگری جواب تند نمی‌دهد یا نمی‌تواند دعوای مربوط به خود را پیش ببرد یک ترسو یا «آدم زن صفتی» تلقی می‌شود. تقویت‌های مختلف در مقابل رفتارهای پرخاشگرانه با افزایش سن و سال کودکان واضح‌تر و قابل درک‌تر می‌شود. از پسر بچه‌ی هفت ساله‌ای که ممکن است مورد تهاجم پسر بچه‌ی دیگری قرار گرفته باشد و گریه می‌کند خواسته می‌شود برگردد و او را مورد ضرب و شتم قرار دهد. این خواست می‌تواند از طرف پدر و مادر و حتی از طرف مربیان و معلمان مطرح شود، ولی در مقابل اگر چنین اتفاقی برای دخترش رخ دهد، از او خواسته می‌شود که خانم باشد و تحمل کند، «خانم‌ها جنگ نمی‌کنند.» ^(۱۲)

مطالعات متعدد در این زمینه مبین این نکته است که جایگاه حرفه‌ای یک زن به میزان قابل

ملاحظه‌ای متأثر از موقعیت خانوادگی و ضرورت ادغام نقش‌های اوست که انتخاب فعالیت را محدود کرده و پیشرفت شغلی را برای او مشکل‌تر می‌سازد.^(۱۳) در ترکیب نقش‌های شغلی، حرفه‌ای، خانوادگی و اجتماعی و موفقیت در آنها چند عامل مؤثر می‌باشد:

۱. نگرش شوهران زنان نسبت به کار آنان

۲. میزان ساعات حضور در محل کار

۳. علایق فرد به شغل خود

با توجه به اینکه عده‌ی زیادی از زنان در مطالعات انجام شده در تناقض میان نقش‌های شغلی و خانوادگی، راه خانه را در پیش گرفته و از حرفه‌ی خود دور می‌شوند، تعداد قابل ملاحظه‌ای هم از بانوان برای ادغام نقش‌ها و سازگاری میان آنها راه خود را می‌یابند.^(۱۴)

جایگاه و نقش زنان در گذشته و حال

بسیاری از مظاهر زندگی زنان؛ مثل، امید به زندگی، سن متوسط کاری، نقش آنها در خانواده و جامعه، سلامتی، تحصیلات، الگوهای کاری و حرفه‌ای، بروز توانایی‌های بالقوه‌ی آنان در زمینه‌های هنری، اجتماعی و سیاسی و مشارکت آنها در جامعه عمدتاً به شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هر کشوری بستگی دارد که در آن متولد شده و بالنده گردیده‌اند. در این فراگرد، وضعیت خانواده به ویژه از جهات اقتصادی و فرهنگی بسیار مؤثر است و در سرنوشت اجتماعی زنان نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کند.^(۱۵) برخی از این عوامل که بر نقش و جایگاه زنان در گذشته و حال تأثیر گذارده‌اند عبارتند از:

۱- فقر

این عامل یکی از مهم‌ترین محدودیت‌های پیشرفت چه برای مردان و چه زنان است. بسیاری از کشورهای کمتر توسعه یافته گرفتار پدیده‌ی ناخوشایند فقر می‌باشند. شرایط عمومی زندگی زنان و مردان در این کشورها بد و ناگوار است. شکاف درآمدی بین کشورهای کمتر توسعه یافته و توسعه یافته روز به روز بیشتر و معنی‌دارتر می‌شود. سرانه‌ی تولید ناخالص در بسیاری از کشورهای کمتر توسعه یافته‌ی آفریقایی و آمریکای لاتین و آسیایی زیر ۳۰۰ دلار در سال و در

برخی از کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی بالای ۳۰۰۰۰ دلار است. بعضی نیز از این رقم بسیار تجاوز کرده‌اند مثل ژاپن که از مرز ۴۰۰۰۰ دلار نیز گذشته است. توزیع رفاه نیز در این کشورها مختلف است. به طور کلی ۴۰ درصد از فقیرترین جمعیت هر کشور تنها ۲۰ درصد (در برخی موارد حتی کمتر) از درآمد ملی را دریافت می‌کنند و در برخی از کشورهای آفریقایی و آسیایی این رقم به کمتر از ۱۰ درصد نیز می‌رسد. این بی‌عدالتی نه تنها در کشورهای در حال توسعه بلکه در کشورهای توسعه یافته نیز وجود دارد. برای مثال در ایالات متحده آمریکا ۴۰ درصد از فقیرترین جمعیت تنها ۱۶ درصد از کل درآمد را دریافت می‌کنند که این رقم در فرانسه و ژاپن به ترتیب ۱۶ درصد و ۱۷ درصد است.^(۱۶) این فقر خود موجب آموزش نارسا و بهداشت ناکارآمد شده، همه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. البته در بیشتر کشورها و در اقشار کم درآمد نه تنها سواد لازم را نمی‌یابند که مشاغل عادی جامعه را متصدی می‌شوند بلکه از سیر کردن عادی شکم خود عاجز می‌شوند، چه رسد به آنکه به مشاغل مدیریتی روی آورند.^(۱۷)

۲- افزایش مضاعف شهرنشینی

از جمعیت بیش از ۵/۷ میلیاردی جهان در سال ۱۹۹۵، ۴۳ درصد در شهرها زندگی می‌کنند. این رقم در سال‌های اخیر بیشتر و بیشتر شده است. به طور کلی پس از جنگ جهانی دوم حرکت از روستاها به شهرها شدت گرفته و این حرکت در کشورهای کمتر توسعه یافته محسوس‌تر و سنگین‌تر بوده است. داستان غم‌انگیز مهاجرت از روستاها به شهرها و زندگی این مهاجران که عمدتاً در حاشیه‌ی شهرها و در حلبی‌آبادهای فاقد کوچک‌ترین امکانات زندگی سپری می‌شود خود فصل غمباری از زندگی زنان و مردان بینوایی را نشان می‌دهد که حتی برای کوچک‌ترین نیازهای اولیه‌ی خود محتاج‌اند.^(۱۸)

در چنین شرایطی که روز به روز بر تعداد آنها در حلبی‌آبادها افزوده می‌شود چه می‌توان کرد؟ زنانی که در این جوامع زندگی می‌کنند حتی خواب یک روز غذای مناسب را نمی‌توانند ببینند چه رسد به ورود به مشاغل مدیریتی! از سوی دیگر باید توجه داشت که آن قشر از اقشار اجتماعی در اکثر کشورها که از درآمد نسبی بالایی برخوردارند، با دسترسی بیشتر به خدمات آموزشی و ایجاد زمینه‌های شغلی مساوی و بهتر با مردان در شهرها باعث شده‌اند تا بدیل‌ها و

امکانات جدیدی پیش روی زنان این قشر قرار گیرد.^(۱۹) این واقعه در کشور خود ما نیز کاملاً در سال‌های اخیر محسوس بوده است. هر سال بر تعداد دانشجویان دختر در دانشگاه‌ها افزوده شده و نسبت در مقایسه با سال گذشته معکوس گردیده و بیش از ۵۴ درصد زنان و کمتر از ۴۶ درصد مردان به دانشگاه‌ها راه یافته‌اند. همین امر در زمینه‌ی اشتغال نیز محسوس است.

۳- آموزش

آموزش عامل مهم دیگری است که به آمال و آرزوهای زنان و مردان شکل می‌دهد. در سال‌های اخیر این عامل برای زنان از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و آنان را بر آن داشته است تا در کسب آموزش‌های عالی و حرفه‌ای مجدّانه بکوشند. با افزایش آموزش، زنان دانش آن را می‌یابند که به جهان با دید بهتر و حتی انتقادآمیزی بنگرند. آموزش همین طور به زنان کمک می‌کند که در دنیای کار و حرفه اعتماد به نفس بیشتری پیدا کنند. در حال حاضر در بیشتر کشورهای جهان زنان جوامع نسبت به مادران خود آموزش بیشتری می‌بینند. با این وصف هنوز در بسیاری از کشورهای کمتر توسعه یافته آموزش آنان از مردان کمتر است، در پاکستان تنها ۴ دختر در مقابل هر ۱۰ پسر آموزش متوسطه می‌بینند. در کامرون، چین، مصر، کنیا و نیجریه کمتر از ۸ دختر در مقابل هر ۱۰ پسر راه به مؤسسات آموزش زیر متوسطه می‌برند. البته این نکته را باید در نظر داشت که بررسی‌ها نشان می‌دهند که سطح آموزش، ارتباطی به میزان درآمد ندارد.^(۲۰)

۴- رسانه‌های همگانی

در سال‌های اخیر بسط و گسترش رسانه‌های همگانی مهم، از نظر کمی و هم از نظر کیفی و تنوع، موجب شده است که این رسانه‌ها به راحتی در اختیار همه‌ی مردم، به ویژه در کشورهای کمتر توسعه یافته قرار گیرد. این دسترسی آسان و ارزان به رسانه‌ها موجب شده است که حداقل از هر ۱۰ زن، ۶ تن در کشورهای در حال توسعه یک بار در هفته تلویزیون تماشا کنند.^(۲۱) گسترش رسانه‌های همگانی در کشورهای در حال توسعه نقش مهمی در شکل‌دهی دیدگاه‌های شهروندان، به ویژه زنان داشته، ارزش‌ها و باورهای آنها را دگرگون کرده و آنها را مهبای فعالیت در دنیای جدید می‌نماید.^(۲۲) این دنیای جدید به گونه‌ای در حرکت است که تساوی زنان و مردان

در آن به کرات مطرح می‌شود و طرح این سؤال همواره ذهن شهروندان را متأثر می‌سازد که زنان نیمی از یک جامعه‌ی فعال هستند که زمینه برای کار و اشتغال آنها باید مهیا گردد.

۵- کار زنان در خارج از خانه

زنان در کشورهای در حال توسعه بخش مهمی از نیروی کار بخش کشاورزی و دامداری را فراهم می‌کنند. حتی اگر مشارکت اقتصادی زنان تشخیص داده نشده و محاسبه نشود، در بسیاری از کشورها زنان بخش قابل ملاحظه‌ای از نیروی کار شهرها را تشکیل می‌دهند. برای مثال در کنیا و نیجریه در حدود ۵۵ درصد از زنان شهری که دارای فرزند کوچک نیز می‌باشند مشغول به کارند. عموماً زنان کشورهای در حال توسعه کارهای بیرون از خانه را با مسئولیت‌های داخل منزل توأمان انجام می‌دهند.^(۲۳) این کار در خارج از خانه به تدریج به زنان این توانایی و اعتماد به نفس را داده است که کم‌کم خود را به سوی مشاغل مدیریتی نیز متمایل سازند.

۶- بهبود مراقبت‌های بهداشتی نسبت به گذشته

در بسیاری از کشورهای در حال توسعه به ویژه در مناطق روستایی مراقبت‌های بهداشتی بسیار ضعیف و ناکارآمد بوده است و هنوز کم و بیش با این بقایا روبه‌روایم. محدودیت دسترسی به تسهیلات دارویی و افراد متخصص از دلایل این امر است. در بسیاری از کشورهای توسعه یافته به ازای هر ۱۰۰ تا ۲۰۰ تن یک پزشک و یا پرستار وجود دارد، در حالی که در کشورهای کمتر توسعه یافته چنین نیست. مثلاً در کشوری مثل فیلیپین به ازای هر پزشک یا پرستار بیش از ۲۰۰۰ تن بیمار وجود دارد. یکی از نتایج نامطلوب کمبود مراقبت‌های بهداشتی در کشورهای کمتر توسعه یافته پائین آمدن تولد‌های زنده در میان زنان است. در کشورهای در حال توسعه بین ۲۰ تا ۶۰ درصد از زنان بین ۳۰-۴۰ سال شاهد یک تولد مرده‌ی فرزند می‌باشند.^(۲۴) همانطور که اشاره شد به یمن فعالیت‌های بین‌المللی و بهبود نسبی در برخی از کشورها این وضع به تدریج روبه بهبود است و زنان زیادی به ویژه از اقشار نسبتاً مرفه شهرنشین، وارد جرگه‌های فعالیت‌های اجتماعی و مدیریتی گردیده‌اند.

۷- تبعیض بر علیه زنان به طرق گوناگون

علاوه بر مشکلات یاد شده، اغلب زنان در کشورهای متعددی درگیر تبعیضاتی هستند که علیه آنها روا می‌شود. این‌گونه تبعیضات به طور عمیقی در نگرش‌ها و ارزش‌های فرهنگی و رفتارهای اجتماعی ریشه دوانده است^(۲۵) و حذف یا کاهش آن بسیار کند و بعضاً ناممکن خواهد بود. برخی از این تبعیضات عبارتند از:

۱.۷- در بسیاری از کشورها زنان نسبت به دارایی‌های خود و حق مالکیت، محدودیت حقوقی دارند و نمی‌توانند آن‌گونه که خود صلاح می‌دانند با دارایی‌های خویش رفتار نمایند.

۲.۷- دیدگاه‌ها و نگرش‌های کلیشه‌ای و واپس‌گرا که ریشه در سنت‌ها و اسطوره‌های دور و دراز دارد، در بسیاری از کشورها موجب شده است که زنان نتوانند کاری را با حقوق معادل حقوق مردان انجام دهند و این در حالی است که صاحبان سرمایه و مدیریت سعی می‌کنند این پرداخت‌ها و شرایط را همانگونه پایین نگه‌دارند.^(۲۶)

۳.۷- مطالعات بیانگر این نکته‌اند که در بیشتر کشورها به ویژه کشورهای کمتر توسعه یافته، زنان بیشتر در بخش‌های غیر رسمی اقتصاد استخدام می‌شوند، جایی که کار روزانه‌ی طولانی، سطح حقوق پایین و شرایط کاری نامطلوب وجود دارد. شرایطی که معمولاً مردان در همان جوامع به راحتی زیر بار آن نمی‌روند و آن را نمی‌پذیرند.^(۲۷)

۴.۷- در بیشتر کشورهای کمتر توسعه یافته زنان حق یا قدرت تصمیم‌گیری‌های خانوادگی و یا مشارکت در امور مهم خانوادگی را ندارند و همین امر به آنان چنین القا می‌کند که نمی‌باید در کارهای بزرگ و جدی پاپیش بگذارند و بیشتر سعی کنند تحت پوشش مردهای خانواده کارهای خود را انجام دهند. تبعیض بر علیه زنان به یکی از مهم‌ترین مباحث حقوق انسانی در سطوح ملی و بین‌المللی در آمده و امروزه بسیار در خور توجه است. شکستن این کلیشه‌های منفی که موجب تبعیض علیه زنان شده است خود کاری بس دشوار و خطیر است.^(۲۸)

علل عدم پیشرفت زنان در مشاغل مدیریتی

بررسی‌های سال‌های اخیر نشان می‌دهد که زنان نه تنها در کشورهای در حال توسعه، بلکه در بیشتر کشورهای توسعه یافته و اصطلاحاً صنعتی نیز سهم اندکی در تصدی پست‌های مدیریتی

سازمان‌های خود دارند.^(۲۹) در یکی از کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی جهان، ایالات متحده‌ی آمریکا، سهم اشتغال زنان در سال ۱۹۸۹ حدود ۱۵ درصد بوده است که تا سال ۱۹۹۵ به ۴۵ درصد رسیده است. علی‌رغم افزایش مشارکت زنان در مشاغل اجتماعی، تنها ۶ درصد زنان آمریکا در سمت‌های مدیریتی بوده و اطلاق کلمه‌ی مدیر اجرایی به آنها بلامانع است.

از میان شرکت‌های بزرگ آمریکایی که توسط مجله‌ی *Fortune 500* بررسی گردیده است، فقط ۱/۳ درصد از مقامات بالای سازمان را بانوان تشکیل می‌دهند و در "Fortune 500" فقط ۱/۷ درصد از پست‌های بالای سازمان در اختیار زنان بوده است. در میان ۲۰۰ شرکت بزرگ آمریکایی زنان کمتر از ۲۵ درصد از مشاغل مدیریتی اجرایی - نه مدیریت عالی یا استراتژیک - و کمتر از ۵ درصد معاونت‌های سازمان را در اختیار داشته‌اند.^(۳۰)

همان‌طور که پیش‌تر اشاره گردید وجود برخی تفاوت‌های واقعی جسمی و روحی و اجتماعی و فرهنگی بین مردان و زنان که در سال‌های گذشته، توسط نویسندگان زیادی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، هنوز در میان بسیاری از مدیران و تصمیم‌گیران و دست‌اندرکاران پدیده‌های اجتماعی مطرح می‌باشد و آنان را بر آن می‌دارد که در انتخاب دو جنس زن و مرد، کفه‌ی انتخاب خود را به سوی مردان سنگین‌تر سازند.^(۳۱) اینکه چرا به مدیران زن با نگرشی متفاوت نسبت به مدیران مرد نگاه کرده می‌شود، در تحقیقی که توسط «هیلمن» (Heilman) و همکاران او در سال ۱۹۸۹ انجام گرفته است نشان داده می‌شود. در این تحقیق به این نکته توجه شده است که زنان نسبت به مردان اعتماد به نفس کمتری داشته و دارای ثبات عاطفی و توان تجزیه و تحلیل و رهبری کمتری هستند.^(۳۲) این گونه نگرش‌های قالبی و کلیشه‌ای نسبت به مدیریت و کار زنان در جوامع و در میان مردم کشورهای مختلف کم و بیش وجود دارد و موجب می‌شود که همواره نگرشی نامطلوب نسبت به کار زنان در بیرون از خانه و به ویژه اشغال مشاغل مدیریتی توسط آنها به وجود آید. برخی از این نگرش‌های قالبی عبارتند از:

۱- زنان بیش از مردان به خانواده وابسته بوده و الزامات خانوادگی را بالاتر از ملاحظات کاری و موفقیت در آن می‌دانند. در بیشتر جوامع به ویژه در جوامع خاورمیانه زنان از این جهت وابستگی بیشتری به خانواده داشته و از نظر فرهنگی خود را ملزم و مکلف به خدمت به خانواده

می‌دانند.^(۳۳) این امر موجب می‌شود که زنان نسبت به اشتغال در بیرون از خانه رغبت کمتری نشان داده و به ویژه در مورد مشاغل مدیریتی که مستلزم صرف وقت بیشتری است کمتر خود را مشتاق نشان دهند.^(۳۴)

۲- در اکثر جوامع چنین نگرشی وجود دارد که بیشتر زنان برای کسب درآمد اضافی و کمک به صندوق خانواده کار می‌کنند و خواهان آن می‌باشند که با این درآمد اضافی به برخی از نیازهای نهفته‌ی خانواده پاسخ گویند و یا به تعبیری تا حدودی کمک شوهران خود باشند نه آنکه به کار عمیقاً وابسته بوده و آن را اساس زندگی خود تلقی نمایند. این دیدگاه موجب آن می‌شود که آنان هرگز عمیقاً با کار درگیر نشده و آن را جدی تلقی ننمایند و در نتیجه الزامی برای پیشرفت در آن نداشته باشند. مشاغل مدیریتی که نوعی سرسپردگی به کار را می‌طلبد خواه ناخواه در این نگرش جایگاهی نداشته و کمتر مورد توجه زنان در بیشتر کشورهای کمتر توسعه یافته خاورمیانه قرار می‌گیرد. از ۷۴ مورد زنانی که شاغل بوده و خودخواسته کار خود را ترک کرده‌اند وقتی سؤال شد که چرا کار خود را رها نموده‌اید، بیش از ۴۲ مورد علت اصلی آن را چنین ذکر کرده‌اند که پولی که دریافت می‌شد آنقدر نبود که مورد انتظار بوده و ارزش آن را نداشته است که برای آن، خانواده و فرزندان را ترک نمایند. در پرسشی که شده بود اگر مبلغ دریافتی بیشتر شده و در حدی باشد که بتوانند برخی از نیازهای خانواده را پاسخگو باشید چگونه عمل خواهید کرد، همگی پاسخ دادند که دوباره به کار بر می‌گردند و وقت خواهند گذارد.^(۳۵)

۳- بیشتر زنان بازخور منفی در کار را به صورت شخصی و نه حرفه‌ای تلقی کرده و در اکثر موارد عکس‌العمل‌های تندی از خود بروز می‌دهند.^(۳۶) همین عمل موجب می‌شود که اکثر زنان در مشاغل حرفه‌ای و به ویژه مدیریتی بسیار آسیب‌پذیر بوده با کوچکترین انتقادی به شدت عکس‌العمل نشان داده و حداقل آن که نسبت به کار خود دلسرد شده و با روحیه‌ای ناسازگار رفتار نمایند. این عکس‌العمل و چنین روحیه‌ای در کارهای مدیریتی اساساً پاسخگو نبوده و کار را به شدت برای آنها دشوار می‌سازد.^(۳۷)

۴- به نظر بسیاری از بانوان شاغل، زنان برای مشاغل مدیریتی بالا مناسب نیستند و نمی‌توانند به خوبی از عهده‌ی این کارها برآیند. آنان دلیل عمده‌ی این وضعیت را احساسی بودن بیش از اندازه‌ی زنان دانسته و معتقدند زنان به اندازه مردان توان خطر جویی (Risk) ندارند.^(۳۸)

در مورد احساسی بودن زنان نسبت به مردان در مطالعات نویسندگانی چون «ماکس وبر»^(۳۹)، «اریک فروم»^(۴۰) و «گیرت هافتد»^(۴۱) مطالب زیادی آمده است. هافتد، به ویژه در این مورد در ۶۴ کشوری که تحقیقات خود را انجام داده است در بسیاری از کشورها مثل، کشورهای آمریکای لاتین، اندونزی، تایلند، سنگاپور، هنگ کنگ، مالزی، کره، یوگسلاوی، غنا، نیجریه، سیرالئون، السالوادار، جامائیکا و غیره که درجه‌ی زنانگی (Femininity) بالاست، دریافته است که غلبه‌ی عواطف و احساسات بر خردورزی (Rationality) موجب نوعی مدیریت خاص گردیده است.^(۴۲)

هر چند باید در نظر داشت که این مفاهیم قالبی چندان واقعیت ندارند، ولی این نکته شاید فراموش شود که در بسیاری از جوامع زنان و مردان زیادی می‌باشند که به آنها اعتقاد داشته و با باوری استوار آنها را در رفتارهای اجتماعی و سازمانی خود نشان می‌دهند. آنچه که مسلم است چنین باورهای قالبی بر روی خود زنان تأثیر شگرفی گذارده و در نگرش‌های آنها درباره‌ی کارراهی شغلی (Job Career) نیز مؤثر می‌باشد.^(۴۳) پژوهش گسترده‌ای بین مدیران زن ۱۰۰۰ شرکت برگزیده‌ی «فورچون» بیان‌گر این نکته است که مهم‌ترین استراتژی یا راهبرد پیشرفت بانوان در «کار راهی شغلی» آنها کار کردن فزاینده از حد انتظار است. آنان بر این باور بوده‌اند که مردان کمتر به آنها اعتماد داشته‌اند و آنان را اغلب به هیچ می‌گرفته‌اند، این موضوع آنان را بر آن داشته که به راهبرد فوق دست یازند. ۹۹ درصد از پاسخگویان آن پژوهش، آن را به عنوان راهبردی اساسی تلقی کرده‌اند. خلاصه‌ی نتایج پژوهش مزبور به شرح جدول صفحه‌ی بعد است.^(۴۴)

راهبردهای پیشرفت زنان در زندگی شغلی	مهم	نستاً مهم	بی اهمیت	از آن استفاده نکرده اند
۱- کار کردن فراتر از حد انتظار	۷۷	۲۲	۱	۰
۲- انتخاب سبک مدیریت مطلوب مردان	۶۱	۳۵	۳	۱
۳- رفتن به دنبال انجام وظایف دشوار	۵۰	۴۴	۲	۴
۴- داشتن مشاوران کاردان	۳۷	۴۴	۹	۶
۵- ارتباط با همکاران با نفوذ	۲۸	۵۶	۹	۶
۶- کسب تجربه در مدیریت عملیاتی (صنف)	۲۵	۲۹	۱۱	۲۳
۷- حرکت از یک حوزه کاری به حوزه دیگری	۲۳	۳۴	۲۰	۲۲
۸- طرح بحث در مورد آرزوهای شغلی	۱۵	۴۷	۲۵	۱۲
۹- توانایی جا به جا شدن از جایی به جای دیگر	۱۴	۲۲	۱۷	۴۵
۱۰- کسب مدارک تحصیلی بالاتر	۱۲	۲۳	۲۴	۲۹
۱۱- عوض کردن شرکت	۱۲	۲۴	۲۳	۳۹
۱۲- انجام کارهای مدیریتی در محیط بیرون	۱۱	۴۱	۲۹	۱۸
۱۳- کسب تجارب بین المللی	۵	۱۹	۲۴	۵۱

در بیشتر کشورهای کمتر توسعه یافته، متأسفانه زنان از نظر فرهنگی خود را دست کم گرفته و به نیروی کار مردان بهای بیشتری می دهند.^(۴۵) این نگرش موجب می شود که حتی زنان موفق نیز از نظر هم جنسان خود چندان موفق به نظر نیایند و موفقیت و الگوهای آن را در نزد جنس مخالف، یعنی مردان جستجو کنند.

۵- زنان در جامعه های کمتر توسعه یافته احساس ایفای نقش نمی کنند. همان طور که پیش تر، در همین نوشته آمده است، انسان ها - چه زن و چه مرد - در زمان واحد ایفاگر چندین نقش موازی در جامعه اند. این ایفای نقش در مورد خانم ها همان طور که اشاره شد کمتر از مردان است. در پژوهشی که توسط خانم «لیلا اژدری» زیر نظر نگارنده در مورد زنان ایران انجام شده است، جامعه ی زنان ایران بر این باور بوده اند که جامعه ی ایرانی بیشتر با نیروی کار مردان اداره می شود

تا زنان.^(۴۶) قطعاً از میان برداشتن و یا تغییر این نگرش برنامه‌ریزی دقیق فرهنگی را می‌طلبد، تا زنان به تدریج دریابند که آنان نیز در ساختن جامعه‌ی خود نقش اساسی داشته و می‌توانند در تمثیت امور آن در کنار مردان ایفاگر نقش‌های ارزنده‌ای باشند. در این برنامه‌ریزی باید از سویی به سازوکارهای تربیتی در خانواده توجه گردد و از سوی دیگر ساز و کارهای آموزشی در دبستان، دبیرستان و دانشگاه باید مورد توجه قرار گیرند و به تدریج در جهت مثبت اندیشی بیشتر در این زمینه حرکت نمود. البته شک نیست که رسانه‌های همگانی مثل رادیو و تلویزیون و مطبوعات در طرح مسائل اجتماعی و فرهنگی می‌توانند بیش از هر یک از وسایل دیگر توفیق حاصل کنند.

۶- زنان غالباً در جهت افزایش اطلاعات خود در زمینه‌ی حقوق فردی، خانوادگی و حرفه‌ای تلاش نمی‌کنند و به ویژه در محیط‌های کارگری جذب تشکلهای صنفی و حرفه‌ای و شورایی نمی‌شوند.^(۴۷) هر چند در بسیاری از جوامع کمتر توسعه یافته قوانین عمدتاً به نفع مردان و به زیان زنان است،^(۴۸) با این وجود، زنان به همان حقوق اندک و مصوب خود وقوف نداشته و از آن نمی‌توانند استفاده کنند.^(۴۹) این عدم وقوف به حقوق حقه موجب می‌شود که زنان بیشتر اسیر نگرش‌های قالبی، که پیش‌تر بدان‌ها پرداخته شده است، گردند و کمتر به کار و کوشش در راستای دستیابی به مشاغل عالی سازمانی بپردازند. در این صورت اساساً زنان از نظر توانایی‌های بالقوه‌ی خود دچار تردید شده، با روحیه‌ای ضعیف‌تر در برابر مردان ظاهر می‌شوند. سازوکارهای اجتماعی حاکم هم مزید بر علت شده، شرایط تقویت‌کننده‌ی روانی و فرهنگی را بر زنان وارد کرده و آنان را به نوعی وازدگی و گوشه‌نشینی و خودکم‌بینی و غیره سوق می‌دهد.

۷- در بیشتر جوامع در حال توسعه، به ویژه در ایران، زنان الگوهای جذاب و شناخته شده‌ی موجهی از زنان مدیر در اختیار ندارند، تا انگیزه‌ی نیاز به موفقیت را (Need for Achievement)^(۵۰) در وجودشان به حرکت در آورد و آنان را بر آن دارد که کار و تلاش بیشتری در جهت رسیدن به مدارج بالاتر و دستیابی به قدرت‌های سازمانی به عمل آورند.^(۵۱) اساساً انسان‌ها با نیاز بالای به موفقیت، خواهان برتری، رسیدن به معیارهای بالای عملکرد، چه در کسب و کار و چه در ورزش و چه در حیات علمی خود می‌باشند. ولی در عین حال آنان علاقه‌مند و متوجه عکس‌العمل‌ها و بازخوردها و پاسخ‌هایی می‌باشند که دیگران به آنها و رفتار

آنها می‌دهند. «مک لی لند» سه ویژگی اساسی را برای افراد با نیاز به موفقیت بالا به شرح زیر بیان کرده است:

الف - آنان می‌خواهند که شخصاً مسئول انجام موفقیت‌آمیز وظایفی که به آنان محول شده است باشند.

ب - آنان به میزان ملایمی به خطرجویی اعتقاد دارند و به میزان قابل توجهی واقع‌بینانه، هدف‌های خود را شکل می‌دهند. چالش در امور، برای آنها مسأله‌ای عادی است و از آن پرهیز نمی‌کنند.

ج - آنان خواهان بازخورد فوری و مشخص انجام امور خود از طرف دیگران می‌باشند. آنان می‌خواهند بدانند که کار را چگونه انجام داده‌اند و به چه میزان موفق بوده‌اند. از این رو، آنان اغلب به مشاغلی روی می‌آورند که نتیجه‌ی آنها به سرعت نمایان می‌شود. مثلاً آنها به فروش روی می‌آورند که نتیجه خیلی زود معلوم و بازخورد توسط خریداران ارایه می‌شود. در مقابل، این افراد از مشاغلی چون تحقیق و توسعه روی گردانند، چرا که نتیجه چندان محسوس و ملموس نمی‌باشد و بسیار بافاصله از انجام عمل حاصل می‌شود.^(۵۲) بی‌دلیل نیست که بیشتر بانوان تحصیلکرده و توانمند در جوامع کمتر توسعه یافته به مشاغلی در دانشگاه‌ها، مدارس و آزمایشگاه‌ها روی می‌آورند و کمتر بخت خود را در مدیریت‌های عالی سازمانی و اجتماعی می‌آزمایند.

علاوه بر موارد فوق که اشاره گردید در اکثر کشورهای کمتر توسعه یافته زنان انگیزه‌ی رقابت در وجودشان تضعیف شده و فقط برای امرار معاش و استفاده از حقوق بازنشستگی در دوران کهولت و از کارافتادگی فعالیت می‌کنند. آنان حق اشتغال را که از حساس‌ترین حقوق اجتماعی انسان‌هاست، به درستی نمی‌شناسند و ترجیح می‌دهند که خانه داری کنند و کار خارج از منزل را به عهده‌ی مردان بگذارند. شاید بتوان گفت که توصیه‌های افراطی اخلاقی بر رفتارهای زنان جوان تأثیر گذارده و بر کل رفتارهای فردی، خانوادگی و اجتماعی در محیط زیست آنان اثر گذاشته است.^(۵۳) به طوری که ساعات طولانی را در خانه‌ها وقت گذرانی کرده و بعضاً ایام را به بطالت می‌گذرانند و در صورت عدم قبولی در کنکورهای دانشگاهی و یا عدم توفیق در ازدواج مناسب، غالباً خود را باخته، در خانه مانده و تا حدی سرخورده و سرکوب شده و فاقد تعاملات

اجتماعی مناسب به زندگی بی‌امید خود ادامه می‌دهند. این شرایط نسبتاً دشوار موجب می‌شود که متأسفانه میزان خودکشی در میان زنان در بیشتر کشورهای در حال توسعه بیش از مردان باشد و آنان بر اثر این عسرت اجتماعی به قطع رشته‌ی حیاتی خود اقدام نمایند. جا دارد در بیشتر این کشورها مطالعات عمیقی انجام و راه کارهای اجرایی دگرگونی عوامل اجتماعی و فرهنگی کشف شناخته و شناسانده شده و در جهت سامان دهی زندگی زنان که نیمی از جمعیت فعال هر جامعه را تشکیل می‌دهند، دقیق‌تر و عمیق‌تر از پیش اقدام گردد.

منابع

- 1- E. Adamson Hoebel, *Anthropology: The Study of Man*, Fourthed. (New York: McGraw-Hill Book co., 1992) p. 422.
- 2- Serena Nanda and Richard L. Warms, *Cultural Anthropology*, six ed. (Belmont, Ca.: West/Wadsworth co. 1998), pp. 211-221.
- 3- Cynthia Stohl, "Globalizing Organizational Communication", in Fredric M. Jablin and Linda L. Putnam, eds., *The New Handbook of Organizational Communication* (Thousand Oaks, Ca.: Sage Publications, Inc., 2001), p. 334.
- 4- Maria Lepowsky, *Fruit of The Motherland: Gender in an Egalitarian Society*, (New York: Columbia University Press, 1994). p. 5.
- 5- Linda Beamer and Iris Varner, *Intercultural Communication in The Global Workplace*, seconded. (Boston: Mc Graw-Hill and Irwin, 2001), p. 108.
- ۶- مطهری، مرتضی، *نظام حقوقی زن در اسلام* (تهران: نشر صدرا، ۱۳۶۷)، صص ۲۰۲-۳، به نقل از افلاتون، برای اطلاع بیشتر رجوع به آثار افلاتون ترجمه دکتر لطفی.
- ۷- پیشین - ص ۲۰۴ به نقل از ارسطو. سیاست، ترجمه‌ی مرحوم دکتر حمید عنایت.
- ۸- پیشین، ص ۲۰۴.
- 9- Geert Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of The Mind* (Berkshire, U.K: McGraw - Hill, 1997), p. 94.
- 10- Stephen p. Robbins, *Organizational Behavior*, Six ed. (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1993), pp. 295-6.
- 11- Ralph Linton, *The Study of Man: An Introduction* (New York: Appleton-Century, 1936) in, Nanda and Warms, *Cultural Anthropology*, pp. 51-52.
- ۱۲- فرهنگی، علی اکبر، *ارتباطات انسانی*، جلد اول، چاپ چهارم (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۹)، صص ۸۰-۱.

13- Beamer and Varner, opcit. pp. 345-346.

همین طور رجوع شود به: فاطمه حاجیان مقدم، «شناسایی وضعیت زنان کشور» (رساله فوق لیسانس چاپ نشده - دانشگاه آزاد اسلامی - علوم تحقیقات، ۱۳۸۰).

۱۴- خدیجه سفیری، *جامعه‌شناسی اشتغال زنان* (تهران، نشر تبیان، ۱۳۷۷)، ص ۳۱.

15- B. J. Bigelow, G. Tesson and J. H. Lewko, Learning The Rules: *The Anatomy of Children's Relation - Ships* (New York: Guilford co., 1996).

16- Michael P. Todaro, *Economic Development*, Seventh ed. (Reading, Mass.:Addison-Wesley, Inc., 2000), Chapter one.

17- PCSW, "*Report of the Study of Invisible Barriers to women's Advancement at Emory*", 1999. Internet.

18- Ibid.

19- Treasury Board of Canada Secretariat, "*Cutrrural and Attitudinal Barriers to Women in The Workplace*", Report No. XVI, Internet, 1 , 24, 2002.

20- PCSW, op. Cit.

21- The Alan Guttmacher Institute, "Hopes and Realities", FAO Reports, 1995.

22- Verner J. Severin and James W.Tankard, Jr., *Communication Theories* (New York: Longman, co., 2001), PP. 293-5.

23- Hopes and Realities, op. cit.

24- Ibid.

25- PCSW., op. cit.

26- Annie Fouquet, "Women's Access to Business Management Positions," Realising The Benfits of Globalisation and The Knowledge-based Economy, paris, 29-30 November 2000.

27- Ibid.

28- K.L. Owen and W.D. Toder, "Attitudes Toward Women as Managers," *Business, Horizons*, 36, No. 2, 1993.

29- Genard C. Hrmas, "Women Gain Greater Access to Top Managerial Positions," *The Detroit News Monday*, April 24, 2000.

همینطور رجوع شود به مقالات فارسی زیر:

- شیرازی، پونه، «زنان مدیر؛ بیم‌ها و امیدها»، زن، سال اول، شماره ۵۷، ۲۰ مهر، ۱۳۷۷، ص ۵.

- موانع مشارکت زنان در مدیریت آموزش عالی، *همشهری*، ۱ / ۱۰ / ۷۶.

- میزان دانشور حسنی و اکرم صادق بختیاری «نابرابری تحصیلی عمده‌ترین مانع مشارکت در سطوح مدیریتی»
مشمهری، ۱۳۷۶.

30- Ibid.

31- H. M. O'Neil and D. J. Lenn, "Voices of Survivors: Words That Downsizing CEOs Should Hear", *Academy of Management Executive*, 9, 23-33.

32- Owen and Toder, op. cit.

۳۳- حاجیان مقدم، فاطمه، سابق‌الذکر. رساله‌ی فوق لیسانس.

۳۴- فرهنگی، علی اکبر، «بررسی موانع اجتماعی اشتغال زن در ایران»، تحقیق در دست انجام و چاپ نشده.

35- Ibid.

۳۶- فرهنگی، علی اکبر، *ارتباطات انسانی*، جلد اول، چاپ چهارم (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۹)، صص ۹۰-۹۱.

۳۷- فرهنگی، علی اکبر، «بررسی موانع اجتماعی اشتغال زنان در ایران» سابق‌الذکر.

۳۸- همان مأخذ.

39- Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (London: George Allen Unwin, 1976).

۴۰- فروم، اریک، *گریز از آزادی*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند (تهران: انتشارات حبیبی، ۱۳۵۲).

41- Geert Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of The Mind* (New York: McGraw-Hill, 1997).

42- Ibid, pp. 85-107.

43- Stephen p. Robbins, *Organizational Behavior*, op. cit pp. 565-570.

۴۴- «راهبردهای پیشرفت زنان در زندگی شغلی»، تدبیر: ۱۰۹، دیماه ۱۳۷۹.

۴۵- فرهنگی، علی اکبر، «بررسی نظرات دانشجویان رشته‌های مدیریت و حسابداری دانشگاه الزهراء، سال‌های ۱۳۶۶-۶۷» (تحقیق چاپ نشده) ۱۳۶۷.

۴۶- اژدری، لیلا، «بررسی موانع فرهنگی، اجتماعی مشارکت زنان در پست‌های مدیریت فرهنگی» (رساله‌ی چاپ نشده فوق لیسانس - دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۷۹)، ص ۷۵.

۴۷- همان مأخذ، ص ۷۵.

۴۸- منوچهریان، مهرانگیز، *نابرابری‌های حقوق زن و مرد در ایران* (تهران: آموزشگاه عالی خدمات اجتماعی، ۱۳۵۷) صص ۷۸-۷۰.

۴۹- کار، مهرانگیز، *زنان در بازار کار ایران* (تهران: نشر روشنگران، ۱۳۷۳).

50- David C. McClelland, *The Achieving Society*, (New York: Van Nostrand Reinhold Inc., 1961).

and Also See, R.M. Steers and L.W. Porter *Motivation and Work Behavior*, 5th ed. (New York: Mc Graw-Hill, 1991).

51- David C. McClelland, *Power: The Inner Experience* (New York: Irvington, 1975), and See also; M. J. Stahl, *Managerial and Technical Motivation: Assessing Needs for Achievement, Power and Affiliation* (New York: Praeger, 1986).

52- Gregory Moorhead and Ricky W. Griffin, *Organizational Behavior: Managing People and Organizations*, Third ed. (Boughton: Houghton Mifflin Co., 1992), pp. 142-143.

برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: فرهنگی، علی اکبر، *ارتباطات انسانی*، جلد اول (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۹) صص ۹۵-۹۷.

۵۳- لیلا اژدری - سابق الذکر، ص ۷۶.

زن ایرانی را می‌شناسیم، زن ایرانی هفت هزار سال تمدن و فرهنگ را پشت سر گذاشته است، تا آنکه شخصیت امروزی خود را به دست آورده است. این انسان هفت هزار ساله، پنج و نیم هزار سال از زندگیش با زن زرتشتی مشترک است. در این نوشته عمدتاً به زندگی زن ایرانی در آن چند هزار سال طولانی پرداخته می‌شود و نیز نگاهی گذرا می‌اندازیم به یک و نیم هزاره زندگی پراز رنج و آوارگی انسانی پاکبخته که سده‌ای است دوباره هستی خود را باز یافته است.

ایرانیت نیز همانند زن زرتشتی، سده‌ای است خود را باز یافته است. ایرانیت کورمال کورمال در جاده‌ی مدرنیسم پاکشان پیش می‌رفت و به این امید بود که برای طی این طریق راهنما و راهبری به دادش برسد که به ناگاه تندباد تکامل اجتماعی او را به شاهراه دیگری انداخت. ایرانیت، از بد حادثه، به راه پراز دست‌انداز و گودال، اما بسیار روشن عصر پسامدرنیسم پرتاب شده است. انسان ایرانی، در حکم یکی از مؤلفه‌های ایرانیت، ناچار است، در عصر پسامدرنیسم، زندگی کند. به تصور من زن زرتشتی از بسیاری جهات نمونه‌ی خوبی است که بتوانیم ایرانیت را در او بازبینی و تجسس کنیم. مشاهده‌ی مردم‌شناختی فرهنگ او این امکان را به ما می‌دهد که خود را، در حکم یک تن ایرانی، در سرآغاز عصر پسامدرنیسم، تماشا کنیم!

زن در فرهنگ زرتشتی*

فرنگیس مزداپور

«زنان را همی بس بود این هنر»

گفت‌وگو از چگونگی حال و روز زن در فرهنگ زرتشتی-ایرانی است. واضح است که این زن دخترِ مردی است و خواهرِ مردانی دیگر و همسرِ یک مردِ سوم و شاید مادرِ چند پسر. زن زرتشتی وارثِ فرهنگی چهار هزارساله است. این فرهنگ دیر پا حق و حقوقِ زیادی را از او سلب کرده است و البته حقوقی خاص هم به او داده است، که زنانِ غیر زرتشتی، در ایران، بیش از یک سده است برای به دست آوردن همین حقوقِ خاص با همه‌ی وجود خود نبرد می‌کنند. زن زرتشتی شوهری دارد که طبقِ آیین‌نامه‌ی داخلیِ زرتشتیان، که حدود احوالِ شخصیه را برای زرتشتیانِ ایرانی مشخص می‌کند، حق ندارد جز یک زن بگیرد. برادرانِ این زن اگر دلشان نخواهد که قوانین معمول در حقوق ایران در مورد آنان اجرا شود،^۱ سهم زن از ارثِ پدری برابر با برادرانش خواهد بود. زن زرتشتی برای ازدواج کردن باید اجازه‌ی پدر و مادر خود را رسماً به دست آورد، اما مرد زرتشتی نیز موظف است که همین کار را بکند وگرنه نمی‌تواند به «پادشاه زنی» همسری اختیار کند و البته که اگر زن زرتشتی بدون اجازه‌ی پدر و مادرش بخواهد با مردی زرتشتی ازدواج کند حق دارد، به شکلِ خودسرزنی، به همسری او در بیاید و عملاً خود را از ارث پدر و مادر، هردو، بی‌بهره گرداند. بنابر آیین‌نامه‌ی داخلیِ زرتشتیان، حق طلاق حقی است متعلق به «سالارانِ زمانه» یعنی انجمنی از بزرگان وابسته به خانواده‌ای که زن و مرد تشکیل داده‌اند و نیز موبدان بزرگِ انجمن‌های زرتشتیان، تصمیم می‌گیرند که زن و مردی حق داشته

#: این مقاله با همکاری بسیار خانم شهناز خائلو نوشته آمده است. که سپاس بی‌کران خود را از وی اعلام می‌دارم.

۱. طبقِ آیین‌نامه‌ی داخلیِ زرتشتیان این انتخاب حقِ برادرانِ او است و از نظرِ حقوقی اجباری به تغییرِ دینِ خود نخواهند داشت.

باشند از یکدیگر طلاق بگیرند یا نه، به عبارت دیگر در فقه زرتشتی طلاق حق مرد نیست. حقوقی از این دست شاید زیاد نباشد اما، تا بخواهی، وظایفی که در مقابل داشتن حقوق گفته شده، برای زن زرتشتی تعیین شده است، زیاد است. به دیگر سخن، به علت قدمت فرهنگ زرتشتی حق و وظیفه هنوز که هنوز است از یکدیگر تفکیک نشده است. عرف زرتشتی از زن، انجام دادن وظایفی را چشم دارد که به انجام رسانیدن آنها زور پیل می‌خواهد و دل شیر که گمانم این زن آنها را دارا است! و گرنه تا این اندازه با دل و جان خدمتگزار فرهنگ زرتشتی نمی‌شد که به تصور من همان «باغ آتش» است و روشن است که باز هم به علت قدمت فرهنگ زرتشتی، زن زرتشتی انجام دادن این وظایف شاق را حق خود می‌داند و با وسواس، دل در پی این کار می‌گذارد.

پیش از آن که دلایلم را، به منظور اثبات حرفم بیاورم، نخست کلام آخرم را می‌گویم: جامعه‌ی زرتشتی، اگر هم نه از نظر حقوقی، از نظر عرفی متکی بر نیروی کار زنان است. این قضیه را از مادر بزرگم، مَمَس مهربانو، به یاد دارم که با پرخاش بر سر ما، ده دختری که نوه‌های او بودیم، فریاد می‌زد که دختران اگر به دانشگاه نروند بیچاره می‌شوند و نمی‌توانند در زندگی روی پای خود بایستند و روزگارشان سیاه خواهد شد و وقتی که من زبان درازی کردم و پرسیدم چرا به پسرها نمی‌گوید که خیلی درس بخوانند، گفت که خدا اول آدم را خر می‌کند و بعد زن می‌کند!، تو چون زنی باید درس بخوانی و به دانشگاه بروی که عقل توی سرت بیاید. تا دیگر کسی نتواند به علت زن بودن به تو زور بگوید! خلاصه‌ی کلام آن که عرف زرتشتی از زن انتظار همه چیز دارد، او مجبور است زن خانه و مرد بازار باشد و این را از توی قنداق به او یاد می‌دهند، چرا زن زرتشتی به این حال و روز افتاده است؟ چون فرهنگی چهار هزار ساله با قدرت تمام، هر لحظه به او دیکته می‌کند که باید چنین باشد! و گرنه دین از دست می‌رود.

روزنامه نگار جوان زرتشتی، نیلوفر رستمی، که مقاله‌ای درباره‌ی طلاق در میان زرتشتیان نوشته است، مدعی است که زنان زرتشتی «هنوز از ترس طلاق در فضای دهشتبار و سخت به زندگی مشترک خود ادامه می‌دهند...» (مجله‌ی چیستا، شماره‌ی ردیف ۱۸۱، مهرماه ۱۳۸۰). به نظرم او از پشت عینک سیاهی به زندگی زن زرتشتی می‌نگرد و قصه‌پردازی می‌کند. این قصه‌های غم‌انگیزی که او سرهم کرده است از نگاه من که هم سن و دوست مادر او هستم، بیشتر

به داستان‌های عوام‌پسند می‌ماند تا زندگی روزمره‌ی ما زنان زرتشتی. چه می‌شود کرد! روزنامه‌نگار جوان دوست دارد زندگی ما، زنان زرتشتی، را از این منظر بنگرد و نادیده می‌گیرد که هم از نظر حقوقی و هم از نظر عرفی رضایت زن زرتشتی در ازدواج و طلاق شرط اصلی در هر دو پیمان‌نامه است و نمی‌توان بدون رضایت کتبی زن او را وادار به طلاق کرد (همان مقاله). او درک عمیقی از «خویش‌تن سالاری» ندارد که بنابر قانون و عرف حق زن زرتشتی است و گرنه کسی که دارای همه‌ی حقوق اجتماعی باشد و فقط خانواده‌ی پدری و نیز خانواده‌ی شوهر، او را از حقوقی مانند ارث و نفقه محروم کنند، می‌تواند مانند هر آدم آزاده‌ای خود کار کند و روی پای خود بایستد، البته، اگر بزرگی مانند ممس مهربانو از ابتدا، راه و چاه را به او نشان داده باشد! از مطالب باب روز بگذریم، زیرا خواننده‌ی نوشته‌ای از این دست، معمولاً نگاهی به گذشته دارد و علاقه‌مند است بداند در سده‌ها و حتی هزاره‌های گذشته، حال و روز زن زرتشتی چگونه بوده است.

«به خوبی روشن است که حدود ۲۰۰۰ پ.م. تمدن شکوفا و پر رونقی در جنوب شرقی ایران وجود داشته است.» (جان کرتیس، ۱۳۷۹، ص ۱۸). وجه غالب فرهنگ زرتشتی، عمدتاً، ریشه در تمدن ایران شرقی دارد. آن چه معمولاً زیر عنوان فرهنگ ایران باستان شناخته می‌شود، اطلاعاتی است که از ایران غربی به دست ما رسیده است. «به نظر می‌رسد از حدود ۱۹۰۰ پ.م. به بعد تمدن بزرگ شرق ایران به تدریج رو به افول گذاشته است و آثار باستان شناختی نیز به همان نسبت کم شده‌اند. اما، در غرب ایران چنین نبوده است» (همان).

زرتشتیان، برای خود، تاریخی مقدس دارند (نوشیروان، ۱۳۷۷). بر اساس تاریخ مقدس زرتشتیان، به خواست خداوند باید جهان به دست مردمان نو به نو شود. تا آن که، سرانجام قانون خدایی بر همه جای گیتی حکم فرما گردد. بر شالوده‌ی همین تاریخ مقدس است که زرتشتیان باور دارند، زرتشت، پسر دغدو و پرورش‌سب، از خاندان اسپهتمان در ششم فروردین ماه سال ۱۷۳۸ پ.م. به پیغمبری برگزیده شد (کیان بانو مزدآپور، ۱۳۷۹، سدره‌پوشی). فرهنگ زرتشتی ریشه در این تاریخ مقدس دارد و زن زرتشتی هم یکی از دو رکن این فرهنگ است. فرهنگ زرتشتی که زیر تأثیر بنیادهای دین زرتشتی پا گرفته است، مراحل چندی را به شرح زیر از سر گذرانیده است و امروزه در فرایند نوزایی به سر می‌برد:

۱. کافر کیشی
۲. تازه گردانی یا گاهانی
۳. آزاد اندیشی
۴. خشک آیینی
۵. هزاره‌ی خاموشی
۶. فرآیند نوزایی

از تاریخ مقدس زرتشتیان بر می‌آید که سیر تغییرات در جامعه‌ی انسانی به خواست خداوند و دست مردمان انجام‌پذیر است. به هر حال وقتی که تصمیم می‌گیریم وضعیت یک گروه مذهبی را بررسی کنیم و وجه ممیزه‌ی گروه را مذهب آنان بدانیم، غیر قابل قبول نخواهد بود، اگر از دیدگاه مذهبی آنان به وضعیت مورد نظر خود نگاه کنیم و نادیده بگیریم که سنتی بس قوی وجود دارد که زرتشت را لامکان و لازمان و اهل ناکجا آباد تاریخ بدانند. از نظر نگارنده‌ی این مقاله، اگر پذیرفته باشیم چیزی به نام فرهنگ زرتشتی وجود دارد، لذا باید به فرهنگی که بر سر «میزدها و دُرون‌ها» یاد گرفته می‌شود از منظری نگاه کنیم که تاریخ را «به مثابه‌ی راه رستگاری» بر بهدینان^۱ عرضه می‌کند (هنری هوک، ۱۳۷۲، صص ۱۴، ۱۵، ۱۶).

چنان که هبل مدعی است، از طبیعت شیوه‌ی نگرش هر قوم به هستی، فرهنگ آن قوم ساخته می‌شود (E. Adamson Hoebel, 1972). فرهنگ زرتشتی با آن که ریشه‌اش به چهار هزار سال پیش می‌رسد، (آموزگار، ژاله ص ۲۷۴، لاهیجی و کار، ۱۳۷۱) و انتظار می‌رود در آن «فردیت» بسیار ضعیف باشد ولی به دلیل طبیعت شیوه‌ی نگرش زرتشتیان به هستی، چنین نیست و اساس فرهنگ زرتشتی بر «تغرد» گذاشته شده است. تاکنون در مورد این مدعا مطالعات جدی صورت نگرفته است. ولی، اول بار جوزف کمبل نویسنده‌ی مجموعه‌ی چهار جلدی درباره‌ی اساطیر جهان، آن را عنوان کرده است.

زرتشتیان به هستی نگرشی خردگرایانه دارند و خداوند را دارای تشخیص می‌دانند و برای او نیز جا و گاه قائلند (بهار، ۱۳۶۹). «ای مزدا- ای اندیشمند بزرگی که روز نخست، افلاک را با نور خود روشن ساختی و با نیروی خرد خویش به این درستی و خوبی نظم و هنجار دادی - ای کسی که همواره یکسانی، فروغ و ایمان و نور پاکمنشی را بر همه بتابان.» (شهزادی، ۱۳۷۷: ص ۱۸). این فرهنگ خردگرا وقتی که در تقابل با فرهنگ‌های بومی مادر سالار سرزمین ایران قرار گرفت، فرهنگی آفرید که نقش زنان در آن بسیار پیچیده است، نبود سنت قوی مادر شاهی در میان

۱. بهدین اصطلاحی است زرتشتی به معنای مومن.

آریاییان اسکان پیدا کرده، در شرق ایران، سبب ساز شد، تا هرگز مقررات ضد زن که مرسوم نظام‌های پدرشاهی است، در میان زرتشتیان پا نگیرد. در فرهنگ زرتشتی نیازی نبوده است که علیه قدرت زنان و مادران مقرراتی زن ستیزانه تدوین گردد، زیرا زنان و مادران هیچگاه دارای قدرت مطلقه نبوده‌اند (مزدآپور، ص ۲۹۲، لاهیجی و کار، ۱۳۷۷). در شاهنامه‌ی فردوسی نیز هر کجا پای زنی غیر ایرانی در میان است، هنرمند بزرگ زبان به نفرین او می‌گشاید و مثلاً می‌گوید: «زن و اژدها هر دو در خاک به / جهان پاک از این هر دو ناپاک به» چرا؟ چون فردوسی ایرانی است، و سراینده‌ی حماسه‌ای عظیم در بزرگداشت ایرانیّت. فردوسی، جوامع مادرتبار یا مادر مکان یا زن سالار را جوامعی عقب مانده می‌داند و ارزش‌های آنها در مورد بزرگ انگاشتن زنان را امری منحط می‌شمارد و به باد نفرین می‌گیرد. فردوسی از منظر هنرمندی که آیینی تمام نمای نگرش زمان خود است اعتراض می‌کند که چرا زنان در این جوامع عقب مانده سر به فرمان مقررات مترقی مردسالارانه‌ی فرهنگ ایرانی نمی‌نهند و رفتاری از خود نشان می‌دهند که شایسته‌ی زنان پارسا نیست. لیکن، زن زرتشتی هرگز آن اندازه از ارزش‌های کهن نتوانست فاصله بگیرد تا جذب فرهنگ ناب ایرانی شود. زن زرتشتی هرچند مدعی است که تنها زن اهلو در گیتی است! اما، از منظر شناخت فرهنگ‌ها، چندان مترقی به نظر نمی‌رسد و مفهوم‌های بنیادی در جوامع مادر سالار را کاملاً حفظ کرده است.

مردم شناس معاصر، ای. آدامسون هبل معتقد است در هر فرهنگ باید مفهوم‌های خاص آن فرهنگ را شناخت تا بتوان سیر تغییرات آن را درک کرد. در فرهنگ زرتشتی که جایگاه زنان در آن برای این مقاله حائز اهمیت است، چند مفهوم بنیادی وجود دارد:

۱. تاریخ امری هدفدار است و هدف آن عبارت است از نو به نو شدن هستی یا فرسُگورد.
 ۲. نو به نو شدن هستی براساس قانونی خدایی انجام می‌پذیرد که زرتشت آن را آشا نامیده است.

۳. در نوبه نو کردن هستی بر بنیاد یک قانون خدایی، انسان و خداوند دارای تکلیف شرعی مشترک‌اند. تکلیف شرعی در فرهنگ زرتشتی خویشتکاری نامیده می‌شود.

۴. خویشتکاری ورزیدن تنها در صورتی امکان‌پذیر است که هرکس تلاش کند تا بفهمد خواست خداوند در مورد شخص او چیست. معنای دیگر این گفته آن است که هرکس دارای

هویتی مشخص است و خویشکاری شخصی عامل زمان و مکان در مفهوم خویشکاری بسیار مهم است، زیرا هرکس فقط به راه و روش شخصی خود قادر است با اشا هماهنگ گردد.

۵. خویشکاری ورزیدن عبارت است از آن که هرکس باید بیندیشد که خداوند از او چه می‌خواهد تا بتواند با داستان خود به خواست خدا جامه‌ی عمل بپوشاند و موهبت الهی را به سوی خود جلب کند. به موهبت الهی در فرهنگ زرتشتی فره گفته می‌شود.

۶. خداوند بر هستی، قانونی را برقرار کرده است، هرکس مجاز است در زندگی خود از قانون خدایی پیروی کند و «آشوند» شود و یا از قانون خدایی اطاعت نکند و دروند گردد. اما، از آغاز خداوند از طریق کلام مقدس خود (مانتره سفند) به مردمان فهمانیده است که راه یکی است و آن آشویی است.

۷. در کل هستی، آدمی فقط یک راه دارد و آن اطاعت از قانون خدایی است. قانون خدایی که اشا نام دارد کل هستی را بسامان کرده است. هماهنگی با هنجار خدایی هرچند برای هر فرد آدمی اجباری نیست ولی بالاخره در سرانجام کار جهان، همه‌ی آدمیان، آنان که هستند و آنان که بوده‌اند و آنان که خواهند بود، باید با هنجار هستی هماهنگ گردند و به این جبر خدایی گردن نهند.

جامعه‌ی زرتشتی متکی است بر نیروی کار زنان

زنان زرتشتی دارای تحصیلات و تخصص در حد مردان زرتشتی‌اند. بنابر تشخیص اهل فن و نیز دانشمندان زرتشتی و دیگر کسانی که با آنان گفت‌وگو کرده‌ام، مالکان واقعی فرهنگ زرتشتی زنان هستند. چرا؟ شاید علت آن باشد که در جهان شش میلیاردی معاصر، شش صد هزار تن زرتشتی آن قدر عده‌شان کم است که به اجبار زرتشتی‌گری دست و پای خود را جمع کرده است و به درون خانه‌ها خزیده است و خانه هم که می‌داند هنوز که هنوز است قلمروی زنان محسوب می‌شود و مردان در آن مهمانند و بسیار عزیز!

فرهنگ‌ها بسیار بر آیین‌ها تکیه دارند. چون جامعه‌ی بزرگ بشری برای آیین‌های زرتشتی جایی در نظر نگرفته است، آیین‌های زرتشتی معمولاً در کنج خانه‌ها جا خوش کرده‌اند و «خانه»

هم در اختیار زنان قرار دارد. در این مورد کتایون مزداپور می‌نویسد: «آیین بیش از عقیده پایداری می‌کند و اغلب با صورت دیگرگون، پس از آن که اعتقاد و گزارش مقدسی که وجود آن را توجیه می‌نماید و توضیح می‌دهد، از میان رفت، باز هم به عمل در می‌آید. با پذیرفتن تغییر، می‌تواند جزیی از رفتار آیینی گردد که در دین نوین معمول است.» (مزداپور، ص ۲۹۴ / لاهیجی و کار، ۱۳۷۷)

انسان موجودی آیینی است و انسان زرتشتی هم که بسیار بسیار آیینی ست و زنان زرتشتی پاسدار این آیین‌ها. پس تعجب آور نیست که فرهنگ زرتشتی تا این اندازه زنانه شده باشد. فرهنگ زرتشتی زنانه است و به دلایل تاریخی در این فرهنگ، تعداد مقررات زن ستیزانه خیلی کم است. با توجه به مفاهیم بنیادی در فرهنگ زرتشتی که تاریخ را هدفدار می‌کند و زندگی رابه شکلی حکمت عملی در می‌آورد به تاریخ زرتشتیان و جا و گاه زنان در آن می‌پردازیم.

تا پیش از فروپاشی فرمانروایی شاه - موبدان، فرهنگ زرتشتی، فرهنگ غالب در جامعه‌ی ایرانی بوده است، پس غیر منطقی نخواهد بود که زن ایرانی را تا قرن هفتم میلادی همان زن زرتشتی بدانیم.

زن در عصر جاهلیت ایرانی

وقتی از ایران در زمان ظهور زرتشت پیغمبر یا پیش از آن سخن می‌گوییم، منظور ایران شرقی است، وقتی بحث از زمینه‌ای فرهنگی است که دین زرتشتی در آن پا به عرصه‌ی وجود گذاشته است، مقصود فرهنگ رایج در خراسان بزرگ باستان است. خراسان بزرگ باستان طبق تعریف عبارت است از استان‌های شمال شرقی ایران امروزی و نیمه‌ی غربی افغانستان امروزی و نیمه‌ی جنوبی آسیای مرکزی. از نظر زمانی دوران مفرغ مورد نظر است، زیرا زرتشتیان بنا بر تاریخ مقدسی که درباره‌ی دین خود باور دارند، زرتشت را متعلق به هزاره‌ی دوم پ.م. می‌دانند که این دوران بنا بر برآورد باستان‌شناسان برابر است با اوایل عصر آهن و اواخر مفرغ در ایران شرقی. در این عصر، بزرگ‌ترین انقلاب در تمدن بشری صورت گرفته است.

انقلاب کشاورزی بدون تردید از دو انقلاب دیگر در تمدن بشری مؤثرتر بوده است. از نظر عظمت و قدمت، انقلاب کشاورزی از انقلاب صنعتی و انقلاب انفورماتیک برتر است. تاریخ‌نگارانی که تاریخ مقدس زرتشتی را شکلی از تاریخ نیز می‌دانند و نه صرفاً الهیات، به این

نتیجه رسیده‌اند که «اهنودگات» اشاراتی روشن دارد مبنی بر خوار شمردن زندگی شبانی و گردآوری دانه‌های خوراکی و شکارگری و کوچ‌نشینی. «واستار» واژه‌ای است که در «اهنودگات» بارها تکرار می‌شود و به معنای «آبادکننده» است (جعفری، ۱۳۵۹: ص ۱۰۹). واستار به معنای اسکان دهنده نیز هست و نیز کسی که مردم را به آباد کردن زمین باید ترغیب کند و واستار در این بخش از گاهان به معنای سرزمین دائمی کشاورزان است، در تقابل با محل‌های موقتی زندگی شکارگران و دانه چینان و گردآورندگان خوراک و سرانجام شبانان چادرنشین کوچرو.

با توجه به این نکته که هندواروپاییان هرگز نظام اجتماعی مبتنی بر قدرت مطلقه‌ی زنان نداشته‌اند و زنان سربازان غیور انقلاب کشاورزی بوده‌اند، چگونگی تأثیر متقابل شیوه‌ی تولید و فرهنگ مهاجران آریایی نژاد و شیوه‌ی تولید و نیز فرهنگ بومیان غیر آریایی خراسان بزرگ باستان بر یکدیگر است که پیام اندیشه برانگیز گاهانی را ساخته است. «در این شکی نیست که گات‌های مقدس شیوه‌ی اندیشه نیز هست اما، طبق آیینی که می‌آموزد جهان ما را یک جهان می‌داند و دارای ابعاد معین، حدود تبیین هم طبعاً، در نتیجه، باید یکسان باشد. پس با آن که هرکس در شیوه‌ی فکر و جهان‌بینی خود آزادانه راه‌خود را انتخاب می‌کند، سرانجام همه‌ی جهانیان راهی ندارند جز آنکه به یک نتیجه برسند و هم‌راه و هم‌رأی یکدیگر شوند.» (جعفری، ۱۳۵۹: ص ۸۸). گفته‌ی مذکور به روشنی نشان دهنده‌ی آن است که گاهان زرتشت دارای اندیشه‌ای التقاطی است به این معنا که هر بهدین (یا مؤمن) مجاز است آزادانه از هر مأخذی که مایل است اندیشه‌ای را اخذ کند و از صافی گاهانی چنان بگذراند که با دیگر بهدینان هم‌رأی و هم‌راه و هم‌دین شوند، چنان که آموزگاران نخستین دین زرتشتی (یا صحابه به فارسی رایج) کردند. در این جا همین اشاره به «آبادکننده» کافی است، بعداً درباره‌ی «واستار» کمی توضیح خواهد آمد.

دوران پیش گاهانی، چنان که از تاریخ مقدس زرتشتی بر می‌آید، بر فرهنگ معاصر زرتشتی تأثیری زیاد داشته است و از جهت نوشته‌ی حاضر که به موضوع زنان در فرهنگ زرتشتی می‌پردازد، این عصر بنیاد همه‌ی نیک و بد زن زرتشتی را در خود دارد و باید به دقت به آن پرداخته شود.

چنان که در اطلس تاریخی ایران آمده است، مردمان خاوران - نامی که باستان شناس معاصر پرویز ورجاوند دوست‌تر دارد خراسان بزرگ باستان با آن نامیده شود - تا سال هجدهم سلطنت

داریوش یکم هخامنشی وارد مرحله‌ی تایخی نشده بودند. با وجود این، اینان مردمانی صلح‌جو و کشاورز و هنرمند بودند.

صلح و هنر و کشاورزی بنیادِ جوامعی با ارزش‌های مادرانه است. زنان در مقامِ دختر یا خواهر یا همسر کسانی‌اند مانند مردان، نه بهتر و نه بدتر. اما، آن چه زن را انسانی برتر می‌سازد ارزش‌هایِ مادرانه است که او میراث دارِ آن است و نه مالکِ آن. به اعتباری من هم این گفته‌ی فردوسی را سنجیده می‌دانم که می‌فرماید: «زنان را همی بس بود این هنر...» و روشن است که منظورم هنرِ مادری است. شورشیِ عزیر «رزا لوگزامبورگ» گفته بود قرن بیستم دو راه دارد، یا سوسیالیسم یا توحش و من به تقلید از او می‌گویم بشریت دو راه دارد، یا پذیرش ارزش‌هایِ مادرانه در حکمِ شیوه‌ی زندگی یا توحش.

عصر جاهلیت ایرانی، کافرکشی، را استادم، دستور بزو بزرگِ رودباری، به نقل از دستور پاکستان، مانک پورِ انوشیروانِ دالا، دورانِ پیش‌گاهانی می‌نامند و نیز او است که دورانِ پیش‌گاهانی را به سه مرحله‌ی دوره‌ی پیرها و سفره‌هایِ مقدس و دوره‌ی خدایانِ پنداری طبقه بندی می‌کند و می‌نویسد: «اشوزرتشت که در همه‌ی کارهایِ زندگی انقلاب آورد، مراسم رانیز ساده ساخت تا مردم با سادگی در برابرِ خدایِ مهربان خود بایستند و نماز بگذارند.»

پیرها

در عصرِ پیرها، خاوران یکی از هفت مرکز تمدن بوده است (کاژدان و دیگران ۱۳۵۳: ص ۱۹). عصرِ پیرها به دوره‌ای از فرهنگِ ایرانی گفته می‌شود که در آن هریک از کوه‌ها و رودها و چشمه‌ها و... دارایِ خدایی خاصِ خود تصور می‌شده است. در خاوران، در این دوران، هنوز خط اختراع نشده بود. لذا برایِ درکِ حال و روزِ زنِ ایرانی راهی جز واری و بررسیِ افسانه‌ها و اسطوره‌ها و سایر بازمانده‌های فرهنگی نداریم.

پیرهای زرتشتی موجود در اطراف شهر یزد را می‌توان یکی از همین بازمانده‌های فرهنگی دانست که هریک دارای افسانه‌ی خاصِ خود نیز هست. پیرها، نیروهای جاودانی موجود در کوه‌ها و چشمه‌ها و دره‌ها و جوی‌ها هستند. هر چند در مورد فرهنگ‌های متفاوت شبیه‌سازی، کاری چندان عالمانه نیست؛ اما چاره چیست وقتی که از عصر جاهلیت ایرانی گفت‌وگو است،

زمینه به شدت خالی است و مجبوریم دست به دامن شبیه سازی بزنیم. به این اعتبار است که پیرها را هم‌ارز نیمف‌های یونانی می‌دانم. در دوران کافرکیشی، یعنی زمانی حدود پنج هزار سال پیش از این، زنان همچنان که پناه خانواده و بنیادگذار و اداره کننده‌ی سکونت‌گاه‌هایی بودند که هر کدام یک امپراتوری محسوب می‌شد، در جهان مینوی نیز برای هر چیز مهم مانند رود و چشمه و درخت و سبزی و کوه و دشت و مانند آن خدایی می‌شناختند. زنان خود بر روی زمین خدایی می‌کردند و در عالم مینوی نیز خدایانی مانند خود را به تصور در می‌آوردند. جالب آن است که در میان شش پیر اسم و رسم‌دار زرتشتی فقط یک پیر است که به مردی به نام شاهزاده «شاه ویر» نسبت داده می‌شود که این یک را هم می‌توان به نقش طبیعی و ضروری مردان در ادامه‌ی حیات امپراتوری‌های زنانه نسبت داد. در افسانه‌ی پیرها، نقش تکرار فرار زنی ترس خورده وجود دارد که دشمنان - به طور ضمنی القا می‌شود که دشمنان مرداند - سر در پی او دارند و او سرانجام به دامان مادر همگانی یعنی زمین پناه می‌برد و توسط زمین یا کوه پناه داده می‌شود.

در این دوران، به سبب سازمان تولید ساده‌ای که وجود داشت، فقط کار مشترک اعضای امپراتوری را طلب می‌کرد. در این کار مشترک زنان رهبران بلا منازع محسوب می‌شدند. در خاوران، زنان طایفه را در کلبه‌ای وسیع و دایره‌ای شکل که آتشی دائماً در میان آن افروخته و نگاه داشته می‌شد، گرد هم می‌آوردند. خانواده‌های عضو امپراتوری اجاق‌های خانوادگی خود را در اطراف کلبه بر پا می‌کردند. مالکیت ابزار تولید در اختیار طایفه - امپراتوری قرار داشت. اما، سرانجام تقسیم کار بر اساس جنسیت اتفاق افتاد و در آغاز دوره‌ی نوسنگی، مردان عضو طایفه به شکار پرداختند و دامداری را ایجاد کردند و زنان یعنی کسانی که زندگی آنان مورد نظر این مقاله است، عموماً به گردآوری خوراک و کشت زمین و صنعت سفالگری اشتغال داشتند، نتیجه‌ی تقسیم کار تشکیل جرگه‌های جداگانه‌ی مردانه و جرگه‌های جداگانه‌ی زنانه است که هریک جشن‌ها و جشنگاه‌های خاص خود را به وجود آوردند (ن.ک: بلیتکسلی، ۱۳۶۴).

سفره‌های مقدس

بازمانده‌ی مراسم مربوط به عصر سفره‌های مقدس در میان زرتشتیان کم و بیش رایج است. هر

چند بهدینان مایل نیستند در گفتارهای رسمی و مکان‌های معتبر دینی سخنی از سفره‌های مقدس به میان آید. بر نگارنده معلوم نیست که چرا سفره‌های مقدس تا این اندازه مورد بی‌مهری قرار دارند، در صورتی که آیین‌های مربوط به پیرها که بسیار قدیمی‌تر و بدون تردید ابتدایی‌تر از سفره‌های مقدسند، با بوق و کرنا هر ساله برگزار می‌شود! شاید علت آن باشد، سفره‌های مقدس به دلیل آن که باید یا زنانه باشد یا مردانه و نیز باید کم و بیش پنهانی برگزار شود بهتر است بی‌سر و صدا برگزار گردد.

در فرهنگ معاصر زرتشتی، سفره‌های سپندینه‌ی سه‌گانه و مائده‌ای با سه افسانه وجود دارد که شامل سفره‌ی بی‌بی سه‌شنبه است و سفره‌ی وهمن امشاسپند و نیز سفره‌ی دختر شاه پریان و آیین مقدس قسمت کردن نخود مشکل‌گشا که دارای سه افسانه‌ی مقدس است به نام‌های قصه‌ی پیر خارکن و قصه‌ی مار و قصه‌ی شاه اشتاد ایزد.

نگارنده، به راهنمایی استاد مهرداد بهار، سفره‌های مقدس زرتشتی را به طور جامع بررسی کرده است. در این جا بدون توصیف سفره‌ها و باز گفتن قصه‌های آن فقط به ذکر مشخصه‌ی اجتماعی جامعه‌ای که این گونه پرستش در آن رایج بوده است، می‌پردازم.

در اواخر دوران زن سالاری، در خاوران، تقسیم کار براساس جنسیت صورت گرفت. این دوران، اواخر عصر کهن سنگی و اوایل عهد نوسنگی را شامل می‌شود. تقسیم کار بر اساس جنسیت، آیین‌های خاص سفره‌های مقدس و مائده‌ای با سه افسانه را به وجود آورد. این آیین‌ها در جرگه‌های خاص زنان و جرگه‌های خاص مردان، جدا از هم برگزار می‌شد.

سفره‌های مقدس موجود شاید صورت استحاله پیدا کرده‌ی جرگه‌های زنانه و جرگه‌های مردانه باشد. این جرگه‌ها در زمان خود به دلیل تقسیم کار اجتماعی بر اساس جنسیت به وجود آمد. ولی، امروز صورت استحاله پیدا کرده‌ی آن، در خدمت اعتقادات رایج مردم درآمده است و هنوز انسجام خود را حفظ کرده است. سفره‌های مقدس زرتشتی، که بعضی زنانه است و بعضی مردانه، چون دارای ساخت و کارکرد است. بنابر تعریف نهاد اجتماعی، یک نهاد اجتماعی محسوب می‌شود. به هر صورت، می‌توان سفره‌های مقدس زرتشتی را باز مانده‌ای متبرک از عصر ماقبل تاریخ در فرهنگ زرتشتی به شمار آورد. این سفره‌ها توصیفی است زنده از زندگانی گذشته‌ی زنی که امروز زن زرتشتی نام گرفته است. زنی که سفره‌های مقدس به توصیف شیوه‌ی

اندیشه‌ی او می‌پردازد، در گذشته در واحه‌هایی کنار آب روان در صحراها و کوه و کمری که ایرانش می‌خوانیم زندگی می‌کرد و همیشه در مقام مادر به نگاهیانی از زندگانی مشغول بود. چه در افسانه‌های سه گانه‌ی مشکل‌گشا و چه در قصه‌ی مقدس بی‌بی سه‌شنبه و چه در قصه‌ی و همن امشاسپند و چه در قصه‌ی سفره‌ی دختر شاه‌پریان، او تمدنی شگفت‌انگیز آفرید. این قصه‌ها که در آن نقش تکرار زن - مادر برجسته است، متعلق به زمانی است که جنگ در حکم یک نهاد اجتماعی هنوز اختراع نشده بود. خدایان در آن زمان فرمان کشتن و سر بریدن صادر نمی‌کردند. خدایان خویشکاری خود را نگاهداری کودکان و روستا - امپراتوری‌های مادرانه قرار داده بودند. خدایان خوراک مردمان را تهیه می‌دیدند و قرار نبود برای کاری که هنوز برای کسی صورت نداده بودند، از آنان تشکر شود. مردمان نیز، خود از خدایانی سپاسگزاری نمی‌کردند که به قول حافظ:

شکر خدا که هرچه طلب کردم از خدا در منتهای همت خود شد میسر

امروزه، زن زرتشتی به علتی نامعلوم تنها میراث‌دار فرهنگ ماقبل تاریخ ایران محسوب می‌شود، هر چند این فرهنگ میراث مشترک زن زرتشتی با همه‌ی ایرانیان است، چه زن و چه مرد، چه زرتشتی و چه غیر زرتشتی. ظاهراً زن زرتشتی قدرتمندتر از آن است که نیازمند باشد شانه از زیر این بار خالی کند. شاید هم چون به سنگینی کوله‌بار فرهنگ چهار هزار ساله‌ی زرتشتی عادت کرده است، فرهنگ ماقبل تاریخ ایرانی، فقط سرباری سبک بر این بار سنگین به شمار می‌رود و آن را به چیزی نمی‌گیرد.

گفتنی است که زن زرتشتی سه سفره‌ی سپندینه و مائده‌ای با سه افسانه را در کنج نهان خانه‌ی دل و دین خود چنان خوب جا سازی کرده است که هم نیاز فرهنگی او را برآورده می‌کند و هم زندگانی مادی سرشاری برایش به ارمغان می‌آورد.

خدایان پنداری

ایران غربی در هزاره‌ی یکم پ.م. حضرت عیسی‌ای مسیح دارای حکومت آریایی - مادی شد. ولی پیش از آن یعنی در حدود ۲۵۰۰ سال قبل از آن زمان، ایران شرقی یا خاوران دارای شهرکشورهایی با فرمانروایان آریایی بوده است. در گاهان، کتاب آسمانی زرتشتیان، وضعیت

این شهر - کشورها با زبانی شاعرانه به وصف در آمده است (مراجعه شود به گاهان، وهشت اشت گات).

زرتشت پیغمبر، شاد است که مردمان این شهر - کشورها همه دین بهی را پذیرفته‌اند. اما پیش از آن، مردمان این شهر - کشورها چه دینی داشته‌اند که پیغمبر از تغییر دین آنان چنین شادمانه سرود می‌خواند. علی اکبر جعفری می‌نویسد:

«کمابیش چهار هزار سال پیش، مردمی که خود را آریایی می‌خواندند و از شمال سرازیر شده بودند، در سرزمین‌هایی پخش شدند که امروزه آنها را به نام‌های آسیای مرکزی و افغانستان و ایران و پاکستان و هندشمالی می‌شناسیم. این مردم، آهسته‌آهسته، بومیان این سرزمین‌ها را در خود فرو بردند و همه را هم‌زبان خود گردانیدند. اینان گله‌دار بودند و در دره‌های سرسبز و رودبارهای شاداب، شتر و اسب و گاو و گوسفند می‌پروردند و چون به جو و دانه‌های دیگر نیاز داشتند، بروستا - امپراتوری‌های زنانه‌ی بومی یورش می‌بردند. اجتماع این گله‌داران مردسالار بود و بر خانه و خاندان و تیره استوار بود. این مردم هنوز به یکجانشینی خو نگرفته بودند و از شهرنشینی بی‌خبر بودند. این مهاجران هنوز خانه به دوش بودند.

مهاجران به سرزمین ایران، به خدایانی باور داشتند که با پدیده‌های طبیعت و شیوه‌ی تولید آنان ارتباط داشت. آسمان و زمین و خورشید و ماه و ستارگان و سپیده‌دم و باد و باران و آتش را می‌پرستیدند. برای عواطف انسانی خود نیز به خدایانی باور داشتند. برای مهر و دوستی و نیز پیمان و همبستگی به خدایانی خاص اعتقاد داشتند.

خدایان را مانند خود می‌پنداشتند و آنان را چون پدر و مادر خود دوست داشتند و ترسیدنی نیز می‌انگاشتند. چیزهای را که خود خوش داشتند، می‌گفتند که خدایان هم می‌پسندند و از چیزهایی که بدشان می‌آمد، مدعی بودند که خدایان هم از آنها بیزارند. زمانی که پرستنده‌ای در آسودگی به سر می‌برد، می‌انگاشت که خدایان هم خوشنود هستند و بخشایش می‌کنند و هنگامی که روزهای بد می‌دید، می‌گفت که خدایان رنجیده‌اند و او را سزا می‌دهند و به اندیشه‌ی خوشنود ساختن آنان می‌افتاد و به نماز و نیاز بیشتری روی می‌برد. گفتیم که باورهایشان از روی پندار بود و چون پندار بی‌بند و بار (بدون مرز) است، گذشته از خدایان پنداری، به نیروهای پنداری دیگر هم مانند روان‌های درگذشتگان و مردگان، چه آنهایی که از خود بودند و مهربان بودند و چه

آنهايي که از آن دشمنان بودند و آزار می‌رساندند، این مردم به پريان و جادوان نیز به تازگی ایمان آورده بودند.» (جعفری، ستوت یسن).

خدایان خود را دیو به معنای درخشان و اهوره به معنای سرور می‌نامیدند. از میان خدایان نرینه ورون و مهر و آریامن و وره‌رام و آذر بسیار توانا دانسته می‌شدند و از میان خدایان مادینه سپندارمذ و آبان و دین و ارد و ماتره سپند بسیار گرامی بودند.

امروزه برای هیچ یک از این زن - خدایان پرستشگاهی باقی نمانده است. اما، می‌دانیم که زن - خدای آناهیتا تا پایان دوران خشک آیینی پرستشگاه داشته است. امروزه فقط آناهیتا و آرمیتا و ماترا و آرتا و دی‌ناز و دی‌بانو که تلفظ امروزین نام زن - خدایان فراموش شده‌اند، نام دخترکان زرتشتی تواند بود. توجه داشته باشید که فرهنگ مرد سالار معاصر، این امکان را به مردان زرتشتی داده است که برای مرد - خدایان دوران کافرکشی پرستشگاه‌هایی بر پا دارند و برای مهر و وره‌رام و چند مرد - خدای دیگر حرم و بارگاهی بسازند.

نگارنده‌ی این مقاله بر این باور است که از التقاط اندیشه‌ی مادر تبار بومیان خاوران و اندیشه‌ی مرد سالارانه‌ی آریایی نژادان، زرتشت پیغمبر به خواست خداوند دینی را بنیاد گذاشت که به روشنی التقاطی است. دین اهورایی برآمده از کتاب آسمانی گاهان توانست گیتی را تازه به تازه برگرداند و خود در ماورای تاریخ قرار بگیرد.

زن در دوران گاهانی

از آغاز، شخصیت پیغمبر با نام «دغدو» مادرش، همیشه همراه و همگام بوده است و سپس همسرش، هووی و آنگاه دخترش پوروچیستا. این سه زن گذشته‌ای برای زن زرتشتی ساخته‌اند که امروزه او می‌تواند بر بنیاد آن هم چنان در میان جامعه‌ی کوچک زرتشتیان با اقتداری مادرانه زندگی کند و جماعت زرتشتی نیز با تکیه بر اقتدار مادرانه‌ی حاکم بر جامعه‌ی زرتشتی در آرامش و رامش به سر برد.

من مدعی‌ام زن زرتشتی هرچند در قیاس با کل جامعه‌ی ایرانی شماری را در بر نمی‌گیرد، ولی در محدوده‌ی جماعت زرتشتی دارای توانایی‌هایی است که می‌تواند مورد رشک هم جنسان غیر زرتشتی او قرار بگیرد.

نمونه‌ی نخستین زن زرتشتی، در دوران گاهانی، سپندارمذ امشاسپند است. این بازشناساننده از هستی خدایی به مفهوم توانایی برای خلق هنر و دانش و نیز خلق کسانی است که هنر و دانش را در گیتی خلق می‌کنند. نیک - زایی از آن مادر خدایی است که گاهان مقدس او را چنین فراخوانده است:

اینک از تو می‌پرسم، خدایا! مرا به درستی آگاه ساز

آیا آن دین برای جهانیان بهترین است

که از روی اشا جهان ما را به پیش می‌برد

و گفتار و کردار ما را در پرتو سپندارمذ متوجه تو می‌سازد؟

(اشتودگات، سرود نهم، بند دهم)

سپنتمدگات بر آن است که اگر بتوان سپندارمذ امشاسپند را درون‌گیری کرد، با هماهنگی روزافزون با اشا، آیین راستی و درستی و دوستی جاودانه، هرکس می‌تواند آرامش را برای جهانیان به ارمغان آورد. اگر سپندارمذ امشاسپند را به درستی بشناسیم، در پرتو او در گیتی، مردمان و جانوران و گیاهان و چهارگوهران از آرامشی افزاینده برخوردار خواهند شد. از گاهان مقدس بر می‌آید که اگر قوانینی مادرانه بر زندگی اجتماعی حاکم شود، به خواست خداوند و به دست مردمان جهان همیشه نو به نو باقی خواهد ماند و فرهنگی مادرانه از زمین و زمان پرستاری خواهد کرد.

بنا بر گزارش‌های مقدس زرتشتی، دغدو، مادر زرتشت، خود از آغاز تولد دارای موهبت الهی بوده است. بهمن و اردیبهشت، که اولی نیک منشی است و دومی بهترین قانون الهی، از پیش از تولد زرتشت، توسط ساقه‌ای از گیاه هوم دغدو را زیر بال و پر خود گرفته بودند و آنگاه که می‌بایست، دغدو توانست فرزند را حمایت کرده، او را از چنگ دروغ کاران برباید.

زرتشت در سی سالگی به پیغمبری برگزیده شد. ولی، از پانزده سالگی همسرش، هووی، همیشه همراه و هم‌کار و هم‌سخن و هم‌اندیش او بود. در واقع، نام زرتشت پیغمبر همیشه با نام یکی از این سه زن همراه بوده است، یا دغدو یا هووی یا پورچیستای پر دانش که کوچک‌ترین دختر او است. وهشت اشت گات که یک سرود نُه بخشی در توصیف زندگانی همراه با شادی و

رامش است، خطاب به پوروچیستا است. این سرود نشان می‌دهد که در دوران گاهانی یعنی در طول دوازده قرن تا پیش از زمانی که کشور ایران به دست کوروش هخامنشی بنیاد گذاشته شود، زن زرتشتی چه جایگاه برجسته‌ای در جامعه داشته است. سرود وهشت‌اشت گات چگونگی زندگانی زن زرتشتی را در ماقبل تاریخ ایران نشان می‌دهد. این سرود تلاش مشترک زن و مرد برای ساختن جامعه‌ای را که بعداً جامعه‌ی ایرانی نامیده شد، توصیف می‌کند و یادآور می‌شود که هدف زن و مرد باید ساختن کشوری آباد و پرورش زنان و مردانی شاد باشد.

واستار

در اندیشه‌ی گاهانی، آبادی و شادی دو رکن شهرنشینی به شمار می‌روند. واستار از ریشه‌ی «وه» به معنای ماندن و خانه کردن در جایی است. فعل متعدی از ریشه‌ی «وه» و «واه» به معنای مسکن دادن و نیز آباد گردانیدن است. اسم فاعل آن «واستار» است به معنای آبادکننده. آبادکننده به کسی گفته می‌شود که مردم بدون شغل و پیشه و کوچرو را اسکان می‌دهد و زندگانی را به این ترتیب تازه می‌گرداند. «واستار» کسی است که جهان را هماهنگ با قانون خدایی اداره می‌کند. آنچه را واستار می‌سازد «واستر» می‌نامیم به معنای آبادی و آنانی که در این آبادی زندگی می‌کنند «واستری» نامیده می‌شوند. واستری چون در واستر زندگی می‌کند با شادی و رامش بسر خواهد برد. اهمیت شادی در فرهنگ زرتشتی بدان حد است که مکتب‌اندیشگی برآمده از گاهان را زرتشتیان «مکتب شادی» می‌نامند. زیرا، اعتقاد دارند عاطفه‌ی شادی سبب ساز به خود آمدن و درک هستی فردی خویش می‌شود، «فردیت قوی» اندیشه را آزاد می‌سازد و توهومات را خرد می‌کند. با فردیت قوی و اندیشه‌ی آزاد و به دور از توهم می‌توان خویشکاری خود را شناخت. نماز «اشم وهو» که در مقدمه‌ی ستوت یسن آمده است، درباره‌ی هستی‌شناسی زرتشتی است که بر عاطفه‌ی شادی متکی است. ظاهراً دانش روان‌شناسی نیز اعتقاد مذهبی گفته شده را تأیید می‌کند. (نقل به معنی ستوت یسن).

زن در دوران آزاداندیشی

در فرهنگ زرتشتی، دورانی که با بنیاد گذاشته شدن کشور ایران به همت کوروش بزرگ آغاز شد

و با قدرت گرفتن شاه - موبدان پایان پذیرفت به دوران آزاد اندیشی موسوم است.

کورش با فتح بابل، در سده‌ی ششم پ. م، نه فقط شیوه‌ای خاص برای حکومت بر کشور ایران ابداع کرد، بلکه شیوه‌ای در اندیشیدن را نیز پی‌ریخت که می‌توان نام مدل ایرانی برای آزادی در اندیشه را بر آن نهاد. در این مدل، فرد آدمی قادر است حکمرانان مستبد و اقتدارگرا را نادیده گرفته، آن‌گونه بیندیشد و بگوید و کار کند که انگار اینان به جهان خدایان تعلق دارند. تا بدین ترتیب، ایرانی آزاد اندیش روی زمین مادر آزادانه بتواند به زندگی شاد و آرام خود ادامه دهد. اختلاف فاحش میان شیوه‌ی زندگی حاکمان اقتدارگرا با شیوه‌ی زندگی عامه‌ی مردم، پیچیدگی‌های گیج‌کننده‌ای را در فرهنگ ایرانی به وجود آورده است.

وجود خویدودث نمونه‌ای جالب و در عین حال مبتذل و احمقانه از آیینی متعلق به دوران آزاد اندیشی است که فقط بدنامی آن برای زن زرتشتی تا به امروز باقی مانده است. کورش بزرگ فرهنگ آسیای غربی را با عزت و احترام پذیرفت و به احتمال سنت ازدواج مقدس موجود در آن دیار را نیز اجرا کرد. اگر هم او چنین نکرده باشد، خشایار شا، چهارمین فرمانروای هخامنشی که با خواهر خود ازدواج کرد، نشان داد که رسم ازدواج مقدس، به احتمال، در خاندان شاهی پذیرفته شده بوده است. ازدواج مقدس که خاص فرهنگ آسیای غربی بود، با تشکیل حکومت مرکزی در ایران غربی توانست خود را به فرهنگ زرتشتی، که خاستگاه آن ایران شرقی یعنی خاوران بود، تحمیل کند. ازدواج مادر با پسر خود و ازدواج خواهر با برادر خود در فرهنگ آسیای غربی در هاله‌ای از قداست قرار داشت و در مقاطعی از تاریخ ایران، در دوران آزاد اندیشی، این نوع ازدواج جنبه‌ی عبادت به خود گرفت.

زن زرتشتی، امروزه، چندان چیزی درباره‌ی ازدواج مقدس نمی‌داند ولی، اغلب، شاید فقط به علت عجیب و غریب بودن خویدودث (ازدواج با محارم به تعبیر رضایی‌راد، ر. ک: رضایی‌راد، ۱۳۷۸، صص ۲۰۸ و ۲۰۹) مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد که چرا با محارم خود (!) ازدواج می‌کند و او حاج و واج، بدون آنکه بفهمد دارند او را به چه کاری متهم می‌کنند، در موضعی منفعل قرار می‌گیرد. نگارنده، در مقام یک زن زرتشتی، هرگاه به او گفته‌اند که چرا با برادر و پدر و دایی و عمو و پسر خود و پسر خواهر و پسر برادرش ازدواج کرده است! پاسخ داده است که «من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش» و یادش به خیر دستور رستم شهزادی که یک

روز به مدعی گفت «حال اگر من با مادر و خواهر و دختر خودم ازدواج کرده باشم که اینها دیگر محارم من به حساب نمی‌آیند! حال بگذریم که خویدودث، در فرهنگ زرتشتی، به معنای آزادی است و اصولاً ربطی به نهاد اجتماعی خانواده ندارد!» (مزدایور، ۱۳۷۱، ص: ۳۴۲-۲۹۰)

زن در عصر ارتدکسی

آزاد اندیشی دینی پس از دوران اوج خود فرودی نیز داشته است که در آن فرود بیشترین صدمه را زن زرتشتی خورده است، تا آن که سرانجام با تشکیل حکومت شاه - موبدان، زن زرتشتی حدود پنج سده از زندگی فعال اجتماعی کنار گذاشته شد. خشک آیینی دین زرتشتی زن را بازی می‌داد، از طرفی او را می‌ستود و از طرفی به قول امروزی‌ها استفاده‌ی ابزاری از او می‌کرد. با ضعیف شدن حاکمیت شاه - موبدان است که زن زرتشتی توانست خود را از زندان ارتدکسی دینی آزاد کند و به جایی برسد که دو زن زرتشتی یعنی پوران دخت و آذر میدخت به پادشاهی برسند. با توجه به آثار مکتوب بازمانده از دوران خشک آیینی یعنی از سده‌ی سوم میلادی تا سده‌ی دهم میلادی، ظاهراً زن زرتشتی در حکم دارایی مرد زرتشتی به شمار می‌رفت. سرگذشت مزدک بامدادان و ادعای او در مورد آن که زن و خواسته باید به تساوی و عادلانه میان مردان تقسیم شود، نشانگر آن است که زن زرتشتی هم‌ارز سایر انواع دارایی مرد زرتشتی از ناطق و صامت گرفته تا ملک و آب قابل انتقال به غیر بوده است.

دو شاه - زن، دوران خشک آیینی زرتشتی، نیز برای احقاق حقوق از دست رفته‌ی زن زرتشتی کاری از پیش نبردند. تا آن که با آغاز هزاره‌ی خاموشی حوزه‌های علمیه‌ی دینی زرتشتی و پناه بردن دین به کنج خانه‌ها، زن زرتشتی مقام خود را در حکم مادر دوباره به دست آورد. از دوران ارتدکسی، آثار مکتوب بسیاری به جا مانده است، مانند *گزیده‌های زاد اسپرم* و *روایت پهلوی و بندهش* و غیره که تمامی این کتب نشان‌گر شیئی شدگی زن زرتشتی در آن عصر است.

زن زرتشتی در هزاره‌ی خاموشی

این مقاله به خاطر «عمه لعل» نوشته می‌شود. او یکی از میراث داران مومن فرهنگ بازمانده از

هزاره‌ی خاموشی حوزه‌های علمیه‌ی دینی زرتشتی است. او زیر و بم فرهنگ آیینی زرتشتی را می‌شناسد و در حد توان آدمی زاده این آیین‌ها رابه جا می‌آورد. او به زیارت پیرها مشرف می‌شود و به پای‌بوس سفره‌های مقدس می‌رود و هر «ورهرام روز» به پرستشگاه خاص این مرد خدا می‌رود و اگر جیبش اجازه دهد هر سال جشن مهرایزد را به آیین برگزار می‌کند و در مهر، روستایش نیز همیشه از رادی‌های او برخوردار است.

به امر او کتاب روایات داراب هرمزدیار را دوباره خواندم و ریزه کاری‌های تطهیرهای زرتشتی را به زبان رایج بیان زرتشتیان ایرانی بازنویسی کردم؛ تا قانع شود که قدر زحمات زنان زرتشتی را، در هزاره‌ی خاموشی، می‌دانم. عمه لعل خود یکی از زنانی است که با آغوش باز فرآیند نوزایی دینی زرتشتی را پذیرا شده است. اما، قاطعانه می‌گویم که مایل نیست آن هزاره‌ی سوم فراموش شود. عمه لعل به نقل از مادرش، ممس مهربانو، می‌گوید که ما، در آن هزاره‌ی پر از غم و رنج و شور، رسم نداشته‌ایم در همان جایی که به دنیا آمده‌ایم بمیریم. او می‌گوید این دربه دری‌ها و خانه خرابی‌های هر روزی و همیشگی را نباید فراموش کرد. باید به خاطر سپرد که این فرهنگ با تحمل چه زجر و دردی پایدار مانده است. عمه لعل مدعی است، زن زرتشتی است که فرآیند نوزایی دینی را آغاز کرده است (رشید شهرمدان، ۱۳۵۸)، شاید در هزاره‌ی خاموشی زن زرتشتی صدمه‌ی سختی دیده باشد. اما، سرانجام هم او بود که به استقبال نوزایی دینی رفت.

زن زرتشتی در فرآیند نوزایی دینی

زن زرتشتی هستی مدرن خود را مرهون دو کس است، «فرانسیس انکتیل دپرن» و «مانک جی سودرسان» که این دو تن نیز مانند زرتشت پیغمبر دارای اندیشه‌ای التقاطی بودند. فرانسیس انکتیل دپرن با چاپ زند اوستا در سال ۱۷۷۱ میلادی در شهر پاریس دست به یک التقاط زد. ولی او چون هم عصر التقاطی کبیر ولتر بود، در برابر شخصیت ولتر به چیزی گرفته نشد و مانک جی سودرسان نیز که در سال ۱۲۶۱ خورشیدی (۱۸۸۲ میلادی) زندگی ایرانیان زرتشتی مذهب را نجات داد، چون درویشی التقاطی کیش بود و میان یکتا پرستان هیچ تفاوتی قائل نبود و جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر می‌نهاد، به تاق نسیان نهاده شد. این سه تن یعنی زرتشت

پیغمبر و انکتیل دپرن و مانک جی سودرسان تثلیثی آفریدند که مادر - خدای عصر پسا مدرنیسم را قادر می‌سازد تا مدعی حاکمیت بر دهکده‌ی جهانی شود، به کار بردن ارزش‌های مادرانه برای نگاهبانی از زندگی فرزندان نوع بشر و مراقبت مادرانه از زمین یعنی حفظ محیط زیست (یا به قول زرتشتیان نیاززدن چهارگوهران) و جدا کردن حساب تمدن نیک از تمدن بد که این دومی جنگ‌افزار می‌سازد و جنگ‌افزار می‌فروشد و جنگ‌افزار را به کار می‌برد، آن چیزی است که زن زرتشتی امروزی خود به خود آن را درون‌گیری کرده است.

در هفتمین کنگره‌ی جهانی زرتشتیان، زنان زرتشتی در بیانیه‌ی رسمی خود اعلام کردند که ایمان دارند، آینده از آن شیوه‌ای از زندگانی خواهد بود که گاهان آن را نوید داده است. گاهان نوید داده است که رستگاری فرجامین از آن همه‌ی مردمان، تک به تک، است و همه‌ی مردمان، فرد به فرد، باید خویشکاری خود را بشناسند و آن را به سرانجام برسانند، تا زندگانی در گیتی همیشه تازه به تازه بماند. نیز پروفیسور مری بویس، پژوهشگر بنام تاریخ کیش زرتشتی، می‌گوید اگر به هرکیش و آیین آن گونه عمل شود که زن زرتشتی به آیین‌های کیش خود عمل می‌کند، زندگانی به صورت حکمت عملی در خواهد آمد.

منابع

۱. کرتیس، جان. (۱۳۷۹): *ایران باستان*، ترجمه ع.ا. بهرامی. تهران، نشر توسعه.
۲. جی دهالا، مانک جی نوشیروان. (۱۳۷۷): *خداشناسی زرتشتی*، ترجمه: موبد رستم شهزادی. تهران، انتشارات فروهر.
۳. مزداپور، کیان بانو (۱۳۷۹): *سدره پوشی*، شیراز، کتاب سوم، آموزه‌های دهم، راه‌گشا.
۴. هنری هوک، ساموئل (۱۳۷۲): *اساطیر خاورمیانه*، مترجمان: ع.ا. بهرامی و ف. مزداپور. تهران، روشنگران.
۵. آموزگار، ژاله «*افسانه‌های آفرینش*» به کوشش: شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار. (۱۳۷۱): *شناخت هویت زن ایرانی*. تهران، روشنگران.
۶. بهار، مهرداد (۱۳۶۹): *بندهش*. تهران، توس.
۷. شهزادی، رستم (۱۳۷۷): *گات‌ها*. تهران، ناشر: فردوس.
۸. مزداپور، کتابون: «*پری در هزار و یک شب*». به کوشش: شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، (۱۳۷۱): *شناخت هویت زن ایرانی*. تهران، ناشر: روشنگران.
۹. جعفری، علی اکبر (۱۳۵۳): *ستوت یسن*. تهران، انتشارات فروهر.
۱۰. کاژن، آ و دیگران (۱۳۵۳): *تاریخ جهان باستان - شرق*. تهران، ترجمه: صادق انصاری و دیگران، ناشر: اندیشه.
۱۱. بلیتسکی، آ. (۱۳۶۴): *آسیای میانه*. مترجم: پرویز ورجاوند. تهران، انتشارات گفتار.
۱۲. رضایی راد، محمد. (۱۳۷۸): *خرد مزدایی*. تهران، انتشارات طرح نو.
۱۳. شه‌مردان، رشید. (۱۳۵۸): *تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان*. تهران، انتشارات فروهر.

این تحقیق به موضوع قدرت و تحول مفهومی و کارکردی آن در یک خانواده تهرانی می‌پردازد. این موضوع در سه نسل: مادر شوهر - عروس - نوه بر اساس روش مصاحبه و تحلیل محتوایی متن مورد بررسی قرار می‌گیرد. بخش عمده از ادبیات مونوگرافیک مورد مطالعه در این تحقیق به تبیین‌هایی باز می‌گردد که در نتیجه‌ی همزیستی یا تقابل سنت و مدرنیته، الگوهای فرهنگی متفاوتی را در خانواده موجب می‌شود. بررسی این الگوها ما را با پویایی نظام تغییر فرهنگی در خانواده‌ی ایرانی (تهرانی) رو به رو می‌سازد. این تغییرات بر نقش زن در حوزه‌های زندگی اجتماعی تأثیر نهاده است و حوزه‌های مزبور در مقاله، مورد شناسایی و بحث قرار گرفته‌اند. پس از تشخیص مصادیق قدرت دو شیوه‌ی اعمال آن یعنی شیوه‌های اجبارسازی و مجاب‌سازی مطالعه می‌شوند. در مجموع این مطالعه معلوم می‌دارد که الگوهای فرهنگی و شخصیتی موجود در سه نسل مورد بررسی باتوجه به تغییر و تحول فضای زندگی (Space Life) دچار تضاد و تباین و یا دگرگونی شده‌اند. تحولات مزبور در حوزه‌های کار خانگی، کار بیرون از خانه، تحصیلات، گستره‌ی اجتماعی، مسکن، و... مشاهده گردیده است. تغییر تدریجی ساختار و الگوهای فرهنگی از نسل اول به سوم در دو حوزه‌ی تصمیم‌گیری در تعیین نام فرزند و تصمیم‌گیری در مسائل جنسی برای نمونه نشان داده می‌شوند. این تحقیق نشان می‌دهد برخی از ارزش‌های جامعه علی‌رغم سخت‌جانی ارزش‌های انعطاف‌ناپذیر سنتی، ساختارهای بسته‌ی نظام خانوادگی را منعطف کرده (برای نمونه در نام‌گذاری فرزند) و به تلطیف آن منجر می‌شود. این تحقیق مونوگرافیک با رجوع به ادبیات مردم‌شناختی منشعب از نظام فرهنگی خانواده، به ثبت تغییرات آن در طول سه نسل پرداخته و از این راه تأثیر ورود مدرنیزاسیون بر نظام خانوادگی جامعه‌ی شهری (تهران) را در چند نمونه‌ی میدانی نشان داده است.

ثبت مونوگرافیک قدرت در یک خانواده‌ی تهرانی

پردیس قندهاری*

گشایش جستار

یکی از ویژگی‌های پدیده‌های اجتماعی پویایی و تغییر پذیری آنان است و خانواده نیز از این قانون مستثنا نیست. یکی از عواملی که از یکسوی روند تغییر در جوامع را سرعت بخشیده و از سوی دیگر به این شتاب صورت‌هایی متفاوت با گذشته بخشیده است، ورود مدرنیزاسیون و فرهنگ مربوط به آن در جوامع است. مدرنیزاسیون، خانواده‌ی ایرانی را نیز دستخوش دگرگونی‌های عمیقی ساخته و میان الگوهای سنتی و مدرن خانواده شکاف فرهنگی قابل توجهی ایجاد کرده است. یکی از الگوهای رفتاری که دچار تغییر قابل توجهی شده است، الگوی روابط مبتنی بر قدرت در خانواده است. تضادهای فرهنگی و ارزشی میان نسل‌های مختلف در یک گروه خانوادگی و فامیلی با تغییراتی که در نتیجه‌ی مدرنیزاسیون در خانواده روی می‌دهد، به ویژه از دیدگاه مردم شناختی در خور بررسی و مطالعه است. این پژوهش با رویکردی مونوگرافیک، تغییر ساختاری ارزش‌های نظام همسرگزینی را در سه نسل مادر شوهر، عروس و نوه دنبال می‌کند. روش تحقیق در این مطالعه کار میدانی (Field work) و تکنیک بهره‌گرفته در آن، مصاحبه‌های هدایت شده و آزاد است. در اصل این مقاله با تدوین و تألیف گونه‌ای از ادبیات مردم شناختی می‌کوشد تا به تحلیل روابط اجتماعی در متن روایت‌های واقعی نسل‌های متفاوت بپردازد. این مطالعه به ویژه از آن روی در خور اهمیت است که تحولات فکری و ارزشی نظام خانوادگی را همراه با پیچیدگی‌های ناشی از ترکیب یا تقابل سنت و مدرنیته مورد بحث قرار می‌دهد.

* کارشناسی ارشد رشته‌ی انسان‌شناسی و محقق سازمان تعاون روستایی

جامعه‌ی مورد بررسی

جامعه‌ی مورد مطالعه در این تحقیق یازده تن از زنان یک خانواده‌ی سه نسلی را در بر دارد. این نمونه با توجه به اهداف تحقیق از یک محله‌ی قدیمی و سنتی شهر تهران انتخاب شده است. در گزینش گزینه‌ی مزبور ملاک‌هایی چون برخورداری از سه نسل ازدواج کرده، دارا بودن ریشه‌ی روستایی برای نسل اول و تفاوت‌های فرهنگی نسل‌ها مورد توجه قرار گرفته است. این مطالعه خانواده را نهادی پویا فرض نموده و تحول ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی را در سه نسل مادر شوهر - عروس - نوه ثبت و مورد تحلیل قرار می‌دهد.

واژگان اساسی

واژگان اساسی این تحقیق شامل واژگان زیر می‌گردد:

خانواده

از لحاظ تاریخی «فامیلی» (Family) از ریشه‌ی فامیلیا Familia یعنی خانواده به نوعی اتحاد خانگی اطلاق می‌شود که افراد را اعم از (آزاد و برده) با یکدیگر همجا و متحد می‌ساخت. در برخی از فرهنگ‌ها این مفهوم شامل اموال خانه نیز می‌شود. در زبان فارسی، خانواده به معنای خاندان، دودمان، اهل و عیال، خانه و اسباب خانه، خویشان، دولت و ثروت آمده است (اعزاز، ۱۳۷۶: ۱۰) اما از نظرگاه مردم شناختی «خانواده» واحدی است مرکب از اشخاص که افراد در درون آن واحد دارای کنش متقابل هستند و هر کدام موقعیت خاصی در داخل خانواده دارند که با تعدادی نقش مشخص می‌شود (میشل، ۱۳۵۴: ۱۲).

خانواده‌ی هسته‌ای

این خانواده از پدیده‌های قرن نوزده به شمار می‌آید و متشکل از دو جنس مخالف است که به ازدیاد نسل می‌پردازند و سعی می‌کنند فرزندان خود را مانند خود تربیت کنند و با این کار به بقای جامعه کمک نمایند (رابرتسون، ۱۳۷۴). این خانواده با وقوع مدرنیته و پیدایی ساخت‌های مدنی آن مربوط می‌شود.

خانواده‌ی گسترده

در این خانواده اتحاد و یکپارچگی اعضا و همجایی آنان بسیار مهم تلقی می‌شود. نمودار قدرت در این خانواده نمودار عمودی و ردیفی و مبتنی بر قدرت سلسله مراتبی می‌باشد (سیف ۱۳۶۸: ۳۵).

مدرنیسم

نوسازی (modernism) خطوط اصلی اندیشه‌ای به نام مدرنیسم مبتنی بر جریان اجتماعی بزرگی است که با ویژگی‌هایی چون گرایش به عینیت و پیروی از علم و دستاوردها و احکام علمی، پرهیز از گرایش‌های اعتقادی عقل ستیزانه، مبارزه با خرافه پرستی، اعتقاد به انسان مرکزی و توجه به فردیت و... مشخص می‌شود و با عقلانی شدن ساخت‌های اجتماعی زندگی همزاد است (آذرنگ، ۱۳۷۶: ۵۳).

مروری بر نظریه‌های مردم شناختی و جامعه شناختی در تحلیل نظام خانوادگی
شگرف‌ترین دگرگونی‌ها در نهاد خانواده به هنگامی صورت می‌گیرد که مناسبات تولیدی دگرگون می‌شود و مناسبات سنتی موجود در خانواده را بر هم می‌زند. به طور مسلم این دگرگونی بر نحوه‌ی فرهنگ‌پذیری افراد و بر کنش متقابل اعضای خانواده نیز تأثیر مستقیمی دارد. چرا که خانواده خصوصیات نهاد و گروه را توأمان داراست و به عبارت دیگر خانواده تنها بازتاب ساده‌ای از روابط تولید نیست، بلکه این روابط، فرهنگ جدیدی را نیز به وجود می‌آورد (میشل، ۱۳۵۴: ۱۷). «کورت لوین» معتقد است که رفتار اجتماعی در فضای زندگی (life space) شکل می‌گیرد (تبریزی، ۱۳۷۰: ۴۵). نظریه‌ی میدانی (Field theory) لوین به روشنی تغییر و دگردیسی نظام فرهنگی خانواده در ایران را توجیه می‌کند زیرا خانواده‌ی ایرانی در صد سال اخیر در کشاکش فرهنگی میان الگوهای سنتی و مدرن قرار داشته است و تحولاتی که به خود دیده است از تحولات کلی‌تر جامعه نشأت می‌گیرد که از مهم‌ترین آنها روند نوسازی (مدرنیزاسیون) و پیامدهای آن می‌باشد. ادبیات مورد مطالعه‌ی مردم شناسی نیز تقابل یا ترکیب این دو را در بر دارد.

مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان تغییر نظام خانوادگی را بر مبنای نظریه‌ی مبادله (Exchangetheory) هومنز نیز مورد مطالعه قرار داده‌اند (ریترز، ۱۳۷۴، ۴۱۴) و در بررسی ریشه‌های رفتار فرد بر اصول سه‌گانه‌ای چون پرخاش، تأیید و تلذذ تأکید کرده‌اند. (توسلی، ۱۳۶۵: ۲-۳۹۱). در نظریه‌ی تصمیم‌گیری (Decision Making theory) مهم‌ترین موضوع مرتبط با قدرت خانگی مسأله‌ی تصمیم‌گیری است و پیامد این پدیده با پدیده‌ی منفعت (interest) مرتبط دانسته می‌شود. بر این مبنا تضاد نفعی موجود در خانواده با کاهش یا افزایش قدرت یک فاعل نسبت به فاعل یا فاعلان دیگر تبیین می‌شود (کرامول، ۱۳۷۵: ۲۰). در نظریه‌ی منبع (Resourse theory) که گونه‌ای دیگر از نظریه‌ی مبادله است، مسأله‌ی مرتفع ساختن نیازها و احاطه‌ی بیشتر بر منابع رفع نیاز، در خانواده کلید درک نظام خانوادگی است (کرامول، ۱۳۷۵: ۲۴).

نظریه‌ی سیستمی (System theory) تحولات خانواده را در دگرگونی روابط مکمل (Complementary relationship) با روابط متقارن (Symmetrical relationship) و جایگزینی نابرابری با رقابت جستجو می‌کند. بر مبنای نظریه‌های مزبور می‌توان در ادبیات مردم‌شناختی موضوع مورد بحث - که آن را ملاحظه خواهید نمود - نومکانی نسل سوم و اسکان در سکونتگاه مستقل، کاهش تمایز رفتاری میان فرزند پسر و دختر در نسل سوم (بر خلاف دو نسل اول و دوم) دگرگونی شیوه‌ی همسرگزینی و افزایش حق انتخاب همسر و پیدایی نمودار افقی در فرهنگ روابط خانوادگی (روابط دموکراتیک) به جای نمودار عمودی (رابطه‌ی سلسله‌مراتبی) و نمودار ردیفی (اعمال قدرت بر فرزندان از سوی والدین) را شرح داد (سیف، ۱۳۶۸: ۳۵). هر چند فرضیه‌هایی چون دگرگونی روابط قدرت با گذار از سنت به مدرنیته، دگرگونی قدرت تصمیم‌گیری در خانواده، و تحول حوزه‌های اعمال قدرت در ابتدا به ذهن متبادر می‌شود، اما در روش مونوگرافیک، ما ذهن خود را از داوری‌های مزبور خالی نموده و به ثبت اطلاعات موجود در میدان می‌پردازیم:

نسل اول مورد مطالعه، شامل زنانی می‌شود که در سال‌های اولیه‌ی انقلاب مشروطه به دنیا آمده‌اند (۸۰ تا ۹۰ ساله). این سال‌ها مقارن با دوره‌ی سوم مدرنیزاسیون در ایران است. در این دوره ساختار جامعه همچنان حالت سنتی خود را حفظ کرده است. برای مثال سن ازدواج

دختران و پسران بسیار پایین بوده است. تقریباً دختران در سنین ۱۵-۱۳ سالگی و پسران در سنین ۲۵-۲۰ سالگی ازدواج کرده‌اند. شکل عمومی خانواده، گسترده بوده و در آن روابط مبتنی بر احترام به بزرگسالان (چه زن، چه مرد) دیده می‌شود. در خانواده‌ی گسترده اخلاق جمعی بر ارزش‌های فردی تفوق دارد، لذا تمام تصمیم‌گیری‌ها در جهت بقای جمع بزرگ‌تر اتخاذ می‌شود. در این دوره روابط زنان با شوهرانشان در چارچوب‌های سنتی و عرفی قابل تبیین است و وظایف و مسئولیت‌هایشان بر اساس الگوهای عرفی تعریف می‌گردد و به خاطر قوی بودن وجدان جمعی تخطی از الگوهای عرفی غیر قابل تصور به شمار می‌رود، به عبارتی قوانین و مقررات نانوشته‌ای در جامعه وجود دارد که ضمانت اجرایی خود را از قدرت کیفر دهنده‌ی خود اخذ می‌کنند.

نسل دوم شامل عروسان نسل نخست (۴۲ تا ۶۳ سال) می‌شود. حضور این نسل با تغییراتی که موج سوم مدرنیزاسیون در جامعه ایجاد کرده بود مقارن است. در این دوران با استبداد صغیر، جنگ بین‌الملل اول و دوم، شورش‌ها و ناامنی‌های همراه با آن، تصرف موقتی قسمتی از ایران به وسیله نیروهای خارجی و سرانجام ورود افکار سوسیالیستی به ایران مواجه هستیم (بهنام، ۱۳۷۵: ۱۲۷). شاید بتوان گفت که عمده دگرگونی‌ها در سطح خانواده هنگامی رخ داد که کالاهای ساخت غرب چون تلویزیون و رادیو به ایران وارد شدند و با خود فرهنگ جدیدی را به ارمغان آوردند. فرهنگی که قبول آن، به هیچ مدرک نوشتاری محتاج نبود، اگر تأسیس چاپخانه‌ها و انتشار روزنامه‌ها موجب تنویر افکار قشر بسیار خاصی از افرادی شد که امکان استفاده از روزنامه یعنی سواد را داشتند، تلویزیون و رادیو، فاقد این ویژگی بودند و در واقع امواج آنها از دیوارهای خانه به سادگی نفوذ می‌کردند و در برابر آنها هیچ قدرت بازدارنده‌ای وجود نداشت (ساروخانی، ۱۳۶۸: ۵۲).

این دوره را می‌توان دوران هرج و مرج نامید (بهنام، ۱۳۷۵) در این دوره مردان به سبب ارتباطات گسترده‌تری که با محیط خارج از خانه داشتند، سریع‌تر جذب مظاهر و کالاهای غرب و هم‌چنین ارزش‌های وارد شده از سوی آن می‌شدند، در حالی که زنان به سبب ماندگاری در خانه هم‌چنان در بافت سنتی خود می‌ماندند و ارزش‌ها و رفتارهای سنتی خود را حفظ می‌کردند. این وضعیت به ظهور تضاد در خانواده منجر شد و لایه‌ی درونی و بیرونی خانواده

همخوانی خود را از دست داد. در این شرایط نقش خانوادگی شوهر در ثبات بخشیدن به خانوادگی پسر بسیار چشمگیر بود. خانوادگی شوهر و به خصوص مادر شوهر با توسل به ارزش‌های جمعی و نادیده گرفتن تغییرات ایجاد شده، سعی در حفظ خانواده داشتند که البته ابزار مورد استفاده توسط ایشان پس از مدتی با رواج الگوهای معیشتی غربی، کارایی خود را از دست می‌دهد و به همین دلیل اقتدار مادر شوهر در نسل‌های بعد نیز کاهش می‌یابد.

در دوره‌ی سوم هر چه در طول زمان به طرف جلو حرکت می‌کنیم، شاهد تحولاتی هستیم که با گسترش وسایل ارتباط جمعی و گسترش مدارس ایجاد شده، نتیجه‌ی آنها گسترش ارتباطات اجتماعی زنان و تغییر نگرش‌های آنان از آموزه‌های سنتی به سمت دیدگاه‌های عقلانی و عاطفی می‌باشد. در این دوره خانواده از حالت بحرانی که در نسل قبل داشت، بیرون می‌آید و مجدداً تفکیک نقش‌ها در خانواده شکل واضحی به خود می‌گیرد که البته از تفکیک نقش‌ها در نسل اول بسیار متفاوت است چرا که نگرش‌های افراد تغییرات اساسی کرده است.

نسل سوم شامل دختران نسل دوم می‌شود (۲۴ تا ۴۷ سال). در این نسل با ظاهر شدن شاخص‌هایی چون افزایش سواد، بالا رفتن توانایی‌های اجتماعی، و به ظهور رسیدن توانایی‌های مدیریتی در خانم‌ها، کم‌کم شاهد جابه‌جایی قدرت در حوزه‌های مدیریتی خانواده هستیم (آنچه از اواسط نسل دوم به بعد نیز مشاهده می‌شود) به طوری که نتیجه‌ی این تغییرات در جهت دموکراتیک شدن خانواده پیش می‌رود. همچنین اعمال قدرت نیز بیشتر به اعمال نظر تبدیل می‌شود، اعمال نظری که بیشتر بر اساس گزاره‌های عقلانی و عاطفی و کمتر بر اساس گزاره‌های سنتی است. اکنون سه نمونه از مصاحبه‌های انجام شده در این گفتار بررسی می‌شوند.^{۳۳}

مشخصات عمومی مصاحبه‌شونده اول از نسل نخست

او زنی نود ساله است، و در یکی از محلات شمیران به دنیا آمده است علاوه بر سواد خواندن و نوشتن، که در زمان خود کم‌نظیر است؛ قابل، آشپز، آرایشگر و خیاط ماهری نیز هست. پرسش‌های خود را در منزلش با او در میان می‌گذارم:

۳۳. این مصاحبه‌ها در سال ۱۳۷۶ انجام گرفته است.

س: آیا شما به میل خودتان ازدواج کردید؟

ج: پدرم کدخدای آبادی بود و به همین خاطر هر چه خواستگار خوب و خوشگل بود به خانه‌ی ما می‌آمد. ما سه تا خواهر بودیم اول مرا پسندیدند و من ازدواج کردم. یکسال بعد از من خواهر بزرگم عروسی کرد و سه سال بعد خواهر دیگرم.

س: شوهرتون موقع ازدواج چند سالش بود؟

ج: من سیزده ساله بودم و اون خدا بیامرز بیست و یک سال داشت.

س: گفتید که تا سه سال بچه‌دار نشدید؟

ج: بله! (با تأکید)

س: یعنی جلوگیری می‌کردید؟

ج: نه اون وقتها جلوگیری نبود آخه دختر سیزده ساله که آماده‌ی حاملگی نیست. من اون زمان سیزده سال داشتم

س: یعنی عقد کرده بودید؟

ج: نه عروسی کرده بودیم.

س: شوهرتون رو قبل از ازدواج دیده بودید؟

ج: فامیلمون بود.

س: چیکاره بود و چه حال و روزی داشت؟

ج: خوراک پز بود، باباش هم آدم حسابی بود، خوشگل بود، خوش قد و بالا بود و همین دیگه اومد خواستگاریم و تموم شد.

س: نگفتید، شما شوهرتون رو پسندیدید یا ازدواجتون اجباری بود؟

ج: نه خانم اون وقت‌ها از دختر اجازه نمی‌گرفتن اگه هم طرف رو نمی‌خواست هفت هشت تا مشتش به کله‌اش می‌زدن که باید بله بگی و شوهر کنی (می‌خندد).

س: مال شما هم همینطوری بود؟

ج: نه آخه برای ما خیلی خواستگار می‌اومد می‌گم که اسم و رسم دار بودیم، اول هم من رو می‌پسندیدند. عمه‌هام دعوا می‌کردن که چرا این رو می‌شنوین به پای بقیه بدین بره می‌خوان به پای بقیه بسوزن، اون وقت‌ها بد می‌دونستند که دختر بمونه گنده شه، دخترا مدرسه که نمی‌رفتن.

اون وقت که عروسی کردم یک وجب و چهار انگشت بودم! ...

س: شما اول ازدواج با کی زندگی می‌کردید، با مادر شوهر؟

ج: بله با مادر شوهر بودیم، یک دونه خواهر شوهر داشتیم که چقدر هم خانم بود جفت هم بودیم. هر جا می‌رفتیم با هم بودیم هر کاری داشتیم با هم انجام می‌دادیم.

س: هم سن شما بود؟

ج: نه چند سالی از من بزرگ‌تر بود، از برادرش هم دو سه سال بزرگ‌تر بود.

س: ازدواج نکرد؟

ج: چرا بچه‌دار هم شد.

س: در همان خانه زندگی می‌کرد؟

ج: نه جدا شد.

س: چند سال خانه‌ی مادر شوهر بودید؟

ج: خیلی، تا وقتی فوت شد.

س: خرجتون یکی بود؟

ج: خرجشو پسرش باید داد آخه شوهر که نداشت.

س: مادر شوهرتون چه طور آدمی بود؟

ج: مادر شوهرم غریبه که نبود دختر عموی مادرم بود.

س: با شما خوب بود؟

ج: بله! (با تأکید)

س: اذیت نمی‌کرد؟

ج: ابداً، من هم خیلی دوستش داشتم.

س: یعنی به قول قدیمی‌ها مادر شوهر بازی در نمی‌آورد؟

ج: اصلاً، البته من هم کودن و تنبل و بی‌عرضه نبودم که از من ایراد بگیرن. مادرم خیلی مدیر و خانم بود و به ما همه چیز رو یاد داده بود، یک وقت یواشکی مادر شوهرم از مادرم پرسید خانم این بلده غذا بپزه. مادرم می‌گفت بهترین غذا رو واستون درست می‌کنه...

س: پس مادر شما زن بسیار مدیر و مدبری بود؟

ج: بله! (با تأکید) دانشمند، هنرمند، خانم، زحمتکش هر کاری از دستش بر می‌آورد.

س: پدرتون چطور آدمی بود؟

ج: خدا بیامرز دش پدرم کدخدای ده بود، پدر پدرم هم کدخدا بود، اینها پشت اندر پشت کدخدا بودن.

س: توی خونه کار شما و وظیفه شما مشخص بود؟

ج: توی خونه پدرم که هیچی، بخور و بخواب و بازی کن و از درخت بالا برو.

س: پس از ازدواج چی؟

ج: بعد از ازدواج چرا خونه خودم و خواهر شوهرمو تمیز می‌کردم. خواهر شوهرم پانزده سال بعد از ازدواج بچه دار شد، اصلاً بچه شو من بزرگ کردم. بچه‌اش با من انس داشت اگه یک شب بیدار می‌شد منو نمی‌دید گریه می‌کرد. باباش به من می‌گفت هر جا می‌ری بچه‌ها تو وردار برو، بچه خودش رو هم می‌گفت بچه من. بیچاره بچه هفت ساله که شد مرد.

س: چرا؟

ج: دیفتری گرفت.

س: پس کارهای خانه با شما بوده، و در کنارش خیاطی و آرایشگری هم انجام می‌دادید؟

ج: بله! (با تأکید و غرور)

س: شوهرتون مخالف نبود؟

ج: من که بیرون نمی‌رفتم، یک وقت آرایشگری عروس اگه بود چرا.

س: برای قابلگی چی؟

ج: برای قابلگی اوقاتش تلخ می‌شد، ولی من می‌رفتم.

س: چه شکلی مجابش می‌کردید که باید برین؟

ج: خوب نصفه شبی می‌آومدن سراغ من، اوقاتش تلخ می‌شد، برزخ می‌شد، ولی من می‌رفتم.

س: وقتی برزخ می‌شد چی می‌گفت؟

ج: دعوا می‌کرد، یک وقت دو سه روز اخماش تو هم بود.

س: برای معلمی هم که باید از خونه بیرون می رفتین؟ شوهرتون غر نمی زد؟

ج: (سکوت)

س: نه؟

ج: خوب آره دیگه.

س: به من بگید یک مرد صد سال پیش نارضایتی خودش رو از زنش چطور نشان می داده؟

ج: (کمی سکوت) تا اینجا بود زهری آدم رو آب می کرد اما یک وقتم می دیدی که صبح از خونه رفت بیرون و رفت رشت شش ماه نیومد، رفت مازندران چهار ماه نیومد، یک بار اومد، من نبودم با نوه هام حموم بودیم، اون وقت سه چهار دفعه اومد دم حمام داد بیداد کرد که چرا از حموم نمی یای بیرون؟ بهش گفتم یک هشت ماه تو نبودی حالا یک ساعت من دیر بیام چی می شه؟ (مکث) زندگیه دیگه باید جنگ و گریز کرد. مردای قدیم اینطوری بودند یک وقت جمع می کردند برو که رفتی ما هم می نشستیم منتظر، برای ناهار نیومد، برای شام نیومد، فردا شب نیومد یک وقت نامه اش از شیراز می آمد!

س: باز خوب بود نامه می دادن.

[می خندد]

س: چیکار می کردند اون جا؟

ج: خوراک پز بود، خوراک پز قابلی بود تو رستوران کار می کرد.

س: پس برای کار می رفت یا خوشگذرانی؟

ج: برای کار می رفت، البته هر دو تاش، واسه خوش گذرونی، آدم تا پول نداشته باشه، که نمی تونه خوش گذرونی کنه.

س: بچه ها بیشتر الگوشون پدرشون بود یا شما؟

ج: پدر مگه در بند بچه هاست؟ خدا عمرت بده، سر بچه کج می شه، دمبشو می گیره می اندازه توی رود خونه.

س: پس هر کار برای بچه ها شده شما کردین؟

ج: من بیچاره، از بس شوهرم ناخلف بود، شب تا صبح بابام بالا سر من می نشست و گریه می کرد، می گفت بیا طلاقتو بگیرم. این برات مرد نمی شه، می گفتم آقا بچه ها رو چیکار کنم؟

می گفت من نوکر خودت و بچه هات هستم، ردش کن. این شوهره رو بذار بره. موندیم تا آخری که مرد.

س: چرا این کارو کردین؟

ج: از هول اینکه نکنه این دو تا توله سگ مبادا ازم جدا شن (می خندد). می ترسیدم بچه ها رو ازم بگیره می ترسیدم. به خیال خودم (می خندد) اینها سر قبرم فاتحه می خونن! (تمسخر می کند) الان پسر بزرگم نزدیک یکماهه که اینجا نیومده، وقتی نمی یاد فکرم هزار جا می ره و دلم شور می زنه، اون توله سگش هم نمی یاد. عید به عید فقط میاد. دیشب اومد گفتم کجا بودی گفت، کرج بودم، نمی دونم راست گفت، دروغ گفت؟!

س: شوهر شما چه شکلی روش می شد با شما بدرفتاری کنه؟ مگه فامیل نبودین؟

ج: اون موقع مردا اینطوری بودن دیگه!

س: شوهرتون نارضایتی شو از شما چه شکلی نشون می داد؟

ج: خوب کتک می خوردیم دیگه. می گفت چرا می ری بیرون، دعوا می کردیم، بعد دوباره آشتی می کردیم. (می خندد) اون موقع ها «عرق» سیل بود تو کوچه ها می خوردن مثل خر (تقریباً عصبانی) خدا پدر [امام] خمینی رو بیامرزه، خودش رو هم بیامرزه، این چیزهارو ورداشت، کی می تونست نطق بکشه؟ تازه قبل از ما که می گفتن، اگه زنی می رفت حرف بزنه بزرگ ترها می گفتن، از تو آدم تر نبود، که حرف بزنه.

س: شما که این وضعیت رو نداشتید؟

ج: (می خندد) نه!

س: فکر می کنم پدرتون به شما خیلی پر و بال داده بود؟

ج: خدا بیامرزدش آره.

س: کارهایی بود که شما دوست داشته باشید ولی شوهرتون نذاره، یه جایی بخوای برین

میهمونی، چیزی؟

ج: آره بود.

س: مثلاً؟

ج: یک وقت عروسی بود می گفت نباید بری.

س: چرا؟

ج: چراشو نمی‌گفت، نمی‌شد بفهمی برای چی، عروسی یکی از اقوام که خیلی واجب بود من برم، لج کرد، پسر و دخترمو با لباس‌های کثیف و دست و صورت نشسته، با چشم‌گریون، فرستاد تو مجلس! (می‌خندد).

س: چرا این کار رو کرد؟

ج: می‌گفت چرا بچه‌ها رو گذاشتی و رفتی اولاً نرو، حالا هم که می‌ری پس بخور!

س: بعدش که شما آمدید خانه عکس‌العملتون چی بود؟ دعوا راه انداختید؟

ج: نه دیگه جرأت نمی‌کردیم، دعوا کنیم.

[ادامه می‌دهد]

ج: از آرایشگری عروس و کارهای دیگر درآمد داشتم جمع می‌کردم و یک خورده طلا و فرش و... می‌خریدم. اونچه که الان دارم از پس اندازه‌های خودمه، یک وقتی یک ذره پول جمع می‌کردم، اینقدر دور و ورم می‌پلکید تا پول‌ها رو ازم می‌گرفت. بعدش هم ده برو که رفتی. پریروز نشسته بودم چشمم به فرش زیر پام افتاد به فرش گفتم شانس آوردی که الان نیست وگرنه تو هم رفته بودی. الان هرازگاهی خواب می‌بینم که داره چیز میزهای خونه رو می‌بره که بفروشه.

س: وقتی بچه‌ها بزرگ شدن برای تحصیل و کارشون کی تصمیم گرفت؟

ج: اصلاً زن و بچه به حساب نمی‌اومدند، من هر چی جون‌کندم، همون بود، اون وقت نمی‌داشت، راهش رو می‌کشید می‌رفت اراک، می‌رفت شیراز، یک وقت ماها رو هم نیمه‌ی کار می‌برد.

س: خرید خونه با کی بود؟ از قدیم با شما یا با شوهرتون؟

ج: نه به عهده‌ی خودمون بود.

س: می‌شد شوهرتون خرجی نده؟

ج: خوب قرض می‌کردیم، بچه رو که نمی‌شد بدون غذا بگذاریم. باید وسیله رو جور می‌کردیم.

س: پس برای بیرون رفتن از خونه مسأله‌ای نداشتی؟

ج: خوب چرا، برای میهمونی ایراد می‌گرفت ولی برای خر حمالی (می‌خندد) نه... داری نوار

پر می‌کنی؟ (می‌خندد)

س: خانم شما دو سه تا بچه بیشتر ندارید. در حالی که همسن و سال‌های شما خیلی بیشتر بچه داشتند چرا؟ خودتون نخواستین یا شوهرتون؟

ج: فایده‌اش چی بود که هشت تا گدا درست می‌کردم؟ خودم نمی‌خواستم بیشتر بشه.

س: خوب این مسأله، مشکل‌زا نمی‌شد؟

ج: نه گفتم که اون بی‌صاحبی که تو اون فساد راه انداخته بودن یعنی شهر نو بغل دستشون بود!

س: اسم بچه‌ها رو کی گذاشت؟

ج: باباش اسمش اصغر بود، اصغر خان کسی بود که ناصرالدین شاه هر جا می‌رفت این باهش بود. سردار بود. خدا بیامرزدهش، خیلی ازش تعریف می‌کردند رکابدار ناصرالدین شاه بوده، وقتی پسر بزرگم به دنیا اومد گفتند اسم پدر بزرگ رو روش بگذارن. دومی را عموشون که اسمش اکبر بود گفت بذارین اکبر، من هم گفتم اکبر نمی‌خوام (می‌خندد) گذاشتیم فرهاد.

س: شناسنامه را شما گرفتین؟

ج: آره دیگه، دخترم هم عید قربون به دنیا اومد خیلی اسم‌ها براش می‌گفتن مثل فخرالحاجیه و... ولی به خاطر عمه‌اش که فاطمه بود و اونو خیلی دوست داشت اسمشو گذاشتم فاطمه.

س: شما توی خانه برای همسرتان آرایش می‌کردید؟

ج: نه اما زنای دیگه می‌کردند و سمه و سورمه می‌کشیدند.

س: دوست نداشتید آرایش کنید؟

ج: من اینقدر صورتم قرمز بود، که همه فکر می‌کردن سرخاب مالیدم.

س: پس اصلاً آرایش نمی‌کردید؟

ج: نه بعدش هم اینکه خانهای مستأجری بود، دربستی نبود، مرده هم که یک وقت دو شب خونه نمی‌اومد، اون وقت بزم کنم واسه‌ی کی؟! (می‌خندد)

س: خوب وقتی شوهرتون می‌اومد چی؟

ج: نه اون در بند این چیزها نبود! تو اون دوره (دوره‌ی پهلوی رو می‌گم) باجی‌فرنگی‌ها و کلفت‌ها زیر دستشون ول بودن.

س: بعد از بگو و مگوها چه شکلی آشتی می‌کردین؟

ج: خوب دیگه بالاخره ناچاری دیگه.

س: شما پیش قدم می‌شدین یا شوهرتون؟

ج: من نه!

س: شما برای بچه‌هاتون چه شکلی زن انتخاب کردید؟ با چه معیاری؟

ج: آخ! آخ! اینو دیگه نپرس (می‌خندد). دنیا دنیا دختر! پسرهامو می‌خواستند. من بیچاره گشتم و گشتم و گشتم، تا واسشون زن پیدا کنم. هیچی پسر بزرگم هم پاش واشده بود به کویت می‌خواست دوباره بره و بزنه به چاک، ما هم دویدم سر محله...

س: حُب؟

ج: فلان کسک می‌گفت، فلانی دختر داره، خوب هستند، خوشگل و چوسگل! (می‌خندد) ما هم دویدیم بعدش هم که قسمت دیگه.

س: از چه چیز عروس اول خوشتون اومد که این دختره رو قبول کردید؟

ج: این دختره رو که قبول نکردم، خدا بیامرزه، یک دختر خاله داشتیم که با اینها آشنا بود که گفت بیا دختر فلانی رو بگیر ما رفتیم و اونی که خدا قسمت کرده بود، نصیبمون شد.

س: پسرتون، زنشو ندیده بود؟

ج: قبل از نامزدی نه، ولی بعدش رفتیم و مادرم چادر از سر عروس کشید.

س: پسرتون راضی بود؟

ج: بدش نیومد، خوب تا حالا هم جون کندن و زندگی کردن! (می‌خندد).

س: چه طور شد که عروس دومتون رو انتخاب کردید؟

ج: این دختر هم مادر خوبی داشت و هم برادر خوب، پدر خوب، زندگی خوب. خودشم محصل بود، و خوشگل و خوب. ما اصفهان که بودیم صاحب خونمون پیشنهاد دو تا دختر رو به من کرد من که به بچه‌ها گفتم بچه‌ها قبول نکردن بعد که اومدیم بچه‌ها هم کم‌کم، چَق و چوق افتادن و به من گفتن فلانی دو تا دختر داره این دو تا رو برای ما بگیرین، وقتی ما اومدیم دیدیم یک کدومشون نامزد شده اون یکی مانده بود که قسمت بود و ما گرفتیم.

س: شما انتظار نداشتین که این دخترها مثل شما باشن، چون تا جایی که من می‌دونم این

عروس‌ها مثل شما که همه چیز بلد بودید، نبودن.

ج: عروس اولم بین الله هنراگه نداشت بلد بود زندگی خودشو جمع کنه، اگه یک زن بی‌بند و باری بود الان نه یک شلوار تن خودش بود نه تن شوهرش! (می‌خندد) صرفه‌جو بود، عروس دومم هم که دیگه همش ناز کرد و هنوز هم ناز می‌کنه. من یک خونه رو فروختم براشون و عروسی گرفتم، یک خونه هم دادم توش نشستن.

س: هیچ کدام از اینها با شما زندگی نکردن؟

ج: چرا (با تأکید) مدتی با هم بودیم.

س: اون موقع که با هم بودید رابطه تون با هم چطور بود؟

ج: خوب، آره اون موقع شوهر می‌آورد من خودم کار می‌کردم یک چیزی می‌آوردم خرج می‌کردیم و بودیم. یک بار کباب دیگی می‌خوردیم یک بار یک نصف گونی موز می‌خریدیم... نه دنیا وفا داره نه اهل دنیا... خلاصه آخرش...

س: یک سؤال دیگه، تا اونجا که من می‌دونم پسر اتون هم مثل پدرشون بودن و زیاد توی خونه بند نمی‌شدن! (خانم می‌خندد)، و احتمالاً خیلی موقع‌ها بوده که شما با عروس اتون توی خونه تنها بودید، درسته؟

ج: گوش شیطان کر، اینها خانم‌باز و عرق‌خور و قمارباز نبودن.

س: ولی دست به مسافرتشون که خوب بوده؟

ج: من به یاد ندارم که پسر من یک شبم از خونه بیرون باشه.

س: خوب شما مسأله‌ای نداشتین با عروس اولتون؟ این جور که من دیدم انگار اون خیلی با خانواده شما فرق می‌کنه. انگار پسر و عروستون دو تا آدم مختلفن که اصلاً با هم جمع نمی‌شن... ج: خدا بی‌امرزشون به عروسم گفت بابا کوری (می‌خندد) بهش نگي‌ها؟! من می‌گفتم بابا کوری دیگه چرا؟ کور کجا بود؟ می‌گفت: از این خوشم نمیداد این عروس رو از کجا گیر آوردی. وقتی هم که عروسم یک هنری از خودش نشون می‌داد می‌گفت این (با حالت تحقیر) از کجا این چیزها رو یاد گرفته؟ عروس دومم رو پدر شوهرش هم خیلی دوست داشت. من بیچاره که دختر نداشتم هر دو تاشون رو دوست داشتم!

س: شما وضع خودتون و شوهرتون رو قبول کرده بودید یا به نظرتون می‌ومده که وضعیت

مطلوبی نیست؟

ج: من ۱۳ سالم بود که از خونه رفتم بیرون.

س: موقع کشف حجاب شما چیکار می کردین، شوهرتون آیا مخالف بود؟

ج: همه‌ی مردها رو مجبور می کردن. هیأت می گرفتند، همه رو دعوت می کردن با زناشون رئیس هیأت هم کدخدا بود. اگه نمی اومدی از رده خارج می شدی البته هر هیأتی هم تیپ‌های هم بودن مثلاً بقال‌ها با هم، خوراک پزها با هم، کدخدا هم می نشست و به رئیس کلانتری یکی یکی اینها رو معرفی می کرد... و نوشته‌هارو تحویل کلانتری می دادن. زور می گفتن به مردم.

س: مادرتون حجابش رو برداشت؟

ج: مادرم بیچاره چادرشو بست کمرش، چارقد سرش بست، شکلش قشنگ بود مثل ماه، چارقد رو می داشتن. زن‌های جوون رو پاسبون‌ها روسری و چادر رو از سرشون می کشیدن اما پیرها رو نه.

س: حالا بعد از این سال‌ها، گذشته رو که نگاه می کنین چی به ذهنتون میاد؟

ج: قبل‌ها وقتی کسی دختر می زایید می گفتن دختر زاییده بترکه اما اگر پسر می زایید می گفتن پسر و یک گونی اسکناس هم باهاش. من دختر سوم بودم تا بچه بودم که می گفتن بترکه بازم مادرشون زایید دختر. بعد که بزرگ تر شدم زن پسر خان شدم که وضع اجتماعیش از ما بالاتر بود آقا بود. بعد زن درویش شدیم که اونم به خاطر پول دنبال ما اومد. حالا اومدیم خودمون رالوس کنیم به داداش‌ها گفتیم بهمون سربزنند هیچ کدوم نیومدن!

مشخصات عمومی مصاحبه شونده‌ی دوم

به خانهای مصاحبه شونده رفتم، در حیاط کوچک خانهای قدیمی او در کنار حوضی کوچک و دو درخت، فرش‌ی گسترده بود. همانجا را برای مصاحبه ترجیح دادم. خانم خانه زنی بسیار شاد و شوخ بود. در کنار هر سخن، حکایتی و مثلی را به زبان می آورد که بسیاری از آنها را به عنوان فولکلور آن منطقه جداگانه ثبت کرده‌ام. خانهای او از دو اتاق، یک سالن کوچک و پذیرایی تشکیل شده بود. با اینکه فضا سازی خانه خبر از زندگی مدرن آنها می داد اما تزئینات خانه که بیشتر آنها کار دست خانم بود و شیوه‌ی استفاده از فضاها هم چنان سنتی بود. به طور مثال محل نگهداری رختخواب‌ها در گوشه‌ی اتاق بود و یا در حیاط، محلی را برای نگهداری حیوانات و

انباری در نظر گرفته بودند. مصاحبه شونده قبل از مصاحبه عنوان کرد که برای این مصاحبه از خدا کمک خواسته و وضو گرفته است. اعمالی که حاکی از صداقت قلبی وی بود.

پرسش‌های خود را از او آغاز کردم:

س: شما این رومیزی رو خودتون درست کردید؟

ج: آره جونم، البته نقش‌های دیگه هم زدم. (بلند می‌شود و چند رومیزی، پته دوزی با نقوش بته جقه، و کله‌ی ماهی می‌آورد).

س: کارهای دستی دیگه‌ای هم دارید؟

ج: آره (بلند می‌شود و اطراف خانه انواع گل‌های مصنوعی - قلاب بافی - پادری و... را نشانم می‌دهد، همچنین دار گلیم و قالی را).

س: اینها فقط برای تفریح یا بابت آنها پول هم می‌گیرین؟

ج: خوب جفتشه.

س: حدوداً چقدر از آنها در میارین؟

ج: ماهی ۶۰ هزار تومن رو دارم.

س: شوهرتون چطور؟

ج: اون درآمدش متغیره، ولی فکر می‌کنم ماهی ۳۰ هزار تومن رو داره.

س: شما چند ساله ازدواج کردید؟

ج: چهل سالی میشه ۳ تا پسر دارم ۲ تا دختر.

س: خوب حالا این پول‌هایی رو که در میارین چه شما چه شوهرتون دست کی می‌مونه؟

ج: اوا، خوب معلومه دست من، اگه دست آقا باشه که سر دو روز تمومش می‌کنه، ما می‌مونیم بدون خرجی!

س: دیگه چه کارهایی با شماست؟

ج: خوب بخوام بانک برم، قبض تلفن آب و برق رو بدم یا قسط بانک بدم، خریدی داشته باشم.

س: کارهای خانه را چه کسی انجام می‌ده؟

ج: قبلاًها که آقا اصلاً خونه نبود که بفهمه کار خونه یعنی چی، همه‌ی کارها با من بود. اون

موقع‌ها که مثل الان نبود که آب گرم و این چیزها باشه می‌رفتیم یخ حوض رو می‌شکوندیم و لباس می‌شستیم. الان زندگی‌ها خیلی راحت شده. ولی الان رو که می‌بینی (اشاره می‌کند به شوهرش که در حال جارو زدن حیاط است و می‌خندد). الان بعضی کارها رو ایشون انجام می‌دن (باز می‌خندد) با هم سبزی پاک می‌کنیم، گاهی می‌ره خرید قبلنا اصلاً اینطور نبود.

س: شما چقدر درس خوندید؟

ج: دوره‌ی مقدماتی نهضت رو تموم کردم، از اون به بعد هم شوهرم نداشت که نداشت ادامه بدم!

س: چرا؟

ج: گفت همین قدر که خوندی بسته. برای کارم هم نمی‌داشت برم ولی چون رئیس هیأت مسجد ازش خواهش کرد و این توی رو در و ایستی موند بهم اجازه داد، تازه اونم محیط مسجد رو دید همه خانم هستن، گذاشت. بعدش هم گفت چون این کار برای مردم اشکال نداره برو. ولی مثلاً سرپرستی از چند تا مریض و سرکشی به چند تا کارآموز رو اجازه نداد. تازه همین هم با این شرط که از کار خونه کم ندارم.

س: خوب شما از تلویزیون و رادیو... استفاده می‌کنید؟ چه برنامه‌هایی رو دوست دارید؟

ج: (می‌خندد) والله رادیو که هر شب راه شب رو گوش می‌کنم، روزها هم که رادیو پیام، تو تلویزیون هم اگه فیلم هندی بذاره دوست دارم.

س: شما اول زندگی با کی زندگی می‌کردید؟

ج: من ۱۳ سال با مادر شوهر و جاریم توی یک خونه بودم. اینقدر سختی کشیدم که یک روز دست بچه کوچیکمو رو گرفتم و اومدم خونه‌ی پدرم. خدا بیامرز هم گفت چرا بقیه‌ی بچه‌ها رو نیاوردی؟ که دیگه زدم زیر گریه که من دیگه تحمل ندارم بعدش شوهرم اومد و بابام بهش گفت: ببین دختر من، زن اهل زندگیه اگه توی خیابون یک چادر هم بزنی میره توش با بچه‌ها زندگی می‌کنه ولی دیگه توی خونه‌ی مادرتو نمی‌آد. همین شد که یک جا رو اجاره کردیم و رفتیم نشستیم. یادم نمیره زمستون بود ما هم هیچی نداشتیم فقط یک گلیم داشتیم و یک پریموس. دیگه من و شوهرم بچه‌ها رو وسط گذاشته بودیم و منم چادرمو روی اینا کشیدم و تا صبح هم لرزیدیم.

س: مادر شوهرتون بهتون وسیله و اثاثیه ای نداد؟

ج: نه بابا دخترمو همون روز فرستادم پهلوش، گفت مهم نیست مردین هم مردین حالا که از این خونه رفتین به من مربوط نیست. می‌گفت اگه مردین به گِل می‌بندم اگر موندین به دل می‌بندم!

س: شما با مادر شوهرتون زندگی کردید؟ نه؟ چند سال؟

ج: آره حدود ۱۳ سال با هم توی یک خونه بودیم برادر شوهرم هم که ازدواج کرد با زنش اومد توی همون خونه.

س: زندگی با مادر شوهر تویه خونه چطور بود؟

ج: خیلی سخت، شوهرم که منو وقتی حامله بودم ول کرد و رفت مسافرت. وقتی برگشت دخترم ۶ ماهه شده بود. تازه همون موقع هم برای اینکه پشه دست بچه رو نیش زده بود با کفگیر افتاد به جونم و کتکم زد. وقتی هم که به مادر شوهرم گفتم، بهم گفت ناراحتی بذار برو، پسر من زن زیاد دیده، ندیده زن که نیست، برای اون زن فراوونه، معطل تو نمی‌شه. دیگه امان از حرفایی که می‌زد. می‌گفت «شماها دهاتی هستید، لایق ما نیستید. عروس گرفتم بشه آروم جونم شده قاتل جونم ای وای مردم بدونین اگه من مردم این منو کشته. اصلاً نطفه‌ی تو رو با دروغ بستن» و الی آخر. خلاصه اصلاً جرأت نداشتیم جیک بزیم. می‌گفت هر کی به پسر من خیانت کنه، به خدا خیانت کرده یا می‌دونست که من برای پدرم خیلی ارزش و احترام قایلم می‌گفت پیش نماز مسجدی که پدرت توش نماز می‌خونه دزد و... اینقدر از این حرفا می‌زد که شوهرم هم یاد گرفت و فحشی نبود که به ما نده الان هم بچه‌ها از باباشون یاد گرفتن که به من فحش می‌دن. اصلاً از اولش هم شوهرم خیلی تحت تأثیر مادرش بود، بی‌ادبیه حتی برای (صدایش را پایین می‌آورد) مسائل شبش هم از مادرش اجازه می‌گرفت! اینقدر مادر شوهرم زن سالار بود که همه کارهای ما رو تحت کنترل داشت حتی یک بار برای عروسی خواهرم یک کفش خواستم از شوهرم، مادر شوهرم یک قشقرقی به پا کرد که بیا و ببین. آخرش هم که شوهرم رفته بود مسافرت مطابق معمول و برادر شوهرم کار می‌کرد و خرج خودش و ما و مادر شوهرم رو در می‌آورد که دیگه طاقت نیاورد که من چرا باید خرج بوالهوسی‌های برادرم رو بدم به من چه، که دیگه مادر شوهرم منو از خونه بیرون کرد و اون موقع با پسرم که کوچولو بود اومدم خونه‌ی

پدرم تا شوهرم اومد و ۴ سال هم خونه‌ی یک خانمی زندگی کردیم و بعد هم چند سال خونه‌ی پدرم زندگی کردیم و یک مقدار پول ذخیره کردم و بعد به شیراز رفتیم و اونجا یک خونه خریدیم. بعد از چند سال هم که اومدیم تهران.

س: شما چطور ازدواج کردید؟

ج: والا اینها اومدن خواستگاری و ظرف ۴۸ ساعت عروسی کردیم اصلاً نفهمیدم چی شد.

س: آشنا بودید؟

ج: فامیل دور بودیم.

س: خوب پس گفتید که هر جا لازم می‌شد می‌رفتید نه؟

ج: آره دیگه آخه شوهرم که یک دفعه می‌داشت می‌رفت مسافرت تا چند ماه پیدایش نمی‌شد. دیگه خرید و سر زدن به مدرسه‌ی بچه‌ها و همه چی با من بود.

س: شوهرتون ایرادی نمی‌گرفت؟

ج: ایراد که چرا پول قبض برق رو می‌دادم داد و بیداد می‌کرد که چرا دادی به این دولت (پهلوی) هیچی نباید داد. نمی‌دادم برق قطع می‌شد باز جیغش می‌رفت هوا که این دولت چرا به فکر مردم نیست. حالا نمی‌گفت که پول برق رو نداده! (می‌خندد) خلاصه به هر چیزی ایراد می‌گرفت.

س: میهمانی هم بخواین برین از شوهرتون اجازه می‌گیرین؟

ج: آره اینقدر هم توی میهمانی‌ها دیر آماده می‌شه که آدمو کلافه می‌کنه. وقتی همه آماده هستن تازه یادش می‌افته که باید بره حموم، حمومش هم که حموم عروسه.

س: تزئینات منزل با کی است؟

ج: شوهرم هر از گاهی که پول دستش می‌رسه یه چیزهایی می‌خره، اجناس عتیقه گاهی هم چیزهای بنجل. من هم بیشتر با کارهای خودم، خونه رو تزئین می‌کنم. بچه‌ها هم هر کی هر چی خواست.

س: شده با هم عقاید مختلف داشته باشین؟

ج: آره بابا مگه می‌شه نداشت.

س: حالا شده که هر دوتاتون قبول کنین که می‌شه عقاید مخالف هم داشت و بهم احترام گذاشت؟

ج: نه بابا ما اینقدر شیک نیستیم. سر هر چیزی دعوامون می شه.

س: اسم بچه ها رو کی انتخاب کرد؟

ج: (با تأکید) همشون رو مادر شوهرم فقط سر بچه آخرم بود که من خواب نما شدم و وقتی که موضوع رو گفتم بقیه هم حرفی نزدن.

س: تعداد بچه هاتون به خواست خودتون بوده یا نه؟

ج: نه بابا، هر موقع شوهر میل داشت. من حاضر بودم چون که زن و مرد رو خدا واسه ی هم قرار داده. فقط دو موقع من تسلیم نمی شوم که خلاف حرف خدا و شرع باشه یکی موقع عادت ماهیانه، یکی موقعی که مشروب می خورده!

س: در این مورد به رضایت شما هم توجه داشتن؟

ج: اصلاً.

س: تا حالا حتماً براتون پیش آمده که با شوهرتون دعواتون بشه توی این موارد شوهرتون

چیکار می کنه، و چه کاری برای شما ناراحت کننده تره؟

ج: فحش که تا دلت بخواد می ده. کتک هم بسته به اینکه چقدر دلش پر باشه، تهمت هم می زنه. می دونی اصلاً الکی عصبانی می شه، شکاکه، زودجوش و بی منطقه. اما بدتر از همه اینکه که خیلی دهن بینه. یعنی بیشتر حرف های مادرش رو گوش می کنه و کارهایی رو که اون می خواد انجام می ده. اما من مشکل عمده ام با مادر شوهرم بود که تا وقتی تونستم تحمل کردم بعدش هم که از هم جدا شدیم. حالا هم که هر ازگاهی همدیگرو می بینیم، البته دیگه مثل سابق نیست از اینکه می بینه زندگی مون سر و سامون داره و بچه های خوبی هم داریم خوشحاله. میگن که از من تعریف هم می کنه ولی اول زندگی که واقعاً بد گذشت. می دونی کینه ای هم نیستم شکر خدا جای بخل و کینه و حسادت تو قلبم نیست، سعی می کنم خوبی کنم و بدی رو با خوبی جواب بدم. اهل اینم نیستم که مشکلات زندگی مو جلوی همه بگم. می دونی مثلاً شوهرم مشروب می خوره خوب ما هم اصلاً توی فرهنگمون این کار خیلی قبیح هست، ولی با این حال حفظ آبرو کردم آقا دیر می اومد خونه می رفت پی الواطی هی صاحب خونه ام به من می گفت چرا اینقدر شوهرت دیر میاد من هم می گفتم خوب هر کسی کارش یه جوهره، کار شوهر من شب هاس. چون که شکایت که زندگی منو عوض نمی کرد. آن کسی هم که دلش به حال من

بسوزه از روی ترحم به من نگاه می‌کنه که من دوست ندارم تازه کاری هم نمی‌تونه برام بکنه. حداقل حالا پیش خودم راضیم که با آبروداری زندگی کردم.

س: چرا این وضع رو تحمل می‌کردین؟

ج: به خاطر بچه‌ها، فقط به خاطر اونها وقتی از در بیرونم می‌کردن، از دیوار می‌اومدم تو فقط به خاطر اونا.

س: حالا با این اوصاف شما فرزندانتون رو چطور تربیت کردین؟

ج: شکر خدا که بچه‌هام هم به لحاظ روانی و هم اجتماعی سالمند. به بچه‌ها یاد دادم که انسان، مردم دار، قانع، راستگو و متواضع باشن برای اینکه این چیزها است که مهم است، نه ثروت!

مشخصات عمومی مصاحبه شونده‌ی سوم از نسل سوم

مصاحبه شونده زنی ۳۷ ساله است و دارای تحصیلات دانشگاهی است. هوش و استعداد سرشاری دارد که در کنار پشتکار عجیبش، شخصیت ممتازی به او می‌بخشد. بسیار مذهبی است به گونه‌ای که قبل از عقد تنها عکس شوهر خود را دیده بوده است. او علاوه بر انجام کارهای منزل، فعالیت‌های هنری نیز دارد. پرسش‌های خود را با او در میان می‌گذاریم:

س: گویا شما اول ازدواج، چند سالی در شهرستان زندگی کرده‌اید. آن موقع رفت و آمدتون به بیرون از خونه چطور بود مثلاً خرید خونه باکی بود با شما یا شوهرتون؟

ج: من اصلاً بیرون نمی‌رفتم. اصلاً دوست نداشتم چون که غریبه بودم. خونه‌ی بابام هم خرید نمی‌کردم.

س: شما در شروع زندگی زناشویی تون باکی زندگی می‌کردید؟

ج: با مادر شوهرم اینا.

س: خوب اونا چی می‌گفتن؟

ج: می‌گفتن خوب حالا بنشین تا شوهرت بیاد. ولی من برای اینکه شوهرم بدونه و مخصوصاً برای اینکه اونو موظف کنم که بدونه کسی که دو تا بچه‌ی کوچیک داره باید حداقل سر ساعت بیاد و یک وقتی هم برای ما بگذاره، هیچ وقت بیرون نمی‌رفتم. چادری بودم و دو تا

بچه هم که داشتم یک کیف هم که باید دستم باشه، چادر رو بگیر، کیفو هم بگیر و یک بچه به بغل و یک بچه به دست (می خندد) اصلاً امکانش نبود. می گفتم این واقعاً باید وضعیت منو بدونه اقلأً یک ساعتی رو به ما اختصاص بده یا زودتر بیاد یا صبح شیر بچه ها شو بگیره برای همین هیچ وقت بیرون نمی رفتم.

س: برای لوازم شخصیتون که باید می رفتید؟

ج: نه خودم هیچ خریدی نداشتم، من که روم نمی شه در جایی بگم من فلان چیز رو می خوام (منظورم لباس زیر است و....) شوهرم می رفت برای همه ی خانواده (خواهراش هم بودن دیگه) یک جا خرید می کرد. ما اصلاً اهل خرید تکی هم نبودیم. نه اهل لوازم آرایش هم نبودم، هنوز لوازم آرایش عروسیمو دارم هر سه سال یک بار شوهرم می گفت بریم بیرون یک چیزی برات بخرم که می رفتیم (می خندد).

س: پس در واقع خودتون، خودتون رو محدود می کردید؟

ج: آره، البته اینو هم بهت بگم ها خانواده شوهرم هم تحمل اینو نداشتن که یه زن آزاد باشه، فهمیدی؟ خودم هم اهل بیرون رفتن نبودم ولی اینها هم بدشون نمی اومد که یک چیزی از من ببینن و بگن. من اون زمان چادر مشکی و مقنعه داشتم. جوراب مشکی داشتم ولی اگر هم یک ذره می خواستم یک جور دیگه باشم، اینا از خداشون بود که از من یک چیزی بگیرن.

س: شما آشپزی هم می کردید؟

ج: نه دیگه اوایل ازدواج در آشپزی کمک می کردم. یا غذاهایی رو که مادر شوهرم بلد نبود درست می کردم ولی اینطور نبود که خرجمون دو تا باشه و شوهرم برای ما یک چیز بخره و برای اونا یک چیز دیگه.

س: رفتار اونا با خانواده شما چطور بود؟

ج: مامان اینا یکسال بعد از عروسی من آمدند پیش من ساکن اونجا شدند. یک روز مهمون آمد خونه ی ما، دایی ام بود و شب رو موندن. فردا صبح که می خواستن برن چون خونه ی ما خیلی پیچ در پیچ بود من تا یک مسیری همراهیشون کردم که راهو گم نکنند. اگه بدونی یک برنامه ای برای من چیدن که نگو. میهمان ها دایی و دختر خاله و پسر دایی مامان بودن. دیگه من راهو به اینها نشون دادم و رفتیم خونه ی مامان ساعت ۱۱/۳۰ بود. مامان هم گفت حالا کجا

می‌خواهی بری خوب شوهرت هم میاد اینجا دنبالت، بمون. بعد اینها به شوهرم گفتند صبح که شد زنت چادرشو سرش کرد و رفت، به طوری که شوهرم که اومد گفت شنیدم دنبال مرد غریبه می‌افتی راحت شدی دیگه... من هم گفتم اولاً اینکه این حرفها حرف شما نیست بعدش هم از کی دایی من نامحرم شده، این حرفها چیه که از خودشون در می‌آرن؟... که دیگه آقا پی حرفش رو نگرفت. این کارها رو توی زندگی بقیه جاری‌هام هم تقریباً کردن ولی چون من خودم، دوست داشتم این طوری محدود زندگی کنم زیاد نمی‌تونستن منو اذیت کنن. من کسی رو نداشتم که خونه‌اش برم. جایی رو بلد نبودم. اهل گردش تنهایی نبودم، دوست و رفیق نداشتم که قهر کنم برم خونه‌ی دوستم. از این لحاظها بود که مشکلمون با اینها چیزهای دیگه بود نه این چیزها.

س: مثلاً چه چیزهایی؟

ج: مثلاً اگر من شب یواشکی به شوهرم یک چیزی می‌گفتم، فردا از مادرش جوابمو می‌شنیدم. یعنی من نمی‌دونم بارها بهش گفتم چیزی رو که من در اتاق درسته فقط به تو گفتم که هیچ کسی نشنوه چطور مادرت به من جواب می‌ده. مثلاً من سالها با دست گلدوزی می‌کردم، دلم هوس یک چرخ گلدوزی داشت. شوهرم برای خواهرش چرخ بافتنی گرفته بود. اون سالها هفت هزار تومان بود. هفت هزار تومان پول یک فریزر بود. برای اون یکی خواهرش ماشین رختشویی تمام اتوماتیک خریده بود، من هم زنش بودم حقم بود، دو هزار تومان (می‌خندد تلخ) خرجم بکنه، مثلاً بهش گفتم یک دو دست رختخواب بگیریم. مادرش فردا صبح گفت شنیدم از فلانی رختخواب خواستی بهش زور آوردی. رختخواب می‌خواهی چی کار؟ هر موقع خواستی و مهمون داشتی از اینجا بردار ببر. چرخ می‌خواهی چیکار، زهرا چرخ داره...

س: شما چی می‌گفتید؟

ج: هیچی من هیچی نمی‌گفتم... حالا هم نمی‌تونم جواب بدم هر کی هر چی بگه گوش می‌کنم، بعدش هم گریه می‌کنم. همون موقع اصلاً (با تأکید) نمی‌تونم حرف بزنم اصلاً قدرت اینکه جواب بدم رو ندارم.

س: اگه غیر منطقی باشه چی؟

ج: هر کی هر چی گفته فقط رفتم و نشستم و گریه کردم و به شوهرم گفتم که حداقل اون بره یک تذکری بده به این عنوان که یعنی این زن منه به این صراحت همه‌ی این چیزها رو بهش نگیان.

س: چه چیزهایی می‌گن مثلاً؟

ج: یک سری چیزهای توهین‌آمیز مثلاً دیگه همه جوهره بخوان آدمو کوچک بکنن. شهرستانی هستن دیگه، مثلاً برادر شوهرم سرباز بود وقتی که از سربازی اومد... می‌دونی من خیلی حجب و حیا داشتم، رفته بودم پایین که تلویزیون تماشا کنم... همه نشسته بودیم اگه پایین نمی‌رفتم باید بالا تنها می‌نشستم. دیدم برادر شوهرم اومد یک بسته کادو کرده هم داشت و آورد و گفت «خانم این قابل شما رو نداره، من هم که خیلی خجالتی بودم گفتم که من از شما توقع نداشتم این کارا چیه؟ شما که سرباز بودین...» اونم گفت نه چون من عروسی شما نبودم دوست داشتم تلافی کنم. خلاصه من دیدم این خواهر شوهرها یک جور عجیبی به من پوزخند می‌زنن، با هزار شرمندگی این کادو رو باز کردم و دیدم از این سکه‌های شانسی است که عکس یک آدم هم روشه، من هیچ وقت به خودم اجازه نمی‌دم یک آدم رو اینطور تحقیر کنم. سه چهار تا دختر توی خونه بودن قهقهه می‌زدن. منم اینقدر خجالت کشیدم که نگو (می‌خندد) البته در واقع اونها باید خجالت می‌کشیدن، کما اینکه این سکه رو قایم کردم و گفتم روزی می‌رسه که این سکه رو به خودش قالب کنم و وقتی عروسی کرد برای زنش رندی شوهرش رو تعریف کردم. اون گفت خوب شد این سکه رو به من ندادی، واقعاً اگه کسی این کارو با من کرده بود هیچ وقت نمی‌بخشیدمش! البته من هم هیچ وقت اینها رو به خاطر کارهاشون نبخشیدم چرا که خیلی تحقیرآمیز بود. بارها به من می‌گفتن «پشت گردن بچه‌ات قرمزه جای گازه؟!» یعنی نسبت سگ و گربه به من می‌دادن. گربه رو دیدی پشت گردن بچه‌هاشو می‌گیره، بچه رو دیدی پشت گردنش قرمزه.

س: حالا این حرفها رو برای شوخی می‌گفتن یا تحقیر؟

ج: هر دو تاش. شوخی شون تحقیرآمیز بود.

س: خودشون حالت شوخی ازش برداشت می‌کردن یا می‌خواستن تحقیر کنن؟

ج: نمی‌دونم والا.

س: یعنی به قصد آزار بود؟

ج: آره بدشون هم نمی‌اومد. می‌دونی اگه من بتونم جواب بدم می‌شه شوخی، ولی اگه کسی می‌بینه که طرفش اهل جواب نیست این که دیگه شوخی نمی‌شه، می‌شه تحقیر، اینا اگه یک بار

به من یک چیزی گفتن و من جوابشو می‌دادم می‌شد شوخی.

س: عکس‌العمل شوهرتون چی بود؟ اصلاً بهش این قضایا رو می‌گفتین؟

ج: بعد از این قضایا بهش می‌گفتم که بابا اینها اینطوری می‌گن شاید اون بره یک چیزی بگه دفعه‌ی دیگه اینطوری عمل نکنن...

پسرم که به دنیا آمد، انگار که من لله هستم و قراره بچه‌شون رو براشون بزرگ کنم. هی ذوق می‌کردن و هی می‌اومدن خونمون. می‌گفتن اومدیم بچه مونو ببینیم یعنی تو برای ما هیچ ارزشی نداری. اومدیم بچه داداشیمونو ببینیم، بچه مونو ببینیم. «چرا به بچه‌مون شیر ندادی؟» «بنشین به بچه‌مون شیر بده»، انگار منو دایه گرفتن، که به بچه شیر بدم، حالا هم انگار دارم کم شیر می‌دم، که بقیه شو ببرم یک جای دیگه بفروشم. وقتی دخترم یکسال و نیم بعدش به دنیا اومد، خدا می‌دونه به جان خودم، خواهر شوهرم با رخت مشکی اومد دیدنم. یعنی سینه می‌زد و می‌گفت «بمیرم برای داداشی دختر دار شده، بدبخت شد از حالا باید فکر جهاز باشه.» یا مادر شوهرم همینطور. وقتی تو بیمارستان می‌گفتم خانم بزرگ یک دختر خوشگل به دنیا آوردم، می‌گفت حالا طوری نیست کاریش نمی‌شه کرد شده دیگه. یعنی اینطوری بودن اصلاً نمی‌دونم روی من چه حسابی باز کرده بودن. البته با اون یکی جاریم اینطوری نبودن‌ها. خودشون هم می‌گفتن که «تو حسابت رو از جاریت جدا کن، اون حقوق بگیره، تو حقوق بگیر نیستی.» با اینکه سیکل داشت، اما شوهرش دستشو بند کرده بود و کلاس اول درس می‌داد. اینها هم ناز اونو خیلی می‌کشیدن، عید می‌شد می‌رفتن خونه تکونی، بچه‌هاشو نگه می‌داشتن... هر چی هم اون بی‌محلی و کم‌محلی می‌کرد اینها تلافیشو سر من در می‌آوردن. یعنی اونا همیشه می‌گن که عروس باید بیاری آدمش کنی یعنی عروس آدم نیست.

س: برخورد شوهرتون با شما چطور بود؟

ج: همه می‌گن همیشه خیلی از من تعریف کرده و می‌کنه، می‌دونی؟ همه می‌گن ولی... نمی‌دونم... (با تردید) انگار ما دوتایی هیچ کدوم زیون اینو نداریم که زیادی احساساتمون رو به هم بگیم. مثل زن و شوهرهای قدیمی هستیم. می‌دونی؟ مثلاً خودش می‌گه من اگه از تو زیاد تعریف کنم و زیاد بهت پر و بال بدم دیگه خودتو می‌کشی.

س: فکر می‌کنید اگر کار می‌کردین در وضعتون تغییری حاصل می‌شد مثل جاریتون؟

ج: شاید کار می‌کردم بهتر می‌شد و خانواده‌ی شوهر یک ارزشی برای من قائل بودند، نمی‌دونم؟

س: چون گفتید که وضع جاریتون با شما فرق داشته؟

ج: آره، اون رو که علناً به من می‌گفتن که مهری خانم با تو فرق داره، اون حقوق بگیره. شاید اگر من هم حقوق می‌گرفتم قضیه فرق می‌کرد، در عین حال که همشون هم قبول داشتن که نمی‌تونن به پای من برسن. مثلاً خواهر شوهرم می‌گفت تو که هفت تا هفت تا کار می‌کنی. دیگه هنرت رو افتاده. آخه می‌دید من گلدوزی، خیاطی، قلاب بافی، همه رو با هم انجام می‌دم ولی با این حال شاید شاغل بودن تأثیر داشت. شایدم به خاطر این بود که اولاً من خیلی بچه بودم، دوماً مامان به من یک طوری یاد داده بود که می‌گفت سعی کن همیشه به اینها محبت کنی، احترام بهشون خیلی بذاری، هیچ وقت نذار خانم بزرگ جارو کنه... در حالی که اشتباه می‌گفت اینها ظرفیت این حرف‌ها رو نداشتن...

س: خوب حالا تربیت بچه‌ها با کی بود؟

ج: خوب اگه تربیتی بوده با من بوده شوهرم اصلاً اهل این چیزها نبود.

س: نشده شما یک کاری رو برای تربیت بچه‌ها بکنین و شوهرتون مخالف باشه؟

ج: من از اولش هم این چیزها رو تحت کنترل خودم گرفتم، یعنی اگه لازم بود که یک جا بزنم پشت دست بچه، حتماً این کار رو می‌کردم و مادر شوهرم هم بهش بر می‌خورد که «بچه‌ی مونو زدی» من هم می‌گفتم «چون این بچه‌ی منه دوست دارم با ادب باشه تربیتش برام عزیزتر از خودشه» مثلاً بچه، بچه‌ی خواهر شوهرم رو گاز می‌گرفت اینها می‌گفتن «حالا طوری نیست بچه‌ی خودمونه»، ولی من همچین می‌زدم بهش که دهنش خون بیفته. برام هم مهم نبود که به اینها بر می‌خوره، بخوره، من بچه‌ی دیگه هم دارم اگه بزنه گوشت تن اون یکی رو هم بکنه چی؟ الان بهش می‌خندن پس فردا اگه به یک بچه دیگه آسیب برسونه چی؟ بچه‌ها هم فهمیده بودن و می‌گفتن به بابامون می‌گیم‌ها. من هم می‌گفتم هم خودتون رو می‌زنم و هم باباتون رو. برای اینکه اینا بدونن نمی‌تونن به باباشون چغلی کنن (با تحکم). باباشم هیچ وقت نمی‌گفت که چرا با بچه‌ها اینطوری رفتار می‌کنی. تربیت بچه‌ها بیشتر با خودمه.

س: شما برای تربیت فرزندانتون چه الگویی به کار بردید؟

ج: یعنی چی؟

س: یعنی مثلاً تربیت دخترتون با پسرتون فرق داشته؟

ج: پسر بودن و دختر بودن فرقی نمی‌کنه سعی کردم انسان بارشون بیارم. انسان بودن بالاتر از هر چیزیه. مثلاً همین که می‌بینم دخترم علی رغم اینکه از بچه زیاد خوشش نمیاد اما با بچه‌ها خیلی خوب رفتار می‌کنه و یا پسرم علی رغم حرف خواهر شوهرم خیلی احترام بزرگ‌تر را نگه می‌داره کاری که هم‌سن و سالاش توی فامیل نمی‌کنن، خوب راحتم و حس می‌کنم اون چیزی که باید می‌شدن، شدن.

س: آیا خیلی از کارها رو به صرف زنانه بودن، شما انجام می‌دین، مثل سبزی پاک‌کردن یا

مربا پختن؟

ج: نه می‌دونی نه که از اول ما این کارها رو خودمون انجام می‌دادیم حالا هم برامون قابل قبول نیست که بدیم بیرون یعنی اصلاً در فکر و خیال ما نمی‌گنجه که بدیم یک نفر دیگه این کارها رو انجام بده، شده تا آخر شب همه‌مون هم بنشینیم باید این کار رو انجام بدیم فهمیدی؟ نمی‌شه که مربا رو بریم از بیرون بخریم اگه قواره آلبالو پاک بشه برام فرقی نمی‌کنه که پسرم پاک کنه یا دخترم، می‌دونی، کما اینکه پریروز من خونه نبودم اوادم دیدم پسرم کیک پخته و یا روز قبلش که من با دخترم رفته بودیم پهلوی دکتر من اصلاً نگفته بودم که ناهار چی می‌خوام ولی اوادم دیدم پسرم ناهار پخته، از منم بهتر درست کرده بود. پسرم مطابق با خود من همه کاری رو بلده. نباید یک کس دیگه از یک جای دیگه بیاد برای آدم این کارها رو بکنه. من با همه‌ی برنامه‌هایی که دارم هنوز که هنوزه رُبم رو خودم درست می‌کنم. بله رب انار رو خودم درست می‌کنم، سبزی‌ها رو خودم خشک می‌کنم مربا و ترشی رو خودم درست می‌کنم یعنی علی رغم درس، نقاشی و... این کارها هم مال خودمه.

س: یعنی نمی‌شه این کارها رو انجام ندید؟

ج: نه نمی‌شه نکنم. نکنم یعنی چی؟ دیگه غذا نخوریم؟

س: نه خوب ولی می‌شه از بیرون رب و شیرینی رو خرید؟

ج: (می‌خندد) من سعی می‌کنم توی خونه صرفه‌جویی کنم. من فکر می‌کنم که چه فرقی می‌کنه چه من چه شوهرم باید سعی کنیم خرجمون رو کم کنیم، دیگه وقتی می‌بینم ربی که من

درست می‌کنم از مال بیرون بهتره، و کیفیتش بالاتره، خوب خودم درست می‌کنم. حتی شاید هم گرون‌تر هم در بیاد ولی اصلاً به لحاظ کیفیت ربطی به رب بیرون نداره. خوب این که صرفه جویی بیشتری داره. خلاصه این حس رو دارم که چرا مثلاً چون درس دارم لباس از بیرون بخرم. خوب عیده، بچه‌ها لباس می‌خوان به جای اینکه ۵۰ هزار تومان پول یک لباس رو بدیم من با ۵۰ هزار تومان برای ۵ نفرمون لباس درست می‌کنم. زمستونی می‌دوزم، تابستونی می‌دوزم.

س: بالاخره شما وقتی رو هزینه می‌کنید و وقت ارزش زیادی داره و در ضمن شما فشار زیادی به خودتون می‌آورید و در واقع از وقت استراحت خودتون می‌زنید!

ج: نه دیگه من وقت استراحت ندارم. البته دوست ندارم و در واقع عادت هم ندارم به اینکه بنشینم یعنی هنوز وقتی برای اینکه بنشینم رو ندارم.

س: خوب شما حتماً می‌دونید که انسان نیاز داره، به اینکه یک زمانی را برای استراحت فکری خودش بگذاره.

ج: من واقعاً اینو ندارم. یعنی هی حس می‌کنم که وای وقتم تلف شد، مثلاً پریروز خیلی خسته بودم توان هیچ کار بدنی رو نداشتم پیش خودم گفتم چی کار بکنم، رفتم یک جزوه‌ی درسی داشتم اونو خوندم.

س: می‌شه که یه بار اصلاً غذا آماده نباشه و اگر اینطور باشه فکر می‌کنید یک کاری رو باید می‌کردید و انجامش ندادین؟

ج: آهان، من اینطوری حس می‌کنم که من یک نفر نیستم، من مال دیگران هم هستم، بچه‌هام تو سن رشد هستن.

س: خوب الان اونها توی سن رشد هستن قبلن چی؟

ج: زمانی بود که من بچه‌ها رو نداشتم و یا اینها کوچولو بودن و یا شیر می‌خوردن. وقتی شوهرم می‌رفت مسافرت مثلاً سه روز، من سه روز رو غذا نمی‌پختم، اصلاً غذا نمی‌خوردم.

س: درست ولی وقتی بودن چی؟

ج: ولی وقتی حس کردم که بچه‌ها و شوهرم نیاز دارن به یک محیط امن، چنین چیزی اتفاق نیفتاد. من حس می‌کنم که این زندگی‌های آشفته که می‌بینی به طلاق منجر می‌شه، برای اینه که مردا یک عده‌شون اینطورین که تا یک حدی تحمل می‌کنن ولی چون دنبال یک آرامش نسبی

می‌گردن، البته ماها هم همینطور هستیم وقتی از بیرون بیایم دوست داریم همه جا مرتب باشه. اگه نتونیم این آرامش رو به شوهر بدیم و شوهر به این نتیجه برسه که این لذت رو در جای دیگه هم می‌شه پیدا کرد و چشید شاید یکی دیگه بتونه اون رو برای یک زندگی دیگه آماده کنه. من بارها شده که می‌گفتن شوهرت میره یک زن دیگه می‌گیره می‌گفتم: بره اصلاً برای من مهم نیست چراکه مطمئن بودم هیچ کس نمی‌تونه چیزی رو که من به شوهرم دادم به اون بده. می‌فهمی؟

س: خوب پس شما با این تفضیلات این محیط امن رو برای همه به وجود آوردید؟

ج: ببین من خودم از اینطور بودن لذت می‌برم. یعنی وقتی یک چیزی رو برای بچه‌ها می‌دوزم و بچه‌ها راضی هستن لذتی که من می‌برم بیش از لذتی است که اونا می‌برن. می‌دونی شاید اگه باباشون پول می‌داد این لباس رو براشون می‌خرید، اینها لذتشون رو می‌بردن. ولی اینجا با اینکار اولاً کمکی به خانواده شده، من هم وقتم رو بی خود تلف نکردم. همین طور شما اینطور فکر می‌کنین که با کار کردن وقت خودت رو تلف نکردی درسته؟

س: تربیت بچه‌ها با کی بوده؟

ج: من خودم دوست دارم بچه‌ها ساخته بشن، و یک چیزهایی یاد بگیرن، در صورتی که شوهرم اصلاً اینطوری نیست. نه که خودش خیلی صدمه خورده و از بچگی بهش خیلی فشار اومده، دوست داره که بچه خودش مثل خودش نشه. خیلی‌ها هم به ما می‌گن که مشکلات رو نباید جلوی بچه گفت ولی من حس می‌کنم که اتفاقاً بچه‌ها باید مشکلات خونه رو درک کنن و همین قدر هم کافیه چون به نظر من بچه‌ای هم که کار می‌کنه نه به خاطر خرجی آوردن بلکه برای اینکه لمس کنه زندگی چه مشکلاتی داره. حس می‌کنم اگه بچه‌ها کار نکردن حداقل توی متن زندگی بودن و یک آدم‌های رویایی بار نیومدن که فکر کنن زندگی همینه که بخوری و بخوابی یک نفر برات بیاره. دوست دارم بچه‌ها بفهمن که مشکل هست و یه چیزی در زندگی ممکنه کم باشه زیاد باشه و به این طریق این رو فهمیدن دیگه.

س: تقسیم‌بندی خاصی برای کار بیرون بچه‌ها دارین؟

ج: پسرم هیچ وقت بدش نیومده که کار بکنه. پارسال هم خیلی تلاش کرد که کاری گیرش بیاد. من نظرم اینه که اگر قراره اینا یک زندگی رو بسازن بد نیست که توی این سن کار کنن.

س: جفتشون؟

ج: هركدومشون كه بتونن، دخترم هم اگه بتونه مثل من توى خونه يك كارى بكنه، چه اشكالى داره؟

س: فقط توى خونه يا بيرون هم؟

ج: (مكث) يه خورده انگار حالت خود من رو داره. مطمئنم آدمى نيست كه بتونه بيرون كار كنه، يعنى بيرون چى كار مى شه كرد؟ خود من هم تا حالا فكر نكردم كه بيرون مى شه چى كار كرد؟ فهميدى؟ با اينكه توى خونه هم مى تونم كلاس و اينجور چيزها بزنم، ترجيح مى دهم اينطورى نباشه، يعنى حس مى كنم و قتم از دستم مى ره، انگار خودمو به خاطر پول مى فروشم. ديگه مال خودم نيستم. مال بچه هام نيستم. پول رو هم به هر قيمتى دوست ندارم، مى دونى؟ چون مطمئنم اگه بخوام يك روزى و قتم رو اينطورى تقسيم كنم كه كلاسى بگذارم يكى بيايد و يكى بره. ديگه واقعاً نمى تونم اونقدرى كه خودم مى خوام براى بچه هام باشم. ديگه و قتم مال ديگرونه ديگه نصف وقت رفته.

س: يعنى همين وضعى كه شوهرتون داره؟ تمام وقتش مال ديگرايه؟

ج: واقعاً همين طوره ديگه، شايدم به خاطر اين بوده كه من اين ورى كشيدم. يعنى اگه بيشتر خونه مى موند شايد من بيرون مى رفتم. شايد، ولى من مى بينم حتى ما جمعه ها هم همدىگرو درست و حسابى نمى بينيم يعنى واقعاً نيست. اگه كار باشه و ديگران، اون كارشو ترجيح مى ده. شايد به خاطر اين بوده كه رفاه ما رو تأمين بكنه. بگذريم از اينكه برنامه ي كارى آقا چه جوريه (با ناراحتى) من احساس كردم وجودم در خونه ضرورى تره يعنى اگه قرار باشه، شوهرم براى خودش كار كنه، من هم براى خودم برنامه جور كنم، اصلاً اينو دوست ندارم، يا اينكه احساس مى كنم بچه ها نياز به يكى رو دارن ديگه، اين مشكللى هست كه جاريما داره، آرايشگاه داره توى خونه و برادر شوهرم هم كارش همون دم در خونه است ولى بچه ها ناراضى هستن. بچه ها حس تنهابى دارن كه مامانشون نيست، پايين نشسته و يا اينكه پدرشون دم در نشسته، با مردم مى گه و مى خنده و كارشو انجام مى ده. من حس مى كنم حضور يك مادر يا يك پدر توى خونه همين قدر كه با بچه باشه و وجودش حس بشه، همين قدر لازمه. من دوست ندارم هر كى فكر خودشو بكنه. شوهر و بچه رو به امان خدا ول بكنه. حالا هم كه درس مى خونم واسه ي اينه كه ديگه بچه ها بزرگ تر شدن و بيشتر مى تونن به خودشون برسن، يعنى نياز زيادى به من ندارن. وقتى هم

که خونه هستم اینها درس دارن شاید اصلاً سراغ من هم نیان. اینطوری!

س: شما در مورد رفتار مادر شوهرتون با خودتون صحبت کردید، میشه یک تعریفی از رفتار خشونت‌آمیز از دید خودتون بدید؟

ج: من فکر می‌کنم در کل دو جور رفتار آزار دهنده و خشن داریم. من اگه بخوام از رفتار خشن بگم، شاید بگم یکی که بزنه و بکشه جزء خشونته مثلاً فحاشی بکنه و این حرف‌ها. ولی اینکه کسی حقوق فردی رو نادیده بگیره و به اون تعدی کنه، اون یک چیز دیگه می‌شه، در مورد من این‌که که حقوقم تو زندگی نادیده گرفته شده، یعنی کما اینکه فکر می‌کنم هر کسی این اجازه رو داره که از وقتی ازدواج می‌کنه یک زندگی مستقل، اون طوری که خودش می‌خواد، داشته باشه ولی حس می‌کنم این حق هیچ وقت برای من محفوظ نبوده یعنی منو به عنوان یک انسان آزاد ندیدن. کسی برام ارزش قائل نبوده.

س: هیچ وقت کتک کاری و فحش نداشتین؟

ج: (می‌خندد) البته اون آخری‌ها جاریم می‌گفت مواظب باش اینها می‌خوان بیان تو رو بززن. قرار گذاشتن که... می‌دونن این آخری‌ها اینها به من خیلی پز می‌دادن که یعنی ما اینقدر مادر شوهر و خواهر شوهر خوبی بودیم که عروسمون این از کار در اومده. بعد این کار رو جلوی جاری کوچیکه هم می‌کردن، یک بار من عصبانی شدم و گفتم اگه کسی دلش برای من تنگ شده می‌تونه بیاد بالا چه اشکال داره، این نمی‌شه که هر کی میاد من پیام پایین بینمش! که اینها هم این حرف‌ها رو خیلی توهین می‌دونستن یک بار هم شوهرم رو پر کردن که زنت امروز جواب ما رو داده رفتیم بهش گفتم گوشت بده، آبرومون در خطره گوشت نداریم. به ما گوشت نداده و... یعنی دروغ گفتن.

س: مگه شما با هم غذا نمی‌خوردید؟

ج: این آخری‌ها نه دیگه چون برادر شوهرم از سربازی اومده بود. من هم که محجبه بودم برام سخت بود، دیگه کم‌کم جدا شدیم. وقتی این دو تا بچه رو داشتم دیگه جدا بودیم، منتهی خرجمون یکی بود. مثلاً آقا دو تا بسته مرغ می‌گرفت یکی شو پایین می‌داد یکیشو می‌آورد بالا، اصلاً تمام تلفن‌های من کنترل می‌شد. گوش می‌کردن. خودم شنیدم یعنی دیدم. شوهرم قبل از اینکه بیاد بالا باید می‌رفت پایین می‌دیدم که خیلی خبرها رو اون زودتر از اینکه من

بهش بگم می فهمید. بالاخره می فهمیدم که تمام گزارش زندگی من رو از پایین بهش می دن کی رفت، امروز چی کار کرد... مثلاً می دیدم که شوهرم می گه شنیدم امروز با مامانت هم حرف زدی من می دیدم چرا هر موقع با مامان حرف می زنم هی گوشی قطع و وصل می شه، آدم می فهمه که گوشی بازه و یک نفر دیگه هم داره گوش می کنه.

س: خوب آیا در رابطه ی زناشویی تمایل شما و بعد هم رضایت شما مطرح بود و شوهرتان در این مورد چیزی می پرسید؟

ج: نه بابا اون توی این خطاها نبود، من از این قضیه انزجار دارم چون هر دفعه که واسه ی غسل به حمام می رفتم، خانواده ی شوهرم برخورد مناسبی با من نداشتن انگار یه چیز نجسی بودم. خوب من هم شوهرم را عادت دادم تا کمتر از من توقع داشته باشه.

س: خوب شما چرا این وضعیت یعنی زندگی با همسرتون رو علی رغم این نارضایتی ها ادامه دادین؟

ج: خوب من توجیهم این بود که جایی رو نداشتم که برم. اوایلش چون خواهر شوهرام سر اینکه چرا جهازت کمه دعوا می کردن، بچه هم نداشتم بارها به شوهرم می گفتم که من نیومدم اینجا که وجودم رو به تو تحمیل کنم، اگه می بینی خواهرات کسی رو سراغ دارن یا خودت کسی رو می شناسی که حسنی بر من داره جهاز بیشتر داره یا... من به راحتی می رم فقط کافیه به من بگی برو. من هیچ وقت اینجا نیومدم که به زور بهت بچسبم. برای همین هم شوهرم خیلی هوای منو داره، چون حس می کنه من هیچ بندی به اون ندارم و هیچ وقت به زور نخواستم خودم رو بهش بچسبونم. یعنی واقعاً بارها بهش گفتم که نه خونه برام مهمه نه مهرم برام مهمه. فقط مهم اینه که من او دمدم که تو خوشبخت باشی نه اینکه او دمدم باشم که تو رو بدبخت کنم و عاجز بشی از اینکه یک چنین زنی داری هر وقت خواستی به من بگو برو من خونه رو هم بهت می بخشم. کما اینکه وقتی من تهران بودم و اون شهرستان بود من بارها همینو بهش می گفتم که به من می گفت بهم می گن برو زن بگیر، من هم بهش می گفتم «برو بگیر خیلی خوبه بیا بریم محضر طلاق منو بده من خونمو به اسمت می کنم برو به اسم اون زنی که می خوای بگیری بکن، ان شاء الله که خوشبخت باشی بالاخره... من تحمل همه چیز رو دارم اما تحمل مرد دو زنه رو ندارم. برو...» اما وقتی بچه دار شدم بابا که تا من می او دمدم حرف می گفتم «برو شکر خدا رو

بکن که شوهرت هم چینه و خیلی هم خوبه.» فهمیدی؟ من چون حس می‌کردم که پایگاه ندارم. البته با همه‌ی این احوال بازم سفت وای می‌ایستادم، ها! ولی حس می‌کردم نمی‌تونم ول کنم برم. گاهی فکر می‌کردم که طلاق می‌گیرم و کاری نداره میرم کار می‌کنم. بالاخره این زندگی که من دارم مثل مرگه دیگه. برای همین یک مقدار زیادشو تحمل می‌کردم چون مامان اینا می‌گفتن باید آدم از مادر شوهرش تبعیت کنه و چون تسلط مادر بزرگ را روی مامان دیده بودم فکر می‌کردم که خوب همین جوری باید باشه دیگه. بچه‌ام که بودم فکر می‌کردم که هیچ وقت ازدواج نمی‌کنم. همینطوری بچه دار می‌شم و بچه مو بزرگ می‌کنم، شوهر می‌خوام چیکار که مادرش اذیتم کنه. واسه‌ی همین یک مقدار صبر و تحمل رو از مادرم یاد گرفته بودم. یک سری هم که فکر می‌کردم کسی رو ندارم که بهم کمک کنه چطوری با دو تا بچه ول کنم چون بابا که پشتیبان شوهرم بود. بابا با خودش مقایسه می‌کرد. بعد می‌دید این مرد که اهل هیچی نیست، نه سیگار و نه مشروب، نه خانوم. ولی همه‌ی زندگی هم این نیست. بعضی موقع‌ها من که شاکی می‌شدم شوهرم هم همین حرفا رو تحویل می‌داد و می‌گفت «تو زیادی توقع داری مگه بقیه‌ی مردها برای زناشون چی کار می‌کنن؟ در نتیجه می‌دیدم که مجبورم این وضعیت رو تحمل کنم.»

س: دوست داشتید شوهرتون چه خصوصیتی رو می‌داشت که نداشت؟

ج: با توجه به اینکه در زمان نامزدیمون شوهرم می‌گفت من تو رو به همه ترجیح می‌دم حس می‌کردم که توی این موردها که می‌دید خانواده‌اش با من چه می‌کردن من نمی‌گم خیلی، ولی تا یک حدی جلوی اونا پشت سر من وایسته. اون که می‌دونست من آدمی نیستم که جواب کسی رو بدم. یعنی دوست داشتم حداقلش بگه بابا این غریبه به خاطر من بود که او مده توی این شهر، هر عیبی هم که داشته باشه، اصلاً چهار سال از من بزرگتره، کچل باشه، بابا قوری باشه، هزار عیب هم که داشته باشه، به خاطر من باید تحملش کنيد. دوست داشتم حداقل اینها رو به خانواده‌اش بگه، ولی می‌دونم با تمام مزایایی که نسبت به همشون دارم مجبورم اینطوری هم جلوشون خرد بشم. هر چی هم که می‌گفتم شوهرم هیچ اقدامی نمی‌کرد.

س: آیا الان نظرشون عوض شده؟

ج: الان خیلی به هم احترام می‌گذارن. یعنی واقعاً فهمیدن که من چطور آدمی هستم دیگه برای من یک حریم دیگه‌ای باز کردن یک جور دیگه من رو می‌خوان. یعنی فهمیدن که کی

حقیقتاً چطور آدمیه. بالاخره ظاهر سازی آدم‌ها هم یک حدی داره، بیشتر از اون نمی‌تونن ماهیت خودشون رو نشون بدن. فهمیدن اگه کاری می‌کنم برای ظاهر سازی نیست. خیلی جلوی همه تعریفم می‌کنن که این عروس بزرگمونه. هم‌چینه و... خلاصه ظاهری روابطمون خیلی خوبه. ولی حس می‌کنم هنوز هم اون چه که باید باشه نیست. یعنی کافیه آدم حس بکنه دوست داره بچه خودش توی خونه‌ی مردم چطور باشه که با بقیه هم همون طوری رفتار کنه. یعنی اگر فکر می‌کردن که منم عین یکی از دختراشون هستم مشکل حل بود، منم چیز دیگه‌ای ازشون نمی‌خواستم. ولی اینطوری نیستن از اولش هم نبودن حالاش هم نیستن! حالا به عنوان یک عروس بهم احترام می‌گذارن با اینکه خیلی از مشکلاتشون به دست من حل می‌شه، و خیلی کارها رو من می‌کنم چون فقط من رو محرم می‌دونن. ولی باز حس می‌کنم آدم می‌تونست صمیمی‌تر از این هم باشه. هنوزم این حسی رو که منو مایملک خودشون می‌دونن هنوز هم دارن. مثلاً من سال‌هاست که خوب عروس این خونه‌ام مثلاً شده شوهرم می‌خواد بره پهلوی مادرش یک قواره پارچه بگیرم که بده به مادرش. ولی مادرش رفته حج رفته سوریه رفته جای دیگه، یک هدیه کوچیک هم برام نگرفته با اینکه من با مادر شوهرم مطلقاً لفظی مشکل نداشتم. من هیچ وقت مستقیم جوابشو ندادم. هیچ وقت هم اون مستقیم حرفی نزده غیر از اون مواردی که گفتم. هیچ وقت لفظی چیزی به من نگفت که من مجبور بشم جوابشو بدم. ولی هیچ وقت هم حس دوست داشتن رو ندیدم. با اینکه یک دفعه شوهرم گفت که «آقام (بابام) گفته من عروسامو از دخترام بیشتر دوست دارم.» ولی حتی همون موقع هم به باباش گفت «نخیر عروسام هم پدر و مادر دارن که اونا دوستشون دارن.» می‌دونی؟ واسه‌ی همین می‌گم اون صمیمیت لازم بین ما نیست.

س: ولی به من نگفتین که شما چطوری، برخوردهای خانوادگی شوهر را برای خودتان رفع و رجوع می‌کردید؟

ج: رفع و رجوع نمی‌کردم، می‌گم به شوهرم هنوز هم می‌گم بارها می‌گم هر موقع با شوهرم حرفم بشه از اول شروع می‌کنم به گفتن، از بس که اینها مونده توی دلم اصلاً عقده شده، یعنی عقده رو که می‌دونم چیه، چرا دروغ بگم هست واقعاً نمی‌تونستم هضمش کنم. کافیه یک سرنخ دست من بیاد، که می‌رم تا ته خط یعنی می‌گم همه رو (می‌خندد). شوهرم می‌گه با تو نمی‌شه

شوخی کرد، برای چی؟ برای اینکه هیچ وقت نتونستم جلوی اونا یک چیزی بگم که حداقل خودم راحت باشم. اگه جواب می‌دادم خوب موضوع حل می‌شد و راحت می‌شدم. برای خودم هم هنوز نتونستم هضم کنم که چطور می‌شه آدم با یک نفر اینطوری برخورد کنه در حالی که برای دختر خودش همه چیز رو بخواد. مثلاً دختر خودش می‌خواد ازدواج کنه، مادر شوهرم گفت اول بگین پسر خوشو عوض کنه. باید پسر جدا شه، بعدش ازدواج کنن. خوب این نشون می‌ده که این می‌تونه این مسائل رو درک کنه. خوب دیگه این چیزهاست که نمی‌تونم هضمش کنم. من در هر موردی نگاه می‌کنم این تبعیض رو می‌بینم واسه‌ی همین هم نتونستم هضمش کنم.

س: خوب این از درگیری‌ها برای آشتی کنون، چیکار می‌کردید؟

ج: همیشه شوهرم پیشقدم می‌شه.

س: چطور آشتی می‌کنین هدیه می‌خرین، و یا...

ج: نه بابا (می‌خندد) ما هدیه مدیه‌ای نیستیم. آقا با یک شوخی و خنده و مسخره بازی و یا با یک چایی ریختن می‌گه پاشو بیا. اوایل اینطوری نبود فوری آشتی می‌کرد مثلاً می‌گفت دو ثانیه است که حرف نزدیم بسه دیگه من دیگه دق می‌کنم. ولی هی زمانش طولانی‌تر شد (می‌خندد). حالا هم همین طوریه، توقع هم داره که من هیچ چیزی نگم. وقتی هم که من یک وقت یک چیزی می‌گم حس می‌کنم خیلی دلخور می‌شه، فهمیدی؟ برای همین هی سعی می‌کنه، خودش رو محکم نگه داره و نیاد جلو آشتی کنه (می‌خندد)، ولی دوباره پس از دو روز میاد و خودش آشتی می‌کنه. نه که اشتباه بیشتر از اونه چه توی کارش چه توی مسائل دیگه، سعی می‌کنه خودش بیاد جلو، من هی داد و بیداد می‌کنم که این چه وضع کار کرده، چه وضع زندگی، اصلاً کار نکن... اونم می‌گه حالا حرص نخور، چایی بخور فعلاً. ولی از کادو و این حرف‌ها خبری نیست.

نقش زنان در حوزه‌های اجتماعی

مروری بر سه مصاحبه یاد شده نشان می‌دهد که الگوهای فرهنگی و شخصیتی موجود در سه نسل مورد بررسی با توجه به تغییر و تحول فضای زندگی (life space) دچار تضاد و تباین

شده است. این تباین را به ویژه در نقش اجتماعی زنان می توان فرا جست:

۱- کار خانگی

یکی از مهم ترین مسائلی که در حوزه ی اجتماعی مطرح است و در مورد آن از مصاحبه شوندگان سؤالانی شده است، درباره ی کار خانگی و کار بیرون از منزل و توزیع قدرت در این رابطه است. در نسل اول تقسیم کار در منزل شکل واضح و آشکاری دارد. از مرد انتظار می رفته کارهای خارج از منزل را انجام دهد و زن به کارهای داخل خانه و بزرگ کردن فرزندان بپردازد، برای نمونه با اینکه یکی از مصاحبه شدگان این الگو را به طور دقیقی در زندگی خود پیاده نموده است اما برای مصاحبه شونده ی دیگر قضیه بسیار متفاوت بوده است. چرا که وی علاوه بر رفتن به بیرون از خانه برای تهیه ی مایحتاج زندگی و کسب درآمد نیز فعال بوده است و به کارهایی چون خیاطی، آرایشگری و قابله گری پرداخته است. با این حال کارهای مربوط به داخل خانه به عهده ی زن است.

در نسل دوم که زنان عمدتاً در اوایل زندگی با خانواده ی شوهر زندگی کرده اند، کار خانگی بسیار شاق و طاقت فرسا بوده است چرا که انتظار می رفته عروس خانه در ازای زندگی در خانه ی مادر شوهر به امورات خانه ی مادر شوهر نیز رسیدگی کند و در واقع عروس جور دو خانه را بر دوش می کشید. در این نسل زنان تا زمانی که با خانواده ی شوهر زندگی می کنند خاطرات مشقت باری از زندگی خود نقل می کنند اما پس از مستقل شدن، وضع ایشان تا حدودی بهبود پیدا می کند. یکی از خانم ها وضع خود را چنین توصیف می کند:

«مگه جرأت داشتم شب لباس کثیف بچه ها رو بشورم، مادر شوهرم غوغا می کرد که: «شب لباس شستی که لباس های منو نشوری» واسه ی همین هم من صبر می کردم، صبح که می شد می رفتم لباس های اون رو هم می گرفتم و می شستم و بعد با لباس های خودمون باد می دادم».^{۳۳}

این خانم می گوید که شوهرش به هیچ وجه در انجام کارهای خانه مشارکت ندارد (به اصطلاح آب را هم باید به دستش بدهند)، تنها کاری که شوهر انجام می دهد بردن زباله ها به خارج از خانه است که آن هم به خاطر وسواس خود مرد می باشد. خانم دیگری نیز تقریباً همین

۳۳. مصاحبه هایی دیگر با مصاحبه شوندگان در میدان مورد مطالعه

تجربیات را دارد ولی معتقد است در چند ساله‌ی اخیر شوهرش بسیار تغییر کرده است به طوری که در بسیاری از امور خانگی به وی کمک می‌کند و مصاحبه شونده‌ی بعد کاملاً به تفکیک وظایف زن از مرد اعتقاد دارد و اینکه مرد چون مرد است نباید کار خانه را که مخصوص زن است انجام دهد. وی تنها مورد مشارکت مرد را در امور خانگی زمانی می‌داند که کار از جنبه‌ی خرد به کلان مبدل می‌شود و ارزش اجتماعی پیدا می‌کند. به طور مثال آشپزی در خانه با زن است اما اگر مجلس و میهمانی بزرگی باشد به دلیل اهمیت آشپزی در آن شاید این وظیفه را شوهر به عهده بگیرد.^{***}

در مجموع هر چه به طور افقی در این نسل به طرف جلو حرکت می‌کنیم، نگرش نسبت به کار خانگی تغییر می‌کند و به تدریج شاهد اختلاط نقش‌ها می‌شویم، به گونه‌ای که آخرین فرد از نسل دوم از همکاری شوهرش در کارهای خانه صحبت می‌کند:

«اگر کار نداشته باشه به من کمک می‌کنه، ولی اگر خودش هم کار داشته باشه به من می‌گه کار من مهم‌تره. خودت کارهای خونه را انجام بده.»

در نسل سوم با اینکه مردان باز هم در کار خانه مشارکت لازم را ندارند اما دید آنها نسبت به کارهای خانگی تا حدودی عوض شده است. در این دوره مشارکت نداشتن مردان بیشتر به علت اشتغال تمام وقت آنان در بیرون از خانه است. آنچه از سوال و جواب‌ها در این باره بر می‌آید این است که زنان بخشی از هویت و شخصیت خود را در کار خانگی متجلی می‌بینند، یکی از مصاحبه‌شوندگان چنین می‌گوید:

«اگر شوهرم به کارهای داخل خانه برسه پس من چی کاره هستم؟!»^{***}

از طرف دیگر بعضی از آنان چنان درگیر نظام مبتنی بر ارجحیت مردان هستند که قبول کرده‌اند کار خانگی کاری پست و سطح پایین است و مردان نباید خود را درگیر چنین کارهای سخیفی کنند. خانمی چنین می‌گوید:

«وا... مرد که نباید ظرف بشوره و جارو بکشه، حالا اگه یه میهمانی بزرگ بود شاید شوهرم برنجش رو درست کنه...»

*** مصاحبه‌هایی دیگر با مصاحبه‌شوندگان در میدان مورد مطالعه

*** از متن‌های مصاحبه‌هایی دیگر با مصاحبه‌شوندگان در میدان مورد مطالعه

به عبارتی در پس زمینه ذهنی این زنان این تفکر وجود دارد که مردان تنها می‌بایست به کارهایی دست بزنند که در فرهنگ از آن کارها به عنوان کارهایی مردانه و یا با ارزش نام برده می‌شود. کلاً در جامعه‌ی مورد بررسی کار خانگی وظیفه‌ی زن محسوب می‌شود و احیاناً مشارکت شوهر در کار خانگی به عنوان یک همکاری و نه یک ضرورت یا وظیفه تلقی می‌شود. بسیاری از زنان معتقدند که مردان بالفطره قادر به انجام کارهای خانگی نیستند و بعضی از زنان نیز چنان خود را درگیر با کار خانگی کرده‌اند که نمی‌توانند لحظه‌ای را بدون کار خانگی سپری کنند. در رابطه با کار خانگی فمینیست‌ها معتقدند که:

«اسطوره‌ی تقسیم جنسیتی کار که نقش خانگی زنان را در خانواده طبیعی و جهانشمول و لازم می‌شمارد و مدعی است که زنان در تمامی جوامع بنا بر طبیعت خود خانه دار هستند و همچنین اسطوره‌ی نقش مادری که بر طبق آن موقعیت زنان در خانواده همواره با نقش مادری آنان تعریف می‌شود، نقش مادری را به اسطوره‌ای فرهنگی بدل می‌کند. زنان تمامی بار مسئولیت بچه‌داری را بر عهده می‌گیرند و مسئولیت پدر را نادیده می‌انگارند و به تثبیت وضع موجود آنان کمک فراوانی می‌کند.» (صالح پور، ۱۳۷۶).

۲- کار بیرون از خانه

در جامعه‌ی مورد مطالعه با نگرشی کلی نسبت به زنان رو به رو شدیم که کار خانگی را ذاتی زن می‌داند و یا با بزرگ کردن نقش مادری و همسری وظیفه‌ی اصلی زن را در نقش مادری و همسری جستجو می‌کند. از این روی اکثریت قریب به اتفاق زنان در جامعه‌ی مورد بررسی شاغل نیستند و تنها مورد اشتغال زنان در نسل دوم مشاهده شد که مصاحبه شونده‌ی یاد شده هم به علت وجود نگرش (نقش سنگین مادری) و نقش عمده‌ی مادر در تربیت فرزندان پس از بچه‌دار شدن کار را کنار نهاده است. در کنار این نگرش، نگرش مردانه‌ی دیگری نیز وجود دارد که به تثبیت وضع موجود زنان کمک می‌کند. نخست آنکه بسیاری از مردان فکر می‌کنند داشتن زن شاغل مساوی است با بی‌عرضگی شوهر و دوم اینکه خواسته‌های زنان شاغل از شوهرشان به نسبت زنان خانه دار زیادتر است.

افراد مورد مصاحبه اگر در خارج از خانه شاغل نیستند اما کارهای آنها در داخل خانه دارای

ارزش اضافی و یا ارزش مصرفی^{##} است. به عبارتی در طول نسل‌ها ما با افرادی رو به رو هستیم که با کارهای مختلفی چون ساخت صنایع دستی، قابله‌گری، خیاطی، ساخت ترشيجات و مریاجات و... ارزش اضافی و مصرفی ایجاد می‌کنند که مسلماً وجود آنها در اقتصاد خانه مؤثر است.

۳- تحصیلات

در رابطه با ادامه‌ی تحصیل از تک تک افراد جامعه مورد مطالعه نظر خواهی شد و نتیجه به دست آمده این بود که اکثریت آنان علاقه‌ای به ادامه‌ی تحصیل نداشتند. محیطی هم که آنان در آن زندگی می‌کردند به گونه‌ای نبود که دانش و تحصیلات بیشتری را بطلبد. در این میان یکی از مصاحبه‌شوندگان نسل سوم به خاطر مخالفت شوهر از تحصیل بازمانده بود. مصاحبه‌شونده‌ای دیگر از همین نسل خانمی بود که خانواده‌ی شوهر و شوهر با ادامه‌ی تحصیل وی مخالفت کرده بودند. ولی او پس از جدا شدن از خانواده‌ی شوهری تحصیلات خود را با این شرط که به خاطر تحصیل ذره‌ای از نقش‌های محول خود را تغییری ندهد، ادامه داد. این تضاد که علی‌رغم بالا رفتن پایگاه اجتماعی و تحصیلی زن، وی از نقش مکتسب بالاتری برخوردار نمی‌گردد به طور دقیق تضاد الگوهای فرهنگی در جامعه را انعکاس می‌دهد. وجود فرهنگی که در آن دختران از همان کودکی با نگرش زن - مادر تربیت می‌شوند با گسترش هنجارهایی چون احساساتی بودن، منفعل بودن، و نیازمندی به پشتیبان همراه است. این هنجارها برای زنان شرایطی را به وجود می‌آورد که در آن نیاز به تغییر وضعیت به هیچ وجه به چشم نمی‌خورد.

۴- گستره‌ی اجتماعی

هم مسکن بودن با خانواده‌ی شوهر عملاً اجازه‌ی ارتباطات گسترده را به زنان نمی‌داد. آمدن میهمان به خانه نیز غیر ممکن و رفتن به میهمانی هم همینطور بود، در نتیجه روابط زنان بسیار محدود و در حد ارتباط با همسایگان، خریدهای جزئی و... می‌شده است. یکی از مصاحبه

##. منظور از ارزش مصرفی این است که تولیدکننده محصول را برای مصرف تولید می‌کند نه برای بردن به بازار، نظیر محصولاتی که کارگران در کارگاه‌ها تولید می‌کنند که مشتمل بر ارزش اضافی تولیدی است (خراسانی، ۱۳۷۶: ۵۱).

شوندگان از نسل سوم مشکل خود را اینطور اظهار می‌دارد:

«من حتی برای یاد گرفتن قرآن در مسجدی که با خانه‌مان دو دقیقه فاصله داشت هم نمی‌توانستم شوهرم را مجاب کنم، شوهرم شکاک است و به خاطر همین شکاک بودن حتی نگذاشت در امتحانات متفرقه‌ی مدارس شرکت کنم، پشتیبانی مادر شوهرم از من هم کار ساز نبود.»

در مورد میهمانی رفتن نیز همین مشکلات برای بعضی از خانم‌ها وجود داشته است. بسیاری از زنان تنها در میهمانی‌هایی می‌توانند شرکت کنند که شوهرشان دوست داشته است و اگر احیاناً بدون رضایت شوهر در میهمانی شرکت می‌کردند دلخوری و دعوا پیش می‌آمد. خانمی از نسل اول این مشکل خود را این‌گونه بیان می‌کند:

«به عروسی یکی از اقوام رفتیم که واجب بود. ولی شوهرم مخالف رفتن من بود. واسه‌ی همین دو تا بچه‌ام رو با سر و روی کثیف و لباس‌هایی ژنده به در مجلس زنانه آورد و تحویل من داد و حسابی آبروی مرا برد.»

۵- مسکن

اکثریت خانواده‌های مورد بحث، زندگی خود را در خانه‌ی مادر شوهر آغاز کرده‌اند. تنها مورد استثنا خانمی از نسل اول بود که والدین شوهرش قبل از ازدواج فوت کرده بودند. در واقع در خانواده‌های گسترده، خانواده با اقتدار مادر شوهر به طور منظم به کار خود ادامه می‌دهد. پسران در بیرون از خانه کار می‌کردند، و عروسان و دختران با مدیریت مادر شوهر به کارهای خانگی می‌پرداختند. طول مدت زندگی با خانواده‌ی شوهر در نسل‌های مختلف متفاوت است، برای مثال در نسل اول یکی از مصاحبه شوندگان تا زمان فوت مادر شوهرش با وی زندگی کرده است، اما در نسل دوم یکی از مصاحبه شوندگان پس از ۱۳ سال از خانواده‌ی شوهر جدا شده و مصاحبه شونده‌ی بعدی پس از ۹ سال از مادر شوهر جدا گردیده است. در این میان یکی از مصاحبه شوندگان نسل دوم خانه‌ی خود را از خانه‌ی مادر شوهر جدا کرد و عروس از ابتدا مستقل از خانواده‌ی شوهر زندگی نمود. مصاحبه شونده‌ای در نسل سوم پس از ازدواج برادر شوهرش یعنی پس از ۸ سال از خانه‌ی مادر شوهر بیرون آمد.

با توجه به مصاحبه‌های انجام شده می‌توان به پدیده‌های اجتماعی - فرهنگی که ناشی از هم‌مسکنی با مادر شوهر است، به عنوان پدیده‌های مهم اشاره داشت:

۱-۵- تزینات خانه

از آنجا که زندگی در خانواده‌ی گسترده به معنای در نظر گرفتن یک اتاق برای هر پسر و خانواده‌اش است لذا نمی‌توان توقع داشت که در این اتاق جز وسایل ضروری زندگی، تزینات خاصی دیده شود. اما با جدا شدن از خانواده‌ی بزرگتر کم‌کم زنان خانه را مطابق با سلیقه و پول خود تزین می‌کنند.

۲-۵- الگوی پوشش

به علت هم‌زیستی با خانواده‌ی همسر و مسائل عرفی و سنتی که در زندگی‌های جمعی مطرح می‌شود زنان امکان استفاده از پوشش مطابق خواست خود را در خانه و بیرون از خانه نداشته‌اند.

۳-۵- اقتدار مادر شوهر

همانطور که ذکر شد خانه با مدیریت و اقتدار مادر شوهر اداره می‌شد. از حدود دهه‌ی چهل اقتدار مادر شوهرها با جدا شدن پسر از خانواده‌ی گسترده تا حدی رو به افول نهاد و اگر در نسل سوم همچنان شاهد هم‌خانگی عروس با خانواده‌ی شوهر هستیم اما روابط میان این افراد تغییر ماهوی نموده است. در این نسل روند دگرگونی‌ها به طریقی است که مادر شوهر بیش از آنکه با تکیه بر وابستگی و روابط خونی خود با پسرش بر علیه عروس باشد، به تدریج بر هم‌جنسی خود با عروس تأکید می‌ورزد و بیشتر مدافع عروس می‌شود و روابط آنان کم‌کم حالت خصمانه خود را از دست می‌دهد و روابطی شبه مادر - دختری جای آن را می‌گیرد.

تغییر ساختار فرهنگی از نسل اول به نسل سوم

با پیدایی خانواده‌ی هسته‌ای و جدایی نسبی پسر از خانواده مادری‌اش، اقتدار مادر شوهر کم می‌شود و دیگر نمی‌تواند چون گذشته در روابط خانوادگی پسر و عروس تأثیرگذار باشد. در این

دوره با گسترش بعد خانواده، مرد مجبور به کار بیشتر برای کسب درآمد و تأمین زندگی خانواده می شود و طبعاً در رابطه‌ی پسر و مادری نیز دگرگونی‌هایی به وجود می‌آید، در این دوره می‌بینم که زنان (عروسان) کم‌کم از لاک خود بیرون می‌آیند و زمام امور خانه را در دست می‌گیرند و بسیاری از کارهایی را که قبلاً به عهده مادر شوهر بوده تقبل می‌کنند. ارتباطات اجتماعی‌شان گسترش پیدا می‌کند و در مسائل اجتماعی و مالی اظهار نظر می‌کنند و خانه‌ها کم‌کم به شیوه‌ای که مورد نظر زن و فرزندان است تزئین می‌شود. تغییر مهمی که در نسل سوم شاهد آن هستیم دگرگونی ذهنیت‌ها نسبت به زنان است. در این دوره زن اجازه پیدا می‌کند که به بیرون از خانه برود و اگر در خانه می‌ماند نه به خاطر نداشتن اجازه از شوهر بلکه به دلیل عدم نیاز به بیرون رفتن از خانه است، در این دوره زنان بیشتر به خود اجازه‌ی مخالفت با خواسته‌های شوهر را می‌دهند.

دو نمونه از فرایند تغییر تدریجی الگوهای فرهنگی در خانواده

مصاحبه‌های انجام شده با زنان مورد بررسی در سه نسل (مادر شوهر - عروس و نوه) به خوبی تغییر تدریجی الگوهای فرهنگی در خانواده را نشان می‌دهد که از این میان می‌توان به دو نمونه اشاره داشت.

۱- حوزه‌ی تصمیم‌گیری در مسائل زناشویی

در حوزه تصمیم‌گیری در مسائل زناشویی در پرسش‌های مطرح شده از مصاحبه‌شوندگان به سه شاخص توجه شده است:

۱- تصمیم‌گیری در برقراری رابطه‌ی زناشویی؛ ۲- رضایت طرفین؛ ۳- تصمیم‌گیری در مورد بچه‌دار شدن.

در نسل اول ما با دو مصاحبه‌شونده که به طور دقیق دارای رفتارهای متفاوتی می‌باشند، رو به رو هستیم. مصاحبه‌شونده‌ی اول در هیچ یک از سه حوزه‌ی مورد سوال نقشی نداشته است، وی به گزاره‌های فرهنگ سنتی اشاره می‌کند.

«اگه به شوهرم جواب منفی می‌دادم ناسپاسی بود و به همین دلیل هر وقت شوهرم اراده

می‌کرد من حرفی نداشتم.»

نتیجه‌ی چنین نگرشی آبستنی‌های پی‌در پی و بی‌برنامه بوده است. اما نفر دوم به تصمیم‌گیری در این حوزه پرداخته است، وی معتقد بوده است که شرایط زندگی را از آنچه بود نمی‌باید سخت‌تر می‌کرد. لذا وی در بسیاری از مواقع به خواسته‌های شوهر واقعی نمی‌گذاشته است، در نسل دوم نیز تنها به رضایت زنان در سه شاخص از رابطه توجه شده است. در نسل سوم زنان در مورد بچه دار شدن و یا تصمیم‌گیری در برقراری رابطه‌ی زناشویی نقش فعال‌تری از خود نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد که کم‌کم اطلاع از پیامدهای اجتماعی آبستنی و آگاهی از ساختار فیزیکی و روانی روابط زناشویی (رضایت‌مندی) در نسل سوم بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. جدول حوزه‌ی تصمیم‌گیری در مسائل زناشویی با توجه به مجموعه‌ی اطلاعات به دست آمده از مصاحبه شوندگان به صورت زیر است:

جدول ۱: حوزه تصمیم‌گیری در مسائل زناشویی

تصمیم‌گیری	نسل		
	نسل اول	نسل دوم	نسل سوم
A	مرد	مرد/مادرشوهر	مرد
B	مرد	مرد/مادرشوهر	مرد
C		مرد	مرد
D		مرد	مرد/مادرشوهر
E		مرد	مرد
F		مرد - زن	مرد - زن
G		*	-
H		زن	-
I		زن	مرد - زن
J		مرد	مرد
K		مرد	مرد - زن

※. نشانگر این است که پاسخگو به این سؤال جواب نداده است.

※※. پاسخگو بچه‌دار نمی‌شود.

۲- تصمیم‌گیری در مورد انتخاب نام فرزند

نام‌گذاری (Nameing) از اهمیت فرهنگی و اجتماعی فراوانی برخوردار است و به درصد فراوانی با میزان و جایگاه قدرت نام‌گزار ارتباط می‌یابد. (Mead, 1979) جالب آن است که در نسل اول نام‌گذاری فرزندان بر عهده‌ی پدر و مادر بوده است و در نسل دوم با نقش و اقتدار مادر شوهر در این باره مواجه هستیم. این امر از پیچیدگی‌های جوامع پسا سنتی حکایت می‌دارد که در آن الگوهای فرهنگی متفاوت در همزیستی با یکدیگر قرار می‌گیرند. بر این اساس به طور نسبی در زمینه‌ی نام‌گذاری فرزندان با تبعیض جنسی (Sexism) کمتری مواجه هستیم و زن (مادر) چون (شوهر) اغلب در نام‌گذاری فرزندان نقش فعال داشته است. جالب آن است که ارزش‌های مذهبی ساختارهای بسته‌ی فرهنگ پدرسالار را منعطف کرده و به تلطیف آن منجر می‌شده است که برای نمونه می‌توان به ارزش خواب‌نما شدن در تعیین نام فرزند از سوی مصاحبه‌شونده‌ی نسل دوم اشاره کرد.

جدول ۲: تصمیم‌گیری در مورد انتخاب نام فرزند

فرزند / نام	فرزند پسر	فرزند دختر
نسل اول	مادر - پدر	مادر
	مادر - پدر	
نسل دوم	مادر شوهر	
	مادر شوهر ^{##}	
	مادر با رعایت علائق	
	پدر	
	پدر - مادر	
نسل سوم	مادر	پدر
	-	-
	برادر زن با تفاهم با	
	پدر و مادر	مادر
	خواهر شوهر	مادر

##. فرزند آخر را هنگامی زن به دنیا می‌آورد که از خانواده‌ی شوهر جدا شده است، وی عنوان می‌کند که خواب‌نما شده است و اسمی را که انتخاب می‌کند همه قبول می‌کنند.

نتیجه‌گیری

بخش عمده‌ای از ادبیات مورد مطالعه در این تحقیق، به تبیین‌های موجودی باز می‌گردد که در نتیجه‌ی همزیستی یا تقابل سنت و مدرنیته، الگوهای فرهنگی متفاوتی را عرضه می‌دارد. بررسی این الگوها ما را با پویایی نظام تغییر فرهنگی در نهاد خانواده در جامعه‌ی ایرانی رو به رو می‌کند. این تغییرات بر نقش زن در حوزه‌های اجتماعی تأثیر نهاده است. دو نمونه از چشم‌انداز مردم‌شناختی ادبیات مزبور در حوزه‌ی تصمیم‌گیری مسائل جنسی و تصمیم‌گیری در انتخاب نام فرزند تأییدگر خوانش مردم‌شناختی ما از متن‌های مورد بحث است. باید توجه داشت که ساختار تقریباً بسته‌ی جامعه‌ی شهری مورد مطالعه، ساختاری یگانه در جهان نیست بلکه در نگاهی تطبیقی می‌توان به نمونه‌های مشابه‌ای از قدرت «مادرشوهر» در قبایل بومی آمریکا در فرایند نام‌گذاری (Nameing) دست یافت (Charles, 1951: 13). و شیوه‌های نام‌گذاری بی‌شک با باورها و عقاید مرتبط است (mead, 1970: 31) این تحقیق مونوگرافیک با رجوع به ادبیات مردم‌شناختی منشعب از نظام فرهنگی خانواده، به ثبت تغییرات آن در طول سه نسل پرداخته است.

منابع و مآخذ

- ۱- اعزازی، شهلا (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی خانواده*، تهران، روشنفکران، ج اول.
- ۲- احمدی خراسانی، نوشین (۱۳۷۷): *تأسیس نخستین مدرسه دخترانه به همت زنان*، ماهنامه شماره ۴۶.
- ۳- بهنام، جمشید (۱۳۷۵): «ایرانیان و اندیشه متجدد»، فروزان، ج اول.
- ۴- سیف، سوسن (۱۳۷۶): *تئوری رشد خانوادگی*، دانشگاه الزهراء، ج اول.
- ۵- ریتزر، جورج، «(۱۳۷۴) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن نوایی، علمی.
- ۶- میشل، آندره (۱۳۴۵): *جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج*، ترجمه: فرنگیس اردلان، ج اول.
- ۷- ساروخانی ۷ باقر (۱۳۶۸): *جامعه‌شناسی ارتباطات*، انتشارات اطلاعات، ج دوم.
- ۸- توسلی، غلامعباس (۱۳۶۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، سمت، ج اول.
- ۹- تبریزی، علیرضا (۱۳۷۰)، *روانشناسی اجتماعی* (خرده)، دانشکده علوم اجتماعی.
- ۱۰- آذرنگ، علی (۱۳۷۶): «درباره‌ی زنان» نگاه نو.
- 11- Charles, Lucile (1951): "Drama in First-Naming Ceremonies" *Journal American Folklore*.
- 12- CromWell, Olson (1975): *Power in Families*. Halsted Press.
- ۱۳- صالح‌پور، مرصده (۱۳۷۶): «کار خانگی»، *فرهنگ توسعه* (ویژه‌ی زنان).
- 14- Mead, Margaret (1970): *People and Places*. world Publishing and National General Company.

این مقاله روستای جائین را از منظر ارتباط بین ساختار خانواده و ازدواج در استان هرمزگان مورد مطالعه قرار می‌دهد.

در این مقاله، مطالعه‌ی تعامل بین ازدواج، مسکن و ساختار بومی و خانوادگی واسطه‌ای است برای بررسی ارتباط این پدیده‌ها با نهادهای اجتماعی و وضعیت اجتماعی - فرهنگی منطقه.

ازدواج، مسکن و خانواده در روستای جائین

طاهر طاهری

عناصر فرهنگی متولد می‌شوند، رشد می‌کنند، از دل آنها عناصر دیگری زاده می‌شوند، و این عناصر به مرور زمان کارکردهای خود را به مانند سالمندی از دست داده، رو به فراموشی می‌نهند و در حافظه‌ی امروزی به ظاهر می‌میرند. اما میرایی فرهنگی صوری و ظاهری است، به عبارت دیگر اگر چه هر عنصر فرهنگی به صورت ظاهر ممکن است از خاطره‌ها و اذهان زدوده و پاک شود، اما حیاتش در وجود عنصری نو و فعال و زنده گره می‌خورد و بن‌مایه و پس زمینه‌ی رخساره‌های نو را می‌سازد، به طوری که تفکیک و شناخت آنها از هم بعید به نظر می‌رسد.

بررسی خانواده جزیی از مطالعات فرهنگی و قومی محسوب می‌شود و به عنوان نخستین بستر فرهنگ‌ساز دارای ویژگی‌های مردم‌شناختی بسیار است. اشتراوس ازدواج و خویشاوندی را هسته‌ی مطالعه‌ی تمامی فرهنگ‌های جوامع می‌داند.^۱

خانواده که خود نهادی اجتماعی است در مراحل مختلف تاریخ زندگی انسانی، مانند تمامی نهادهای اجتماعی دیگر هرگز ثابت و لایتغیر نبوده است و از شکلی و وضعی به شکل و وضع دیگر تغییر یافته و رسوم مربوط به زناشویی و خویشاوندی به موازات تغییر شکل و شیوه‌ی زندگی، تحولاتی به خود دیده‌اند و بدین ترتیب در جریان تغییرات خانواده و تحولات آن، رسوم مربوط بدان نیز دستخوش تغییر و دگرگونی و یا نابودی شده‌اند.^۲ خانواده با آداب و رسوم و عادات فرهنگی درون خود، نوعی وظیفه‌ی کنترل اجتماعی را نیز برعهده دارد. این کنترل در جوامع ابتدایی بسیار وسیع و با اهمیت است و به اندازه‌ای طبیعی و قهری عمل می‌کند که کمتر به سازمان ویژه‌ی دیگری نیاز می‌افتد.

۱. روح‌الامینی، محمود - *گرد شهر با چراغ در مبانی انسان‌شناسی* - ناشر: کتاب زمان - چاپ اول: ۱۳۵۷.

۲. ترابی، علی‌اکبر. *مردم‌شناسی*. انتشارات نوبل - چاپ دوم. تهران ۱۳۵۳.

جشنواره‌هایی که درون خانواده به مناسبت یکی از رویدادهای مهم زندگی مثل تولد، پاگشا، ازدواج و تدفین برگزار می‌شود، معمولاً «اعمال دسته جمعی هستند که جامعه از طریق آنها به محدودیت‌های غلبه‌ناپذیر طبیعت، جنسیت و مرگ پاسخ می‌گوید و می‌کوشد مردان و زنان را از بیم و هراس‌های فردی خود برهاند.»^۱ می‌توان گفت جشنواره‌ها اعمالی هستند که مردم از طریق آنها وجود خود را بیان می‌دارند و تجلیات نوعی پویایی اند که همواره تجدید می‌شوند و حتی در مواردی «آنها انعکاس آرزوهای آرمانی به شمار می‌آیند.»^۲

مقاله‌ی حاضر گزارشی تحقیقی و اجمالی، درباره‌ی جشنواره‌های سنتی خانواده به مناسبت یکی از رویدادهای مهم زندگی (ازدواج) است و به نقش خانواده‌ی سنتی در جامعه‌ی روستایی، تقسیم کار درون خانواده، خوراک‌های محلی و خانه‌های بومی و سنتی در روستای جائین می‌پردازد. این گونه مطالعات شاید تا حدودی به شناخت بیشتر خرده فرهنگ‌های ایرانی بینجامد و با چنین آگاهی‌هایی مطالعات تطبیقی و تاریخی امکان‌پذیر شود.

نگاهی گذرا بر روستای جائین

روستای جائین از توابع شهرستان حاجی آباد است و در ۱۷ کیلومتری شهر بندرعباس قرار دارد. این روستا در سمت شرقی استان هرمزگان واقع شده است.

در قدیم «جائین» دارای سه قلعه بود که دو قلعه‌ی آن به نام‌های قلعه‌ی «محمد رضا خانی» و قلعه‌ی «خندق» در غرب روستا، اکنون از بین رفته‌اند و اثری از آنها بر جای نیست و اکنون فقط قسمتی از قلعه‌ی «جائین» در مشرق روستا باقی مانده است. این قلعه‌ها مربوط به زمانی است که حکام بر مناطق مختلف ایران حکومت می‌کردند. از قلعه‌ها برای سنگربندی در برابر دشمنان، پاسداری از حریم روستا و به غل و زنجیر کشیدن شورشیان و مخالفان حکومت نیز استفاده می‌شده است. در دوره‌ی پهلوی اول حکومت‌های کوچک در مقابل فشار و قدرت مرکزی از بین رفته و قلعه‌ها به تدریج پاره‌ای از کارکردهای خود را از دست دادند.

«جائین» تابستانی گرم دارد و هوای آن در زمستان اندکی سرد است. «تند باد» که در آخرین ماه

۱. دودوبند، ژان. «روح جشن» - نشریه‌ی پیام بونسکو - سال بیست و یکم - شماره ۲۳۵ - تاریخ انتشار: دی ماه

۲. همان: دی ماه ۱۳۷۰.

۱۳۷۰.

فصل‌های زمستان و تابستان از سمت غرب به شرق می‌وزد و «تیش باد» که جریان آن در تیر ماه از سمت جنوب به شمال است، از متداول‌ترین حوادث طبیعی روستا به شمار می‌آیند که به کشاورزی و باغ‌های روستا آسیب می‌رسانند.

مردم جاثین مسلمان دوازده امامی هستند و زبان آنان تاجیکی بندری است. کشاورزی، باغداری و دامداری به ترتیب، مهم‌ترین منابع اقتصادی روستا هستند. گندم، هندوانه، پنبه، کنجد، پیاز و خیار جز انواع محصولات آبی روستا و خرما، مرکبات، توت، انار و انگور از جمله تولیدات باغی جاثین محسوب می‌شوند که خرما از همه مهم‌تر است. حدود دو سوم از باغ‌ها را نخلستان‌ها به خود اختصاص داده‌اند. گروه‌های شغلی در روستای جاثین عبارتند از: کشاورزان، باغداران، دامداران، عمله و مغ‌ها، زعیم‌ها و باغبانان.

به روستاییانی که «زمین مزروعی و باغ» (علاقه) ندارند خوش نشین یا آفتاب نشین می‌گویند. کارگران براساس نوع فعالیت خود، «عمله مغ»، «زعیم» و باغبان نامیده می‌شوند. «عمله مغ» (کارگر نخل) به کسانی اطلاق می‌شود که در نخلستان‌ها برای باغداران کار می‌کنند. محصول خرما پس از برداشت به نسبت $\frac{1}{5}$ و $\frac{4}{5}$ بین «عمله مغ» و باغدار تقسیم می‌شود. اگر «عمله مغی» به هنگام چیدن خرما از هر ۱۲ من محصول، ۴ کیلو بابت «پای مغی» (پای نخلی) برای خویش کنار بگذارد، در زمان تقسیم محصول فقط $\frac{1}{3}$ از محصول را سهم می‌برد.

کارگران کشاورز را «زعیم» می‌گویند. زمین، آب، تراکتور و بندر را کشاورز در اختیار «زعیم» قرار می‌دهد و «زعیم» با استفاده از این عوامل کشت و زرع می‌کند. پس از برداشت محصول ۱۴ درصد از محصول بابت هزینه تراکتور و بذر به مالک تعلق می‌گیرد و بقیه به نسبت $\frac{1}{3}$ و $\frac{2}{3}$ بین زعیم و مالک تقسیم می‌شود. گاه زعیم قبل از شروع کار $\frac{1}{3}$ از هزینه را به مالک می‌پردازد و در خاتمه کار فقط ۴ درصد از محصول را به عنوان هزینه به مالک می‌دهد.

اگر باغبان برای کوتاه مدت به کار گمارده شود از باغدار روزمزد حقوق می‌گیرد، ولی چنانچه برای انجام همه‌ی امور باغبانی استخدام شود حقوقش را سالیانه دریافت می‌کند. باغدار هر سال پس از برداشت محصول، علاوه بر پرداخت حقوق سالیانه، مقداری گندم و جو و خرما، یک دست چادرشب، سه دست لباس، دو جفت کفش، یک عدد لنگ سر و مقداری قند و چای و سیگار نیز به باغبان می‌دهد.

مراسم سنتی ازدواج در روستای جائین

همسریابی

دختران و پسران جوان جائین در نخلستان‌ها، مزارع، باغ‌ها و کنار تلمبه‌های آب یکدیگر را می‌بینند و خواهان هم می‌شوند. پیوندهای زناشویی بیشتر با عشق و علاقه و رضایت متقابل صورت می‌پذیرد. انتخاب همسر اگرچه بر عهده‌ی پسران و دختران است، ولی محدودیت‌های اجتماعی برخاسته از فرهنگ طبقاتی همواره دخالت خانواده‌ها را در پی دارد.

دایره‌ی همسرگزینی

ازدواج‌ها اغلب درون‌گروهی و درون‌مکانی است و کمتر اتفاق می‌افتد جوانان این روستا با جوانان روستاهای همسایه‌ی خود پیوند ازدواج ببندند. عدم علاقه و تمایل به ازدواج برون‌گروهی بیشتر در اختلافات دور ریشه دارد که به وسیله‌ی مالکان بزرگ شهری به لحاظ بهره‌برداری از منافع روستاها زمینه‌چینی می‌شود.

خواستگاری

پسر پس از انتخاب همسر، درباره‌ی ویژگی‌های او با پدر و مادرش صحبت می‌کند و از آنان می‌خواهد که او را از خانواده‌اش خواستگاری کنند. خانواده‌ی پسر هم بعد از مشورت با یکدیگر، یکی از معتمدین محلی را انتخاب کرده به خواستگاری می‌فرستند. پدر دختر در صورت اعلام موافقت، تعداد لباس و انگشتری را که باید از طرف داماد برای روز نامزدی (نام‌گذاری) خریداری شود، صورت می‌کند و به معتمدی می‌دهد و همچنین روز نامزدی را تعیین و مشخص می‌نماید.

نامزدی (نام‌گذاری)

نامزدی اغلب در عید نوروز و در خانه‌ی پدر دختر و با حضور خانواده‌های دختر و پسر انجام می‌شود. پسر در طول مدت نامزدی خود، موظف است با خانواده‌ی نامزدش در امور کشاورزی و باغداری کمک و همکاری کند. در ضمن او باید هرگاه به شهر می‌رود برای نامزدش هدایا و سوغاتی خریداری کند و در عید قربان نیز در طی مراسمی یک بره قوچ به نامزدش عیدی بدهد. حداکثر مدت نامزدی دو سال است.

مقدمات و مراسم عقد

خانواده‌ی عروس، چند روز قبل از مراسم عقد، عده‌ای از اقوام، آشنایان، همسایگان و معتمدین محلی را به خانه‌شان دعوت می‌کنند. پدر عروس در حضور مهمانان مواد غذایی و هر آن چه را که برای روز عقد و شب حنابندان لازم و ضروری است، صورت کرده به پدر داماد می‌دهد. در همین روز با توافق پدر عروس و پدر داماد و وساطت ریش سفیدان و معتمدین حاضر در مجلس مبلغ مهریه و شیربها تعیین می‌شود. شیربها می‌باید به وسیله‌ی داماد و یا پدر او در همان روز و حداکثر قبل از مراسم عقد پرداخت گردد. مبلغ مهریه در روز عقدکنان در دفتر عقدنامه ثبت می‌شود و مطالبه‌ی آن از سوی زن و خانواده‌اش فقط زمانی صورت می‌پذیرد که موضوع طلاق پیش می‌آید.

شب قبل از عقد، دوستان و بستگان داماد با ساز و دهل و همراه با شادی و پایکوبی، مواد غذایی و وسایل مورد نیاز روز عقد و شب حنابندان را از خانه‌ی داماد به خانه‌ی عروس می‌برند. به طور معمول مراسم عقد در ماه مهر (مهرجون) و در روز جمعه به طور خیلی ساده و خودمانی برگزار می‌شود. دعوت از مهمانان در روز عقدکنان برعهده‌ی خانواده‌ی عروس است.

شب حنابندان

جشن حنابندان را در خانه‌ی عروس و در شب روز عقدکنان برگزار می‌کنند. قبل از جشن، عده‌ای با ساز و دهل ظرف حنا را بر دست گرفته، آن را از سمت راست روستا، به دور آبادی می‌گردانند و بر این باورند که با گرداندن حنا تمام بیماری‌ها، مشکلات و گرفتاری‌ها از خانواده‌های عروس و داماد دور می‌شوند. در جشن حنابندان از طرف خانواده‌ی داماد کف دست عروس طلا یا مبلغی پول می‌نهند تا عروس دست خود را برای حنا نهادن باز کند. پول یا طلایی را که در کف دست عروس قرار می‌دهند «کف دستی» می‌گویند. یک دست و یک پای عروس و داماد را یک زن و دست و پای دیگر آنان را یک مرد حنا می‌گذارد. پس از حنا نهادن بر دست و پای عروس و داماد، با پارچه‌ای مخملین که آن را «حنابند» می‌گویند، حنا را بر دست و پای آنان می‌بندند و به هنگام بستن می‌خوانند:

hanâ bendi mo kerden

حنابندی مو کردن

do dast rangi mo kerden

دو دست رنگی مو کردن

sâye sare allâ mo kerdn

سایه الله مو کردن

برگردان به فارسی:

مرا حنابندان کردند.

دودست مرا رنگی کردند.

زیر سایه‌ی الله کردند.

زن و مردی که بر دست و پای عروس و داماد خنا می‌گذارند نباید دو بار ازدواج کرده باشند، چرا که در این صورت عروس و داماد خوشبخت نخواهند شد و برای آنان شگون ندارد. در این جشن توأمان با ساز و شادی از مهمانان با شام و میوه پذیرایی می‌شود.

لباس دوزان

پس از مراسم عقد و حنابندان چند زن از اقوام و بستگان نزدیک عروس برای بریدن و دوختن لباس‌های عروسی و مبارک بادگویی لباس‌های نو، به خانه‌ی عروس می‌روند و با شادی و هلهله و رقص لباس‌های عروس را می‌دوزند. به طور معمول روزهای پنجشنبه و جمعه را برای لباس دوزان انتخاب می‌کنند. زنان در طول مدتی که مشغول دوختن لباس هستند در خانه‌ی عروس پذیرایی می‌شوند.

جشن عروسی (عیش)

جشن عروسی در منزل داماد برگزار می‌شود. چگونگی برگزاری جشن و مدت آن به وضع مالی داماد بستگی دارد و به طور معمول مدت آن بین دو تا پنج شبانه روز است. در طول جشن مطرب‌ها (قوال‌ها) که به آنان لوطی هم می‌گویند با نقاره و قره‌نی (قره‌نای) می‌نوازند و دختران و زنان با لباس‌های محلی می‌رقصند. نقاره عبارت است از دو شیئی شبیه به کوزه‌ی سفالین بزرگ که بر آنها پوست گاو و بز کشیده شده است و یک کوزه‌ی سفالین کوچک از همان جنس و مواد که به آن قومبولو (qombulu) گفته می‌شود.

قوال‌ها فقط به هنگام صرف صبحانه (ناشتا)، نهار (چاشت) و شام از نواختن باز می‌ایستند و در بقیه‌ی اوقات از سپیده دم تا نیمه شب می‌نوازند و شادی می‌آفرینند. در جشن عروسی (عیش) مردها هم می‌رقصند. رقص ترکه‌ای و رقص چوب از سوی مردان به نمایش گذاشته می‌شود. رقص ترکه‌ای را دو تن اجرا می‌کنند. هر کدام یک ترکه‌ی نخل را در دست می‌گیرد. آن

گاه به شیوه‌ای خاص همراه با رقص پا، ترکه‌ها را به یکدیگر می‌زنند. پس از مدتی دو تن میدان را خالی کرده و دو تن دیگر به صحنه می‌آیند و رقص ترکه را ادامه می‌دهند. رقص چوب هم از سوی دو تن انجام می‌شود، یکی دو چوب یک متری در دست می‌گیرد و دیگری چوبی کوچک، و به شکلی ویژه چوب‌ها را بر هم کوبیده و می‌رقصند. بعد دو رقصنده با دو تن دیگر تعویض می‌شوند و برنامه‌ی رقص ادامه می‌یابد. مردان به طور معمول شب هنگام و بعد از شام می‌رقصند و روزها میدان را برای زنان خالی می‌کنند.

یکی دیگر از سرگرمی‌ها و برنامه‌های جشن عروسی (عیش)، کشتی پهلوانی است. مطرب‌ها (لوپی‌ها) با نواختن ریتم پهلوانی برنامه‌ی کشتی را آغاز می‌کنند و جوان‌ها با هم کشتی (کستیر kostir) می‌گیرند. کشتی پهلوانی تا انتخاب پهلوان میدان جشن ادامه می‌یابد. کسی که در میدان جشن عروسی پهلوان و برنده می‌شود دیگر فقط با پهلوانان کشتی می‌گیرد و با جوانان زورآزمایی نمی‌کند.

حنابندان در خانه‌ی داماد

در یکی از شب‌های جشن عروسی (عیش) مراسم حنابندان در خانه‌ی داماد برگزار می‌شود. مراسم حنابندان در خانه‌ی داماد به همان ترتیب و روال حنابندان است که در خانه‌ی عروس انجام شده است.

سر شوران

در آخرین روز جشن، داماد از اقوام و آشنایان در روستا برای صرف شیرینی و شربت و ناهار (چاشت) دعوت به عمل می‌آورد. در این روز عروس (عاروس) با چند زن از بستگان نزدیک و دوستان، به حمام سر شورانی و داماد (دوماد) با چند تن از دوستان و اقوام به حمام یا سرتلمبه می‌رود. در حمام چند برگ از درخت «مورد» (mord) را که سبز و بسیار خوش بوست درون آب کرده بر سر داماد می‌ریزند با این نیت که زندگی عروس و داماد همواره سبز و خرم باشد. همراهان داماد پس از استحمام او، به هنگامی که وی لباس می‌پوشد، می‌خوانند: مبارک باکه دوما رخت را پوشی، که یک دس اکنی دو دس، را پوشی.

mobârak bâke domâ raxt epuši

ke yk das ekani du das epuši

مبارک باشد که داماد رخت می پوشد. که یک دست می کند دو دست می پوشد. وقتی موهای داماد را یکی از دوستانش شانه می کند، حاضران می خوانند: «ای شونه زن، ای شونه زن، شونه بر زلفش بزن.» داماد بعد از خوشبو و معطر کردن خود با عطر، با دو تن از ساقدوشانش، که در دو سمت او قرار می گیرند بر فرشی می ایستند و هر یک از جمع حاضران با مبارک بادگویی مبلغی به عنوان «سراوی» (sar.owi) (سراوی) یا فضل داماد به او می دهند و یک تن از همراهان داماد با صدای بلند نام پرداخت کننده و مبلغ پرداختی را اعلام می کند. داماد پس از حمام کردن، با تنی چند از دوستان و بستگان به زیارت امامزاده ای در روستا می روند و سپس در میان جمعیت و با هلهله و شادی راهی خانه ی پدر و جشن عروسی می شوند. عروس را نیز بعد از حمام و «سرشورانی» طی همان مراسم و در میان جشن و سرور به خانه ی پدرش می برند.

برای داماد، در حیاط خانه ی پدرش فرش می گسترانند. در میان فرش میزی قرار داده، روی آن را با سینی بزرگی از آئینه، قرآن، اسپند، گلاب، شربت و شیرینی تزئین می کنند. به هنگام ورود داماد، اسپند دود می دهند و آئینه مقابل صورت او می گیرند. داماد ضمن نگرستن در آئینه قرآن مجید را می بوسد، گلاب بر سر و صورتش می پاشد و بعد از نوشیدن و خوردن کمی شربت و شیرینی با آرزوی شیرین کامی در زندگی، برای دست بوسی به سوی پدر و مادر می رود. داماد به هنگام دست بوسی مادر، از او تقاضا می کند شیرش را به او حلال کند و مادر در پاسخ می گوید: ننه شیرم حلالست. آن گاه پدر و مادر به پسرشان تحفه ای با ارزش و متناسب با وضعیت مالی خود می دهند. در این شب از حاضران جشن با شربت و شیرینی و شام پذیرایی می شود و جشن و پایکوبی در شب ادامه می یابد.

خانه روان

همان شب روز «سرشوران» را که آخرین روز از جشن عروسی و معمولاً شب جمعه است، «خانه روان» می گویند. در شب «خانه روان» عروس و داماد را نیمه شب به حجله (حُجله) می برند. در خانه ی پدر عروس، حجله را درست می کنند. اتاق حجله با گل سفید گل کاری می شود و با عطر و زیور و زینت عطراگین و تزئین می گردد. در این شب عروس در خانه ای به فاصله ی صد تا دویست متر دورتر از خانه پدرش است.

داماد با ساز و دهل و شادی و پایکوبی همراهان به استقبال عروس می‌رود و مبلغی پول به عنوان «پاندا» به عروس هدیه می‌دهد تا او از تخت عروسی (تخت عیش) برخیزد و به سوی حجله حرکت کند. در این اثنا همراهان یک صدا می‌خوانند:

ای عاروس پاشو سرمونن پس شام اوستا پامونن.

ey ârus pâ šo sarmâ monan

pas šome ustâ pâ monam

ای عروس بلند شو سردمون است پس شام استاد پای ماست.

منظور از «اوستا» در این شعر همان مطرب است که در این شب دو بار شام می‌خورد. عروس پس از گرفتن «پاندا» از جایش بر می‌خیزد و با روبندی بر صورت باگام‌های کوتاه همراه با ساز و آواز و شادی به طرف حجله حرکت می‌کند و مسیر تا حجله را حدود یک تا دو ساعت می‌پیماید که حاضران می‌گویند عروس ما موقر (جاسنگین) است. به هنگام راه رفتن عروس، همراهان می‌خوانند:

ای عاروس به نازم بترم به رسم بزرگون بترم.

ey ârus be nâzom tabarom

ba rasme bozorgun tabarom

ای عروس با ناز ترا می‌برم به رسم بزرگان ترا می‌برم

ابتدا عروس را به حجله می‌برند و بعد نوبت به داماد می‌رسد که او را هم با فرستادن صلوات به حجله می‌فرستند. در این هنگام فردی مؤمن در حجله حضور می‌یابد و نماز می‌خواند. این نماز را نماز بین عروس و داماد می‌گویند. فرد مؤمن پس از نماز، سر عروس و داماد را خیلی آهسته به هم می‌کوبد و از اتاق حجله خارج می‌شود. بعد از نماز همه‌ی مهمانان خانه را خلوت می‌کنند و به خانه‌هایشان می‌روند. سپیده دم شب زفاف، داماد با خالی کردن یک تیر، پاکدامنی عروس را به اهالی روستا اعلام می‌دارد و «قوال»‌ها از صبح زود، پشت حجله به مدت نیم ساعت می‌نوازند. آهنگ و نغمه‌ای را که مطرب (قوال)‌ها می‌نوازند، «در حجله‌ای» می‌گویند. عروس و داماد به مدت سه روز در حجله می‌مانند و سپس حمام کرده به زیارت امامزاده‌ای مشرف می‌شوند. آنها زمانی که از زیارت بر می‌گردند، مدت کوتاهی تا ساختن و یا انتخاب

مسکن، در خانه‌ی پدر داماد اقامت می‌گزینند و در این مدت چند روزی هم به دعوت اقوام و آشنایان برای مصرف نهار و شام به خانه‌ی آنان می‌روند.

جالب آن است که چند باور درباره‌ی جشن عروسی را در این منطقه یادآور شوم. اگر در ایام جشن عروسی هوا بارانی باشد، می‌گویند، عروس و داماد ته‌دیگ (qalif= قلف) را لیسیده‌اند. اگر باد بوزد و هوا طوفانی (dolax = دولخ) باشد، می‌گویند: عروس و داماد متکبر و مغروراند. چنانچه به هنگام عروسی باران به اندازه کافی بیارد، مردم بر این باورند که عروس و داماد خوش یمن هستند و روستا سالی پرباران خواهد داشت.

خانواده‌ی سنتی در جالین

در این منطقه شکل خانواده هسته‌ای و متشکل از پدر و مادر و فرزندان است. فرزندان پس از پیوند زناشویی از خانواده جدا شده، به طور مستقل زندگی می‌کنند و به همین لحاظ بعد خانواده متوسط است. خانواده در روستای جالین به مانند بیشتر روستاهای دیگر یک واحد تولیدی و اقتصادی است و پاره‌ای از کارهای تولیدی را زنان و فرزندان خانواده انجام می‌دهند. زنان در چیدن میوه و شیردوشی دام به همسرانشان کمک می‌کنند و به هنگام اوقات فراغت در کنار شوهرانشان انواع سبب و دیگر وسایل حصیری را می‌بافند. پسر و دختر خانواده در چیدن میوه به پدر و مادر یاری می‌رسانند و فرزند پسر در خردسالی دام خانواده را به چرا می‌برد. فرزندان خانواده در سنین نوجوانی و جوانی در شیردوشی و انجام سایر فعالیت‌های کشاورزی و باغداری به طور فعال شرکت می‌کنند.

فرهنگ‌پذیری کودکان متأثر از خانواده است و شخصیت آنان درون این کانون و نهاد شکل می‌گیرد. زن نماینده‌ی رفاه و آسایش و مرد نماینده‌ی قدرت در خانواده است. قدرت و سلطه مرد در خانه بیشتر تحت تأثیر قدرت اقتصادی و مالی اوست، چه بیشتر کارهای تولیدی را مردان انجام می‌دهند و زنان در امور تولیدی نقش اندکی دارند و تهیه و پخت نان و غذا برعهده‌ی آنان است.

نان‌پزی در خانه

در گذشته خانواده‌های مرفه روستا در محوطه خانه‌های خود دارای تنور نان‌پزی بودند و کسانی

که تنور نداشتند برای پخت نان از تنور دیگران استفاده می‌کردند. هشت نوع نان به نام‌های کف تاوهای، تنوری، چوبه‌ای، تنکی و (tanakoi)، چورک (čurak)، توطتکی (tutaštaki)، سیلک (silak) و کماج (komaj) در این روستا پخت می‌شود. طرز تهیه و زمان پخت نان‌ها از هم متفاوت است و هر نانی را به اقتضای ضرورت و مناسبتی پخت می‌کنند. هنگامی که خانواده‌ای به اطراف روستا مسافرت می‌کند در زمین‌های همان اطراف و خارج از روستا به تهیه نان کماج مبادرت می‌ورزد. نان «کف تاوهای» و سیلک را زمانی پخت می‌کنند که خمیر آماده در دسترس نداشته باشند و از نان «توطتکی» برای پذیرایی از مهمانان و در جشن‌ها استفاده می‌کنند.

سنت‌ها و مناسبت‌های متمم خانوادگی دوران حاملگی

در ماه هفتم از حاملگی زن باردار، چند زن با تجربه از اقوام و نزدیکان به خانه‌اش می‌روند. زنان پس از مشورت با هم، آن چه را که از ادویه و گیاهان عطاری برای پس از زایمان زن حامله مورد نیاز است، صورت کرده به شوهرش می‌دهند تا فراهم کند. قبل از زایمان، بار دیگر چند تن از همان زنان به نزد زن باردار می‌روند و مواد مورد نظرشان را گرفته آماده می‌کنند. مواد عطاری را که معمولاً سفارش می‌دهند، عبارتند از: زنجفیل، جدوا، هل سفید، هل سیاه، قهوه، زعفران، فلفل سیاه، نخودگل، زردچوبه، دارچین، استخودوس، ترنجبین، شیرخشت، مومیایی، قرص کمر، ریوندچینی، نبات مصری، شکر و نارگیل. از نارگیل، قهوه، هل سفید، نخودگل و شکر حلوایی قوه توتو (qove-tutu) درست می‌کنند.

زایمان

به هنگام زایمان زن، به دنبال ماما می‌روند، زن حامله به کمک ماما، وضع حمل می‌کند. چند تن از زنان همسایه در موقع زایمان بالای سر زائو هستند و یک تن از آنان بلافاصله پس از زایمان، دور اتاق را با طنابی از موی بز حصار می‌کند و این کار به لحاظ پیشگیری از آل و «چل زدگی» در چهل روز پس از زایمان، انجام می‌شود.

به هنگام طناب‌کشی به دور زائو، ماما رویش را به طرف زنی که این کار را انجام می‌دهد، بر می‌گرداند و می‌گوید: «مریم! چه می‌کنی؟» او می‌گوید: «زن زاییده را حصار می‌کنم!» برای دفع

چشم زخم از زائو و نوزاد، از ذغال، چاقو، زاغ سیاه و نمک استفاده می‌شود. به مدت شش شبانه روز برای حفاظت نوزاد و زائو از «چل» و «آل»، در خانه از آنان مواظبت می‌شود و آنها را در خانه تنها نمی‌گذارند. غذای زن زائو در چهار، پنج روز اول بعد از زایمان غذایی است که به آن «گداخته» می‌گویند. برای تهیه «گداخته» زنجفیل، زردچوبه، قند مصری، قرص کمر و خیارچنبر رادر روغن داغ می‌ریزند و سرخ می‌کنند.

سه روز پس از زایمان به لحاظ نرم کردن بدن زائو، ماما هفت رنگ از هفت گیاه، نارنگی، پرتقال، «سرپستون»، «بکرایبی»، «ناگرد» (nagard)، کل پور (kal. pur) و نارنج، را با آب درون دیگ می‌جوشانند، سپس چادری بر سر زائو و دیگ کشیده زائو را بخور می‌دهد. اغلب خانواده‌ها به مدت چهل روز نوزاد را به دلیل پیشگیری از «چل زدگی» و زخم چشم به خارج از خانه نمی‌برند.

مراسم تولد نوزاد

به مناسبت تولد نوزاد شش شب جشن برگزار می‌شود که از این مدت پنج شب اقوام و آشنایان بدون دعوت به خانه‌ی زائو برای دیدن نوزاد می‌روند و در شب ششم از همه‌ی آنانی که برای مبارک گویی قدم نورسیده به جشن تولد رفته‌اند، دعوت می‌شود. در ششمین شب با سازنی، آواز کردی و رقص محلی به جشن شور و حال بیشتری می‌بخشند و از مدعوین با ادویه، خرما، گردو، گندم برشته، مغز بادام، کنجد و «قو توتو» (qove. tutu) پذیرایی می‌کنند. مهمانانی که به دیدن نوزاد می‌روند ابتدا قدم نورسیده را به پدر و مادرش تبریک می‌گویند، آن گاه برای این که زخم چشمی متوجه نوزاد نشود، هر یک با نگاهی به نوزاد تفی بر لب آورده و هدیه‌ای به او می‌دهند.

دندان ریکو (riku)

مادر به هنگام نیش زدن دندان شیری کودکش، با گندم، لوبیا، نخود، برنج، روغن و گوشت آش‌نذری می‌پزد و به خانه‌ی اقوام، آشنایان و همسایگان می‌فرستد. این سنت از چنان اهمیتی برخوردار است که مردم بر این باورند، کودک در موقع نیش زدن دندان شیری‌اش با خود می‌اندیشد و می‌گوید: اگر پدرم می‌دانست که من دندان در آورده‌ام تا شب (شافگاه (Sâfgahe) خانه‌اش را می‌فروخت و هزینه‌ی «دندان ریکوی» من می‌کرد و برای من آش نذری می‌پختند.

حلالی

در این روستا، خانواده‌ها اغلب پسران خود را در پنج سالگی ختنه می‌کنند. برای ختنه کردن کودک از شهر سیرجان و ده فارنمان دلاک می‌آورند. شب قبل از ختنه، آشنایان و خویشان به خانه‌ی کودک می‌روند. در جشن حلالی دست و پای کودک را حنا می‌گذارند. مطرب (قوال)ها با ساز و دهل شادی می‌آفرینند و حاضران در جشن پای می‌کوبند و می‌رقصند. در این روستا پسرای که هنوز ختنه نشده‌اند جزء آمار خانواده‌ها به حساب نمی‌آیند. چرا که مردم آنها را مسلمان نمی‌دانند و آنان را حرامی می‌خوانند.

مسکن خانواده

دختر و پسر پس از ازدواج، اولین نیازشان به سرپناهی است تا در آن سکنا گزینند. مرد برای ساختن مسکن یا از قطعه زمین اهدایی پدر استفاده می‌کند، یا فضای مورد نیازش را از اهالی روستا می‌خرد و گاه نیز در محوطه‌ی خانه‌ی پدری، بدون به تملک درآوردن زمین آن، خانه‌اش را می‌سازد. به هر حال، دختر پس از ازدواج فقط مدتی به طور موقت در خانه‌ی پدر شوهر و در بین خانواده‌ی او زندگی می‌کند.

ویژگی‌های خانه‌های سنتی

خانه‌های سنتی به صورت چند شاخه و به طور مجتمع در سمت شمال ده قرار دارند و اغلب، بام‌هایشان تخت و گلی یا آلاچیقی پوشیده از برگ‌های نخل است. بیشتر خانه‌ها در یک طبقه ساخته شده‌اند. مصالح و دیوار خانه‌ها از سنگ و چوب یا سنگ و گل و یا چوب و حصیر، کف اتاق‌ها از گل و سقف آنها از چوب، گل و حصیر است. در واقع برای ساختن خانه‌های بومی از مصالحی استفاده شده است که در محیط طبیعی آبادی وجود دارند. تعداد انگشت‌شماری خانه با بام ضربی و دارای بادگیر در روستا به چشم می‌خورد که این تعداد هم مربوط به کسانی است که دارای وضعیت اقتصادی بهتری نسبت به دیگران هستند. خانه‌های سنتی درون یک محوطه قرار دارند که به طور مشترک از یک آبریزگاه استفاده می‌کنند و فقط تعداد اندکی از قشر مرفه روستا دارای حیاط و مستراح مستقل هستند. چند خانوار مرفه در محوطه خانه خود تنور نان پزی دارند و بقیه در تنور آنان نان پخت می‌کنند.

در کنار اغلب خانه‌های زمستانی یک کپر (کوار: kavâr) ساخته شده از برگ و ساقه‌ی نخل برای استفاده و استراحت در روزهای گرم تابستانی، در فضای مسکونی وجود دارد. در حیاط خانه‌ها، چهارپایه‌های چوبی با بامی پوشیده از برگ‌های نخل مشاهده می‌شود که «گومیکی» (gomiki) نام دارند و خانواده‌های این روستا شب‌ها بر آنها می‌آرامند.

درآمد، شغل و نوع معیشت هر خانواری بر شکل و نوع مسکن خانوار تأثیر مستقیم دارد. اختلاف در وضعیت مالی و اقتصادی خانواده‌ها موجب تفاوت‌های بنیادی در نوع کیفیت و ابعاد خانه‌هاست. کاربری‌های محوطه‌ها و فضای داخلی خانه‌های مسکونی ناشی از ضرورت شغلی، نوع معیشت خانواده‌ها و نیازهای برخاسته از آنهاست. دامدار بر حسب نوع شغل خود چند طویله و آغل در حیاط خانه دارد، کشاورز دارای اتاقی به عنوان انبار برای نگهداری وسایل و تولیدات کشاورزی است و کارگر فقط اتاقی مسکونی برای خانواده‌اش در اختیار دارد، چه کارگر را نیازی به طویله و انبار نیست. به طور کلی تعداد و ابعاد اتاق‌ها، مساحت حیاط خانه، نوع و جنس مصالح ساختمان، تعداد و اندازه‌ی طویله و انبار و حتی وجود مستراح و تنور داخل خانه، نشان دهنده‌ی درجه و مرتبه‌ی مالی و اقتصادی خانواده‌هاست.

البته هر چه در این مختصر شرحش رفت به اوایل دهه‌ی پنجاه هزار و سیصد شمسی مربوط می‌شود که در صورت پژوهش درباره‌ی ویژگی‌های فضای مسکونی و ساخت و سازهای حال حاضر، می‌تواند به لحاظ مقایسه و مطالعه‌ی تطبیقی مورد استفاده قرار گیرد.

خانه‌های سنتی

از دو نوع خانه‌ی سنتی در روستای جاثین می‌توان نام برد. یکی خانه‌ی «خرگین» (xargin) یا سرگی (sergi) است که خانواده‌های بی‌چیز و تهیدست از این نوع مسکن استفاده می‌کنند، دیگری کپر (کوار=kavâe) است که خانواده‌ها در فصل‌های گرم سال درچنین مسکنی بسر می‌برند.

خرگین گلی

خرگین گلی، خانه‌ی مسکونی زمستانی خانواده‌های بی‌چیز است. از این نوع ساختمان به عنوان طویله‌ی خر هم استفاده می‌شود. دیوارهای این خانه‌ها از سنگ و گل یا سنگ و خشت است و

دیوار تعدادی هم از خشت و گل ساخته شده‌اند. بام خرگین را به دو نوع آلاچیقی و یا تخت و صاف می‌سازند. بام تعدادی گلی است و در زیر گل، برگ‌های خشکیده‌ی نخل (پیش = piš) با بندهای تابیده از برگ نخل (چلداک čelok) به هم بافته شده‌اند که روی تعدادی از چوب‌های گز یا ساقه‌های نخل قرار گرفته‌اند. به سرگی (sergi)‌هایی که درها و پنجره‌های آنها از برگ‌های نخل است، خرگین پیشی (xargin piši) می‌گویند. دیوارهای داخل اتاق‌ها گل اندوده‌اند. در دیوارهای بعضی از خرگین‌ها به جای برگ خشک نخل (پیش = piš) از لوله‌های توپُر نی (ترکه = taraka) استفاده شده است. این نوع مسکن «سرگی ترکه‌ای» (sargi tarakai) نام دارد. بام تعدادی از خرگین‌های طویله از برگ‌های خشکیده‌ی نخل است که با بندهای تابیده از برگ نخل (چلوک = čelok) به هم بافته شده‌اند و بر گل و چوب‌های درخت گز قرار دارند.

کوار (kavâr)

«کوار» را چسبیده به مسکن زمستانی و یا به فاصله‌ی کمی از آن می‌سازند. برای ساختن دیوارهای «کوار» ساقه‌های درخت گز و یا گاه نخل را به فاصله‌های حدود یک متری از هم در زمین فرو می‌کنند و بین آنها را با برگ‌های خشکیده‌ی نخل می‌پوشانند و برگ‌ها را با بندهای تابیده از برگ نخل به هم می‌بندند. برای پوشش سقف «کوار» نیز چند ساقه از درخت گز روی پایه‌ها می‌ریزند و سپس بر آنها برگ‌های خشکیده‌ی نخل را قرار می‌دهند و برگ‌ها را با بندهای به هم تابیده از برگ نخل به هم وصل می‌کنند. دو سمت جنوبی و شمالی «کوار» را به لحاظ جریان هوا به داخل آن، به عرض حدود یک متر و ارتفاع یک و شصت سانتی‌متر باز می‌گذارند. به هنگام وزش باد گرم و سوزنده (تش باد = tešbâd)، در قسمت جنوبی «کوار» به ارتفاع تقریبی یک متر بوته‌های خاردار آدورینه (âdur-banə) می‌ریزند و بر آن آب می‌پاشند. «تیش باد» پس از برخورد با «آدورینه» و خنک شدن به درون کوار جریان می‌یابد. در ساختمان بعضی از کوارها، علاوه بر برگ نخل، از سنگ و گل و یا بلوک سیمانی نیز استفاده می‌شود که به این نوع از «کوارها» کوار پایه (kavâr.pâye) می‌گویند. اغلب مردم نیمی از دیوارهای کوار پایه را با سنگ و گل و یا بلوک سیمانی می‌سازند.

منابع

- ۱- بهنام، جمشید و راسخ، شاهپور - *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران* - انتشارات: ایران - مک گرو هیل. چاپ فروردین ۱۳۴۴.
- ۲- ترابی، علی اکبر - *مردم‌شناسی* - انتشارات نوبل - چاپ دوم - مهرماه ۱۳۵۲.
- ۳- روح‌الامینی، محمود - *مبانی انسان‌شناسی* (گرد شهر یا چراغ) - انتشارات کتاب زمان - چاپ اول ۱۳۵۷.
- ۴- ادیبی، حسین - *زمینه‌ی انسان‌شناسی* - انتشارات پیام - چاپ اول ۱۳۵۳.
- ۵- آلیور، داگلاس - *مقدمه‌ای بر مردم‌شناسی* - ترجمه‌ی: علی برزگر - انتشارات چاپخش - ۱۳۵۵.
- ۶- عسگری خانقاه، اصغر و محمد شریف‌کمالی - *انسان‌شناسی عمومی* - انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۷- ولاهوس، اولیویا - *درآمدی بر انسان‌شناسی* - ترجمه‌ی: سعید یوسف. نشر سپهر - چاپ اول ۱۳۵۷.
- ۸- دوویند، ژان - «روح جشن» - *ماهنامه پیام* - سال بیست و یکم - شماره ۲۳۵ - تاریخ انتشار: دی ۱۳۷۰.
- ۹- پل‌گیرت، ژان - در دفاع از فولکلور - *ماهنامه پیام* - سال شانزدهم - شماره ۱۸۰ - تاریخ انتشار: اردیبهشت ۱۳۶۴.
- ۱۰- طاهری، طاهر - *تحقیق میدانی در روستای جائین* (گزارش). اردیبهشت ۱۳۵۳.

این مقاله بر اساس یکی از طرح‌های پژوهشی پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی است که با عنوان بررسی مردم‌شناختی نقاطی با ویژگی فرهنگی (روستای ایبانه) انجام گرفته است. در این مقاله نقش وسیع زن در اقتصاد خانگی و تولیدی روستا مورد بحث قرار گرفته است و چشم‌اندازهای مختلف حضور وی نشان داده می‌شود. این مطالعه نشان می‌دهد که بخشی بزرگ از وظایف تولید در جامعه‌ی روستایی ایبانه بر دوش زنان قرار دارد.

در این تحقیق مبتنی بر ثبت مردم‌نگاری وضعیت‌های فرهنگی زنان در میدان تحقیق و استفاده از شیوه‌های دیگری چون پرسشنامه و مصاحبه بوده است. مشارکت زنان در این جستار در دو بخش: ۱- رسیدگی به امور روزمره‌ی زندگی شخصی و خانوادگی ۲- نقش اقتصادی و چشم‌اندازهای اجتماعی و فرهنگی بررسی می‌گردد. مالکیت زنان بر اکثر زمین‌های روستا که از راه ارثیه و مهریه به آنان رسیده است، امتیاز خاص زنان روستای ایبانه است و این امتیاز باعث بالا رفتن مشارکت زنان در تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌ریزی‌های محلی می‌شود.

مشارکت‌های اجتماعی و اقتصادی زنان در ابیانه

زلیخا نظری داشلی برون*، هما حاجی علیمحمدی**

جامعه‌ی زنان بخش عظیمی از جامعه‌ی انسانی این کروی خاکی را تشکیل می‌دهد که نیمی از بار اقتصادی جهان را به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم بر دوش می‌کشند. فعالیت‌های این گروه جنسی در بسیاری از آمارهای اقتصادی جوامع دیده نمی‌شود زیرا بخش اعظم آن در قالب معیارهای آماری نمی‌گنجد. زنان در جامعه‌ی پیش صنعتی بخش بزرگی از وظایف اعم از خانگی و تولیدی را بر عهده داشتند. اما این مجموعه از وظایف، در قالب نهاد خانواده انجام می‌گرفت و مشارکت در زندگی جمعی به صورت محدود در قالب‌های روستایی به چشم می‌خورد. در حال حاضر نیز این فعالیت‌ها در چارچوب کار خانگی و خانواده مطرح می‌شود، در صورتی که بخش عمده‌ی فعالیت‌های کشاورزی و دامداری در جوامع روستایی بر عهده‌ی زنان روستایی است.

مقاله‌ی حاضر برگرفته از نتایج گزارش مردم‌شناسی روستای ابیانه (یکی از طرح‌های پژوهشی پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی)^۱ کشور است که تحت عنوان کلی بررسی مردم‌شناختی نقاط با ویژگی فرهنگی به اجرا درآمد.

منطقه‌ی مورد پژوهش

روستای ابیانه به عنوان یکی از نقاط ویژه‌ی فرهنگی و یکی از جاذبه‌های توریسم فرهنگی در ایران، هر ساله پذیرای گردشگران و بازدیدکنندگان ایرانی و غیر ایرانی است. این روستا در چهل

**. عضو هیأت علمی پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی

**. سرپرست گروه زیست محیطی پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی

۱. گروه پژوهشی مردم‌شناسی روستای ابیانه عبارت بودند از: زلیخا نظری داشلی برون، هما حاجی علیمحمدی، روشنگ رهو، عباس تراب زاده، طراح: غضنفر چهاردولی.

کیلومتری شمال غرب شهرستان نطنز در دامنه‌ی شاخه‌هایی از کوه کرکس از رشته کوه‌های مرکزی ایران قرار گرفته است و روستایی کوهستانی و بیلاقی محسوب می‌شود. روستای ایبانه دارای قدمتی نزدیک به هزار و پانصد سال و یکی از قدیمی‌ترین زیست گاه‌های انسانی در حاشیه‌ی کویر ایران است. با توجه به این قدمت کهن، ایبانه دارای اماکن و بناهای کهن زیادی است که هر یک متعلق به دوره‌های تاریخی مختلف است.

جدول شماره یک:

جمعیت ایبانه در سال ۱۳۷۷

جنس سن	مرد	زن
کمتر از یک سال	۱	۰
۱ تا ۴	۱	۰
۵ تا ۹	۴	۰
۱۰ تا ۱۴	۹	۴
۱۵ تا ۱۹	۷	۱۲
۲۰ تا ۲۴	۳	۳
۲۵ تا ۲۹	۰	۰
۳۰ تا ۳۴	۰	۴
۳۵ تا ۳۹	۱	۲
۴۰ تا ۴۴	۴	۳
۴۵ تا ۴۹	۶	۷
۵۰ تا ۵۴	۶	۱۳
۵۵ تا ۵۹	۱۰	۲۰
۶۰ تا ۶۴	۱۶	۲۰
۶۵ تا ۶۹	۱۵	۲۱
۷۰ تا ۷۴	۲۱	۳۴
۷۵ تا ۷۹	۶	۲۲
۸۰ تا ۸۴	۸	۸
۸۵ و بیشتر	۹	۸
فوت کرده	۴	۱
جمع	۱۳۱	۱۸۲

جمعیت ایبانه در اردیبهشت سال ۱۳۷۷ سیصد و هشت نفر بوده است که از این تعداد ۱۸۱ تن آنان زن و ۱۲۷ تن دیگر مرد هستند.^۱ جدول شماره‌ی یک توزیع پراکندگی جمعیت ایبانه را در سال ۱۳۷۷ بر حسب گروه‌های سنی و جنسی نشان می‌دهد. ارقام جدول نشانگر جمعیت سالخورده‌ی کنونی ایبانه است. بالاترین فراوانی جمعیت در هر دو گروه جنسی زن و مرد در گروه سنی ۷۴-۷۰ ساله است و کمترین ارقام مربوط به گروه‌های سنی زیر یک سال و گروه سنی ۴-۰ ساله‌ها است. تقریباً دو سوم جمعیت ایبانه در گروه‌های سنی بالاتر از ۶۰ سال قرار دارند. با توجه به سالخورده بودن جمعیت، نرخ رشد جمعیت در ایبانه منفی است که از سال ۱۳۴۵ شروع شده است و تا حال نیز ادامه دارد. به دلیل این جمعیت سالخورده، میزان جمعیتی که از نظر اقتصادی در گروه فعال جامعه قرار دارند بسیار پایین است و فقط ۳۲٪ از کل جمعیت را شامل می‌شوند و ۶۸٪ افراد در گروه‌های سنی غیر فعال یعنی در سن بازنشستگی و یا در سن کمتر از سنین فعالیت قرار دارند که این امر مستقیماً بر رونق اقتصادی روستا تأثیر گذاشته است. جدول شماره‌ی دو، توزیع فراوانی جمعیت فعال و غیر فعال ایبانه را با تفکیک جنسی در سال ۱۳۷۷ نشان می‌دهد. بر اساس ارقام این جدول ۶۲٪ از جمعیت زنان ایبانه در گروه‌های سنی بالاتر از ۶۰ سال قرار دارند.

جدول شماره‌ی دو:

توزیع فراوانی جمعیت فعال و غیر فعال ایبانه به تفکیک جنس در سال ۱۳۷۷

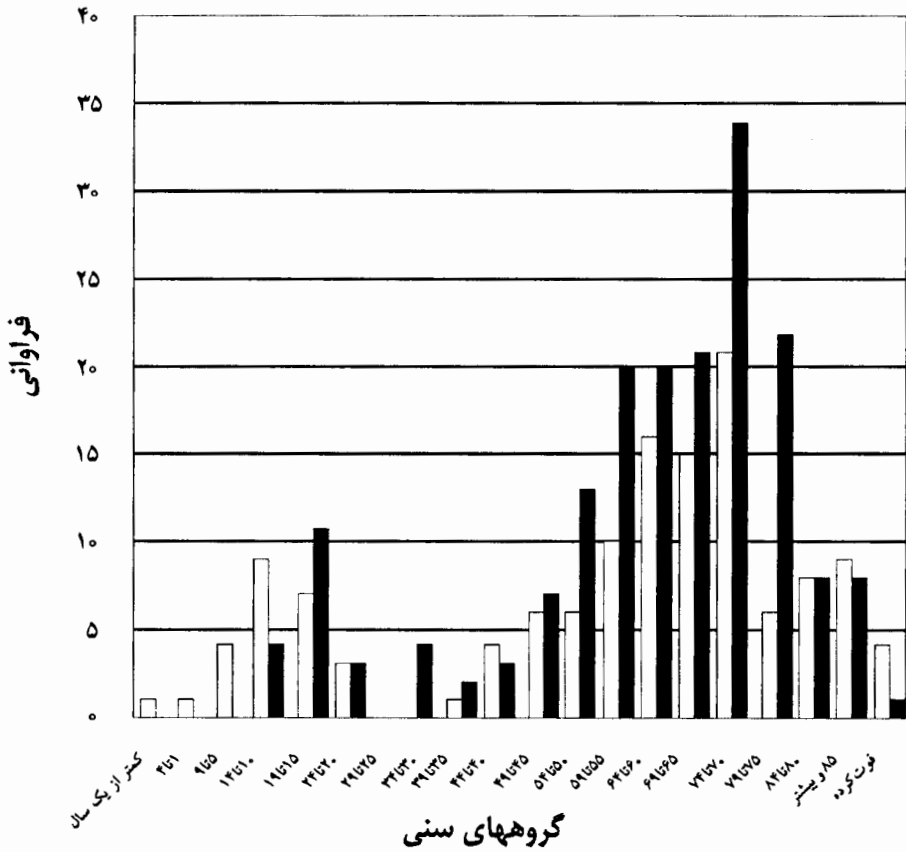
فراوانی و جنس گروه سنی	فراوانی		درصد		جمع	درصد
	زن	مرد	زن	مرد		
کمتر از ۱۵ سال	۴	۱۵	۲/۲	۱۱/۸	۱۹	۶/۱
۱۵ تا ۶۰ سال	۶۴	۳۷	۳۵/۳	۲۹/۱	۱۰۱	۳۲/۷
۶۰ سال به بالا	۱۱۳	۷۵	۶۲/۴	۵۹	۱۸۸	۶۱
جمع	۱۸۱	۱۲۷	۱۰۰	۱۰۰	۳۰۸	۱۰۰

۱. منبع آمارهای ذکر شده مبتنی بر نتایج سرشماری جمعیت ایبانه توسط گروه پژوهشی مردم‌شناسی ایبانه در دو مرحله‌ی تحقیق میدانی است.

توزیع سنی و جنسی جمعیت ابیانه در سال ۱۳۷۷

□ مرد
■ زن

توزیع سنی و جنسی جمعیت ابیانه در سال ۱۳۷۷



روستای ابیانه در گذشته از رونق اقتصادی زیادی برخوردار بوده است تا جایی که مالکیت روستاها، باغ‌ها و مزارع کشاورزی تا شعاع چهل الی پنجاه کیلومتری اطراف ابیانه به ابیانه‌ای‌ها تعلق داشته است. نحوه‌ی عمده‌ی معیشت در آن دامداری، زراعت و باغداری بوده است و به بیان اهالی روستا، ابیانه روستایی خودکفا و مستقل بوده است تا جایی که در صورت قحطی یا قطع ارتباط روستا، اهالی آن توانایی ادامه‌ی حیات اقتصادی خود را تا دو سال داشته‌اند. ابیانه همچنین در شرایط ویژه‌ی تجارت با مراکز بزرگ تجاری چون اصفهان و کاشان قرار داشته است که این امر در شکل‌گیری و تحول اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی ابیانه بی‌تأثیر نبوده است. امروزه به دلیل روند رو به رشد مهاجرت جمعیت جوان، روستا از جمعیت فعال خالی شده است و در نتیجه این امر موجب کمرنگ شدن و از بین رفتن فعالیت‌ها و رونق اقتصادی و اجتماعی این روستا شده است. جمعیت ساکن روستا که اکثراً مردمان سالخورده هستند از طریق کشاورزی و دامداری بسیار محدود و نیز مشاغل دیگری چون فروش خشکبار، صنایع دستی و فروش محصولات باغی به گردشگران و ارائه‌ی امور خدماتی به آنان امرار معاش می‌کنند.

ابیانه علاوه بر تغییرات اقتصادی از نظر شرایط اجتماعی و فرهنگی نیز تغییرات زیادی به خود دیده است. به قول اهالی روستا «امروز ابیانه تبدیل به سرای سالمندان شده است.» و دیگر نه خبری از مدیریت و نظم و قانونمندی بر جامعه‌ی ابیانه است و نه آن رسم‌های ویژه‌ی سنتی مانند عروسی «میون بومی» و نه خبری از کودکان و نوجوانانی است که در مراسم عید نوروز عیدانه بگیرند و در باغ‌های ابیانه تاب‌های بزرگ را بر درخت برپا کنند.

در گذشته که زندگی در ابیانه جریان داشت، جامعه‌ی ابیانه با نظم خاصی اداره می‌شد. این نظم الگوی مناسبی در مدیریت سنتی جوامع کوچک است. اداره‌ی اموال عمومی و اداره‌ی دیگر امور اجتماعی و فرهنگی با نظم و مشورت مردم انجام می‌گرفت و زنان ابیانه که تقریباً نیمی از جمعیت این روستا را تشکیل می‌دادند در تمام امور اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مشارکت فعالی داشتند. امروزه نیز با توجه به تغییراتی که در ساختار اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این جامعه مشاهده می‌شود، زنان همچنان به فعالیت و مشارکت خود ادامه می‌دهند با این وصف که همراه با تغییرات ذکر شده در چگونگی نقش و مشارکت زنان ابیانه و حوزه‌ی فعالیت آنها نیز تغییراتی مشاهده شده است.

در هر ساخت اقتصادی و اجتماعی، نقش‌ها و مسئولیت‌هایی به زنان و مردان آن جامعه سپرده می‌شود که با توجه به آن، وظایفی تعریف می‌شود و انتظارات مشخصی به وجود می‌آید. در این مقاله به نقش‌ها و مسئولیت‌های اقتصادی و اجتماعی زنان ابیانه که در گذشته وجود داشته است و تغییراتی که در حال حاضر در ساخت اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی آن جامعه رخ داده است و در نتیجه تغییراتی که در نقش‌ها، مسئولیت‌ها و چگونگی مشارکت زنان نیز ایجاد شده است، پرداخته می‌شود. در این بررسی از روش موردی که همان مطالعه و بررسی موضوعات در چهارچوب عینی و بستر واقعی جامعه است، در کنار مشاهده مشارکتی، سود جسته‌ایم و برای تکمیل مشاهدات و مصاحبه‌ها از پرسشنامه نیز استفاده کرده‌ایم. پاسخ دهندگان از میان زنان ابیانه به طور تصادفی در گروه‌های سنی مختلف و از پنج محله اصلی روستا به صورت فراگیر انتخاب شده‌اند. جدول شماره‌ی سه توزیع فراوانی پاسخ دهندگان را به تفکیک گروه سنی نشان می‌دهد:

جدول شماره‌ی سه:

توزیع فراوانی پاسخ دهندگان به تفکیک گروه سنی

سن	تعداد
کمتر از ۵۰ سال	۹
بین ۵۰ تا ۶۰ سال	۱۴
بین ۶۰ تا ۷۰ سال	۹
بین ۷۰ تا ۸۰ سال	۲
بدون پاسخ	۸
جمع	۴۲

در این مقاله مشارکت‌ها و فعالیت‌های زنان ابیانه در محیط‌های فعالیت داخل منزل و خارج از منزل در سه بخش زیر بررسی شده است:

۱- رسیدگی به امور روزمره‌ی زندگی شخصی و خانوادگی

۲- بخش اقتصادی

۳- بخش اجتماعی و فرهنگی

رسیدگی به امور روزمره و زندگی شخصی و خانوادگی

از مجموعی اطلاعات به دست آمده، مجموعه فعالیت‌های روزانه زنان ابیانه در ساعات مختلف روز، در جدول شماره‌ی چهار مشخص شده است:

جدول شماره چهار:

فعالیت‌های روزانه‌ی زنان ابیانه در ساعات مختلف روز

ساعت ۶-۸	ساعت ۸-۱۲	ساعت ۱۲-۱۴	ساعت ۱۴-۱۸	شب
عبادت (نماز)	امور مربوط به باغداری	تهیه‌ی ناهار	سرکشی به گاو و شیردوشی	تهیه‌ی شام
تهیه‌ی صبحانه	علف چینی برای دام	استراحت	تهیه‌ی لبنیات	خیاطی
سرکشی به گاو و دوشیدن شیر	امور مربوط به کشت و زرع	خیاطی	تهیه‌ی خشکبار	گیوه چینی
نظافت خانه		تهیه‌ی لبنیات	علف چینی	نظافت خانه
		تهیه‌ی خشکبار از محصولات باغی	امور مربوط به باغداری	تماشای تلویزیون
			نشستن در پاتوق‌های زنانه در کوچه‌ها	شب‌نشینی

فعالیت روزانه‌ی اکثر زنان مورد مطالعه قبل از ساعت شش صبح آغاز می‌شود. وقت آنان تا ساعت هشت صبح مصروف انجام امور خانه و نظافت محل زندگی و دام و تغذیه آنها می‌شود.

شیردوشی نیز قبل از این ساعت انجام می‌گیرد. زنان از ساعت هشت تا حدود ساعت یازده با توجه به فصل سال به انجام اموری مانند جمع‌آوری علوفه از باغ (پاییز) نظافت منزل و پارو کردن برف (زمستان)، کاشت سیب زمینی، عدس و رفتن به دشت جهت علف چینی (بهار)، برداشت گندم و علف چینی (تابستان) می‌پردازند، پس از آن در حدود ساعت ۱۲ به تهیه‌ی نهار و امور دیگر منزل پرداخته می‌شود و پس از آن تا ساعت ۲ بعدازظهر به استراحت و نظافت منزل و امور دیگر منزل مشغول می‌گردند. از ساعت ۲ تا حدود چهار بعد از ظهر اکثر زنان به انجام اموری چون علف‌چینی، رسیدگی به باغ و چیدن محصولات و تعداد اندکی بیشتر به خیاطی و استراحت اشتغال دارند. از ساعت چهار به بعد تا شش مجدداً زمان رسیدگی به دام و دوشیدن شیر آنهاست. پس از آن تا ساعت ۸ شب آماده کردن شام و تناول آن طول می‌کشد. از ساعت ۸ به بعد تا قبل از خواب زنان وقت خود را به تماشای تلویزیون یا گوش دادن به رادیو و یا رفتن به شب‌نشینی اختصاص می‌دهند.

نقش زنان در بخش اقتصادی

زنان ابیانه در امور اقتصادی خانواده مانند کشاورزی، باغداری، دام داری، سفید کاری و سایر امور خانه نقش اساسی دارند. باغداری از عمده‌ترین صورت‌های معیشت روستائیان است. در باغداری رسیدگی به درختان مانند هرس کردن شاخه و برگ‌ها، کود دهی، سم پاشی و آبیاری در گذشته، بر عهده‌ی مردان بوده است، ولی در حال حاضر انجام این امور در اکثر خانواده‌ها بر عهده‌ی زنان است. علف چینی از کارهای روزمره و طاقت فرسای زنان است زیرا در طول روز مجبور به جمع‌آوری مقدار زیادی علوفه از باغ و دشت و حمل آن به انبار برای خوراک زمستانی دام‌ها هستند. میوه‌چینی و تهیه‌ی محصولات باغی از دیگر کارهای زنان است که در مرحله‌ی جمع‌آوری میوه و حمل آن مردان نیز سهیم هستند و جمع‌آوری، شستشو، پاک کردن، جدا کردن هسته‌ی میوه و تهیه‌ی محصولات آن مانند لواشک، آلو خشکه، سیب خشک، مغز گردو و... بر عهده‌ی زنان است. کاشت یونجه و شبدر برای خوراک دام‌ها از دیگر وظایف زنان روستاست. در این نوع کاشت، احتیاج به شخم زمین وجود ندارد و زنان تمام مراحل از کاشت، داشت و برداشت را خود به تنهایی انجام می‌دهند. در کاشت گندم و جو، زنان در تخم‌پاشی و داشت و برداشت حضور فعال دارند. جدول شماره‌ی پنج به تفکیک، فعالیت‌های اقتصادی زنان را در

حوزه‌های مختلف نمایان ساخته است. بدین ترتیب شاهد حضور زن در اکثر فعالیت‌های مربوط به تأمین معاش هستیم، مانند هرس کردن درختان، کودپاشی و سم پاشی، حمل میوه و... که در گذشته بخشی از فعالیت‌های مردان را تشکیل می‌داد و انجام آن توسط زنان کاری ناپسند به شمار می‌رفته است. اکثریت زنان مورد مطالعه در این روستا صاحب ملک بوده‌اند که املاک آنان به صورت خانه، باغ، مزرعه، دشت و یا همه‌ی آنها با هم بوده است و اکثراً از طریق مهریه صاحب آن شده‌اند. این نوع مالکیت به رسم اجرای مهریه که قانوناً قبل از جاری شدن عقد از طرف پسر به دختر هدیه می‌شود باز می‌گردد که پشتوانه‌ی اقتصادی برای زنان روستا می‌شود.

جدول شماره‌ی پنج:

نوع فعالیت معیشتی زنان

نوع فعالیت	فعالیت	تعداد
فعالیت‌های اقتصادی (کشاورزی)	کاشت	۴۰
	درو	۴۰
	علف چینی	۴۰
	سم پاشی	۱۴
	شخم زدن و کرت بندی	۴
	مشارکت در حمل محصولات	۳۴
فعالیت‌های اقتصادی (باغداری)	آبیاری باغ	۲۰
	هرس کردن	۶
	سم پاشی	۱۴
	چیدن میوه	۱۷
	جداسازی میوه	۳۹
	مشارکت در حمل محصولات	۳۴
فعالیت‌های اقتصادی (دامداری)	تهیه‌ی فراورده‌های درختی	۴۰
	تعلیف دام	۴۰
	شیردوشی دام	۴۰
	نظافت طویل	۸
	درمان دام	۸
	تهیه‌ی فراورده‌های دامی	۴۰
فعالیت‌های اقتصادی درون خانه	پشم چینی	۳
	قالیبافی	۲
	گلدوزی و خیاطی	۳۲
	پخش نان	۳۸

نقش زنان در امور اجتماعی

زنان در ابیانه دارای جایگاهی ویژه هستند. هنگامی که با آنها صحبت می‌کنیم به راحتی به صحبت و اظهار نظر در مورد تمام مسائل حتی مسائل اجتماعی خارج از روستا می‌پردازند، این کار را در حضور مردان خود نیز به راحتی انجام می‌دهند. با توجه به بررسی که انجام شد، پسرخواهی بیشتر از دخترخواهی در میان خانواده‌های ابیانه‌ای مشاهده شده است. آنها ذکر می‌کنند زمانی که کودکی متولد می‌شود اگر دختر باشد، مامای محله به کسی اطلاع نمی‌دهد ولی اگر پسر باشد همه را خبر می‌کنند و مزدگانی دریافت می‌کنند. روایتی به این شرح دارند که در دو زمان است که خانه تاریک می‌شود یکی زمانی که دختری به دنیا می‌آید و دیگر زمانی است که دختری ازدواج می‌کند و خانه و خانواده را ترک می‌کند.

ما شاهد اینگونه تفکرات در مناطق روستانشین دیگر ایران نیز بوده‌ایم ولی نکته‌ی قابل توجه در این روستا رضایت خاطر دختران و زنان از جنسیت خودشان است که شاید دلیل آن بتواند آگاه شدن زنان و دختران این روستا نسبت به توانایی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خودشان باشد.

در ابیانه مرد را بزرگ خانواده می‌دانند و در مراسم سور و سوگ اکثراً مردها شرکت می‌کنند. با وجود این مسائل دیده می‌شود که در خانواده‌های ابیانه‌ای احترام خاص و دو طرفه میان مردان و زنان وجود دارد. مردها در مورد مسائل مختلف با زنان خود مشورت می‌کنند و آنها را از فعالیت‌های اجتماعی در روستا دور نگه نمی‌دارند. زنان از بیان عقاید خود امتناع نمی‌کنند و در هر موردی که نظر مشخص داشته باشند، عقیده‌ی خود را بیان می‌کنند و بر آن اصرار می‌ورزند. اهالی بیان کرده‌اند که در سال ۱۳۷۵ گروهی از طرف سازمان آب جهت نصب کنتور به روستا آمدند. زنان روستا، به دلیل اینکه لوله‌کشی آب روستا توسط روستاییان و با هزینه‌ی آنها انجام شده بود، به صورت گروهی در ابتدای روستا جمع شدند و مانع ورود و انجام آن کار در روستا شدند. در حال حاضر نیز در روستا کنتور آب به چشم نمی‌خورد. انجمن زنان یکی از نهادهای اجتماعی بود که حدود هفت یا هشت سال قبل از انقلاب در روستا توسط خانم افخمی تشکیل شد. یکی از اهداف تشکیل انجمن ایجاد کارگاه دوزندگی برای زنان بود و این انجمن برای اولین بار در ابیانه هفت عضو از زنان روستا داشت به نام‌های پروین امیری ابیانه‌ای، ام هانی شفیعی،

آمنه بیابانی، جواهر شاکری، آمنه محسنی، و صفرا یوسفی. انجمن ماهی دو بار تشکیل جلسه می‌داد و برنامه‌ریزی آموزشی برای اهالی روستا (به خصوص خانم‌ها)، بحث و آموزش درباره‌ی موضوعاتی مانند حل مشکلات کشاورزی، کلاس‌های سوادآموزی، آموزش نگهداری و خشک کردن محصولات باغی و... را شامل می‌شد، که زنان روستا با اشتیاق در این فعالیت شرکت داشتند.

موضوع دیگری که در این جامعه به زنان جایگاه خاصی می‌بخشید، انواع مهریه‌ی زنان و رسم مربوط به آن است که ذکر شد. بدین ترتیب خانه‌ها، زمین‌ها و باغ‌های زیادی در روستا به نام زنان است که همگی آنها درآمد حاصله از آن را صرف هزینه‌های خانواده می‌کنند. این پستوانه‌ی اقتصادی زنان و شراکت در اموال خانواده، زمینه‌ای را ایجاد کرده است که زنان نیز در بسیاری موارد حقوقی اجتماعی شبیه به مردان داشته باشند. این مسأله در خانواده نیز شاخص است و رأی زن و نظر او در حل مسائل و مشکلات قابل توجه است تا جایی که در پاسخ پرسشی که در این ارتباط در پرسشنامه گنجانده شده بود، بدین نتیجه رسیدیم که اکثریت زنان در خانواده حتی در مورد حل اختلاف و مشکلات اقوام هم مورد مشورت مردان قرار می‌گیرند.

سن ازدواج از دیگر شاخصه‌های اجتماعی مورد بررسی در این پژوهش بوده است، که در آن به رواج ازدواج در سنین بالا در جامعه‌ی زنان این روستا برخوردیم. البته قابل ذکر است که امروزه دامنه‌ی سن ازدواج در دهه‌های پیشین، که معمولاً بین سنین ۱۴-۹ سال برای دختران بود دیگر در میان روستاییان ابیانه به چشم نمی‌خورد. در جدول شماره‌ی شش بیشترین فراوانی ازدواج در میان زنان مثل گذشته در سنین ۲۴-۲۰ سال بوده است و در حال حاضر بین سنین ۱۹-۱۵ سال و ۲۴-۲۰ است و به همین میزان تعداد موالید نیز در این روستا کنترل شده است. جدول شماره‌ی هفت نمایانگر است که بیشترین درصد فراوانی فرزند اختصاص به خانواده‌های سه فرزندی در نسل گذشته و دو فرزندی در نسل حاضر دارد. بنابراین به راحتی می‌توان به رابطه‌ی میان بالا بودن سن ازدواج و پایین آمدن تعداد موالید و بالا رفتن میزان مشارکت‌های اجتماعی زنان اشاره کرد. زیرا سن ازدواج بالا، درصد فرزندآوری را در سنین باروری کاهش می‌دهد و همین امر سبب پایین آمدن تعداد موالید خواهد شد و زمانی که زنان یک جامعه تعداد فرزندان کمتری داشته باشند انرژی و فرصت بیشتری را می‌توانند صرف فعالیت‌های دیگر

نمایند که گهگاه درصدی از آن به مشارکت‌های اقتصادی و اجتماعی اختصاص دارد.

جدول شماره‌ی شش:

توزیع فراوانی جمعیت ایبانه و فرزندان آنان بر حسب سن ازدواج به تفکیک سن

فرزندان		والدین		نسل
مرد	زن	مرد	زن	جنس سن ازدواج
-	-	-	۱	۵-۹
۱	۲	۲	۹	۱۰-۱۴
۷	۵۴	۱۱	۳۹	۱۵-۱۹
۴۳	۵۳	۱۴	۴۱	۲۰-۲۴
۳۷	۲۱	۲۸	۲۲	۲۵-۲۹
۲۳	۵	۱۷	۱۳	۳۰-۳۴
۳	۱	۱۵	۱	۳۵-۳۹
-	-	-	۱	۴۰-۴۴
۳۷	۳۱	۴۷	۲۷	بدون جواب
۱۵۱	۱۶۷	۱۳۴	۱۵۴	جمع

جدول شماره‌ی هفت:

تعداد فرزندان خانوارهای ایبانه‌ای در دو نسل والدین و فرزندان

نسل فرزندان		نسل والدین		نسل
فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	تعداد فرزندان
۳۹	٪۱۲/۸	۸	٪۴/۷	۰
۴۹	٪۱۶/۱	۸	٪۴/۷	۱
۱۲۵	٪۱۴/۲	۲۹	٪۱۷/۲	۲
۶۲	٪۲۰/۴	۶۳	٪۳۷/۵	۳
۲۲	٪۷/۲	۴۲	٪۲۵	۴
۴	٪۱/۳	۱۴	٪۸/۳	۵
۱	٪۰/۳	۲	٪۱/۱	۶
-	۰	۱	٪۰/۵	۷
۱	٪۰/۳	-	۰	۸
۳۰۳	٪۱۰۰	۱۶۸	٪۱۰۰	جمع

نکته‌ی قابل توجه دیگر که در این بررسی مشاهده شده است، تعداد زنانی هستند که به صورت تنها و یا با دختر خود و یا خواهر خویش بدون داشتن سرپرست مرد در روستا زندگی می‌کنند و بار معیشتی زندگی خود و خانواده‌ی تحت سرپرستی خویش را بر دوش دارند. جدول شماره‌ی هشت به بیان روشن‌تری از این موضوع می‌پردازد.

جدول شماره هشت:
فراوانی خانوارهای ایبانه‌ای بر اساس شکل آن

فراوانی	تعداد شکل خانواده
۸۱	زن و شوهر
۴۱	زن
۲۰	مرد
۱۲	زن و شوهر با دختر و پسر
۲	دو خواهر
۲	زن و دختر
۱۶۴	جمع

علاقه به تحصیل و علم‌آموزی دختران و زنان ایبانه‌ای از دیگر شاخصه‌های اجتماعی و فرهنگی است که بدان پرداخته‌ایم. هنگامی که در کوچه‌های ایبانه قدم بر می‌داریم به زنان میانسالی بر می‌خوریم که نوشته‌های حک شده بر درهای قدیمی را که بر اثر مرور زمان کمرنگ شده‌اند، برای شما می‌خوانند و یا اشعاری از حافظ و یا شاهنامه را زمزمه و برای شما نقل می‌کنند. ساکنین ایبانه به ویژه زنان به برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری برای تحصیل فرزندانشان اعتقاد دارند، چنانچه خود نیز در این راه قدم برداشته‌اند. جدول شماره‌ی نه نمایی از وضعیت تحصیلی روستاییان را در نسل گذشته و حال مشخص می‌سازد.

جدول شماره ی نه:

توزیع فراوانی جمعیت ایبانه بر حسب تحصیلات و سواد به تفکیک جنس در سال ۱۳۷۷

جنس	جمعیت ایبانه	جمع	نسل فرزندان		جمع	میزان تحصیلات
	زن	مرد		زن	مرد	بی سواد
	۱۲۳	۵۵	۱۷۸	۱۰	۱	۱۱
	۱۶	۲۱	۳۷	۴	-	۴
	۲۲	۲۶	۴۸	۵۱	۴۴	۹۵
	۶	۳	۹	۸۵	۷۴	۱۵۹
	-	-	-	۸	۵	۱۳
	-	-	-	۵	۴۲	۴۷
	-	-	-	۲	۵	۷
	-	-	-	-	۵	۵
	۳	۴	۷	۴	۳	۷
	۲	۶	۸	۴	۸	۱۲
	۲	۶	۸	۳	۹	۱۲
	-	۵	۵	-	۴	۴
	۴	۲	۶	۴	-	۴
	-	-	-	۳	۶	۹
	۴	۳	۷	۱۴	۱۹	۳۳
	۱۸۲	۱۳۱	۳۱۳	۱۹۷	۲۲۵	۴۲۲

در گذشته بیشتر دختران این روستا دارای مکتب خانهای دخترانه بوده‌اند، علاوه بر اینکه در مکتب خانهای عمومی روستا که پسران و دختران توأمان در آن شرکت داشتند، حضور می‌یافتند. حتی زمانی که حضور در مکتب خانه به دلایل مختلف امکان‌پذیر نبود آموزش اشعار و کتاب در شب نشینی‌ها به طور غیرمستقیم وجود داشت. این امر همچنان ادامه دارد و خانواده‌های ساکن روستا برای موفقیت تحصیلی دختران و پسران خود حاضر به صرف هزینه و تحمل جدایی از آنانند.

خلاصه‌ی سخن

با توجه به گسترش روند توسعه در جوامع، به خصوص جوامع رو به توسعه، نادیده انگاشتن نقش و نحوه‌ی مشارکت زنان در مسائل اقتصادی و اجتماعی سدی در برابر این روند خواهد بود. در این باره کار زنان بدون دریافت دستمزد در تأمین منابع مالی و غیر مالی خانواده نقش اساسی ایفا می‌کند که به دلیل نبودن معیارهای لازم جهت سنجش و اندازه‌گیری آن همیشه به صورت پنهان و نامشخص در اقتصاد جوامع باقی مانده است و در قالب وظایف خانوادگی زنان مطرح شده است.

زنان روستایی نقش بسیار بارزی در شکل‌گیری و تداوم نظام اقتصادی روستا داشته و دارند که در قالب جامعه‌ی روستایی نظم و قانونمندی خاص خود را داشته است. همیاری‌های زنان در امور دامداری و کشاورزی، تبدیل محصولات دامی و کشاورزی به محصول قابل ارائه در بازار مصرف، آگاهی بر چگونگی بازیافت و استفاده‌ی بهینه از محصولات و محیط زیست، همگی دارای قانونمندی استواری است که طی سالیان متمادی روند پنهان و پایدار مشارکت زنان در عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی را به دنبال داشته است. نادیده گرفتن این مشارکت‌ها روند دستیابی به توسعه‌ی پایدار را بسیار کند خواهد کرد، بنابراین به‌وجود آوردن معیار سنجش برای فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی، جهت ارزش‌گذاری و حمایت از این فعالیت‌ها اولین قدم برای دریافتن میزان مشارکت جامعه‌ی زنان خواهد بود تا بتوان با آشکار ساختن آن و قانونمند کردن سیاست‌های حمایتی، برنامه‌ریزی بنیادی جهت دستیابی به توسعه‌ی پایدار و استفاده بیشتر از نیروی کار این گروه جنسی را به اجرا در آورد.

منابع و مأخذ

- ۱- نظری داشلی برون، زلیخا، هما حاجی علیمحمدی، *مردم‌شناسی روستای ابیانه* (گزارش تحقیقاتی) پژوهشکده مردم‌شناسی،
- ۲- فکوهی، ناصر، *از فرهنگ تا توسعه*، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ اول ۱۳۷۹.
- ۳- لیس توریس، اماری و رزادیودل روزاریو، *جنسیت و توسعه*، مترجم دکتر جواد یوسفیان، تهران، انتشارات بانو، چاپ اول ۱۳۷۵.
- ۴- کار، مهرانگیز، *زنان در بازار کار ایران*، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان چاپ دوم، ۱۳۷۹.
- ۵- شادی‌طلب، ژاله، *مشارکت زنان روستایی در تأخیر و تجهیز منابع*، نامه‌ی علوم اجتماعی، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.

فصل چهارم

دیدگاه‌های نظری

- شناخت از منظر زنانه: محدودیت‌ها و امکانات آرمانی فمینیستی
- کاربردهای متفاوت فضای عاطفی در فرهنگ ایرانی
- زن و سیاست

برای داشتن دیدگاهی کل‌نگرانه در مورد فضای انسانی، اعم از فضای زیست محیطی یا فرهنگی، خصوصی یا عمومی، فهم ساختمان آن فضا، و عمل و کنش در داخل آن فضا کاملاً ضروری است. ذهن و فرهنگی که آن فضا را ساخته یا بدان سامان می‌دهد، در عمل، چه به شکلی ضمنی و چه آشکارا، واکنش‌های مشخصی را پیش‌بینی می‌کند. در متون انسان‌شناسی هیچ تحقیقی با رویکرد مطالعه‌ی این فضا در ایران، که بسیار غنی و پیچیده است، وجود ندارد. در این مقاله سعی شده است با مفهوم «ملکه»‌ی پی‌یر بوردیو، این فضا تعریف شده و نکاتی در مورد چگونگی مطالعه‌ی این فضا ارائه شود.

کاربردهای متفاوت فضای عاطفی در فرهنگ ایرانی؛ مطالعه‌ای در انسان‌شناسی عواطف^۱

دکتر سهیلا شهشانی

برای داشتن دیدگاهی کل نگرانه در مورد فضای انسانی، اعم از فضای زیست محیطی یا فرهنگی، خصوصی یا عمومی، فهم ساختمان آن فضا، عمل و کنش در داخل آن فضا کاملاً ضروری است. ذهن و فرهنگی که فضا را ساخته یا بدان سامان می‌دهد، در عمل، چه به شکلی ضمنی و چه آشکارا، واکنش‌های مشخصی را پیش‌بینی می‌کند. در متون انسان‌شناسی هیچ تحقیقی با رویکرد مطالعه‌ی این فضا در ایران، که بسیار غنی و پیچیده است، وجود ندارد. در این مقاله از مفهوم «ملکه»^۱ پی‌یر بوردیو استفاده کرده‌ام، که آن را در تعریف این فضا مفید یافته‌ام. بوردیو در نوشته‌های خود به زبان فرانسه از اصطلاح *habitus* که در زبان لاتین به خصوص، به حالت، وضعیت یا نمود عادی یا ناشی از عادت، اشاره دارد، و از اصطلاح *hexis* که در زبان یونانی به معنی رفتار و سبکی است که فرد به واسطه‌ی آن معنی را منتقل می‌کند (مانند طرز ایستادن، راه رفتن و حرکات سر و دست به هنگام صحبت کردن) بهره گرفته است. زمانی که از این اصطلاح در زبان فرانسه استفاده شود کلماتی مانند *habillement* (لباس)، *habitat* (مسکن) و *habitude* (شیوه و رفتار) آشکارا به ذهن متبادر می‌شود. بوردیو در تلاش برای رفتن به فراسوی تقابل بین ذهنی انگاری و عینی انگاری، از اصطلاح ملکه استفاده می‌کند تا به ورای معنی فرهنگ و زندگی اجتماعی به مثابه‌ی مجموعه‌ای از رفتارهای فردی و ساختارهای فرافردی گام گذارد. «ملکه» در نزد بوردیو به حوزه‌ی «غیررسمی» در تقابل با حوزه‌های «رسمی» و «فنی» در نزدا.ت.هال (۱۹۵۹)، نزدیک می‌شود. بوردیو از اصطلاح «خلق» (*disposition*) نیز بهره می‌گیرد که اگر در معنای فرانسوی لغت، فهمیده شود به معنی ترکیب و آمادگی برای خلق نظم و بدین ترتیب شکل

۱. این مقاله از زبان انگلیسی به فارسی برگردانده شده است. (مترجم: مهرداد میردامادی)

دادن به معنا، روشن‌گر خواهد بود. ملکه در طول زمان ادامه پیدا می‌کند، از این‌رو در طول تاریخ با استمرار فرهنگی روبه‌رو هستیم، و نیز می‌تواند جای «دیگری» را بگیرد، لذا در فضا نیز استمرار فرهنگی داریم. بدین ترتیب «انسجام سبکی و وحدت موضوعی» در طول زمان و در پراکندگی یک فرهنگ یافت می‌شود. کوتاه سخن آنکه موضوع این مقاله در اصطلاح بوردیو «ملکه ... جایگاه درونی سازی واقعیت و وجود خارجی دادن به درونیت است ... [ملکه] با شرایط عینی وفق داده شده و یک رابطه‌ی متقابل و دیالکتیکی با این شرایط دارد» (Jenkins 1992:79). لوتس و وایت (۱۹۸۶) با بیان اینکه «اصل تلاش برای فهم رابطه‌ی بین عاطفه و احساس و فرهنگ، توصیف مردم نگارانه‌ی زندگی عاطفی افراد در بافت و زمینه‌ی اجتماعی است» (۴۲۷) بر این دیدگاه صحنه می‌گذارند. گنجاندن احساس و عاطفه در مردم‌نگاری مستلزم ارائه‌ی تصویری کامل‌تر از آن چیزی است که در زندگی روزمره‌ی مردم واجد اهمیت است. برای آنکه آلام و خوشی‌هایی که مردمان جوامع دیگر در زندگی روزمره‌ی خود تجربه می‌کنند احیا کرده و آنان را با همه‌ی اشکال پیچیده‌ای که دارند به تصویر بکشیم، شاید لازم باشد که برای مخاطبان غربی، به این «دیگران» جنبه‌ی انسانی‌تر بخشیده و ویژگی‌های آنان را تلطیف کنیم. بنا به دلایلی که خاستگاه فرهنگی و سیاسی - اقتصادی دارند، مخاطب غربی احساس و عاطفه را بخش اصلی انسان می‌داند، و از این‌رو باید به طور هم زمان تحت بررسی موشکافانه‌ی انسان‌شناختی قرار گیرند. مسأله تنها انسانی بودن تصورات ما نیست، بلکه آنچه موضوع مورد بحث است درستی فهم و درک ما از اشکال اجتماعی - فرهنگی است (۴۳۱).

به عنوان انسان‌شناسی که در ده سال گذشته در ایران زندگی کرده، مشاهدات روزانه‌ی خود را در یک دوره‌ی یک ساله نوشته‌ام. هم زمان مطالعه‌ی متون انسان‌شناسی در مورد موضوع تحقیق، فرایند عینی‌نگری را تسهیل کرد. مشاهدات همگی «در وضعیت» (Lutz 1988) صورت پذیرفته تا به اعتبار توصیف‌ها بیفزاید. «انسان‌شناس باید از نزدیک نسبت به زندگی روزمره‌ی دیگران توجه و دقت داشته باشد تا بدین ترتیب عواطف و احساسات آنان را درک کند». (Lutz and White 1986:414)

روال معمول برای شروع چنین کاری تحلیل معنای «خود» در فرهنگ تحت بررسی است. به نظر روزالدو (Rosaldo) جوامع سلسله مراتبی ظاهراً بیش از دیگران به مسأله‌ی کنترل جامعه

بر «خود» درونی توجه دارند (Lutz and White 1986:422). «خودِ فرهنگ ساخته» در نزد لوتز و وایت مفهوم اصلی نظری در انسان‌شناسی عاطفه است چرا که در «کانونِ حیطه‌ی اجتماعی قرار می‌گیرد». مفاهیم مربوط به عاطفه یک نظام کُد گذاری - برای بیان منظور، اعمال و روابط اجتماعی ... - است و از این رو به نوعی زبانِ خود شکل را می‌دهند. عواطف در اصل زبانی برای تعیین و توافق روابط اجتماعی «خود» در یک نظم اخلاقی است» (همان صفحه‌ی ۴۱۷). آیا خودِ ایرانی در معنایی که گیرتس بیان می‌کند و بسیار بدان اشاره می‌شود، خود - محدود کننده است؟

«شخص در مفهوم غربی آن به مثابه‌ی یک کانون پویا، منحصر به فرد و محدود آگاهی، عاطفه، داوری و کنش است که در درون یک کُلِ متمایز سامان داده شده و در تقابل با دیگر کلیت‌ها و نیز در تقابل با سابقه و وضعیت اجتماعی و طبیعی قرار می‌گیرد. این مفهوم، هر چند ممکن است ایده‌ای اصلاح‌ناپذیر به نظر آید، اما در درونِ بافتِ فرهنگ‌های جهان ایده‌ای نسبتاً خاص است» (۱۹۸۳:۵۹). آیا خود ایرانی، مانند آنچه در فلسفه‌ی غرب وجود دارد، به یک دوگانگی بین جسم و ذهن و یا بین جسم و روح قائل است؟ مرز رابطه‌ی با «دیگران» و روابط خود - جهان کجاست؟

برای یافتن ابتدایی‌ترین تعریف «خود» در زبان فارسی و برای یافتن اشارات خاصی برای پرداختن به بحث به واژه‌ی «من» در *لغتنامه‌ی دهخدا* رجوع می‌کنیم. «من» در ابتدا به لحاظ دستوری تعریف و سپس چهار ترکیب با آن ارائه شده است که راه ما را برای ورود به این بحث هموار می‌کند. اولین ترکیب «من بنده» است که توصیفی فروتنانه از خود در رابطه با فرد دیگر یا با خداوند است. فرد در خدمت خداوندگار، خداوند متعال یا پادشاه، و مورد رحمت «دیگری» است این معنا در حال حاضر در زبان گفتاری و نوشتاری، در شعر، نثر و طنز به کار می‌رود.

ترکیب بعدی «مَن مَن زدن» است که به خود شیفتگی و تحسین خود اشاره دارد. افرادی نظیر اربابان و پادشاهان می‌توانند از «ما» به جای «من» استفاده کنند. گراهام اِ. فولر (۱۹۹۱) در کتاب خود، *مرکز جهان ژئوپولیتیک ایران*، در جایی که سخن از «حس ذاتی فرادستی که ریشه در پادشاهی با شکوه گذشته و فرهنگ غنی دارد، و حس آزار دهنده‌ی فرودستی و حتی ناامنی ناشی از غلبه و چیرگی خفت بار بیگانگان» (صفحه ۸) به میان می‌آورد، به شکلی موجز این

تعاریف متضاد از خود را به تصویر می‌کشد.

آنچه به موجودات زنده حیات می‌بخشد «نفس» آنان است و «نفس» یا «جان» برای گیاه، حیوان و انسان وجود دارد. در عین حال «نفس» یا زندگی یا روح فرد موضوعی است که به لحاظ دینی و فلسفی واجد اهمیت بوده است. «نفس اماره» نیازهای مادی جسم انسان است. جسم خود به بخش‌های متعالی و پست تقسیم می‌شود. بخش متعالی شامل مغز، «دل» که بعداً بدان خواهیم پرداخت، قوه و توانایی‌های اندیشه و خردمندی است. این بخش متعالی و بالایی بدن با خط کمر از بخش پایینی و پست جدا می‌شود، که به زیباترین شکل در منسک بلوغ در نزد زرتشتیان به واسطه‌ی اهدای کمربندی به نام «گُستی» به دختران و پسرانی که این منسک را می‌گذرانند نشان داده شده است (Duchesne-Guillemin, J. 1966:50-52).

چهارمین اصطلاحی که در تعریف خود با آن مواجه می‌شویم «دل» است که واژه‌ی مهمی است، و هر چند که در ادبیات عرفانی اهمیت زیادی دارد اما به شکل روزمره نیز بسیار به کار برده می‌شود. «دل» (که معنی تحت‌اللفظی آن قلب است اما به معنای شکم نیز به کار می‌رود) آینده‌ی حقیقت کیهانی است. دل حیطه‌ی فضایی است که در تأمل واقعیت دیده می‌شود. هر چند دانش حاصل کار ذهن است، و از تأمل متفکرانه و دقیق کسب می‌شود، اما رسیدن به حقیقت، آشکارا کار عشق است، که فرد پس از طی مراحل بسیار یادگیری با یاری استاد آن را در «دل» خویش می‌بیند. این عشق در دل روی می‌دهد. در آن منزل می‌کند و «خود» را خالص و پاک می‌سازد. فرد از آن پس نه خود که تنها معشوق، یعنی حقیقت، را می‌بیند. دل به تسخیر عشق درآمده و فرد آزادی و رضایت خاطر به دست می‌آورد. زمانی که چنین حالتی رخ داد، فرد (برگرفته از سنت دینی میتراپی) راجع به آن سخن نمی‌گوید، این حالت را در نزد خود نگه می‌دارد و راه «خود» را به سمت سرزمین موعود حقیقت، که نهایت آن بهشت است، ادامه می‌دهد (نفسی، عزیزالدین ۱۳۶۱). از این رو «دل» از منظر عرفانی او مهم‌ترین بخش «خود» است که بر زندگی روزمره حکم فرماست.

«دل» نسبت به حقیقت بیرونی، خداوند و کیهان، حساس است. کاربرد ترکیبی اصطلاح «دل» نیز بسیار حائز اهمیت است. فرد با این اصطلاح بسیاری از حالات جسمانی و عاطفی را بیان می‌کند. «دل» به معنای میان و وسط نیز در کلمات ترکیبی برای این پدیده‌های طبیعی به کار

می‌رود: «دل خاک»، «دل آسمان»، «دل روز»، «دل شب».

«دل» همچنین می‌تواند به معنای شکم و شکم درد («دل درد») و تهوع («دل به هم خوردگی») که اشاره به مشکلات جسمانی و اندام‌های معدی دارد، باشد. شماری از ترکیبات خوشایند و مطبوع نیز از «دل» بهره می‌برند مانند «دلپذیر» و «دلگرمی». در عین حال شماری از اصطلاحات دیگر نیز از واژه‌ی «دل» بهره می‌گیرند که از آن جمله‌اند: «دل آشوب» و «دل شوره» به معنای نگرانی، «دل تنگ» به معنای حسرت چیزی را داشتن، «دلخور» و «دل زده» به معنای رنجیده، «دل دل‌کنان» به معنای مرده، «دل سوخته» به معنای عزا دار، و «دل سوز» به معنای مهربان و «هم دلی» به معنای وفاق. «درد دل» کردن به معنای راز خود به کسی گفتن، و گوش سپردن به «درد دل» و «دلسوزی» کردن از جمله اموری است که به طور روزمره اتفاق می‌افتد.

فرد بدون درد یافت ناشدنی است، و هرکس صاحب دردی است و این درد، غم و فقر است که بر طبق مذهب شیعه باعث می‌شود فرد به کمبودهای خود پی ببرد. درد می‌تواند فرد را نسبت به گناهی که پیشتر مرتکب شده آگاه گرداند و از این روست که با حسی از تقصیرکاری همراه است، درد در عین حال می‌تواند خبر از بخت و اقبالی دهد که پس از تطهیر و تزکیه به شخص روی می‌آورد. نوع دیگر توجیه درد آن است که سیر حوادث ممکن بود بدتر از آنی باشد که روی داده است، و از این روی با رضایت مندی («رضا») و واگذاری امور («تسلیم») پذیرفته می‌شود. مرتبط ساختن درد خود به دیگری، «درد دل» و هم دردی به مثابه‌ی ساز و - کارهایی است که برای پیوند دادن افراد به یکدیگر در زمان وقوع دردهای مشترک (رجوع کنید به «غم» در پاکستان (Grima: 1992) روی می‌دهد.

«دل دادن» یا «دل باختن»، به معنای عاشق شدن، یا «دل بسته»، به معنای وابسته شدن، یا «دلربا» به معنای زیبا و جذاب، همگی از جمله اصطلاحات روزمره هستند. جرأت و شهامت نیز باعث برانگیختگی «دل» شده («دل به دریا زدن»)، و سرانجام بی‌رحمی و قساوت که با «دل سنگی» نشان داده می‌شود.

به اندازه‌ی کافی به شرح و بسط معنی خود پرداختیم، حال می‌توانیم به رابطه‌ی دیگری پردازیم، و این کار را با مرکز «خود» شروع کنیم. نزدیک‌ترین و والاترین رابطه‌ها، در کنار رابطه‌ای که فرد با خداوند دارد، رابطه‌ی خود با فرزند است. فرزند روشنایی چشم «نورچشم»

مادر و بخشی از جسم «پاره‌ی تن» و جگر «جگرگوشه» اوست. «قربانت برم» یا «فدایت بشوم» را مادران زیاد در مورد فرزندان خود به کار می‌برند که اشاره‌ای است به «گذشت» آنان از عمر خود و ایثار در قبال فرزندان‌شان. این اصطلاحات در عین حال به مسئولیت آنان در قبال خانواده‌شان اشاره می‌کند. جای تعجب نیست که به کرات اصطلاح «بهشت زیر پای مادران است» را می‌شنویم. بدین ترتیب عاملی تعادلی در مقابل از خودگذشتگی مادران در زبان روزمره بیان می‌شود.

لوتز و وایت (۱۹۶۸: ۴۲۶) مدعی می‌شوند که «مطالعات مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که دیدگاه‌های فرهنگی کودک به شکلی جدی هم پوشانی دارد و به روابط بین کودکان و بزرگسالان معنا می‌دهد و انگیزش ایجاد می‌کند».

بار عاطفی در خانواده‌ی ایرانی بسیار شدید است. اصطلاح «روح قومی» (ethos) در نزد بیتسون، که به معنی محیط عاطفی یک کلیت فرهنگی است، در اینجا کاربرد دارد، چرا که خانواده‌ی گسترده در ایران کاملاً قوی و مستحکم است به گونه‌ای که می‌توان رد آن را در ساختار سیاسی - اقتصادی کشور مشاهده کرد و حضور آن را در معماری سنتی مراکز شهری دید (Shahshahani 1995). محیط‌های روستایی و شبانی کوچ رو ایران، همگی را می‌توان بر حسب روابط خویشاوندی تعریف کرد (Shahshahani 1990). واحه‌های کوچ شبانی («مال») و واحه‌های کاری کشاورزی («بنه») همگی واحه‌های خویشاوندی هستند که خانواده‌ها با تکیه بر آنها دور هم جمع می‌شوند. در این «روح قومی» قوانین و مقررات رفتار بسیار زیاد بوده و نقش خویش‌داری در آنان بسیار برجسته است و گفتار مؤدبانه («تعارف») بسیار شایع می‌باشد. این امر ما را به موضوع ارتباط عواطف، یا حساس بودن نسبت به محیط عاطفی در ارتباط با دیگران، رهنمون می‌سازد. روند رابطه از خویش‌داری در بیان احساسات تحت پوشش مؤدبانه‌ی «تعارف»، به واسطه‌ی بیان احساسات در محدوده‌ی قواعد، از طریق زبان، حرکات دست و سر به هنگام سخن گفتن، و نیز ژرف‌ترین خود - بیانگری از طریق چشم‌ها و اشک‌ها، و سرانجام از طریق حرکات ترکیبی، مثل رقص، انجام می‌پذیرد.

خویشتن داری

خویشتن داری و درونگرایی، خودداری و توداری ویژگی‌هایی است که به دلایل گوناگون محترم شمرده می‌شود. پیش از این خاطر نشان ساختیم که خویشتن داری رویه‌ای است که عارف با دیدن حقیقت در «دل» خود در پیش می‌گیرد، که اگر جز این کند و از آن سخن گوید ممکن است که خردمندی و دانش خود را از دست بدهد. این رازداری را می‌توان به لحاظ اجتماعی به مثابه‌ی ساز - و - کار حفظ و پنهان داشتن هویت مؤمنین باز شناخت. «تقیه» در مکتب شیعه به معنی امتناع از بیان دین و باور فرد است، دین و باوری که بیان آن باعث لطمه‌ی انسانی، اجتماعی یا اقتصادی می‌شود. حفظ اسرار خانوادگی یک حق است که در ضرب المثل «پنهان نگه داشتن دست شکسته در آستین» تجلی پیدا می‌کند. این اسرار ممکن است به مسائل اقتصادی، اجتماعی یا عاطفی مربوط باشد. با غرور سخن گفتن از دستاوردی غیرعادی و شگفت‌انگیز باعث نارضایتی و ناخشنودی می‌شود چراکه می‌تواند باعث حسادت و شوم چشمی شود. دیوارهای پیرامون منازل در محله‌های سنتی شهر مانع از دیدن درون منازل می‌شود، به گونه‌ای که از بیرون منازل نمی‌توان ثروت ساکنین را تشخیص داد.

بی‌پرده نظر خود را بیان داشتن نیز امری سنجیده و معقول نیست چراکه نسبت به ماهیت شنونده بدگمانی وجود دارد. تاریخ طولانی ظلم و تعدی باعث ریشه دار شدن توداری و امتناع از صراحت در بیان نظرات شده است. شرایط و وضعیت سیاسی بسیار متغیر بوده است و ضرب المثل «سببی را که به هوا بیندازی تا پایین آمدن چند چرخ خواهد خورد» در خود نشانی از مردود بودن در مورد ثبات حکومت‌ها دارد. از این رو فرد باید کاملاً جلوی بروز نظرات و احساسات خود را بگیرد. خبر چینان ممکن است در هر گوشه‌ای به کمین نشسته باشند «دیوار موش دارد و موش گوش دارد» نشان هراس از کسانی است که گوش خوابانده‌اند تا کلامی را بشنود. این حرف در عین حال نشان از عدم اعتماد به آنچه فرد در ظاهر می‌بیند نیز در خود دارد. در این فضای بی‌اعتمادی و بدگمانی هراس و وحشت از جادوگری نیز وجود دارد، در درون خانواده، در محل کار و مشخصاً در صحنه‌ی سیاسی نیز کج خیالی و بدگمانی وجود دارد. در طول صد سال گذشته هراس از قدرت‌های خارجی نیز بخش فعالی از این فضای بدگمانی را به خود اختصاص داده است. هراس و وحشت از حسادت، چشم شوری، جاسوسان و خبرچینان

همیشه وجود داشته است. هراس درونی از خود، هراس از شرم و تحقیر، و وحشت از ضررهای اقتصادی و اجتماعی است. همانگونه که لوتز و وایت بیان می‌کنند: «این واقعیت، که در بیشتر جوامع عواطف و احساسات، حلقه‌ی اتصال جدی و بسیار مهم تفاسیر فرهنگی از اعمال و کنش‌هاست این معنی را در بر دارد که مفاهیم احساسی احتمالاً به طور مؤثر و فعال در توافقات بر سر واقعیات اجتماعی شرکت دارند. تاوسینگ یکی از مخرب‌ترین اشکال این امر را نشان دادن چگونگی رونق یافتن اشکال جدید شکنجه در «فرهنگ وحشت»، یا چارچوب عاطفی ایدئولوژیکی که در آن قربانی پیوسته در یک گفتمان به عنوان موجودی وحشتناک و نفرت‌انگیز تجربه شده و بازآفرینی می‌شود، بیان می‌دارد (۱۹۸۶: ۴۲۰).

بدین ترتیب است که فرد راهی برای ساکت شدن خود پیدا می‌کند. تسبیح می‌اندازد، تخمه می‌شکند، تخته نرد بازی می‌کند، گلکاری می‌کند، تذهیب می‌کند، می‌بافد، و سایر کارهای وقت گیر را انجام می‌دهد که نیازی به گفتار، یا خلاقیت ندارد بلکه صرفاً دست فرد را مشغول می‌دارد تا ذهن به حال خود رها شود و به سیر خود ادامه دهد.

اولین حرکت بیرونی، یافتن «خود» در کلام و حرکات دیگران است. رفتن به تجمعات مذهبی، یا مراسم عزاداری یا دیگر تجمعات دینی «فاصله گرفتن از احساس در منسک» است (Scheff 1977). چهار احساس دردناک و تلخ یعنی: غصه، وحشت، اضطراب یا خشم با شرکت در یک مراسم تخلیه روانی آزاد می‌شود. با گوش سپردن به موعظه فرد بسیاری از وضعیت‌هایی را که با آن در زندگی روبه‌رو می‌شود به طور تلویحی می‌شنود و راه‌حل‌ها و توصیه‌هایی پیرامون آن دریافت می‌دارد. چون سخنران از تنش‌های روزانه در زندگی مردم آگاه است، و می‌کوشد با آنان صحبت کند و راه‌حلی که از آموزه‌های دینی ریشه می‌گیرد، بیابد، شنونده مشکل خود را از لابه‌لای آن تشخیص می‌دهد. شنوندگان بدون آنکه خود در مورد مشکل سخن بگویند پاسخ مشکلات خود را دریافت می‌دارند. از آنجایی که این امر در محیطی مطبوع صورت می‌پذیرد که روی زمین نشسته، خانواده، اقوام و دوستان در پیرامونش هستند، و با آنان نوشیدنی و غذایی ساده می‌خورد، فضایی اشتراکی و گروهی پیرامونش شکل می‌گیرد. ممکن است با دیگران از مشکل زندگی خود سخن بگوید، که اگر هم نگوید در این مشارکت گروهی یک حس آرامش و آسودگی را به دست می‌آورد. افراد با شنیدن مشکلات دیگران، مشکلات خود را مرتبط با آنان

فرض می‌کنند. آنچه به واسطه‌ی شرکت در چنین مراسمی رخ می‌دهد به بیان شف (۱۹۹۷) عبارت است از: «واپس زده شدن غم و غصه‌ای که تاب تحمل آن وجود ندارد. چگونه می‌توان غمی توانفرسا را تحمل کرد؟ با تجربه‌ی آن در یک چارچوب نمایشی و با احساس، یعنی به واسطه‌ی اطمینان یافتن از اینکه در صورت لزوم می‌توان از این غصه رهایی یافت. از یک بعد زیباشناختی بین تفکر و احساس تعادلی وجود دارد. یک طنین ژرف عاطفی وجود دارد، اما فرد کنترل خود را از دست نمی‌دهد چنانچه احساسی سرکوب شده مانند غم و اندوه از یک بعد زیباشناختی باز برانگیخته شود، گریه‌ی حاصل، گریه‌ی ناخوشایند، فرساینده و خسته کننده نخواهد بود تا زمانی که به انتها برسد فرد احساس دل زدگی می‌کند» (صفحه‌ی ۴۸۶).

«در جوامع کوچک که پیوندها بسیار نزدیک است» (Luckes 1986) و در مراسم مذهبی افراد به گریستن و اشک ریختن ترغیب می‌شوند. در طول دو ماه محرم و رمضان و دیگر ایام خاص مذهبی مراسم سوگواری از رادیو و تلویزیون پخش شده تا شنندگان و بینندگان در منزل مسکونی خود در تخلیه‌ی هیجانی جمعی شرکت کنند.

در پایان مراسم عزاداری حضار عباراتی در خیرخواهی برای میزبان و هم دیگر تکرار می‌کنند. در این عبارات برای افرادی خاص، برای بیماران، برای نیازمندان، برای جامعه‌ی مسلمان، برای کسانی که کارهای اخلاقی و معنوی می‌کنند ... آرزو می‌شود که در بهشت با امامان محشور شوند. همان گونه که ریچارد لازاروس (۱۹۹۹) می‌گوید «بعضاً از خواست و تمایل قوی بودن در شرایطی متفاوت از آن چه فرد اکنون در آن به سر می‌برد، امید برمی‌خیزد ... احساساتی منفی مانند خشم، اضطراب، شرم، گناه، حسادت، رشک و غم، ریشه در نقش بر آب شدن آرزوها یا تأخیر در تحقق آنان دارد ... امید واکنشی است نسبت به ثمر رسیدن آرمان‌ها و آرزوها (صفحه‌ی ۶۶۳) ... اهمیت امید از خوش‌بینی بیشتر است. توانایی نگرستن به امور در پرتو خوش‌بینی امکان نیرومندی است که به فرد کمک می‌کند تا از آنچه منشای افسردگی و فشار روحی است عبور کند ... توانایی امیدواری تطبیقی مهم برای فائق آمدن بر مشکلات است» (صفحات ۶۷۲ تا ۶۷۴).

دومین حرکت بیرونی بهره‌گیری از برخی هنرهای ایرانی است: خوشنویسی، نقاشی و موسیقی. در تمامی این هنرها از اشعار (عرفانی) و صور خیالی که از متن‌های کهن گرفته شده و

نیز از بداهه‌سرایی استفاده می‌شود. بدین ترتیب بازآفرینی صورت می‌پذیرد و با استفاده از متنی یا نقشی عالمانه به تجربه‌های فردی شکل تازه‌ای داده می‌شود. کارهای هنری بیش از شرکت در مناسک پای‌بندی به همراه دارد، اما همان‌گونه که خواهیم دید، تعهد کمتری نسبت به کارهای خلاقانه و شوخ طبعی در پی دارد.

رفتار مؤدبانه

«مراسم احوالپرسی و خوش آمدگویی، شاید مناسکی باشند که هراس و اضطراب تماس با دیگران، به‌خصوص با غریبه‌ها را از بین می‌برد (Scheff 1997:488). در ایران احوالپرسی و خداحافظی سنتاً بسیار وقت‌گیر هستند. وقتی فردی فامیل یا آشنای خود را می‌بیند یا به وی سر می‌زند، می‌باید یک به یک حال نزدیکان وی را جویا شود. این امر زمانی به درازا می‌کشد، و چنانچه سکوت بعد از آن طولانی شود، باز حال نزدیکان طرف مقابل، و اینکه هر یک چه می‌کنند، پرسیده می‌شود. اگر برای صحبت و دیدار منظور خاصی مدنظر باشد، به‌طور جمعی مطرح می‌شود، مهم‌ترین مورد آن است که به طرف مقابل فهمانده شود که هدف، دیدار آنان و با هم بودن است. هر یک از طرفین سعی دارد که مقام دیگری را با حرف‌های خوشایند و رفتارهای محبت‌آمیز بالا ببرد. از طرف مقابل پذیرایی شده و سخنان متکلف درباره‌ی دیگری گفته می‌شود. این امر بیشتر در مورد مردان صادق است. کسانی که دامنه‌ی دانسته‌های لغوی، نثری و شعری آنان گسترده است هریک سبکی مختص به خود در نقل و حکایت دارند و در زمان‌هایی که با دیگران هستند از مهارت خود حداکثر استفاده را می‌برند. گراهام فولر این ویژگی در روابط ایرانی را که به دیگر زمینه‌ها تسری پیدا کرده است این گونه توضیح می‌دهد، «زمانی که به فرش ایرانی نگاه می‌کنیم بسیاری از خصوصیات ذهن ایرانی هویدا می‌شود. این فرهنگی است که مبالغه‌آمیز است، اسلیمی‌های درهم تنیده، ازدحام گل نقش‌ها، نثر مکلف و تجملی، اشعار خاطرانگیز و لذت‌بخش - همگی نشانی از سبک مکلفی دارد که در ذات شیوه‌ی بیان ایرانی است ... ایرانیان از چنین اغراق و غنایی لذت می‌برند» (۱۹۹۱:۱۳).

همان گونه که در بالا بدان اشاره شد خداحافظی و وداع نیز ممکن است زمان زیادی را به خود اختصاص دهد. مراده‌ای مهم و نزدیک بین دو فرد صورت می‌گیرد و ناامنی ایجاد می‌کند

که خلوت و رابطه‌ی نزدیک این دو بدون وجود شاهد انجام شود. پس از قربایت یافتن در تجمع‌های گروه‌های غیر همبسته، مراوده صورت می‌گیرد.

استفاده از زبان مؤدبانه به افراد اجازه می‌دهد تا بدون آنکه معنی دقیقی را بیان کنند سخن بگویند. این زبان افراد را قادر می‌سازد تا تفاوت‌های ظریف را بازگو کنند و وارد جزئیات شوند بدون آنکه خود را به چیزی متعهد کرده و حکم قاطعی بدهند. دقیق سخن گفتن ممکن است برخلاف نظر و عقیده‌ی دیگری باشد. از آنجایی که فرد نمی‌خواهد مخالفتی برانگیزد و رضایت همه را به دست آورد، در وضعیتی مبهم و نامشخص باقی می‌ماند. قدرت تخیل در چنین وضعیتی بسیار مفید و سودمند است چرا که به فرد کمک می‌کند تا با به‌یاد آوردن شعر و حکایتی، خلای گفتاری را بدون آنکه نیازی به دقت و صراحت باشد، پر کند. این گرایش در حیطه‌ی سیاسی نیز دیده می‌شود همچنانکه در مورد پهلوی دوم هم گفته شده است، «شکی نیست که شاه در هنر سیاست از بسیاری از هموطنان خود پیشی گرفته است ... وی مواردی را که باید در مورد آن تصمیم‌گیری شود به نقطه‌ی مشخصی نمی‌رساند؛ هیچگاه نمی‌گذارد فردی بیش از حد قدرتمند و یا بیش از حد محبوب شود، در فضای سیاسی نوعی ابهام به وجود می‌آورد تا با وانمود کردن به طرفداری از خواست منتقدان، اطمینان حاصل کند که وعده‌های اصلاحی داده شده هیچگاه جامه‌ی عمل نخواهد پوشید» (Baldwin, 1963). البته به کارگیری زبانی گنگ و دوپهلوی می‌تواند با تذکر و خاطرنشان ساختن اشتباهات و مشکلات، فضایی از ترس و دلهره، دل‌نگرانی، قصور و گنهکاری به وجود آورد. از این رو تشخیص اینکه تذکر مربوط به چه کسی است به عهده افراد گذاشته می‌شود. هرکس سعی می‌کند مسئولیت را به دوش دیگری بیاندازد و تصور کند که خود تقصیر کار نبوده است، «من نبودم، دستم بود، تقصیر آستینم بود» ضرب‌المثلی است که مسئولیت را به دیگری وا می‌گذارد. عدم پذیرش مسئولیت، مقید و متعهد نبودن از خصوصیات روایت‌گری مؤدبانه و توأم با نزاکت است.

ویلیام م. ردی (۱۹۹۷) در بحثی بسیار جالب درباره‌ی «نزاکت فرانسوی» در اوایل قرن نوزدهم، نشان می‌دهد که این زبان چقدر برای حفظ حرمت و احترام مفید بوده است، «هرچه قدر احساس پر شور و حرارت باشد نیاز به خویشتن‌داری شدیدتر است. از این رو ادب و نزاکت زبانی برای غلبه کردن بر تردید و دودلی بود» (صفحه‌ی ۳۳۶). «ردی» این سبک گفتار را به اوایل

قرن نوزدهم فرانسه نسبت می‌دهد و این زبانی است که ساختار سیاسی - اجتماعی کشوری را نشان می‌داد که در آن تغییری در حال وقوع بود. او اظهار می‌دارد «در متن و بستر تاریخ غرب، این لحظه‌ای است که نزاکت در زبان نسبت به حس اوج گرفته نظم اجتماعی جدید، «آزاد گذاری»، یعنی قرار گرفتن در معرض غیبت و موشکافی در زندگی شخصی، واکنش نشان می‌دهد. قدرت شرم به عنوان یک قدرت تنظیم کننده احساس، تقویت شد. نزاکت محدوده‌ای خنثی کننده برای استقرار حرکت خانوادگی در حیطه‌ی آزادی بیان و آزادی ارتباط بود چیزی که انقلاب به وجود آورده بود» (صفحه‌ی ۳۳۸). این محدوده‌ی خنثی کننده در ایران زمان زیادتری به طول می‌انجامید، و سنت گفتار مؤدبانه را به وجود آورد. در ایران مبارزه‌ای صدساله برای به وجود آوردن جامعه‌ی مدنی در جریان بوده است، اما ساختار خانوادگی هنوز بسیار قدرتمند است و نتوانسته از قیود خود خارج شود، شایعه یک ساز - و - کار کنترلی است، و قانون در پس آن قرار دارد.

شیوه‌های بیان

در اینجا به سومین حیطه، یعنی حیطه‌ی بیان می‌رسیم. بحث را می‌توان از همان نقطه‌ای که بخش قبل را به انتها رسانده بودیم، یعنی شایعه پی‌گیرییم. «یک کلاغ، چهل کلاغ» بیان کننده‌ی آن است که شایعه در مسیر خود دستخوش تغییر و تحول می‌شود. علی‌رغم شباهتی که در مورد اعتبار شایعه وجود دارد، اما هنوز به کار بسته می‌شود، دنبال می‌شود و به شکلی گسترده به کار گرفته شده و باور می‌شود. «تا نباشد چیزی که مردم نگویند چیزها» ضرب‌المثلی دیگر با همین معناست.

این شیوه‌ی اطلاع‌یابی و ارتباط با دیگران شیوه‌ای رایج در محیط خانوادگی، محل کار و در صحنه‌ی سیاسی است. افراد سعی می‌کنند موضوع «غیبت» نباشند. غیبت چیزی است که در جمع‌های مذهبی روحانیون در قبح آن سخن می‌گویند. در دوران شکوفایی مطبوعات ایران (۱۳۷۷ تا ۱۳۷۹) که مطبوعات بسیار آگاهی بخش بودند، مردم کمتر به شایعه متکی بوده و بسیار کمتر بدان روی می‌آوردند. حتی لطیفه‌های کمتری گفته می‌شد. مطبوعات فکاهی قدرتمند شده بودند و بعضی نشریات تنها به دلیل انتشار طنز سیاسی مشتری داشتند. شوخ

طبعی مقاله‌نویسی به نام ابراهیم نبوی، در جمع‌ها جایگزین لطیفه‌های معمول شده بود. «خوندی دیشب چی نوشته بود؟» بدین ترتیب استعداد نبوی در گنجاندن رویدادی سیاسی در یک نکته‌ی طنزآمیز، کوتاه زمانی بعد از وقوع آن، به فاصله‌ی تنها یک روز، چنین مورد تأثیر و تمجید قرار گرفت.

همان‌گونه که پلاناپل می‌گوید، «یک تدبیر بسیار رایج در مهار وضعیتی آزار دهنده یافتن طنزی در آن است. اینکه فرد بتواند در عین ناراحتی بخندد امری غیر ممکن است شوخ طبعی به دلیل خاصیت پوچی و یا بی‌اعتنایی که ایجاد می‌کند اهمیت وضعیت را کمتر از آنچه که هست جلوه داده و وضعیت جاری را به گونه‌ای نمایش می‌دهد که اضطراب و تهدید کمتری را منعکس کند» (۱۹۹۹:۸۰).

لطیفه گفتن، بخشی از گرد هم آمدن است، که در آن آخرین لطیفه‌های محلی، جنسی و سیاسی رد - و - بدل می‌شود. برای آنکه سردی اولیه‌ی روابط از بین برود، یا بعد از بحث‌های جدی، یا بعد از شرایطی افسرده کننده، لطیفه باعث پایین آمدن تنش می‌شود. بچه‌ها از وقتی وارد مدرسه می‌شوند، برای هم لطیفه تعریف می‌کنند. هرکس سعی می‌کند خنده‌دارترین لطیفه را به خاطر آورده و برای دیگران تعریف کند. بعضی لطیفه‌ها ده‌ها سال در ذهن باقی می‌ماند. در نظر فروید شوخ طبعی «مستقل‌ترین شکل از اشکال کمیت است، فرایند شکل‌گیری آن باعث کامیابی فرد می‌شود (۱۹۳۸: ۷۹۸) ... شوخ طبعی علی‌رغم تأثیر تلخی که ممکن است برجای گذارد وسیله‌ای است برای رسیدن به خوشی؛ جوک مانند جایگزینی برای تحولات عاطفی عمل می‌کند، و جای آن را می‌گیرد. اگر شرایط ما را اغوا کند تا برحسب عادت احساسات آزار دهنده را بروز دهیم، و سپس انگیزه‌ها ما را ترغیب به سرکوب این احساسات در مرحله‌ی تکوین آن کند، شرایط برای شوخ طبعی مهیاست ... فردی که بداقبالی به او روی آورده یا مبتلا به درد و رنجی است ... در پی کسب خوشی همراه با خوشی بر می‌آید ... خوشی شوخ طبعی به بهای توقف آزادسازی احساس به دست می‌آید ...» (صفحات ۷۹۷-۸).

مثال دیگری از فرد پراحساس و مثبت شخصیتی اجتماعی و خونگرم است که همیشه حکایتی برای گفتن به دیگران دارد که توأم با «موفقیت» است. در این حکایت‌ها فرد نشان می‌دهد که چگونه به واسطه‌ی هوش و زرنگی، و سرعت عمل بر دیگران پیشی گرفته است. هر حکایتی

که بشود کم اهمیت‌تر از حکایتی است که در آستین دارد. اگر صحبت سرلباس باشد او بهترین اطلاعات را راجع به بهترین لباس‌ها دارد، اگر حرف غذا به میان آید او بهترین رستوران‌ها را می‌شناسد، اگر حرف مریض و بیمارستان باشد بهترین پزشک‌ها و جراح‌ها را می‌شناسد، اگر بحث مربوط به ارتباط با شخصیت‌های سیاسی باشد، او از بهترین و قوی‌ترین ارتباط‌ها برخوردار است، و چنانچه صحبت بر سر وضعیت و شرایط خاصی باشد این‌گونه وانمود می‌کند که آگاه‌ترین فرد است. اینان به ایرانی بودن خود می‌بالند، موضعی ناسیونالیستی دارند، با این همه نسبت به دنیا آگاهی دارند و در پی آن هستند که آنچه از فرهنگ‌های دیگر دوست دارند وارد فرهنگ خود کنند. گراهام فولر می‌گوید، «تضاد جالبی که در بیگانه‌های ایرانی وجود دارد آن است که ایران این توانایی تاریخی را دارد که فرهنگ‌های بیگانگان مهاجم را جذب کند و آنان را در درون یک نظم جدید اجتماعی وارد سازد» (همان: ۲۸).

مؤلفه‌ی دیگری که در بیان این افراد متظاهر وجود دارد این است که چگونه به دیگران کلک زده‌اند و باعث گرفتاری و دردسر آنان شده‌اند. در این داستان‌ها اندکی غلو و اغراق وجود دارد. دیگران به این داستان‌ها گوش می‌دهند و عاملی می‌شوند برای شاخ و برگ دادن به داستان و این فرصتی را برای آنان فراهم می‌کند تا فکر کنند و داستانی سرهم کنند. این گونه داستان‌ها سرشار از صفت‌های عالی است صفت‌هایی مانند بیشترین، پولدارترین، عالی‌ترین، ماهرترین ... و بدین ترتیب فضای تخیلی عظیمی از اراده‌ی مثبت، خلاقیت و برتری به وجود می‌آوردند که این اوج موفقیت خواهد بود.

استفاده از مؤلفه‌های نمایشی در چنین روایت‌گری‌هایی امری رایج است. چشم‌ها عالی‌ترین ابزارهای جلب توجه و اثرگذاری بر روی شنوندگان است، اشاره‌ی دست‌ها می‌تواند معنا را برساند، و تمام بدن می‌تواند رویدادی را دوباره اجرا کند. اگر این صحنه‌های آموزشی - نمایشی اجرا شود، به نحوی که خنده‌دار باشد، ممکن است تقلید حرکات افرادی باشد که برای افراد گروه آشنا هستند. مردها در اغلب موارد بازیگران چنین صحنه‌هایی هستند، و زنان به طور معمول تماشاچیان و شنوندگان آن هستند. اما در معنادارترین و جای‌گیرترین فعالیت‌ها، این زنان هستند که فعال‌ترند. این فعالیت رقص تک نفره است که در تجدید دیدارهای دوستانه و خانوادگی به اجرا در می‌آید. در استان‌های مختلف، رقص‌های گروهی متداول است. در کردستان مردان و زنان

ممکن است با یکدیگر، و شانه به شانه‌ی هم برقصند. در منطقه‌ی مرکزی و جنوبی زاگرس (در غرب ایران) زنان و مردان به طور جداگانه، گروهی می‌رقصند. در مناطق فارسی زبان و شیعه مذهب که رقص امری خصوصی است، رقص به شکل تک نفره اجرا می‌شود. زنان وقتی می‌رقصند فضای بیشتری را به خود اختصاص می‌دهند، و در مقایسه با مردان در سایر زمینه‌ها، در این هنر مهارت دارند. «... مردان رقصنده در رقص و در رفتن از یک موضع به موضعی دیگر کندتر از زنان عمل می‌کنند. تنوع حرکات مردان نیز از زنان کمتر است» (Shay 1999:31). آنتونی شای عنوان کتاب خود را *رقص فردی بداهه در سرزمین ایران* گذاشته تا ویژگی ممنوع بودن این شکل از رقص را نشان دهد. مرتضی وزیری (۱۹۸۶: ۸) به درستی اظهار می‌دارد که تمام زنان «خواندن و رقصیدن را بسیار دوست دارند و هر چند بعضی از آنان در این هنرهای نمایشی دستی دارند، اما معمولاً مهارت خود، و حتی اطلاع خود از آن را انکار می‌کنند. آنان را باید به اصرار به انجام این هنرها ترغیب کرد. اما گاهی که این کار را شروع می‌کنند چنان در موسیقی غرق می‌شوند که متوقف کردن آنان کار مشکلی می‌شود. در این مرحله همه، اعم از ماهر و ناشی به رقص کشانده می‌شوند. رقص بدانان کمک می‌کند تا تنش‌های احساسی را که موسیقی به وجود آورده» و به نظر من آنچه را زندگی روزمره به وجود آورده، از بین ببرند. در مراسم عروسی در شهر مقدس قم، وقتی به دلیل فوت یکی از بستگان عروس دو ماه قبل از عروسی زنان نتوانستند برقصند بسیار ناراحت شدند. آنان با خود سینی آورده بودند که بر روی آن رنگ بگیرند. آنتونی شای رقص تک نفره را با زندگی روزمره، و با دیگر هنرها نظیر خطاطی، مربوط می‌داند. وی می‌نویسد که این رقص برای او «مفهومی هنری» داشته و آن را در حکم «جهان شگفت‌انگیز هندسه و حرکت، طرح و نقش: جهانی از خط و منحنی، از شبکه‌ها و نقطه‌ها، درخشان و جواهرنشان، که رقصنده را می‌خواند تا به بدن خود امتداد بدهد، دست بیازد، و به منشأ نور دست یابد» (صفحه‌ی ۱۶) می‌بیند. وی سپس در مورد «آزادی بیان» نظر می‌دهد که «در امکانات رقص وجود دارد و بی‌انتهای به نظر می‌رسد، ابتدا ترسناک و سپس رهاکننده» و سپس حس‌گنگ و مبهم، چرا که فرد نمی‌داند چه چیز در پی خواهد آمد. (صفحه‌ی ۱۷). در نهایت وی سه اصل «تغییر، تقابل و تقارن» را مشخص می‌سازد تا نشان دهد که فرد رقصنده چگونه حرکات خود را از یک پا به پای دیگر تغییر می‌دهد، و اینکه هر کاری که یک دست بکند دست مخالف نیز آن را

انجام خواهد داد. با دانستن این اصول نحوه‌ی اجرا دیگر بسته به «اعتماد به نفس، ظرافت و زیبایی» (صفحه‌ی ۱۳۵)، قدرت، توان و تمرکز (صفحه‌ی ۱۲۸) فرد دارد که چگونه با کنترل حرکات خود در یک زمان و به طور بداهه رقص خود را اجرا کند، و در عین حال مراقب زمینه‌ی اجتماعی که در آن به هنرنمایی می‌پردازد نیز باشد. رقص زنان نه تنها در درون خود به یک تعادل می‌رسد، بلکه در رفتار جمعی و صوری نیز نوعی تعادل به وجود می‌آورد. در رقص و در اجراهای نمایشی غیررسمی زنان (صفا اصفهانی ۱۹۸۰) امتیازات اخلاقی جامعه‌ی آنان به نمایش درمی‌آید. هنرمندان بر روی صحنه‌ای که به طور غیررسمی به وجود آمده رفتارها و نظرات اخلاقی و غیراخلاقی را به نمایش می‌گذارند.

طنزآمیزترین نوع نمایش «سیاه بازی» است که در آن نوکری سیاه قدرتمند می‌شود و «منشای قدرت را به تمسخر می‌گیرد ... و بدین ترتیب به عنوان سوپاپ اطمینانی برای بیان سرخوردگی و نارضایتی سیاسی اجتماعی عمل می‌کند» (Shay ibid:155).

نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری تلاش خواهیم کرد تا کاربرد متفاوت فضای عاطفی را بیابیم، کاربردی که یک نظم منطقی سبک شناختی، «ملکه» بورديو یا «حیطه‌ی غیررسمی» ادوار هال، به فرهنگ ایرانی بدهد. شکل‌های افراطی و حس تعادل را مشاهده کردیم. شکل مثبت، بهشت است و بودن با قدیسان و شکل منفی جهنم است و شکنجه و تنهایی. در حد میان این دو زندگی روزمره‌ی یک خانواده‌ی گسترده در خانه‌ای با باغ و باغچه است (نگاه کنید به شهشاهانی ۱۹۹۸) یا فضایی محصور بر روی فرش ایرانی. در زندگی روزمره هماهنگی و تعادل، توداری و رفتار مؤدبانه امری هنجاری است. در اینجا است که توافقات بسیاری صورت می‌پذیرد. در هنرهای گوناگون، چه این هنر بر روی فرش باشد، یا در موسیقی یا رقص، این هماهنگی و تعادل مورد توجه است.

آزادی و خلاقیت به فرد دانا و عالم تعلق دارد، به کسی که به قواعد آشناست و بعد از تسلط پیدا کردن بر چنین معلوماتی، به دلیل ارتباطی که با منشای حقیقت («دل» آینه‌ی این حقیقت است) دارد، خلاقیت و حرکت از وی انتشار می‌یابد. آزمون نهایی حقیقت، آزمونی که نشان دهد خلاقیت و ابتکار جدید درست و واقعی است (این از «دل» است، و از دروغ و تقلب حاصل

نمی‌شود)، پیدا کردن راهی به «دل» بینندگان و شنوندگان است تا جهانی میان ذهنی به وجود آید. همان گونه که در ضرب‌المثل معروف گفته می‌شود «هرچه از دل برآید بر دل نشیند». آنچه به صورت جدید و به شکلی کامل به وجود می‌آید، اشک را از دیده روان می‌کند. بلندای حقیقت در ژرفای درون حس می‌شود و از پنجره‌ی انسانی چشمان انتشار می‌یابد. و این اشک را از دیدگان جاری می‌کند. از این روست که حقیقت نه از مقوله‌ی اندیشه و تأمل که از مقوله‌ی رازگشایی است که قدرت و توان آن در «دل» است، و آزمون واقعی بودن آن زمانی است که پذیرفته شود، که نشان آن سهم شدن در اشک‌هاست.

در اینجا سعی کردیم محور ملکه، و تنها ساختار ابتدایی آن، را نشان دهیم. باشد که بعدها آن را کامل کنیم. در اینجا است که می‌توان کاربرد متفاوت فضای تخیلی را توسط مردان و زنان، توسط کودکان، بزرگسالان و کهنسالان، فقیران و اغنیا، چادر نشینان، کشاورزان و ساکنین شهرها، و امروزه توسط ایرانیانی که شهروند جهانی هستند مشاهده کرد.

منابع

- Baldwin, George B. (1963) "The Foreign Educated Iranians: A Profile", *Middle East Journal*, vol. 17, No. 3 Summer.
- Bourdieu, Pierre. (1980) *Le Sens Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Duchesne-Guillemin, Jacques. (1966) *Symbols and Values in Zoroastrianism, Their Survival and Renewal*. NY: Harper and Row.
- Freud, Sigmund. (1938) *The Basic Writings of Sigmund Freud*. NY: The Modern Library.
- Fuller, Graham E. (1991) *The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran*, Boulder, Colo.: Westview Press.
- Geertz, Clifford. (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Grima, Benedicte. (1992) *The Performance of Emotion Among Paxtun Women: The Misfortunes Which Have Befallen Me*. Austin: University of Texas Press.
- Hall, Edward T. (1959) *The Silent Language*. Greenwich: A Fawcett Premier Book.
- Jenkins, Richard. (1992) *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Lazarus, Richard S. (1999) "Hope : An Emotion and a Vital Coping Resources Against Despair" in *Social Research* 66(2).
- Lutz, Catherine "Ethnographic Perspectives on the emotion Lexicon" in Hamilton V. et al (eds.) (1988) *Cognitive Perspectives on Emotion and motivation* Kluwer Academic Publishers.
- Lutz, Catherine & Geoffrey M. White (1986) "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology* 15: 405-36.
- Nasafi, Azizoddin. (1983) *Le Livre de L'Homme Parfait*, Tehran: Institut francaise d'Iranologie de Tehran.
- Planalp, Sally. (1999) *Communicating Emotion: Social, Moral and cultural Processes*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Reddy, William M. (1997) "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology* 38: 327-351.

Safa-Isfahani, Kaveh. (1980) "Female-centred Worldviews in Iranian Culture: Symbolic Representation of Sexuality in Dramatic Games" in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 6(11).

Scheff, Thomas J. (1977) "The Distancing of Emotion in Ritual". *Current Anthropology*, 18(3): 483-506.

Shahshahni, Soheila. (1990) "Women in the Kinship Structure of Iran" in Dube, Leela & Rajni Palriwala (eds.) *Structures and Strategies: Women, Work and Family*. New Delhi/London: Sage Publications.

---. (1995) "Tension Between Popular, Elite and Industrial Culture in the Iranian City of Kashan" in Grazyna Ewa Karpinska (ed.) *The City: Today, Yesterday, and the Day before*, Lodz: University of Lodz, Poland.

---. (1998) "Esfahan's Gardens and Mosques" in *International Journal of Urban and Regional Research*, Oxford: Blackwell Publishers.

Shay, Anthony. (1999) *Choreophobia: Solo Improvised Dance in the Iranian World*, Costa Mesa: Mazda Publishers.

با توجه به اهمیت نقش دانش در تولید قدرت، جنبش زنان نیز چونان سایر جنبش‌های اجتماعی کوشیده است تا به تولید و گسترش شناخت فمینیستی دست یازد که برای نمونه می‌توان به سعی در ایجاد گونه‌ای گفتمان متقابل (Counter-discourse) فمینیستی یا حتی نوعی شناخت متقابل (counter-knowledge) اشاره داشت. در واقع تولید دانش زنانه به گونه‌ای نقد و چالش با قدرت است. در این میان عرصه‌ی شناخت، یک عرصه‌ی مبارزه‌ی فمینیستی است. می‌توان گفت بارزترین نمود مشاهده‌ی نهادی این مبارزات در شکل‌گیری نهادی مطالعات زنان (women's studies) مشاهده می‌شود. باید گفت دانش زنانه به عنوان دانشی انتقادی و رهایی بخش، به نفع زنان و برای آنان است. این دانش، بی‌طرف نبوده، بلکه معطوف به موضوعات و متکی به ارزش‌هایی است که به ارتقای موقعیت زنان، تغییر در برداشت‌های پدرسالارانه، و رفع آنچه که تبعیض نسبت به زنان تلقی می‌شود، کمک می‌کند. در عین حال با پذیرش کثرت‌گرایی شناختی می‌باید دانست که یک دانش واحد زنانه وجود ندارد و این دانش می‌تواند به درجه‌های مختلف با جذب سنت‌های فکری، دستاوردهای علمی، ارزش‌ها و پژوهش‌های پیشین نیز همراه باشد. این مقاله در صدد پاسخ دادن به این پرسش است که از «دانش زنانه» به چه معنایی می‌توان سخن گفت و تا چه حد این نوع دانش گسستی از دانش کلی بشری محسوب می‌شود.

شناخت از منظر «زنانه»: محدودیت‌ها و امکانات آرمانی فمینیستی

حمیرا مشیرزاده[‡]

مقدمه

یکی از ویژگی‌های جنبش‌های اجتماعی این است که به اشکال مستقیم یا غیر مستقیم بر شناخت انسانی - نه تنها در اشکال غیر رسمی آن، بلکه در شناخت رسمی نیز- تأثیر می‌گذارند (Eyerman and Jamison 1992) و از یک سو، این جنبش‌ها به واسطه‌ی تأثیری که بر گفتمان‌های اجتماعی دارند، گفتمان‌های علمی را به شکلی غیر مستقیم تحت تأثیر قرار می‌دهند، و از سوی دیگر، و شاید مهم‌تر از آن، اینکه خود مستقیماً وارد فرایند رسمی تولید شناخت می‌شوند و در صدد بر می‌آیند که از شناخت به عنوان یک ابزار مبارزاتی نیز استفاده کنند. جنبش زنان نیز نه تنها استثنایی بر این قاعده نیست، بلکه شاید به سبب تأکید بر ابعاد فرهنگی و گفتمانی «ستم» بر زنان، بیش از سایر جنبش‌های اجتماعی به عرصه‌ی سیاست گفتمان و تولید شناخت توجه داشته است (مشیرزاده ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰). واکنش فمینیسم در مقابل گفتمان مردمدارانه‌ی حاکم بر علوم - به ویژه علوم اجتماعی - با وجودی که بیشتر به صورت نقد اندیشه‌ها، نظریه‌ها، و روش‌های حاکم بر این علوم بوده است، اما به این محدود نمی‌شود. فمینیست‌ها کوشیده‌اند به نوعی «گفتمان متقابل» (counter-discourse) فمینیستی یا حتی نوعی «شناخت متقابل» (counter-knowledge) نیز شکل دهند.

همان‌گونه که سایدی می‌گوید، «آفریدن دانش از ملاحظات اصلی فمینیسم است، زیرا تولید دانش به معنای قدرت است» (Sydie 1987: 211) و طبعاً در شرایطی که از دید فمینیست‌ها، همیشه (حداقل در فرهنگ غرب)، قدرت در رابطه با مردانگی بوده است (Hartsock 1983) نیل زنان به قدرت مستلزم تولید دانش زنانه یا فمینیستی است.

‡. استادیار دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

می‌توان گفت که حداقل همزمان با شکل‌گیری موج دوم فمینیسم وبا تاکید براین که «تولید شناخت یک فعالیت سیاسی است» (Abbott and Wallace 1990: 210) عرصه‌ی شناخت رسماً به عنوان یک عرصه‌ی مبارزه‌ی فمینیستی شکل گرفت و بخشی وسیع از مبارزات زنان به این عرصه منتقل شد. بارزترین نمود نهادی این مبارزات را می‌توان در شکل‌گیری نهاد «مطالعات زنان» (women's studies) دید. فمینیست‌ها از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ موفق شدند مطالعات زنان را به عنوان «شاخه‌ی آکادمیک جنبش آزادی بخش زنان» (Oakley 1981: 317) وارد برنامه‌ی درسی دانشگاه‌ها و کالج‌های سراسر آمریکا و نیز اروپا کنند. بین سال ۱۹۷۰ و ۱۹۷۲ صد دانشگاه و کالج به ارائه‌ی این دروس پرداختند (Isenberg 1972:33). در سال ۱۹۷۵ دویست و هفتاد و پنج برنامه‌ی مطالعات زنان در بیشتر از ۴۰۰۰ درس در کالج‌ها و دانشگاه‌ها ارائه می‌شد. هدف مطالعات زنان «تغییر محتوای آموزش» و همچنین «روش‌های آموزشی و ساختار نهادهای آموزشی به عنوان مانعی در راه رهایی جامعه از «کلیشه‌های جنسیتی نقش‌ها» بوده است (Oakley 1981:318).

رسیدن به این اهداف به ویژه نخستین آنها یعنی تغییر محتوای آموزش همراه با مبارزات و تلاش‌هایی در سطوح مختلف بوده است. اولاً، تاکید بر این است که موضوع یا متعلق شناخت (object) در علم مردانه معطوف به دغدغه‌های مردان است، پس دانش زنانه دانشی است معطوف به موضوعات زنانه. ثانیاً، روش‌های علمی مبتنی بر خصوصیات مردانه هستند و در مقابل دانش زنانه متکی است بر روش‌های زنانه. ثالثاً، این اساساً بنیان‌های معرفت‌شناختی است که متکی بر سوژه‌ی مردانه، خرد مردانه، امکان بی‌طرفی علمی، جدایی سوژه و ابژه و... است، و دانش زنانه متکی است بر معرفت‌شناسی زنانه. هدف از این نوشتار بررسی اجمالی مبارزات در این سطوح متفاوت و ارایه‌ی یک ارزیابی از آنها است. در واقع، این مقاله در صدد پاسخ دادن به این پرسش است که از «دانش زنانه» به چه معنا می‌توان سخن گفت و تا چه حد این نوع دانش گسستی از دانش کلی بشری محسوب می‌شود.

تغییر در موضوع شناخت

توجه به موضوعات متفاوت مطالعاتی برای فمینیست‌های لیبرال به شکلی محدود بوده است.

دیدگاه فمینیسم آکادمیک لیبرال مانند دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی آن دیدگاهی «ادغام‌جو» (integrativist) است. پروژه‌ی موجود علم در آن به رسمیت شناخته می‌شود، اما در عین حال، بر کاستی‌ها، جانبداری‌ها، و شکاف‌های موجود در آن، از جمله به دلیل عدم توجه به زنان در پژوهش‌ها، تأکید می‌شود. راه حل نیز بسط نمونه‌های مطالعاتی به زنان است (Abbott and Wallace 1990: 8-9). براین اساس، در آمارگیری‌ها، نمونه برداری‌ها، پیمایش‌ها، نظرسنجی‌ها و... زنان به عنوان بخشی از جامعه‌ی آماری بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرند و از این راه تصویر واقعیت به خود آن نزدیک‌تر می‌شود.

این عطف توجه به زنان هم در حوزه‌ی علوم طبیعی (به ویژه زیست‌شناسی، فیزیولوژی، و پزشکی) دیده می‌شود و هم در حوزه‌ی علوم اجتماعی، برخی از منتقدان با انتقادی طنزآمیز از این برداشت برآنند که بر اساس برداشت فمینیست‌های ادغام‌جو، کافی است در دستور کار پژوهش‌ها و نظریه‌ها یک جمله اضافه شود مبنی بر این که «زن را هم اضافه کنید و به هم بزنید». اما به نظر می‌رسد که این امر چندان هم صوری و بی حاصل نیست. در نتیجه‌ی این کار اولاً می‌توان حضور زنان را در جاهایی که سنتاً جریان اصلی (mainstream) علوم مختلف وجود زنان را به حساب نمی‌آورد نشان داد و پیامدهای آن را وارد مجموعه‌ی داده‌ها کرد و هم می‌توان به علت حذف یا در حاشیه ماندن زنان و مسائل آنها در حوزه‌هایی از حیات اجتماعی و سیاسی پرداخت و راه‌های رفع موانع را نشان داد (Whitworth 1997: 12-13). بنابراین فمینیسم لیبرال وجهی انتقادی نسبت به جریان اصلی علوم به ویژه علوم اجتماعی دارد و فمینیست‌های لیبرال بر اساس دغدغه‌های اصلی خود که ناشی از دیدگاه حداقل‌انگار آنان در مورد زن و مرد است،^۱ به موضوعات پژوهشی که مؤید این برداشت باشد علاقه‌ی زیادی نشان می‌دهند؛ به همین دلیل است که در حوزه‌ی علوم اجتماعی به ویژه به مسأله‌ی جامعه‌پذیری (Socialization) توجه خاص دارند.

به این ترتیب، بخش عظیمی از مطالعات نظری و تجربی فمینیست‌های لیبرال معطوف به رد نظریه‌های جوهرانگاران (essentialist) و حداکثرگرایانه (maximalist) در مورد سرشت

۱. فمینیست‌های لیبرال و همچنین اندروژنیست کلاً برآنند که بخش عمده‌ی تفاوت‌هایی که فرض می‌شود به طور طبیعی میان زنان و مردان وجود دارد، در واقع ناشی از عوامل محیطی و اجتماعی است و در مورد تفاوت‌های واقعی نیز راه اغراق پیموده شده است.

متفاوت زن و مرد و پژوهش‌های تجربی مؤید آن بوده است. مطالعات فمینیست‌ها درباره‌ی فرایند جامعه‌پذیری نشان می‌دهد که چگونه «تفاوت» میان دختران و پسران و زنان و مردان، نتیجه‌ی آموزش‌های متفاوت به دو جنس در سنین کودکی، نظام متفاوت پاداش و مجازات در مقابل رفتارهای واحد (مانند گریستن، پرخاشگری و...) برای دختران و پسران، و ارایه‌ی کلیشه‌های رفتاری به آنها است. پسران هم در زندگی روزمره و هم در رسانه‌ها با نقش‌های اجتماعی مردان روبه‌رو می‌شوند و دختران با تصویر خانه‌داری از زنان (Rossi 1964: 131) در نتیجه، از همین نقطه، تفکیک جنسیتی نقش‌ها شکل می‌گیرد.

نتیجه‌ی عملی - مبارزاتی که فمینیست‌ها از این مطالعات به دست می‌آورند این است که دگرگون ساختن پیام‌های موجود در متون درسی، کتاب‌های داستانی، فیلم‌ها و غیره به شکلی که انگاره‌ی تفاوت جوهری و بنیادی زنان و مردان را کنار بگذارد، به برداشت‌ها و یا حتی فرهنگی مساوات طلبانه‌تر و در نتیجه؛ جامعه‌ای برابرتر و جنسیت‌زدایی شده (de-gendered) در نقش‌ها و ارزش‌ها منتهی خواهد شد.

در مقابل، برای فمینیست‌های رادیکال (در معنایی عام و به عنوان فمینیست‌هایی که در برداشت از نسبت میان زنان و مردان، دیدگاهی حداکثرانگار (maximalist) دارند) تغییر در موضوع شناخت به توجه به زنان در مطالعات یا مطالعه در حوزه‌هایی که تفاوت میان زنان و مردان را بی اهمیت نشان دهد، محدود نمی‌شود. فمینیسم رادیکال در دهه‌ی ۱۹۷۰، «فمینیسم» را به عنوان یک «نظریه» مطرح کرد که در پی تعلیل و تبیین «ستم» تاریخی بر زنان و توضیح موقعیت فرودست آنها به ویژه با اتکا به دو مفهوم کل‌گرایانه‌ی «پدرسالاری» (Patriarchy) و «نظام جنس - جنسیت» (Sex-gender System) است. حتی برخی این نوع نظریه را در کل به عنوان معنای «فمینیسم» مطرح می‌کنند (Harper Collins Dictionary of Sociology 1991: 167). به بیان «اگر» جنبش زنان بدون نظریه پردازی به یک «گروه ذی‌نفع خاص» تبدیل می‌شود (Agger 1989: 119). معمولاً نظریه پردازی‌های رادیکال دهه‌ی هفتاد را «نظریه‌ی خشمگین» می‌نامند. وظیفه‌ی اصلی این نظریه‌ها «بررسی مقولات و سازه‌هایی» بود که زن را محدود می‌کنند (Malson et al. 1989: 1).

به بیان اوکلی، «فهم نظری علت ستم‌دگی زنان» (Oakley 1981: 25) بخشی مهم از

اهداف فمینیسم رادیکال است که به ارایه‌ی نظریه‌های عموماً جهان‌شمول و کل‌گرایانه‌ای منجر شده است. مفهوم کلیدی این نظریه (ها) «پدرسالاری» است که به منزله‌ی نظامی فراگیر است که همه‌ی عرصه‌های حیات اجتماعی و شخصی را تحت نفوذ و سیطره‌ی خود دارد. این نظام با وجودی که از لحاظ نوع و میزان کنترل در جوامع مختلف متفاوت است، اما پدیده‌ای جهان‌شمول و حتی به نوعی فرا تاریخی است و از آن به عنوان روشی برای «مفهوم‌بندی ستم بر زنان» استفاده می‌شود (Maynard and Winn 1991:177) و یا آن را به عنوان «علت» اصلی و جهان‌شمول ستم بر زنان مطرح می‌کنند (Harper Collins Dictionary of Sociology 1991: 168). بر همین اساس است که مطالعه‌ی پدرسالاری، ریشه‌های آن، عوامل مؤثر در آن، اشکال متفاوت آن در جوامع و دوران‌های مختلف و همچنین سازوکارهای بازتولید آن به یک موضوع اصلی مطالعاتی تبدیل می‌شود. این مطالعات در حوزه‌ها و رشته‌های مختلف علمی از قبیل تاریخ، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علم سیاست و... صورت گرفته است. در این مطالعات برخلاف مطالعات فمینیستی لیبرال، مسأله فقط افزودن «زنان» نیست، بلکه این «جنسیت» به عنوان برساخته‌ای اجتماعی است که مدنظر قرار می‌گیرد و «ستم» بر زنان بر اساس آن نشان داده می‌شود. به این ترتیب، پدرسالاری خود به یک موضوع شناخت بدل می‌شود.

یکی از پیامدهای نظام پدرسالارانه و مرد‌مدار از دید فمینیست‌های رادیکال در خود حوزه‌ی تولید شناخت انسانی است. از جمله پیامدهای نفوذ پدرسالاری این است که معیارهای انتخاب موضوعات شناخت در هر حوزه‌ی مطالعاتی را مردان تعیین می‌کنند و معناداری و اهمیت (Significance) که شاخص انتخاب موضوعات هستند، بر مبنای علائق مردانه شکل می‌گیرند. در نتیجه، زنان کلاً نادیده گرفته می‌شوند، چون حوزه‌ی مورد بررسی حوزه‌ای «مردانه» است (March 1982). بنابراین هر آنچه مستقیماً به زندگی زنان مربوط می‌شوند یعنی خانواده، سپهرخانگی، حوزه‌ی خصوصی، عواطف، روابط بین‌الاشخاصی، جنسیت و... موضوعات ارزشمندی برای مطالعه قلمداد نمی‌شوند و در حاشیه باقی می‌مانند (Gross 1986b:190). آناییتمن (Anna Yeatman) می‌نویسد «در فضای نظری که علوم اجتماعی برمی‌سازد، اقتصاد در مرکز قرار می‌گیرد و عشق، اگر اساساً جایگاهی داشته باشد، در حاشیه‌ها است» (Yeatman 1986:158). به این ترتیب، تمرکز تلاش‌ها در کل به سمت حوزه‌های محتوایی است که علایق و

ارزش‌های مردان را باز می‌نماید که اینها شامل ملاحظاتِ چون تحلیل رقابت، استراتژی‌های پرخاشجویانه، قدرت، کار مردان، و تعارض می‌شود، یعنی نوعی از جامعه را شامل می‌شود که زنان از آن حذف شده‌اند (Oakley 1981:322).

به نظر فمینیست‌ها یکی از علل نادیده‌انگاری موضوعات مورد توجه زنان در حوزه‌های مطالعاتی مختلف را می‌توان در دوگانه‌انگاری (dualism) یا تقسیم‌بندی‌های دو وجهی (dichotomy) به عنوان یک ویژگی تفکر مردانه جست و جو کرد. دوگانه‌انگاری باعث می‌شود جفت‌های متضادی مفروض قرار بگیرند که معمولاً بار ارزشی نیز دارند: یکی «خوب یا مثبت» و دیگری «بد یا منفی» تلقی می‌شود: جسم/ذهن، طبیعت/فرهنگ، احساس/خرد، خصوصی/عمومی و غیره همه به نحوی در پیوند با تقسیم دو وجهی میان زن و مرد قرار می‌گیرند. دوگانه‌انگاری‌ها و حذف «زنان‌ها» به معنای تعیین «اهمیت» موضوعات است. از آنجا که مثلاً مردان به حوزه‌ی عمومی، دولت، احزاب، اقتصاد، بورس، بازار، و در درون اینها به روندهایی خاص توجه دارند و مسائلی چون خانواده، عواطف، احساسات، و... را بی‌اهمیت یا لااقل از لحاظ علمی نامربوط می‌دانند، در شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی و تاریخ به همان موضوعات مهم برای مردان توجه می‌شود. در مقابل، بسیاری از موضوعاتی که برای زنان می‌تواند مهم باشد، چون زنانه است بی‌اهمیت تلقی می‌گردد و به حاشیه رانده می‌شود.

در ادامه‌ی همین خط استدلالی، پیتمن بر آن است که باید ریشه‌ی بی‌توجهی به زنان و مسائل مورد توجه زنان و نیز عدم برخورد انتقادی با نهادهایی چون خانواده در نظریه‌پردازی‌های علوم و نظریه‌های انتقادی را در پیوند با تقسیم‌بندی میان سپهرهای خصوصی و عمومی و ایجاد پیوند میان آنها و دو جنس دید. به بیان دیگر، سپهر عمومی و مسائل مربوط به آن چون مردانه هستند، مهم تلقی می‌شوند و سپهر خصوصی «زنانه» بی‌اهمیت قلمداد می‌گردد. «جدایی پدرسالارانه‌ی دو سپهر و دو جنس در نظریه‌ی معاصر سرکوب شده و سپهر عمومی به عنوان بنیان طبیعی حیات مدنی تلقی می‌شود که مستلزم هیچ دقت نظری انتقادی نیست» (Pateman, 1986:6).

به بیان تیل (Thiele 1986)، یکی از ویژگی‌های علم مدرن یعنی زمینه‌زدایی (decontextualization) به عنوان رویه‌ای که با «انتزاع» دست به تعمیم‌های کلی درباره‌ی

«انسان»، جامعه و غیره می‌زند، اجازه می‌دهد مفروضات مبتنی بر فهم متعارف نزد نظریه‌پرداز درباره‌ی جهان و «واقعیت» به عنوان واسطه عمل کند. در نتیجه، نظام‌های ارزشی در تعیین مسائل مهم و مربوط و یا حاشیه‌ای و نامربوط «مداخله» می‌کنند و جنسیت امری بی‌ربط تلقی می‌شود و هر آنچه «مردانه» است، بنیان امور انتزاعی، جوهری، و جهان شمول قرار می‌گیرد.

در مقابل این برداشت رایج مردمدارانه، فمینیست‌های رادیکال برآن هستند که در علوم اجتماعی فمینیستی، زندگی خانوادگی و خصوصی و روابط آن - به عنوان روابطی «سیاسی» از اهمیت زیادی برخوردار می‌شود. این فمینیست‌ها معیارهای رایج ارزش گذاری موضوعات را نفی می‌کنند و نتیجه‌ی این تغییر در کانون توجه حوزه‌ی مطالعاتی این است که به «عواطف» به عنوان یک موضوع مطالعاتی نگریسته می‌شود و تفاوت‌های عاطفی زنان و مردان به عنوان بنیان تفاوت جوهری آن دو و عاملی که کل روابط اجتماعی را از منظر زنان و مردان متفاوت می‌سازد مورد توجه قرار می‌گیرد. از این جا است که روابطی چون «خواهری» میان زنان و یا رابطه‌ی «مادری» زنان موضوع مطالعه قرار می‌گیرد و به عنوان روابطی که سرشت اساساً متفاوتی با روابط میان مردان دارد، تلقی می‌گردد. همچنین «خانواده» به عنوان سپهری که زنان موفق شده‌اند در آن روابطی از نوعی متفاوت با عرصه‌ی عمومی مردانه - مبتنی بر منافع شخصی، فردگرایی، عقلانیت ابزاری، سلطه‌جویی و... - یعنی روابطی مبتنی بر جمع گرایی و منافع جمعی، تعامل گرایی، برابری، عقلانیت جوهری، کلیت‌نگری در عین توجه به اجزا و... را شکل دهند، موضوع مطالعات وسیع قرار می‌گیرد و به نوعی هم می‌توان گفت لزوم بسط چنین روابط و برداشت‌هایی به سایر عرصه‌های حیات اجتماعی مطرح می‌گردد.

در مقابل تاریخ نگاری «مردانه» نیز که کانون توجه آن تحولات سیاسی و اقتصادی است و نه مثلاً روابط درونی خانواده‌ها یا بین زن و مرد یا حتی نتیجه‌ی تحولات سیاسی و اقتصادی برای زنان، آن چه باید مورد توجهی دانش اجتماعی و تاریخی زنانه قرار گیرد، همین مسائل «حاشیه‌ای» (marginal) یا در واقع، به حاشیه کشانده شده (marginalized) است. از این منظر، مردان در طول تاریخ تنها به ساخته‌های خودشان، یا حداقل آن چه که خود تصور می‌کنند مخلوق آنها است، توجه دارند. نمونه‌ی آن را نیز می‌توان در مطالعه‌ی تاریخ هنر و تحولات هنری یا حتی تعیین هنر بودن یک پدیده دید. نقاشی و مجسمه سازی هنر تلقی می‌شوند و

موردتوجه مورخ هنر قرار می‌گیرند، اما گلدوزی، برودری، میله بافی و... اساساً هنر تلقی نمی‌شوند و ارزش مطالعه نیز ندارند چون زنانه‌اند. پس تاریخ زنانه در مقابل باید به این وجوه مورد بی‌توجهی بپردازد (Oakley 1981).

آن چه از نقطه نظر بحث حاضر اهمیت دارد، این است که ایجاد چنین تغییراتی در حوزه‌های مختلف علوم با مبانی بنیادین معرفتی این علوم تنافری ندارد. به عبارت دیگر، حتی اگر ویژگی جریان اصلی علوم عدم توجه به این موضوعات شناختی باشد، به این معنا نیست که با چنین تغییرات و تعدیلاتی بنیان علم و شناخت دگرگون می‌شود. همان گونه که در اغلب دیدگاه‌های مطروحه در فلسفه‌ی علم و روش‌شناسی‌های علمی مطرح می‌گردد، انتخاب موضوع مورد مطالعه امری نسبی و تابع علایق شناختی خاص است که خود وابسته به بستر یا زمینه‌ای است که کار علمی در آن صورت می‌گیرد. صرف نظر از برخی معیارهای خاص اثبات‌گرایان منطقی یا طبیعت‌گرایان افراطی در حوزه‌ی علوم اجتماعی برای انتخاب موضوع (که لازمه‌ی آن را قابلیت مشاهده‌ی عینی می‌دانند و از این طریق ممکن است جذب موضوعاتی چون عواطف و احساسات را جز در قالب‌های رفتارگرایانه برنتابند) معمولاً مشکل معرفت شناختی خاصی در توجه به این نوع موضوعات مورد توجه و تأکید فمینیست‌ها وجود ندارد و به واقع فرض می‌شود که با تدبیر روش‌های خاص، این موضوعات نیز قابل مطالعه و پژوهش علمی هستند. با وجودی که برخی از استدلال‌های فمینیست‌های رادیکال در تبیین حاشیه‌گذاری موضوعات خاص کم و بیش به بنیان‌های معرفت شناختی مربوط می‌شود (مانند دوگانه‌انگاری) و برخی جنبه‌ی روش‌شناختی می‌یابد (مانند زمینه زدایی)، اما هیچ‌یک از این دو وجه تعریف‌کننده و غیرقابل اجتناب معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علمی جریان اصلی نیستند و به همین اعتبار مباین با استدلال کلی فوق نخواهند بود.

اما این نوع مطالعات فواید کاملاً عملی برای فمینیست‌ها دارند و به پیشبرد دستورکار جنبش کمک می‌کنند. مبنای بسیاری از گزارش‌هایی را که سازمان‌های طرفدار حقوق زنان به مجامع عمومی اعم از محاکم و پارلمان‌ها ارایه می‌کنند یا در قطعنامه‌ها و تبلیغات سیاسی خود می‌آورند، پژوهش‌هایی در مورد وضعیت زنان تشکیل می‌دهد (Bernard 1974: xi). به علاوه تأکید بر موضوعات مورد علاقه‌ی زنان و جذب آنها در دستورکار حوزه‌های مختلف مطالعاتی

نیز به معنای پیشبرد جنبش زنان در آکادمی است. بنابراین در واقع این بخش از «زنانه شدن دانش» به معنای استفاده از پژوهش‌های علمی در راه اهداف عملی است.

دگرگونی در روش‌های شناخت

اما دعاوی متقابل شناختی فمینیست‌ها به تعدیل موضوعات مورد مطالعه در شاخه‌های مختلف علمی محدود نمی‌شود. روش‌های علمی نیز در معرض نقد و تجدیدنظر قرار گرفته‌اند. در این جا نیز باید میان فمینیست‌های لیبرال و رادیکال قائل به تفکیک شد.

فمینیست‌های لیبرال ادغام جو با پذیرش کلی روش‌های مورد استفاده در علوم، برآنند که مشکل اساسی در «عدم وفاداری» به این روش‌ها در عمل از سوی دانشمندان به دلیل پیش فرض‌های آنها در مورد تفوق مردان است. به عنوان نمونه، لزوم بی‌طرفی علمی یا عدم دخالت پیش فرض‌های دانشمندان در پژوهش‌ها و نظریه‌پردازی‌ها عملاً (حتی به شکلی ناخودآگاه) رعایت نمی‌شوند. در حوزه‌ی علوم طبیعی، توجه فمینیست‌های لیبرال به تنقیح روش‌های علمی به شکلی است که جانبداری‌های مردانه‌ای را که منجر به طرح دعاوی فیزیولوژیک حاکی از برتری مردان نسبت به زنان می‌شود حذف کند. این امر بیشتر به شکل بازتعریف مسائل با حذف مفروضه‌های خاص است (مثلاً در حوزه‌هایی چون اهمیت تفاوت وزن مغز زنان و مردان) یا به شکل تأکید بر نقش عوامل محیطی در شکل دادن به تفاوت‌های میان زنان و مردان از نظر توانایی‌های جسمی و ذهنی.

مطالعات مجدد فمینیست‌های لیبرال در حوزه‌هایی که بر اساس مفروضه‌های جامعه‌شناسان جریان اصلی نتایجی را نشان می‌دادند که مؤید برداشت‌های رایج مبتنی بر تفوق مردان یا کارایی نقش‌ها و جایگاه‌های سنتی زنان و مردان است، در صدد آن است که نشان دهد چگونه مطالعات پیشین جانبدارانه (biased) بوده‌اند و بسیاری از مفروضه‌های دانشمندان در روش‌های مطالعاتی آنها تأثیر گذاشته و به استنتاجات مردمدارانه و پدرسالارانه منجر گشته است.

به عنوان نمونه، مطالعات جدید نشان می‌دهند که بر خلاف برداشت رایج در مورد مناسب

بودن زنان برای کار در خانه و رضایت نفس آنان از این نوع کار، زنان خانه‌دار دچار احساس با خود بیگانگی‌اند و در مقابل، این زنان شاغل و فعال هستند که از «سازگاری شخصیتی» بیشتری برخوردارند و درجه‌ی «تحقق نفس» در میان آنان بالاتر است (Chafe 1972:229-30).

در مقابل دیدگاه‌های حاکم که اصرار داشتند خانه نشینی مادران و مادری تمام وقت به نفع کودکان است، فمینیست‌ها نشان دادند که چنین نیست. روسی در مقاله‌ای در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ نوشت با وجودی که بسیاری از مادران آمریکایی بیشترین وقت را صرف فرزندان خود می‌کنند، میزان ناخرسندی کودکان در آمریکا از همه جا بیشتر است. به علاوه، میزان بالای بزهکاری و فقدان قدرت ابتکار در میان جوانان و نوجوانان آمریکایی که «مادران شاغل» را مسئول آن معرفی می‌کردند، نتیجه‌ی حضور اندک مردان در خانواده تلقی شد (Rossi 1964:111,125). به این ترتیب، در مقابل دعاوی جریان اصلی جامعه‌شناسی و روان‌شناسی درباره‌ی مزایای خانه‌نشینی و عدم اشتغال زنان، پژوهشگران فمینیست داده‌های جدیدی را با استفاده از روش‌های پالایش یافته و رها از پیش فرض‌های جانبدارانه مطرح کردند که در نقطه‌ی مقابل آن دعاوی بود.

فمینیست‌های رادیکال از میان علوم به طور خاص بیشتر به زیست‌شناسی و رشته‌های مرتبط با آن توجه داشته‌اند. آنها در مطالعات خود جانبداری‌های جنسیتی موجود در این علوم را نشان می‌دهند. مطالعات زیست‌شناختی بر اساس فرض‌هایی چون قدرت فیزیکی بیشتر مردان، قدرت ذهنی بیشتر آنها و غیره است و مطالعات فمینیست‌ها در جهت رد این مفروضه‌ها شکل گرفت. در بسیاری از موارد، این مطالعات (و نیز تفاسیر جدید) عکس برداشت‌های رایج را نشان می‌دهد. به عنوان نمونه، فمینیست‌ها تأکید دارند که بر خلاف دید سنتی، «صورت پایه‌ی انسانی» صورتی زنانه است. کروموزوم جنس مؤنث کامل‌تر از جنس مذکر است و کروموزوم ایگرگ که منجر به شکل‌گیری جنس مذکر می‌شود نیمی از گونه‌ها را ندارد و بنابراین مردانگی نیز چیزی نیست جز زائیده‌ای بر ساختار بنیادی زنانه. در برداشت‌های فمینیستی، توانایی‌های جسمی مردان از نظر قدرت عضلانی بیشتر امری اجتماعی - تاریخی تلقی می‌شود و از «قدرت» بیشتر زنان به عنوان جنسی که دارای توانایی بیشتری برای بقا است سخن به میان آمده است: زنان طول عمر بیشتری دارند، جنین‌های مؤنث کمتر سقط می‌شوند، بسیاری از

بیماری‌های کودکی (و بزرگسالی) بیشتر نزد پسران دیده می‌شود تا دختران و... و اینها همه نه تنها فرض فرودستی زنان را رد می‌کند بلکه فراتر از آن، «برتری» زنان را نشان می‌دهد (Oakley 1981:43-44).

در مطالعات فمینیستی رادیکال در علوم اجتماعی بر تفاوت بنیادی میان روش‌های زنانه و مردانه تأکید می‌شود، به این معنا که به جای روش‌های «خشک» و «همراه با فاصله» ی مردانه، استفاده از روش‌هایی که همراه با مشارکت (به ویژه مشارکت عاطفی) محقق است، زنانه تلقی می‌شود و بر همین اساس مشاهده‌ی همراه با مشارکت گاه به عنوان روش اصلی در مطالعات اجتماعی فمینیستی مورد تأکید قرار می‌گیرد. این فمینیست‌ها برآنند که مشارکت ضروری و اجتناب‌ناپذیر است، زیرا پژوهشگر باید با موضوع مورد مطالعه خود احساس یگانگی کند و خود نیز به عنوان یک زن لاجرم بخشی از پژوهش است. در این جا تعامل‌گرایی به عنوان ویژگی خاص نگاه زنانه به مسائل مورد تأکید قرار می‌گیرد، و روح حساس (sensitivity) زنان در شناخت آنها مؤثر تلقی می‌شود. زنان به جای آن‌که مانند مردان در مطالعات خود در پی نوعی تحمیل به سوژه‌های مورد مطالعه باشند (مثلاً با پژوهش‌های پیمایشی (survey research) که در آنها پاسخ دهنده ناگزیر است از میان چند گزینه‌ی تحمیلی به ناچار یکی را برگزیند) از طریق مصاحبه یا مشاهده‌ی توأم با مشارکت وارد رابطه‌ای متقابل با موضوع شناخت می‌شوند. به علاوه، در مطالعات فمینیستی اشراق و ژرف‌نگری به عنوان روش‌های غیرعینی کنار گذاشته نمی‌شوند و در عوض از آنها در سطحی گسترده استفاده می‌گردد. به این ترتیب، فمینیست‌های رادیکال نمی‌خواهند زنان را «وارد» علوم اجتماعی موجود کنند، بلکه می‌خواهند چگونگی تولید شناخت را متحول سازند تا «فهم ذهنی زنان» ارزش خود را بازیابد. (ر.ک: Whitworth 1997:16-20; Abbott and Wallace 1990; Longino 1996).

همان گونه که دیده می‌شود، پروژه‌ی فمینیست‌های لیبرال در حوزه‌ی روش‌های مورد استفاده در علوم عملاً به معنای «هدایت» پژوهش‌ها و کار علمی در مسیر «واقعی» علم مدرن تجربه‌گرا (empiricist) همراه با زدودن رگه‌های غیر علمی است که هنوز در آن وجود دارد. به بیان دیگر، از دید آنها روش‌های علمی مدرن بنا به تعریف، جنسیت‌زدایی شده هستند، اما به دلیل عدم رعایت اصول بنیادی آنها، جانبداری‌های جنسی وارد پژوهش علمی می‌شوند. با

وجودی که حذف این جانبداری‌ها دشوار است، اما ناممکن نیست و تحقق آن به معنای «پالایش» علمی از «شائبه‌های غیر علمی» حاکم بر آن است.

در مقابل، به نظر می‌رسد که روش‌های پیشنهادی فمینیست‌های رادیکال به نوعی در مقابل برداشت‌های غالب از علم قرار می‌گیرد. اگر علم به معنایی اثبات‌گرایانه (positivist)، تجربه‌گرایانه (empiricist)، و کمی‌گرایانه (quantitative) تلقی شود. اما اگر بپذیریم که این انحصارگری علمی یا تعریف مضیق از علم تنها برداشت ممکن از علم نیست، در این صورت روش‌های پیشنهادی فمینیست‌ها چندان متفاوت با آن چه بسیاری از مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان، قوم‌نگاران و... در مطالعات خود عملاً به کار می‌بندند، نیست. در واقع در این جا می‌توان فمینیست‌ها را در مناظرات دیرین و همچنان جاری در حوزه‌ی علوم در جناح کیفی‌گرایان، تجربه‌گرایان خفیف، و تأویل‌گرایان قرار داد (ر.ک: لیتل ۱۳۷۳). البته فمینیست‌های رادیکال برآنند که در این جناح نیز مردمداری حاکم است، اما این امر در سطحی بنیادی‌تر به مباحث معرفت‌شناختی و تفاوت میان سوژه‌ی مؤنث و مذکر مربوط می‌شود.

سوژه‌ی زنانه و ورود به مناظرات معرفت‌شناختی

در واقع، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث فمینیستی در دعاوی مربوط به «دانش زنانه» در این حوزه قرار می‌گیرد. همان‌گونه که انتظار می‌رود، فمینیست‌های تجربه‌گرا یا ادغام‌گرا مبانی و اصول بنیادی علم و پژوهش علمی به معنای مدرن آن از جمله واقع‌گرایی فلسفی (فرض وجود عالم مستقل از انسان‌شناسا) را پذیرفته‌اند، عقلانیت مدرن را پایه‌ی شناخت می‌دانند، لزوم و امکان‌پذیری «عینیت» در پژوهش و تولید دانش را مورد تأکید قرار می‌دهند و برآنند که پژوهش علمی می‌تواند واقعیت را چنان که هست توصیف کند و از این طریق راه تغییر آن را نیز مشخص سازد (Harding 1989; Hawkesworth 1989; Abbot and Wallace 1990). و در عین حال، همان‌گونه که اشاره شد، آنها برآنند که فرض تفوق مردان یا به اصطلاح، «سکسیسم» یکی از موانع نیل به شناخت عینی علمی است. در مطالعات، تحقیقات و نظریه‌پردازی‌های علمی تورش یا جانبداری سکسیستی (sexist bias) وجود دارد (Hawkesworth 1989: 329) که پیامدهای ضد کارکردی برای کل جامعه و نیز برای زنان به طور خاص دارد. به نظر آنها پژوهش

می‌تواند و باید «بی‌طرفانه» و «عینی» و فارغ از پیش‌فرض‌های زن‌هراسانه‌ای (misogynist) باشد که در مورد فرودستی زنان یا ویژگی‌های روانی و فیزیکی آنها به طور سنتی وجود داشته است. به نظر این فمینیست‌ها از طریق وفاداری کامل و سرسختانه نسبت به روش‌های علمی می‌توان جانبداری‌های مردمدارانه را حذف کرد و به تصویری «عینی»، جنسیت زدایی شده، (و در این معنا رها از ارزش) از حیات طبیعی و اجتماعی دست یافت (Harding 1989: 21).

در مقابل، فمینیست‌های رادیکال هستند که اساساً برآنند که علم نهاد و مخلوقی مردانه است و به تبع آن واجد همگی نقاط ضعف مردان نیز هست. دلیلی معتقد است که اصالت «کنترل فنی دانش» به عنوان بنیان شناخت و علم مدرن، باعث نابودی زنان و نیز محیط زیست طبیعی می‌شود. در دید فمینیست‌هایی چون شیوا و دلیلی در واقع نوعی پیوند درونی میان زنان و طبیعت وجود دارد و آنها «خواهر» یکدیگرند. علم تقلیل‌گرای مدرن با دعوی عینیت، بی‌طرفی و جهان شمولی در اصل پروژه‌ای مردانه و پدرسالارانه است که این دو «خواهر» را به انقیاد و تحت سلطه می‌کشد (Shiva 1996: 268). دلیلی با نفی برداشتی که «من» (شناسا) را در مقابل «آن» یا «دیگری» (ابژه یا موضوع شناخت) قرار می‌دهد، در واقع بنیادی‌ترین مبانی فلسفی علم جدیدی یعنی تفکیک دکارتی میان سوژه و ابژه را به چالش می‌کشد. به علاوه، او بر آن است که مرزهای میان «شناخت فنی» و «قلمرو عمیق شناخت اشراقی» یا «خرد هستی‌شناختی» (ontological reason) باید در هم شکسته شود (ر.ک: Donovan 1991: 128).

رویه‌ی نخست بحث‌های معرفت‌شناختی و فرانظری رادیکال‌ها این است که علم و فلسفه (مدرن و باستانی) پدیده‌ای تاریخی است که مبتنی بر تصویری از یک سوژه‌ی خاص است هرچند که ادعای عام‌گرایی و جهان‌شمولی دارد (Shiva 1996). وجه دوم استدلال رادیکال‌ها به برتری سوژه‌ی زنانه در مقابل این سوژه‌ی مردانه برمی‌گردد. زنان از برتری ذاتی برخوردارند و به عنوان موجوداتی که همیشه در همه‌ی جوامع فرودست بوده‌اند، نوعی تقدس می‌یابند. گاه فمینیسم رادیکال چنان است که گویی از «زن» تجلیل می‌کند و به بیان ییتس، «برهر آن‌چه زنان حس می‌کنند، می‌اندیشند و انجام می‌دهند صحنه می‌گذارد» (Yates 1975: 77)، از جمله بر دانش زنان. به نظر آنها «برخی از موقعیت‌های اجتماعی (موقعیت ستمگران) برداشت‌های ایدئولوژیک تحریف شده‌ای تولید می‌کند» و در مقابل، «دیگر موقعیت‌های اجتماعی (موقعیت

ستمیدیدگان) می‌توانند در تاریکی‌های ایدئولوژیک رسوخ کنند و به فهمی درست و جامع از جهان دست یابند. به بیان دیگر، از این منظر اساساً سوژه‌ی مؤنث (به عنوان سوژه‌ای ستم‌دیده) سوژه‌ای است که بهتر می‌تواند «حقیقت» را دریابد. به این ترتیب، تحلیل فمینیستی که مبتنی بر چشم‌انداز ممتازی است که از ستم‌دگی زنان برمی‌خیزد، به هسته‌ی یک «علم جانشین» شکل می‌دهد که می‌تواند برداشتی نظام یافته‌تر و پیشرفته‌تر از حیات اجتماعی و سیاسی را جایگزین پروژه‌های ناقص دانش مردم‌دار سازد (Hawkesworth 1989: 330). در این نوع موضع‌گیری می‌توان شباهت‌هایی با جدل‌های سیاسی مارکسیست‌ها و تأکید اندیشمندان مارکسیستی چون لوکاچ بر موضع فرادست کارگران در «نیل به شناخت حقیقت» پیدا کرد، با این تفاوت که «زنان» جای «کارگران» را می‌گیرند.

نانرل کوهین و دیگران برآنند که نظریه‌ی فمینیستی «ابعادی از تجربه‌ی ما به عنوان زن را که تاکنون مورد توجه نبوده است»، مطرح می‌کند (Keohane et al. 1981: vii). انگاره‌ی اصلی در نظریه‌ی چشم‌انداز یا نقطه‌نظر (standpoint theory) این است که «یک موقعیت ساختاری - اجتماعی قطعی، شرایطی را برای آموختن از تجربه فراهم می‌کند که به لحاظ معرفت‌شناختی در تولید انواع خاصی از شناخت در موقعیتی ممتاز قرار دارد» (Calhoun 1995: 171). در بخشی از آرای فمینیستی بر چشم‌انداز زنانه کماکان تأکید می‌شود. تیل با طرح لزوم «زن محوری» در مقابل «مرد محوری» و برای مقابله با آن، تأکید دارد که این چشم‌انداز زنانه می‌تواند به معنای گسترش و تنوع شناخت انسانی باشد و از آن جا که شناخت زنان کمتر از مردان متکی بر پیش فرض است، پس «عینی‌تر» نیز خواهد بود و از آن جا که متکی بر تجربه‌ی گروهی است که به حاشیه کشیده شده بوده عمیقاً «بازاندیشانه» است. پس «تجربه‌های زنان» بنیان این چشم‌انداز زنانه را تشکیل می‌دهد (Thiele 1986: 41-43).

فمینیست‌های پساتجددگرا یا پس‌اساختارگرا در نقد سوژه‌ی مردانه و تاریخی تلقی کردن دانش بشری با رادیکال‌ها هم داستان هستند، اما در وجه دوم استدلال رادیکال‌ها موضع جوهرگرایانه‌ی آنها را نقد می‌کنند. در این جا پس از اشاره‌ای به نقد فمینیستی از معرفت‌شناسی، سوژه‌ی زنانه از منظر جوهرگرایانه و ضد جوهرگرایانه مورد بحث قرار می‌گیرد.

شمن در بحث راجع به سرشت جنسیتی مشکلات و روش‌های فلسفی به یکی از محورهای

مهم مباحث اخیر معرفت شناختی یعنی این پرسش که «سوژه‌ی فلسفی کیست» می‌پردازد. او بر آن است که این «ما» (به عنوان شناسا) که خود را در «یک طرف» می‌بیند و می‌کوشد «امکانات احراز یک تماس شناختی قابل اتکا» را با آن‌چه در طرف دیگر قرار دارد، ارزیابی کند، خود را به عنوان «مرجع اقتدار معرفت شناختی» مطرح می‌کند، «مشکلات فلسفی مانند رابطه‌ی ذهن و جسم و وجود جهان مادی را جدی می‌گیرد»، و... مرد بورژوازی سفیدپوست غربی است که «مرکز صحنه‌ی تاریخ جهانی را طی دویست سال اخیر در اختیار گرفته است». این سوژه‌ی به‌ظاهر فارغ از جنسیت، سرشتی جنسیتی دارد: «بنیان سوژگی فلسفی هم‌جنس با بنیان مردانگی امتیاز یافته‌ی هنجاری است و همانند آن تصویری تحریف شده از آن‌چه انسان می‌تواند و باید باشد و این که کدام یک از توانایی‌های انسان به لحاظ معرفت شناختی مفید و قابل اتکا هستند، ارایه می‌دهد» (Scheman 1996: 26-31; Harding 1989: 23).

بحث در مورد سوژگی مدرن و زیر سؤال بردن آن در اندیشه‌های پسامدرن جایگاهی ویژه دارد. این برداشت که سوژه‌ی مدرن به عنوان «خود باثبات و منسجم و دارای توانایی نیل به بصیرتی ممتاز نسبت به فرایندهای حاکم بر خود و نیز قوانین طبیعت» (Flax 1989: 54) «سوژه‌ای متعالی (transcendental) و خردورز» است که می‌تواند «خود را متقاعد سازد که بیرون از زمان و مکان و روابط قدرت ایستاده است» (Hartsock 1996: 42)، از سوی بسیاری از اندیشمندان از نیچه تا مرلوپونتی و فوکو زیر سؤال رفته است (به عنوان نمونه، ر.ک: دریفوس و رابینو: ۱۳۷۶).

در عین حال، با وجودی که فمینیست‌ها سوژه‌ی مدرن را در بعد معرفتی آن، به عنوان سوژه‌ای «مذکر» مورد انتقاد قرار می‌دهند، اما نمی‌توانند در نفی کامل سوژگی با پستاجددگرایان همدلی زیادی داشته باشند. اگر سوژه هیچ جایی ندارد، روایات زنان و چشم‌انداز زنان هم جایگاه خاصی پیدا نخواهند کرد. در این جا فمینیست‌ها به وضوح از تجددگرایان بدبینی چون ژان بودریار (Jean Baudrillard) که بر سلطه‌ی ابژه بر سوژه تأکید دارد (ر.ک. Best and Kellner 1991: 118-23)، جدا می‌شوند و در نقد سوژه به منتهی‌الیه استدلال نمی‌روند. اما برخی می‌خواهند با به رسمیت شناختن تکثر، تعدد، تنوع و سیالیت سوژگی، نوعی «مردم‌سالاری ذهن» (mind democracy) را- حتی در سطح فردی - تقویت کنند که در مقابل هر

نوع اقتدارطلبی مقاومت می‌کند (Young-Bruehl 1989: 45).

«سنت غربی فلسفه» مبتنی بر فرض قابل درک بودن عالم است و بر تفکیک میان شناسا یا سوژه و متعلق شناخت یا ابژه بنیان نهاده شده است. آموزه‌ی بنیادی آن این است که «آن» و «ما» (انسان‌ها) به گونه‌ای هستیم که می‌توانیم «آن» را بفهمیم. انسان شناسا یعنی علی‌الاصول هر انسان شناسایی می‌تواند اساساً عالم را به یک شکل بفهمد. این مبتنی بر فرض وجود همسانی بنیادینی میان انسان‌ها و فرض وجود یک حقیقت جوهری است (Rosenau 1991: 77). حال آن‌که انسان‌ها متفاوتند و این بنیان معرفت‌شناختی غرب بوده که تجربه‌ی متفاوت زنان را بی اعتبار جلوه داده است و حال «اولین و اساسی‌ترین عمل‌رهایی بخش ما [فمینیست‌ها] این است که به خود به عنوان مُدرِک (perceiver) اقتدار ببخشیم و این کار را با کشف توافق در تجارب و تصورات ذهنی زنان به انجام می‌رسانیم.» در عین حال، با وجودی که همه‌ی انسان‌های مؤنث زندگی‌شان را بر اساس مفهوم زن می‌گذرانند، اما زنان نیز کلیت یکپارچه‌ی واحدی را تشکیل نمی‌دهند، هیچ کس تنها به عنوان یک زن در جهان زندگی نمی‌کند و صرفاً به عنوان یک زن نظریه‌پردازی نمی‌کند، پس چیزی به عنوان «یک داستان زن» وجود ندارد. بر خلاف سنت فلسفی مردانه، فمینیست‌ها برآنند که همیشه از انسان محوری و عام‌گرایی‌های فلسفی مردان دور بوده‌اند و بسیار با «معرفت‌شناسی غربی» تفاوت داشته‌اند^۱ (Frye 1996: 34-37).

البته فرای به این واقعیت توجه ندارد که این برداشت مغایر دیدگاه بسیاری از فمینیست‌های رادیکال و به حق به معنای زیر سؤال بردن یکی از محورهای عمده در مناظرات فمینیستی، یعنی اعتبار، وثوق یا تفوق «چشم‌انداز زنانه» است. فمینیست‌ها در حوزه‌های مختلف شناخت بر شناخت زنانه، شناخت زن‌محور (gynocentric)، یا حداقل شناخت فمینیستی تأکید داشته و دارند. در عین حال، در اغلب نظریه‌پردازی‌های اخیر تأکید بر این است که نمی‌توان از چشم‌انداز

۱. لازم به توضیح است که فمینیست‌ها در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در مناظرات جدید فلسفی - علمی که با رشد پساتجددگرایی اوج گرفته است، گاه موضعی پساتجددگرایانه اتخاذ می‌کنند و از این موضع مواضع «مردن» فمینیستی را مورد نقد قرار می‌دهند و گاه مانند فرای (1996) و تامپسن (1996) تأکید دارند که فمینیسم همیشه با مدرنیسم به عنوان پروژه‌ای مردانه در تعارض قرار داشته و خود را گرفتار «سنت فلسفی غرب» نکرده است. البته در واقع بسیاری از مواضع و بحث‌های فمینیست‌های رادیکال در موج دوم متضمن انتقاداتی از این سنت فلسفی بود و شاید بتوان گفت در برخی از موارد پیشتاز پساتجددگرایی بوده است. اما این در مورد همه‌ی مواضع آنها صادق نیست.

زنانه به معنای مطلق آن سخن گفت. از دید پساتجددگرایان، همان گونه که «خود یکپارچه پیوسته»ی مذکر وجود ندارد، خود مؤنث با این ویژگی‌ها هم نیست (Greenhlg 1996: 20). به نظر می‌رسد که تا حدی تحت تأثیر این استدلال، برخی از فمینیست‌هایی که بر برتری نقطه نظر و یا قدرت برتر حقیقت‌یابی زنان تأکید داشتند، به تدریج و بیش از پیش، به سمت پذیرش شناخت متکی بر موقعیت (situated knowledge) پیش می‌روند که به معنای پذیرش مفهومی متکثر از حقیقت و شناخت است که امکان پذیرش واقعیت‌های متکثر را فراهم می‌سازد و این تغییر موضع اهمیت زیادی دارد (Hekman 1996: 5).

سارا هاردینگ (Sarah Harding) بر آن است که همان گونه که نباید «مرد» را به عنوان موجودی «جوهری و جهان شمول» فهمید (یعنی آن چه در نظریه‌های غیر فمینیستی، «سوژه و ابژه‌ی پارادایمی» محسوب می‌شد)، زن در معنای جوهری و جهان شمول نیز نباید سوژه و ابژه‌ی فمینیسم و نظریه‌ی فمینیستی قرار گیرد. نظریه‌های فمینیستی موج دوم از این منظر متکی بر تجربه‌ی خاص یک گروه خاص از زنان (زنان غربی، طبقه‌ی متوسط، سفیدپوست، دگرجنس‌گرا) بوده‌اند و جهان شمول جلوه دادن این تجارب و چشم‌انداز متکی بر آن، به معنای «رونویسی» از گرایش‌های «پدرسالارانه» برای «انتظام اندیشه» است. نتیجه‌ی آن نیز این می‌شود که تنها مشکلات «برخی» از زنان مشکلات انسانی هستند و راه‌حل عملی آنها نیز تنها راه‌های معقول هستند. حال آن که به نظر هاردینگ (مانند پساتجددگرایان) «انسان ژنریک» هیچ‌گاه و به هیچ وجه وجود نداشته است؛ زن و مرد ژنریک نیز وجود ندارد: «هزاران زن داریم که در مجموعه‌های پیچیده‌ی تاریخی ظریفی از طبقه، نژاد، و فرهنگ زندگی می‌کنند» (Harding, 1989: 16-17)^۱ و به بیان متعارف‌تر چپمن، «شکاف‌های اجتماعی» دیگری نیز غیر از جنسیت فعالند که باید به آنها توجه شود (Chapman 1995: 101-102).

فرای این نکته را تأیید می‌کند که زنان یکپارچه نیستند و تفاوت‌های میان آنها بسیار مهم است: «کل جمعیت مؤنث سیاره [ی زمین] نه یک سخنگو دارد و نه یک مخاطب. یک داستان ندارد.» در عین حال، او معتقد است «ستمی مشترک» (البته نه همگن) «بنیان اجتماع اپیستمیک

۱. کالون (Calhoun 1995) با مقایسه‌ی نوشته‌های هاردینگ در نیمه‌ی دهه‌ی هشتاد و پایان آن، به این نکته اشاره می‌کند که او از دیدگاه «جوهرگرایانه» به سمت پذیرش نوعی مصالحه میان پساتجددگرایی و فمینیسم حرکت کرده است.

(epistemic community) ما» است. «تجارب هر زن و زنان در مجموع، شبکه‌ی جدیدی از معنا به وجود می‌آورد.» زنان به شکلی مستمر الگوهایی را کشف، بازشناسی و خلق می‌کنند و پیوسته «میدان‌های جدید معنا» را می‌گشایند و امکان تفاسیر جدید را فراهم می‌سازند. این الگوها تثبیت نمی‌شوند بلکه «چارچوبی برای معنادار ساختن» جهان هستند. زنان می‌توانند و باید «استعاره‌هایی جدید» از جهان بدهند و این استعاره‌ها باید چنان متعدد و متنوع و درهم آمیخته باشند که «هرگز مجبور نشویم آنها را فراتر از محدودیتشان هل بدهیم» (Frye 1996: 37-43). الکوف (Alcoff 1989) نیز در برداشتی مشابه بر آن است که فمینیست‌ها با شروع از تجارب زنان برآنند که از خلق سازه‌های تعین‌گرایانه اجتناب کنند و برداشتی از «سوژگی» را تشویق کنند که «موضع تاریخی تغییرپذیر» را قبول می‌کند.

این انگاره که همه‌ی تجارب از وثوقی برابر برخوردارند از یک سو، و از سوی دیگر، این برداشت که دعوای وثوق، اعتبار، حقیقت، صدق و... از سوی گفتمان‌های علمی معتبر نیستند زیرا اساساً معیاری خارج از نظریه برای داوری درباره‌ی آن وجود ندارد و همه‌ی گفتمان‌ها از «ارزش» و «اعتباری» (یا درواقع، بی اعتباری) برابر برخوردارند، به معنای «معتبر» یا هم ارزش شدن همه‌ی روایات دیگر (غیر علمی) بود. کسانی چون سیدمن (Seidman 1991) که از فرارسیدن عصری در نظریه‌های اجتماعی سخن می‌گویند که در آن همه‌ی نظریه‌ها روایات و داستان‌هایی هستند که افراد از چشم اندازه‌ها و جایگاه‌های متفاوت خود آنها را می‌سرایند، به معنای آن بود که نظریه‌ی فمینیستی نیز دیگر لازم نیست در چارچوب نظریه‌پردازی‌های رسمی و آکادمیک بماند. به این ترتیب، فمینیسم دیگر یک «فرا روایت» نیست، بلکه مجموعه‌ای است از روایات مختلف که زنان بیان می‌کنند. پس «جهان به نقل از زنان» چیزی جز یک مجموعه از روایات و حکایات و به بیان فرای، چیزی جز «مجموعه‌ای از آثار نویسندگان مختلف» (anthology) نیست. دیگر حتی در بسیاری از متون فمینیستی کوشش می‌شود روایت‌ها فقط از نقطه نظر «من» گفته شود (Malson et al. 1989: 2) یعنی روایاتی کاملاً شخصی و با اجتناب از تلاش برای بازنمایی یا «گزارش‌ها» بی از تجارب مختلف (Humm 1989:x).

به این ترتیب، پذیرش «تکثر حقیقت» (ژاک دریدا) به این معنا است که «دعوای صدق» صرفاً محصول «بازی‌های قدرت» است (میشل فوکو)؛ حقیقت «معلول گفتمان» است (ژان فرانسوا

لیوتار)؛ و «تفاوتی میان حقیقت و حتی روشن‌ترین اشکال تحریف شده خطاب به یا تبلیغات وجود ندارد» (ژان بودریار) (Rosenau 1991:77-78). پس گفتمان(های) فمینیستی نیز فقط گفتمانی است در کنار بقیه‌ی گفتمان‌ها و به همان اندازه بی اعتبار است و پذیرش این موضع برای فمینیست‌ها دشوار است (Harding 1990).^۱

در مجموع می‌توان گفت که با وجودی که مباحث معرفت شناختی فمینیستی تا حد زیادی متأثر از گفتمان پسا مدرن است، اما این بیشتر در مورد نقد معرفت شناسی و دعاوی اعتبار و صدق گفتمان‌های مردانه و نیز به رسمیت شناختن تکرر در دیدگاه‌های زنان و فمینیسم‌های مختلف است، اما به نظر نمی‌رسد که فمینیست‌ها روایات افراطی پساتجددگرایان را که به نوعی «پوچ انگاری معرفت شناختی» (epistemologic nihilism) منجر می‌شود (Rosenau 1991:109) بپذیرند. آنها می‌خواهند در فضایی از «بی‌ثباتی مقولات تحلیلی» به تأمل نظری دست بزنند و از بی‌ثباتی‌ها به عنوان منبعی برای تفکر و عمل استفاده کنند. به بیان هاردینگ «برای ما علم بهنجار وجود ندارد» (Harding 1989:18). این به معنای آن است که فمینیست‌ها کم و بیش فقط بر اساس «مفیدیت سیاسی» و به شکلی سیال و موقت به اقتباس از نظریه‌های موجود می‌پردازند و نه بر اساس حقیقت یا صدق آنها (ر.ک: Harding 1989; Weedon 1997). این نکته‌ای است که می‌توان در برداشت فمینیست‌ها از «علم فمینیستی» دید. هلن لانجینو تأکید می‌کند که اساس کار علمی یک فمینیست آن است که به جای احساس تعهد، مسئولیت، و پاسخگویی در مقابل تأسیس سنتی علم، بیشتر در برابر «هم‌زمان سیاسی» خود پاسخگو باشد (Longino 1996: 260).

۱. شاپیرو از بُعدی دیگر بر آن است که نباید این فرض را که زنان بهتر می‌توانند زنان را مورد مطالعه قرار دهند پذیرفت زیرا به معنای تقسیم کار جنسی در رشته‌ها است (Shapiro 1981: 124-25). به نقل از: Moore 1988. مور نیز این رهیافت را منجر به انزوای زنان هم به عنوان سوژه و هم ابژه‌ی مطالعات اجتماعی و «گتویی شدن» (ghettoization) مطالعات زنان می‌داند (Moore 1988:6-9)؛ «اگر» نیز با همین استدلال، فمینیسم نقطه نظر را مورد نقد قرار می‌دهد (Agger 1989: 121-22).

نتیجه‌گیری

دیدیم که از دانش زنانه بر اساس «موضوع»، «روش»، و «مبانی معرفتی» سخن گفته می‌شود. موضوعاتی که تحت عنوان موضوعات زنانه شناخته می‌شوند، کم و بیش قابل جذب در حوزه‌های مطالعاتی موجود در جریان اصلی علوم هستند و نفس موضوع نمی‌تواند عامل تمایز این نوع دانش از جریان اصلی شناخت در علوم مختلف تلقی گردد. پس از این نظر دانش زنانه لزوماً جدا از بدنه‌ی اصلی دانش موجود نیست.

در حوزه‌ی روش، «دانش زنانه» با وجودی که - حداقل در برخی از روایت‌های آن و در برخی از شاخه‌های علوم - به درجاتی از آن چه تحت عنوان علم‌گرایی، اثبات‌گرایی، تجربه‌گرایی شدید، کمی‌گرایی و... شناخته می‌شود، دور می‌گردد اما به سهولت می‌توان میان روش‌های پیشنهادی آن و روش‌های تجربه‌گرایی خفیف، تأویل‌گرایی، روش تفهیمی (verstehen)، کیفی‌گرایی و... در علوم اجتماعی نزدیکی‌هایی یافت.

در زمینه‌ی «معرفت‌شناسی زنانه»، فمینیسم رادیکال و پسامدرن با نقد جدی معرفت‌شناسی مدرن، زیر سؤال بردن سوژه‌ی مدرن، نفی امکان عینیت، نفی حقیقت واحد و غیره تا حدی به نسبی‌گرایی پستامدرن‌گرایانه نزدیک می‌شود، اما اغلب تا منتهی‌الیه منطقی این مواضع که می‌تواند اساساً به انکار امکان شناخت منجر شود پیش نمی‌رود. بلکه از یک سو کثرت‌گرایی شناختی را می‌پذیرد و از سوی دیگر، با طرح نقطه نظر زنانه به عنوان یک شناخت مبتنی بر موقعیت خاص زنان که همراه با نوعی برتری به دلیل موقعیت خاص این گروه (یعنی «حذف تاریخی همه‌ی زنان در طرف حاکم در همه‌ی روابط قدرت» (Smith 1990, 22) است، نوعی وثوق خاص برای شناخت زنانه قائل می‌شود که شاید بتوان گفت به یک اعتبار مغایر با برخی از مباحث معرفت‌شناختی آن است.

در عین حال، آن چه که بیش از همه «دانش زنانه» را تعریف می‌کند و تناقضات فوق‌الذکر را نیز به نوعی توضیح می‌دهد، «مفیدیت سیاسی» آن است که در اصل یک معیار «برون علمی» است. به عبارت دیگر، از دانش زنانه به عنوان دانشی انتقادی و رهایی‌بخش می‌توان سخن گفت که به نفع زنان و برای زنان است. از دید اکثر فمینیست‌ها، اساساً دانش نمی‌تواند بی‌طرف باشد و نیست (ر.ک: Rossi 1973 [1970]: 315; Shiva 1996; Longino 1996). دانش زنانه نیز

بی طرف نیست، بلکه معطوف به موضوعات و متکی بر روش‌هایی است که به ارتقای موقعیت زنان، تغییر در برداشت‌های پدرسالارانه، و رفع آن چه که تبعیض نسبت به زنان تلقی می‌شود، کمک کند. درعین حال، با پذیرش کثرت‌گرایی شناختی، یک دانش واحد زنانه وجود ندارد و این دانش می‌تواند به درجات متفاوت با جذب سنت‌های فکری، دستاوردهای علمی، روش‌ها، پژوهش‌ها و... پیشین نیز همراه باشد. به بیان توریل موی (Toril Moi) «هیچ سنت فکری خالص زنانه‌ای وجود ندارد» و البته آن چه مهم است، «چگونگی استفاده» از اندیشه‌های دیگر است (Moi 1997: 105).

به این ترتیب، دانش زنانه را فقط می‌توان بر مبنای دانشی مبتنی بر تجارب زنان و برای زنان تعریف کرد، یعنی دانشی همراه با تعهدی سیاسی و اجتماعی نسبت به بهبود موقعیت زنان. با توجه به تفاوت وضعیت و موقعیت و در نتیجه، تجارب زیسته‌ی زنان مختلف، این دانش نیز لاجرم سرشتی کثرت‌گرایانه می‌یابد و همراه با پذیرش اعتبار روایات مختلف زنان خواهد بود.

منابع

منابع فارسی

دریفوس، ه. پ. رابینو (۱۳۷۶): میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک. ترجمه‌ی ح. بشیریه. تهران: نشرنی.

لینل، د. (۱۳۷۳): تبیین در علوم اجتماعی. ترجمه‌ی عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
مشیرزاده، ح. (۱۳۷۹): «جنبش زنان در غرب و تأثیر آن بر محیط‌های دانشگاهی». زن، دانشگاه و فردای بهتر. تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری.

مشیرزاده، ح. (۱۳۸۱): «فمینیسم در عرصه‌ی سیاست گفتمان». مجله‌ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی. ش. ۵۷.

منابع لاتین

Abott, P. and C. Wallace (1990): *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*. New York and London: Routledge.

Agger, B. (1989): *Fast Capitalism*. Urbana: University of Illinois Press.

Alcoff, L. (1989[1988]): "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs* 13(3): 405-37. Reprinted in Malson et al., eds.: 295-326.

Belsey, C. and J. Moore (1997): *The Feminist Redader*. London: Macmillan.

Bernard, J. (1974). "Introduction" to Carden.

Best, S. and D. Kellner (1991): *Postmodern Theory*. New York: The Guilford Press.

Calhoun, C. (1995): *Critical Social Theory*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.

Carden, M. L. (1974): *The New Feminist Movement*. New York: Russell Sage.

Chafe, W. (1972): *The American Woman: 1920-1970*. New York: Oxford University Press.

Chapman, J. (1995): "The Feminist Perspective." In Marsh and Stoker, eds: 94-114.

- Donovan, J. (1991): *Feminist Theory*. New York: Fredrick Ungar.
- Eyerman, R. and A. Jamison (1991): *Social Movements: A Cognitive Approach*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Flax, J. (1989): "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory." In Malson *et al.*, eds.: 51-73.
- Flax, J. (1990): "Postmodernism and Gender Relations.: In Nicholson, ed.: 19-38.
- Frye, M. (1996): "The Possibility of Feminist Theory." In Garry and Pearsall, eds.: 34-46.
- Garry, A. and M. Pearsall, eds. (1996): *Women, Knowledge and Reality*. New York and London: Routledge.
- Greenhalgh, S. (1996): "Growing Up." In Madoc-Jones and Coates, eds: 16-37.
- Groos, E.(1986b): "What Is Feminist Theory?" In Pateman and Gross, eds: 190-204.
- Harding, S. (1989): "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory." In Malson *et al.*, eds.: 15-34.
- Harding, S. (1990): "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques." In Nicholson, ed.: 83-106.
- Harper Collins Dictionary of Sociology* (1991): New York: Harper Collins.
- Hartsock, N. (1983): "Difference and Domination in the Women's Movement: The Dialectic of Theory and Practice." In Lessinger and Swerdlow, eds.: 157-172.
- Hartsock, N. (1996): "Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory." In Hekman, ed.: 39-55.
- Hawkesworth, M. E. (1989): "Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth." In Malson *et al.*, eds.: 327-51.
- Hekman, S. J., ed. (1996): *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Humm, M. (1989): *A Dictionary of Feminist Thought*. London: The Women's Press.
- Isenberg, B. (1972): "Women's Studies on the Campus."In Reische, ed.: 22-36.
- Keohane, N. O., M. Z. Rosaldo and B. C. Gelpi, eds. (1981): *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lifton, R. J. ed. (1964): *The Woman in America*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Longino, H. (1996): "Can There Be a Feminist Science?" In Garry and Pearsall, eds.: 251-63.

- Malson, M. R. et al., eds. (1989): *Feminist Theory in Practice and Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- March, A. (1982): "Female Invisibility: Androcentric Sociological Theory." *Insurgent Sociologist* 11(2) 99-107.
- Marsh, D. and G. Stoker, eds. (1995): *Theory and Methods in Political Science*. London: Macmillan.
- Maynard, M. and J. Winn (1997): "Women, Violence and Male Power." In Robinson and Richardson, eds.: 175-97.
- Moi, T. (1997): "Feminist, Female, Feminine." In Belsey and Moore, eds: 104-113.
- Oakley, A. (1981): *Subject Woman*. New York: Pantheon Books.
- Pateman, C. (1986): "The Theoretical Subversiveness of Feminism." In Pateman and Gross, eds.: 1-10.
- Pateman, C and E. Gross, eds. (1986): *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Boston: Northeastern University Press.
- Reische, D., ed. (1972): *Women and Society*. New York: Wilson and Co.
- Robinson, V. and D. Richardson, eds. (1997): *Introduction to Women's Studies*, London: Macmillan.
- Rosenau, P. (1991): *Postmodernism and Social Sciences: Insights, Inroads, and Instruction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rossi, A. (1964): "Equality between the Sexes: An Immodest Proposal." In Lifton, ed.: 98-143.
- Scheman, N. (1996): "The Unavoidability of Gender." In Garry and Pearsall, eds.: 26-33.
- Seidman, S. (1991): "The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope." *Sociological Theory* 9(2): 131-46.
- Shiva, V. (1996): "Science, Nature, and Gender." In Garry and Pearsall, eds.: 264-85.
- Smith, D. (1990): *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*. Boston: Northeastern University Press.
- Seidman, S., ed. (1989): *Jurgen Habermas on Society and Politics: A Reader*. Boston: Beacon Press.
- Sydie, R. A. (1987): *Natural Women, Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory*. New York: New York University Press.
- Thiele, B. (1986): "Vanishing Acts in Social and Political Thought: Tricks of the Trade." In Pateman and Gross, eds.: 30-43.
- Weedon, C. (1997): *Feminist Practice and Post-Structural Theory*. Oxford: Blackweell.

- Whitworth, S. (1997): *Feminism and Education Relations* London: Macmillan.
- Yates, G. G. (1975): *What Women Want*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yeatman, A. (1986): "Domestic Life and Sociology." In Pateman and Gross, eds.: 158-72.
- Young-Bruehl, E. (1989): "The Education of Women as Philosophers." In Malson *et al.*, eds.: 35-49.

هرگاه بحث سیاست و مشارکت سیاسی زنان به خصوص در جوامع اسلامی مطرح می‌شود، ذهن همگان و حتی توده‌های مردم به سمت واقعیت‌هایی سوق می‌یابد، این که چرا معمولاً به دلیل برخی تک نظری‌ها مجوز لازم برای فعالیت‌های سیاسی، خصوصاً فعالیت‌های کلیدی و تأثیرگذار به زنان داده نمی‌شود. پرسش‌هایی همچون آنچه که در ادامه می‌آید، از جمله پرسش‌های کلیدی مطرح در رابطه با حضور فعال زنان در عرصه‌های مختلف و به طور خاص حوزه‌ی سیاسی است:

الف - آیا طبع زنان با فعالیت مشارکت سیاسی بی تناسب است؟ آیا حوزه‌ی سیاست حوزه‌ای مردانه و غیر مرتبط با روحیات زنان است؟ آیا زنان در عرصه‌ی سیاسی موجوداتی تابع و منفعلند یا می‌توانند به عنوان افرادی فعال و انتخاب‌گر عمل نمایند؟

ب - مطابق آیات و روایات و سیره‌ی پیغمبر و ائمه، وظیفه‌ی شرعی زن مسلمان چیست؟ آیا وظیفه‌ی شرعی زنان فقط محدود به تشکیل خانواده و رسیدگی به وضعیت همسر و فرزندان و به تعبیری خوب شوهرداری کردن است؟ شریعت اسلامی چه دامنه و یا شعاع و دایره‌ای را برای فعالیت و حضور زنان در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی مجاز دانسته است؟

ج - نسبت زن ایرانی با مشارکت سیاسی با توجه به پرسش‌های فوق‌الذکر چگونه است؟ تاریخ و فرهنگ مرد محور ایران چه فضایی برای حضور سیاسی زنان را بر تائیده است؟

د - آیا فعالیت در خارج از منزل و کارهای خانه، قابلیت جمع شدن با هم را دارا هستند؟ یا آنگونه که تصور می‌شود بین فعالیت سیاسی - اجتماعی زنان در خارج از منزل و حضور آنان در خانه پارادوکس غیر قابل حلی وجود دارد؟ چگونگی امکان جمع کردن ایفای نقش‌های مختلف در یک فرد با چه مکانیسمی ممکن است؟

با توجه به تحولات اساسی در جوامع اسلامی به ویژه ایران در طی سال‌های اخیر که زنان نیز از این تحولات متأثر شده‌اند - تحولاتی همچون رشد شهرنشینی، افزایش سواد، بالا رفتن سطح بهداشت، گسترش دامنه‌ی نفوذ رسانه‌های گروهی، دسترسی بیشتر به تحصیلات عالی، جهانی شدن بسیاری از ارزش‌های مطلوب، افزایش آگاهی زنان نسبت به حقوق خود و در نتیجه افزایش مطالعات زنان ضروری است که پاسخ‌های جدید و راه‌کارهایی متناسب با تحولات پیش آمده برای فعالیت و مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان ارائه شود.

این نوشتار با هدف پاسخگویی موجز به پرسش‌های ارائه شده، در صدد تبیین مشارکت سیاسی زن ایرانی با توجه به محدودیت‌های ذهنی و عینی موجود است.

زن و سیاست: مطالعه‌ی موردی مشارکت سیاسی زن ایرانی

دکتر جمیله کدیور^{##}

هرگاه بحث مشارکت سیاسی زنان خصوصاً در جوامع اسلامی مطرح می‌شود، ذهنیت نخبگان و حتی توده‌ها به سمت سؤالاتی سوق می‌یابد که معمولاً به دلیل برخی تنگ نظری‌ها، مجوز لازم برای فعالیت‌های سیاسی خصوصاً فعالیت‌های کلیدی و تأثیرگذار به زنان داده نمی‌شود. سؤالاتی همچون سؤالات زیر از جمله پرسش‌های کلیدی مطرح در رابطه با فعالیت‌های زنان است:

الف - آیا طبع زنان با فعالیت و مشارکت سیاسی بی تناسب است؟ آیا حوزه‌ی سیاست حوزه‌ای مردانه و غیر مرتبط با روحیات زنان است؟ آیا زنان در عرصه‌ی سیاسی موجوداتی تابع و منفعلند یا می‌توانند به عنوان افرادی فعال و انتخاب‌گر عمل نمایند؟

ب - آیا وظیفه‌ی شرعی زن مسلمان فقط تشکیل خانواده و رسیدگی به وضعیت همسر و فرزندان خود است؟ شریعت اسلامی چه دامنه و یا شعاع دایره‌ای را برای فعالیت و حضور زنان در عرصه‌ی سیاسی - اجتماعی مجاز دانسته است؟

ج - نسبت زن ایرانی با مشارکت سیاسی با توجه به پرسش‌های فوق الذکر چگونه است؟
د - اصولاً آیا آن گونه که تصور می‌شود بین فعالیت سیاسی - اجتماعی زن در خارج از منزل و حضور او در خانه پارادوکس غیر قابل حلی وجود دارد یا امکان انجام هر دو مهم در زمان واحد موجود است؟

با توجه به تحولات اساسی در جوامع به ویژه ایران در طی سال‌های اخیر که زنان نیز از این تحولات متأثر شده‌اند، ضروری است پاسخ‌هایی جدید و راه کارهایی متناسب با تحولات پیش آمده برای فعالیت و مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان ارائه داد.

رشد شهرنشینی، افزایش سواد، بالا رفتن سطح بهداشت، گسترش دامنه‌ی نفوذ رسانه‌های گروهی، دسترسی بیشتر به تحصیلات عالیه، افزایش تسهیلات زندگی ناشی از رشد تکنولوژی، جهانی شدن بسیاری از ارزش‌های مطلوب و بالاخره افزایش آگاهی زنان نسبت به حقوق خود و در نتیجه افزایش مطالبات زنان که نتیجه‌ای جز عدم رضایت نسبت به وضع موجود و تلاش جهت وصول به وضع مطلوب ندارد، از جمله تحولاتی است که جوامعی همچون ایران با آنها مواجه‌ند.

این نوشتار با پاسخ به پرسش‌های ارایه شده، در صدد تبیین نسبت میان مشارکت سیاسی و زن ایرانی است.

الف - تناسب فعالیت سیاسی با روحیات زنان؟

نتایج حاصل شده از پژوهش‌های به عمل آمده در جوامع غربی درباره‌ی رفتارهای سیاسی زنان حاکی از آن است که علاقه‌ی زنان به سیاست و مسائل سیاسی نسبت به مردان کمتر و میزان شرکت زنان در انتخابات به مراتب محدودتر از آنان است. عضویت زنان در سازمان‌های سیاسی نیز محدودتر از مردان است و اگر آنان عضو احزاب باشند، وظایف آنها به مسائل فرهنگی و یا روابط عمومی محدود می‌شود. نمایندگی زنان در پارلمان‌ها نیز کمتر از مردان است. بر اساس این شاخص‌ها، این نتیجه حاصل می‌شود که زنان کمتر از مردان سیاسی شده‌اند. از طرف دیگر پیروی زنان از شوهران خود در امور سیاسی که عمدتاً در حمایت از احزاب یا نامزدهای یکسانی در انتخابات، حضور در حزب واحد و موضع‌گیری‌های مشابه سیاسی، نمود و بروز پیدا می‌کند، نمایانگر آن است که مشارکت زنان در زندگی سیاسی مشارکتی فعال و مستقل نیست، بلکه منفعلانه و تابع علائق مردانی است که همه جا حکومت می‌کنند.^۱ این همسویی یا ناشی از اعتماد زنان به همسران خود است، یا برای جلوگیری از نزاع و مشاجره در منزل و یا به دلیل هم‌فکری با همسران^۲ یا به جهت آنکه معمولاً زنان همسران خود را در امور سیاسی آگاه‌تر می‌دانند.^۳

1. L. Milbraith. political participation (chicago, 1965), p 136.

2. M. Duverger. The political Role of Weme (Paris, unesco, 1959) p. 49.

3. J. Ueltz offer. "Women in Polotical life". Marxism, Communism and western Society, vol 6, p. 342.

این پژوهش‌ها مبین آن است که زنان نسبت به مردان از آگاهی سیاسی کمتری برخوردارند و در مقایسه با مردان از نظر سیاسی بی تفاوت‌ترند.^۱ بدون آنکه در صدد تأیید و یا رد این یافته‌ها که حاصل پژوهش‌های به عمل آمده در جوامع غربی است، باشیم و به جای آن که بخواهیم صحت و یا سقم روند نظر سنجی‌هایی را که منجر به چنین نتایجی شده بررسی کنیم، می‌توان به این حقیقت کلی رسید که این بررسی‌ها متأثر از نوع نگاه حاکم بر این جوامع نسبت به زنان است. نگاهی که عمدتاً در جای جای اندیشه‌ها و نوشته‌های متفکرین، اندیشمندان، فلاسفه و سیاستمداران غربی در قرون مختلف مورد استناد قرار گرفته است، به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود «رشد زنان آرام‌تر از مردان است، به محض آنکه آنها زمام حکومت را به دست می‌گیرند، دولت‌ها دچار مخاطره می‌شوند، زیرا زنان اعمال خود را نه به موجب مقتضیات کلی (معقول) بلکه به حکم تمایلات و عقاید دلبخواهانه جزیی تنظیم می‌کنند»^۲ چنین اظهاراتی که از سوی متقدمین و متأخرین مورد تأیید قرار می‌گیرد، صرفاً مبین و مؤید تلقی این جوامع نسبت به زن به طور کلی و نقش زنان در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی به طور خاص است که این گونه در کلام نخبگان جامعه‌ی غربی متجلی شده است.

هر چند در به وجود آمدن این پدیده در جوامع مختلف عواملی همچون نحوه‌ی تعلیم و تربیت زنان، شیوه‌های جامعه‌پذیری، ساخت قدرت سیاسی حاکم در این جوامع، نگرش و مواضع احزاب و سازمان‌های سیاسی نسبت به زنان دخیل است، ولی عمدتاً بدون توجه به نقش عوامل سیاسی در غیر سیاسی کردن زنان جوامع، صرفاً به ابعاد روان‌شناختی و فرهنگی زنان اشاره می‌شود و این گونه نتیجه گرفته می‌شود که اصولاً طبیعت زنان با سیاست سنخیت و سازگاری ندارد، «سیاستی» که حوزه‌ی محدود قدرت و حکومت را شامل می‌شود، نه حوزه‌ای گسترده که همه‌ی مناسبات اجتماعی را در برمی‌گیرد. بر این اساس هر چند مطالعات میدانی جدی در جوامع اسلامی همچون جامعه‌ی ایران در رابطه با میزان تمایل زنان برای حضور در عرصه‌های سیاسی صورت نگرفته، ولی می‌توان نتایج فوق را با در نظر داشتن برخی ملاحظات پذیرفت. البته همان گونه که اشاره گردید این عدم تمایل نه به طبیعت یا ابعاد روان‌شناختی زنان،

۱. بشیریه، حسین، *جامعه‌شناسی سیاسی، نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی* (تهران، نشر نی، ۱۳۷۹) چاپ ششم، ص ۲۹۲.

2. G. W.F. Hegel. *The Philosophy of Right* (Trans by T.M Knox) oxford. up. 1967 p 263.

بلکه ناشی از عوامل خارجی همچون عوامل سیاسی (نقش قدرت حاکم، احزاب و...) در غیر سیاسی کردن زنان می‌باشد.

ب - نسبت فعالیت سیاسی زنان و شریعت اسلامی

هر چند فقها و علمای اسلامی نسبت به مشروعیت فعالیت زنان در حوزه‌ی اجتماعی، اقتصادی، آموزشی، فرهنگی و مسائل انسان دوستانه، در صورتی که به وظایف خانوادگی لطمه‌ای وارد نیامد، نظر مثبت و مساعد داده‌اند، ولی حوزه‌ی فعالیت سیاسی، عرصه‌ای است که پیرامون آن بحث‌های زیادی صورت گرفته و در رابطه با صلاحیت و یا عدم صلاحیت ورود زنان به این حوزه، نظرات بعضاً متعارضی داده شده است. به عبارتی طیفی از فقها مطلقاً صلاحیت زنان را برای فعالیت سیاسی رد کرده‌اند، طیفی دیگر با تفاوت میان انواع فعالیت‌های سیاسی، در حالی که ورود زنان را به برخی مجاز دانسته‌اند، عدم صلاحیت ورود در برخی زمینه‌ها از جمله ریاست حکومت را عنوان کرده‌اند.

در حالی که اسلام، صلاحیت زنان را برای دستیابی به بالاترین مراتب کمال مورد تأکید قرار داده است، زنان را در مقابل مسائل جامعه خنثی و منفعل نخواسته، بر عکس قائل به اهتمام همگان به امور مسلمانان، امر به معروف و نهی از منکر است، بر این اساس نمی‌توان فعالیت سیاسی زنان را خلاف شرع تلقی کرد. بررسی آیات و روایات صحیح نیز این امر را که زنان به واسطه‌ی عدم صلاحیت و یا منافات با شرع از پذیرش مسؤولیت سیاسی منع شده باشند، تأیید نمی‌کند. برعکس می‌توان ادله و قرائن مثبتی را مبنی بر ضرورت حضور فعال سیاسی زنان و مسؤولیت‌پذیری آنها در قبال جامعه به دست آورد.

به عنوان نمونه در قرآن مجید آمده است:

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، بَأْمَرِهِم بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيِهِمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.»^۱

مردان و زنان مومن دوستان یکدیگرند. به نیکی فرمان می‌دهند و از ناشایست باز می‌دارند. نماز می‌گذارند و زکات می‌دهند و از خدا و پیامبرش فرمانبرداری می‌کنند. خدا اینان را رحمت خواهد کرد. خدا عزیز و حکیم است.

و یا این حدیث مشهور که «من اصبح و امسی و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس منهم»^۱ هر کس صبح و شب را سپری سازد و به امور مسلمین اهتمام نکند، از آنها نیست. بر این اساس در حالی که بر اساس آیات^۲ و روایات محکم زن به لحاظ نظام شناختی، حقوقی و ارزشی جایگاهی همانند مرد دارد،^۳ این ادله بیانگر آن است که زن برای اهتمام عملی به امور عمومی جامعه نیز صلاحیت دارد. به عبارتی زن می‌تواند به شناسایی نیازهای جامعه بپردازد و اعمال دولت و سیاستمداران را در پرتو آشنایی با نیازهای جامعه و امت زیر نظر بگیرد. در موافقت و مخالفت یا انتقاد به آن عملکردها ابراز عقیده نماید و برای برآوردن نیازها و حل مشکلات تلاش کند.^۴

به علاوه بررسی زندگی زنان بزرگ صدر اسلام همچون حضرت خدیجه، حضرت زهرا(س)، ام سلمه، حفصه، عایشه، زینب و ده‌ها زن دیگر که در زمان حضرت رسول (ص)، خلفا و یا ائمه‌ی اطهار فعالیت سیاسی داشتند و نسبت به سرنوشت خود بی تفاوت نبودند، نمایانگر آن است که اگر منع شرعی برای فعالیت سیاسی زنان وجود داشت، قطعاً با مخالفت و ممنوعیت پیغمبر، خلفا و یا ائمه مواجه می‌شد، و نفس عدم مخالفت با این امر، نمایانگر عدم تباین فعالیت سیاسی زنان در سطوح مختلف با شرع مقدس است.

با توجه به تنوع حوزه‌ی فعالیت و مشارکت سیاسی، باید به این نکته نیز توجه داشت که این تنوع فعالیت‌ها، نظرات موافق و مخالفی از متشرعین را همراه خود داشته است. به عبارتی پذیرش سطوحی از فعالیت و مشارکت سیاسی زنان برای طیفی از فقها پذیرفته شده است. در حالی که مورد قبول طیف دیگری نیست، ضمن آن که طیفی به صورت مطلق صلاحیت زنان را برای هر فعالیتی به جز فعالیت‌های خانوادگی ممنوع دانسته، طیف دیگری قائل به بر عهده گرفتن کلیه‌ی مناصب و تمامی سطوح مشارکت برای زنان هستند، با وجود این تردیدی نیست که هر چه سطح میزان فعالیت یا مشارکت سیاسی عالی‌تر باشد، اجماع بیشتری بر سر عدم صلاحیت زنان به لحاظ شرعی و به تبع آن مقاومت زیادتری در قبال آن وجود دارد. این امر به

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۳.

۲. آیاتی همچون آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی نساء، «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی من نفس واحدة» موید این قول است.

۳. محمد مهدی شمس الدین، *حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام*، ترجمه‌ی محسن عابدی (تهران: بعثت).

۴. همان، ص ۳۶-۳۷.

۶ ص ۲۱.

طور خاص در رابطه با ریاست حکومت زنان مشهود است. علی‌رغم مخالفت‌هایی که در این رابطه وجود دارد، علت عمده‌ی این مخالفت‌ها ناشی از برخی آیات قرآنی است که سبب نزول آنها در تفاسیر عمدتاً به مسائل خانوادگی (یعنی تأمین نفقه، لباس و کفالت و نگهداری) برگشت می‌کند و امر حاکمیت و سیاست و قدرت امر و نهی را شامل نمی‌شود.^۱ آیاتی همچون «الرجال قوامون على النساء»^۲ یا «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجه»،^۳ برتری مردان را در محدوده‌ی خاصی که همانا حاکمیت مرد (شوهر) در خانه است، آن هم در حقوق زناشویی نه امور دیگر شامل می‌شود.^۴

همچنین برخی روایت‌ها که به صورت متواتری مورد اشاره‌ی فقها قرار گرفته‌اند، بدون آن که صحت آنها به لحاظ رجال و درایه بررسی شده باشد، از جمله دیگر مستندات مورد اشاره است.

روایت‌هایی همچون «لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة»،^۵ قومی که زمام امور خویش را به دست زنی بسپارد، رستگار نخواهد شد، از جمله مستندات غیر شرعی تلقی کردن حضور زنان در مناصب عالی‌ی سیاسی و حکومتی است. با توجه به مرسل بودن این روایت و ناهمگونی در متن حدیث که با هفت شکل مختلف عنوان شده، علی‌رغم کثرت تکرار توسط فقها، نمی‌تواند مستندی برای عدم صلاحیت زنان برای پذیرش مسوولیت ریاست حکومت باشد.^۶

روایات دیگری نیز که مورد استناد برای شرعی نبودن ریاست زنان قرار گرفته، همچون روایتی که شیخ صدوق در خصال به نقل از امام باقر (ع) و در من لا یحضره الفقیه به نقل از امام صادق (ع) مبنی بر این که «لیس علی النساء اذان ولا اقامه ولا جماعه... ولا تولی المرأة القضاء ولا تلئ الاماره ولا تستشار...» یا روایت دیگر به نقل شریف رضی از امام علی (ع) «وایاک و مشاوره النساء فان رأیهن الی افن و عزمهن الی و هن...» و روایات مشابه دیگر جملگی به دلیل مرسل بودن و ضعف اسناد، به طور جدی مورد خدشه‌اند و نمی‌توانند مبنایی برای عدم صلاحیت زنان قرار گیرند.

به علاوه سوره‌ی سبا که با دیدی مثبت به تشریح حکومت و اقتدار یک حاکم زن می‌پردازد، می‌تواند مؤید این امر باشد که حکومت زنان که این گونه مورد تأیید قرار گرفته، نمی‌تواند امری

۱. همان، ص ۶۳.

۲. قرآن مجید، سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۲۴.

۳. قرآن مجید، سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۳۸.

۴. شمس الدین، پیشین، ص ۶۹.

۵. صحیح بخاری، ۱، ص ۹۰.

۶. همان، ص ۷۵.

خلاف شرع باشد، چراکه اگر جز این بود، قطعاً با ادله‌ای که در روایات فوق‌الذکر و سایر روایات مورد اشاره قرار گرفته اصولاً ریاست زنان را مورد نفی مطلق قرار می‌داد که این گونه نبوده است.

ج- زن ایرانی و مشارکت سیاسی

نسبت و نقش زنان با عرصه‌ی سیاسی در ایران اندک ولی قدمت چند هزار ساله دارد که بخش مدون آن از دو هزار سال پیش به این طرف موجود است. واقعیت امر این است که زن در تاریخ مردم‌محور و مذکرمدار ایران هرگز نقش اول را در عرصه‌ی سیاست، حکومت و قدرت ایفا نکرده و حضور آنها در این حوزه هیچ‌گاه همچون حضور مردان، حالتی قاعده‌مند و غالب نداشته است. به علاوه منابع و مدارک موجود درباره‌ی نقش زن ایرانی در عرصه‌ی سیاسی محدود به برخی نظرات و آرای محدود مذهبی و داستان‌های حماسی است. با این وجود بر اساس اسناد، مدارک موجود، وضعیت زنان ایران در عهد باستان به نسبت سایر کشورها بهتر بوده است. به عنوان نمونه در شرایطی که در یونان باستان زنان حتی به عنوان شهروند هم محسوب نمی‌شدند و در نتیجه فاقد هر نوع حقوقی بودند، در ایران از پادشاهی و یا جنگجویی زنان یاد می‌شود و یا در عصری که اعراب جاهلی به زنده به گور کردن دختران خود می‌پرداختند، فرمانروایی زنانی چون آذرمیدخت و پوران‌دخت در تاریخ ایران ثبت شده است.

تاریخ مبین آن است که زنان ایران هیچ‌گاه با قدرت سیاسی کاملاً بیگانه نبوده‌اند، در گذشته به طور محدود گاهی زنان به عنوان رؤسای دولت در عرصه‌ی سیاسی اعمال نفوذ قابل ملاحظه‌ای داشتند. ضمن آنکه به طور غیر رسمی بر مردان سیاست به عنوان همسر، فرزندان، برادر و... تأثیر گذار بوده‌اند و بسیاری از تصمیمات متخذه را باید ناشی از لابی‌های پشت پرده‌ی زنان مرتبط با حکام دانست. این امر در سراسر جهان به صورت‌های گوناگون مشهود بوده است. در ایران نیز در سده‌های گذشته زنان در حریم‌سراها نقش خاص خود را در عرصه‌های سیاسی ایفا می‌کردند و در بسیاری از اقدامات انجام شده، می‌توان رد پای یک زن را مشهود دید.

علی‌رغم محدودیت‌های موجود در تاریخ بشر، زنان در مقاطع مختلف از طرق گوناگون و شیوه‌های خاص خود سعی کرده‌اند تأثیر گذار باشند و اگر از طرق و شیوه‌های رایج خاص مردان این امر میسر نبوده، از شیوه‌های خاص خود برای مشارکت و فعالیت سیاسی بهره گرفته‌اند و بر سرنوشت خود و کشور به گونه‌ای مثبت و یا منفی تأثیر گذارده‌اند.

هر چند وضع زنان و موقعیت آنها در طول تاریخ دچار افت و خیزهای فراوان بوده است، ولی به عنوان یک اصل کلی می‌توان وضعیت آنها را تابع شرایط سیاسی، اجتماعی و دینی هر دوره و مناسبات حاکم بر هر عصر دانست، تا قبل از ورود اسلام به ایران، دین زرتشت که دین حاکم بود، برای زن ارزش و کرامت ویژه‌ای قائل بود، چرا که زن رکن اصلی خانواده و نگهدارنده‌ی روشنایی آتش تلقی می‌شد. در حالی که در *اوستا* بارها بر تساوی حقوق زنان و مردان اشاره شده و زن و مرد را شاخه‌های یک ریواس دانسته، برای مادر نیز احترام خاص قائل گردیده است،^۱ ولی باید توجه داشت که این برابری نه در حوزه‌ی عمومی، بلکه در عرصه‌ی خصوصی به رسمیت شناخته شده است. به عبارتی در طی دوران حاکمیت مذهب زرتشت، زنان برای ورود به عرصه‌ی عمومی مورد تشویق قرار نگرفته‌اند، بنابراین برابری مورد نظر صرفاً در عرصه‌ی خصوصی خانواده بود نه حوزه‌ی عمومی.^۲ ورود اسلام به ایران هر چند ارزش‌های حاکم بر مناسبات را تغییر داد ولی به دلیل ریشه داری و استحکام نهادها و ذهنیت‌ها و ارزش‌های کهن در وضع زن ایرانی به جز چند مورد محدود حقوقی در عرصه‌ی خانواده و اجتماع چندان تغییر حاصل نگردید. به عبارتی هر چند اسلام به زن و مرد از حیث انسان بودن دیدگاهی واحد دارد و به لحاظ مسئولیت در قبال مسائل جامعه برای هر دو نقش و مسئولیت قائل است و به لحاظ ارزش‌های مطلوب، زنان را در کنار مردان قرار می‌دهد، ولی در عمل مناسبات اجتماعی از باورهای جدید دینی متأثر نشده، همچنان ارزش‌ها و باورهای قدیمی در قالب‌های نوین باز تولید می‌شود.

۱. به هر تقدیر فعالیت و حضور سیاسی رسمی زن ایرانی نیز همانند دیگر زنان در سراسر عالم تا قرن ۲۰ حضوری پشت پرده، پنهان و غیر آشکار است. این امر هم ناشی از حاکمیت ذهنیت مردسالارانه‌ی حاکم بر جوامع بود و هم ناشی از ماهیت نظام خودکامه و استبدادی حاکم بر ایران که حاضر به واگذاری نقش به دیگران و به طور خاص زنان نبود. انقلاب مشروطه علی‌رغم دستاوردهای اندکی که برای زنان داشت، ولی چون زمینه ساز تأسیس مدارس، نشریات و انجمن‌های زنانه شد، نقش تعیین کننده‌ای برای آگاه سازی زنان ایفا کرد و مبنایی برای حضور

۱. دوست‌خواه، جلیل. *اوستا نامه مینوی*، آیین زرتشت (تهران، مروارید، ۱۳۴۳) ص ۸۹.

۲. حافظیان، محمد حسین *زنان و انقلاب* (تهران، اندیشه‌ی برتر، ۱۳۸۰) ص ۲۴.

طیفی ولو اندک در عرصه‌ی اجتماعی شد.

در دوره‌ی پهلوی متأثر از تحولاتی که در صحنه‌ی جهانی در رابطه با زنان ایجاد گردید، در وضع زن ایرانی نیز شاهد تحولات قابل توجهی در قیاس با گذشته‌ایم. در حالی که در دوره‌ی پهلوی اول (رضاشاه) در وضعیت اجتماعی زنان تغییری از جمله ورود آنها به عرصه‌ی عمومی، امکان تحصیلات عالی، کشف حجاب با تلقی این که زمینه ساز آزادی زنان از قید و بند هاست و... پدید آمد، ولی عملاً زمینه‌ای برای فعالیت و مشارکت سیاسی عموم زنان حاصل نگردید. در دوره‌ی پهلوی دوم (محمد شاه) تحولاتی رسمی و قانونی در وضع زنان حاصل گردید. از جمله کسب حق رأی، حق انتخاب شدن و انتخاب کردن در مجلس شورای ملی و سنا که مجوز رسمی ورود زنان به حوزه‌ی فعالیت‌های سیاسی بود. در همین دوره، ورود زنان به رده‌های بالای مدیریتی از جمله وزارت، معاونت وزیری، مدیر کلی، قضاوت، ریاست انجمن‌های شهر و روستا به عینه مشهود است. البته باید توجه داشت که زنان فوق‌الذکر عمدتاً زنانی متعلق به قشری خاص بودند و نمی‌توانستند سخن‌گو و نماینده‌ی جامعه‌ی زنان تلقی شوند.

در دوران قبل از انقلاب در عصر پهلوی ضمن این که زمینه برای فعالیت مستقیم و محدود سیاسی برخی وابستگان دربار ایجاد شده بود، در عین حال همسر، مادر و خواهر شاه نیز هر کدام به گونه‌ای غیر مستقیم در بسیاری سیاست‌ها دخیل و مؤثر بودند. اگر بپذیریم که منظور از مشارکت سیاسی، هر عمل آگاهانه، داوطلبانه و خود جوش اعضای جامعه است که اثر می‌گذارد یا قصد تأثیر گذاری بر نتایج حکومتی یا عرصه‌ی سیاست گذاری عمومی جامعه را دارا می‌باشد، می‌توان انقلاب اسلامی ایران را نقطه‌ی عطفی برای فعالیت و مشارکت سیاسی واقعی زنان، ورود طبقات مختلف اجتماعی زنان به عرصه‌ی عمومی و در یک کلام حرکت از حاشیه به متن سیاست دانست، تأثیر حضور زنان در طی راهپیمایی‌های انقلاب که نمایانگر حساسیت، خود جوشی، آگاهانه بودن و جنبه‌ی داوطلبانه داشتن آنها بود، دارای تأثیر غیر قابل انکار بود. نفس حضور زنان از یک سو و اهمیت این حضور از سوی دیگر، در حدی بود که رهبر انقلاب اسلامی امام خمینی (ره) اهمیت حضور زنان را در به ثمر رساندن انقلاب به مراتب بیش از مردان عنوان کردند و انقلاب ایران را مدیون این حضور دانستند. نکته‌ی قابل توجه در این بود که زنانی امکان

حضور و فعالیت سیاسی یافته بودند که تا پیش از اسلام به دلیل محیط ناسالم فضای سیاسی - اجتماعی خود را در حوزه‌ی خصوصی محدود کرده بودند و به این ترتیب زنانی متعلق به طبقه‌ی متوسط و طبقات پایین جامعه، زنان متدین و مذهبی در کنار زنان تحصیل کرده و روشنفکر همه نقشی مشابه را ایفا می‌کنند. این حضور در سایه‌ی فتوایی بود که امام خمینی حضور زنان را در عرصه‌ی سیاسی امری مشروع و تکلیفی ضروری عنوان نمودند. بر این اساس انقلاب ایران نخستین فرصت حضور سالم سیاسی برای عموم زنان بود. حضوری که زنان با حفظ شئونات، تأثیرگذاری خود را در عرصه‌ی مقدرات کشور به عینه مشهود دیدند. سوای حضور در تظاهرات، شرکت در اعتصابات در ایام انقلاب نیز بعد دیگر مشارکت زنان در عرصه‌ی سیاسی کشور بود. اختیار کردن حجاب توسط زنان نیز از دیگر نشانه‌های مشارکت زنان در عرصه‌ی سیاسی کشور در این مقطع خاص بود. انتخابی که تأثیر جدی بر روند تحولات و فضای جامعه داشت.

با پیروزی انقلاب نیز این حضور با افت و خیزهایی که عمدتاً از فضای سیاسی کشور بود استمرار یافت. با توجه به این که قانون اساسی هر کشور اصول کلی حاکم بر نوع مناسبات بین قوا، نهادها و نظام مشارکت جامعه را مورد توجه قرار می‌دهد، در قانون اساسی ایران نیز ضمن اشاره به فداکاری‌های زنان در فرایند انقلاب و حضور فعال آنان در کلیه‌ی مراحل انقلاب (در مقدمه)، در اصول دیگر نیز به طور خاص زنان را مورد توجه قرار داده، بر نبود تبعیض بین زنان و مردان در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تأکید کرده^۱ و همه‌ی افراد ملت را اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار داده است.^۲

اولین نماد حضور زنان در عرصه‌ی سیاسی رسمی کشور بعد از پیروزی انقلاب به جز فعالیت‌های عادی همچون شرکت در راه پیمایی‌ها، شرکت در پای صندوق‌های رأی و شرکت در حرکت‌های عام المنفعه، حضور به عنوان نمایندگان مجلس بود و زمانی که در مجلس اول تعدادی از نمایندگان از امام درخواستند که نمایندگان زن اخراج شوند، به این دلیل که امر وکالت زنان به جهت آن که وکالت هم نوعی قضاوت است و قضاوت هم برای زنان مجاز نیست، شرعی نیست. امام با عتاب این چنین اقداماتی را غیر شرعی تلقی کرده، و بر ضرورت حضور زنان در

۱. قانون اساسی، بند ۸، اصل سوم.

۲. اصل ۲۰ قانون اساسی.

عرصه‌های سرنوشت ساز کشور تأکید نمودند.

با توجه به سطوح مختلفی که برای مشارکت سیاسی در نظر گرفته می‌شود، زنان ایرانی علی‌رغم مقاومت‌ها یا تنگ نظری‌هایی که از سوی طیفی از دولت مردان و یا جامعه با آن مواجه بوده‌اند، طی ۲۴ سال پس از انقلاب توانستند موانع را یکی پس از دیگری پشت سر بگذارند. این حضور شامل سطوح مختلف مشارکت همچون شرکت در راهپیمایی‌ها، حضور در پای صندوق‌های رأی، شرکت در بسیج، حمایت یا انتقاد از سیاست‌های رسمی دولت، فعالیت در احزاب و تشکل‌های سیاسی، شرکت فعال در مباحث سیاسی، حضور فعال در مطبوعات، کاندیداتوری و نمایندگی مجلس، تشکیل سازمان‌های غیر دولتی با جهت‌گیری خاص زنان، فعالیت در سازمان‌ها یا نهادهای دولتی خاص زنان و پذیرش مسئولیت در حوزه‌ها و رکن‌های مختلف بوده که از جمله مصادیق روشن فعالیت و مشارکت سیاسی زنان محسوب می‌شود. این در حالی است که برخی اعتراضات جهت تأثیرگذاری بر تصمیمات دولت مردان از سوی زنان با نوع پوشش و یا آرایش آنان نیز نسبت پیدا کرده به گونه‌ای که می‌توان بی‌توجهی به برخی ارزش‌های حاکم از جمله امر حجاب را در قالب حرکت سیاسی جهت تأثیر بر روند امر در راستای اهداف طیف مشخصی از زنان تلقی کرد.

متناسب با تحولات پدید آمده در ایران همچون رشد شهرنشینی، افزایش سواد و تحصیلات عالیه، بالا رفتن آگاهی زنان نسبت به حقوق خود، افزایش آگاهی‌های سیاسی و افزایش ارتباطات و تعاملات بین‌المللی (که زمینه را برای تبادل اطلاعات و تجربیات در بین زنان جوامع مختلف فراهم کرده است) میزان مطالبات و تقاضای ورود زنان به عرصه‌ی عمومی خصوصاً سطوح بالای فعالیت سیاسی افزایش یافته است. امروز زنان ایرانی ضمن درخشش در حوزه‌های فرهنگی همچون کتاب، مطبوعات، سینما، موسیقی، تئاتر و ادبیات، فعالیت در دانشگاه به عنوان رئیس دانشگاه، دانشکده و یا تدریس در دانشگاه‌های مختلف، به تدریج در حال فتح پلکان قدرتند.

حضور دو زن در هیأت دولت به عنوان معاون و مشاور رئیس جمهور، حضور سیزده زن در مجلس شورای اسلامی، حضور صدها زن در شوراهای شهر و روستا و فعالیت به عنوان رئیس یا نایب رئیس شورا، فعالیت در سطوح معاونت، مشاورت و مدیر کلی وزارت خانه‌های

مختلف، انتخاب زنان به عنوان شهردار و فرماندار، از جمله مصادیق روشن مشارکت سیاسی زنان در ایران امروز است. با وجود آن چه که ذکر شد، میزان حضور زنان در عرصه‌های ذکر شده متناسب با شایستگی‌ها و توانمندی‌های زنان نیست و این میزان حضور، تأمین‌کننده خواست زنان ایرانی نبوده است. هر چند جنبش سیاسی و اجتماعی زنان طی سال‌های گذشته حرکتی رو به رشد و رو به پیش داشته، ولی به دلیل افزایش تقاضاهای زنان برای حضور پررنگ‌تر در عرصه‌های مختلف هم چنان بین وضع موجود و مطلوب زن ایرانی شکاف مشهود است، که با فعالیت بیشتر زنان و رشد رو به تزاید تجمع و تشکل‌های زنانه، امید کاهش این فاصله در آینده‌ی نزدیک می‌رود.

د- پارادوکس فعالیت در خارج و داخل منزل

با توجه به اهمیت خانواده در فرهنگ اسلامی - ایرانی و محوریت زنان در ایجاد آرامش و ثبات در خانواده، این دلمشغولی اصلی که فعالیت سیاسی - اجتماعی زنان موجب خدشه به کیان خانواده‌ها نشود، از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های زنان ایرانی است. این امر عمده‌تاً در گروی حمایت‌های خانواده و همکاری و پرکردن خلای ناشی از حضور زنان در عرصه‌ی اجتماع توسط دیگر اعضای خانواده از یک سو و حمایت‌های قانونی دولت و نهادهای مربوط از زنان با ایجاد تسهیلات لازم، حمایتی میسر است. در حالی که عامل اول در گروی افزایش فرهنگ عمومی جامعه از طریق کانال‌های مختلف فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری است، جهت تحقق عامل دوم تدوین قوانین و مقررات مناسب و اجرای صحیح آنها ضروری است که طی سال‌های گذشته تلاش‌هایی در این زمینه انجام شده و امید تحولات بیشتر حمایت‌آمیز برای حل پارادوکس فعالیت زنان در عرصه‌ی عمومی و محوریت زنان در خانواده به عنوان همسر یا مادر می‌رود.

تجربه‌ی فعالیت و مشارکت سیاسی زنان ایرانی نشانگر این واقعیت‌هاست که علی‌رغم تلاش‌هایی که برای مردانه کردن حوزه‌ی سیاست و غیر شرعی تلقی نمودن فعالیت و مشارکت سیاسی زنان خصوصاً در سطوح عالیه شده، زنان فعال سیاسی ایران تلاش نموده‌اند به گونه‌ای عمل نمایند که ضمن ایجاد توازن میان فعالیت سیاسی - اجتماعی در خارج و حضور خود در

داخل منزل به عنوان محور ثبات خانواده، هر نوع شبهه‌ی پارادوکس بودن این فعالیت در این دو حوزه را از اذهان بزدايند و ضمن حفظ ارزش‌های دینی در فعالیت‌های سیاسی خود، به عنوان انسان‌هایی فعال و تأثیرگذار - و نه منفعل و تأثیرپذیر - عمل نمایند. به همین دلیل ضمن آن که در صدد ایفای نقش خود به نحو احسن در حوزه‌های فعالیتی هستند، با درایت در مقابل شبهاتی که تلقی غیر شرعی از فعالیت‌های زنان در خارج از منزل را دارند و در برابر تمسک به این حدیث نبوی که «جهاد زن خوب شوهر داری است» سعی در خانه نشینی آنان دارند، ایستادگی می‌کنند. نظر به اینکه حضور زنان در عرصه‌ی سیاسی، خصوصاً مشارکت فعالانه در عرصه‌ی تصمیم‌گیری‌های سیاسی بیش از پیش آشکار می‌شود. ضمن آن که حضور زنان در عرصه‌ی سیاسی در تسری فضای صداقت، صمیمیت و صفا که ناشی از خوی مادرانه‌ی زنان در حوزه‌ی خانوادگی است، صحنه‌ی اجتماعی در تلطیف فضای سیاسی و کاهش شیوه‌های غیر اخلاقی و اختلاف برانگیز مؤثر است، در ارتقای کیفی تک تک افراد خانواده نیز می‌تواند مؤثر واقع شود. یک زن مدیر و مدبر، در مدیریت خانه‌ی خود نیز موفق‌تر از زنی که امکان تعامل اجتماعی و ارتباط با مسائل مهم روز را نداشته باشد، عمل خواهد کرد و در تربیت فرزندان خود از توفیق بیشتری برخوردار خواهد بود. به این ترتیب، حضور سیاسی و اجتماعی زنان نه فقط تعارضی با مسؤولیت‌های خانوادگی زنان نخواهد داشت، بلکه در سطوح مختلف بازخوردهای مثبتی ایجاد خواهد کرد. هم در سطح فردی موجب احساس سودمندی و تأثیرگذاری در زن خواهد شد و نشاط حاصله از این امر اطرافیان را نیز از خود متأثر خواهد ساخت. اعضای خانواده‌ی این زن به دلیل رشد و آثار مثبتی که مشارکت سیاسی و اجتماعی برای زن ایجاد می‌کند، در قیاس با خانواده‌هایی که مجال رشد و فعالیت برای زنان خود فراهم نمی‌آورند، وضعیتی مطلوب‌تر دارند. همچنین جوامعی که از ظرفیت‌های انسانی خود استفاده‌ی بهینه می‌کنند، در قیاس با سایر جوامع به لحاظ توسعه یافتگی و ارتقای کیفی، شرایطی بهتر و ایده‌آل‌تر خواهند داشت.

فصل پنجم

هنر و ادبیات

- الگوهای اساطیری زن در سینمای ایران
- تک‌گویی‌های زنانه‌ی «آل احمد» از «فرهنگ»
- زنان مستقل: زمینه‌های پیدایی یک پرسوناژ نو در سینمای ایران
- مقدمه‌ای بر شالوده‌شکنی نقش زن در سینمای مستند ایران
- فروغ، شاعر گنوستیک
- خروشی از چاه‌سار: نگاهی به زندگی و آثار ژاله قائم‌مقامی
- از فروغ تا بنی‌اعتماد: نگاهی به نقش زنان مستندساز ایران
- بازتاب تصویری زن در روایات اسلامی و شاهنامه
- نقش زنان در انتقال میراث معنوی: لایه‌ها
- نقش عشق شیرین در تسامح دینی خسرو
- دشتان در ادبیات مزدیسنی
- دشتان (= حیض) در ادبیات زرتشتی و فرهنگ ایران باستان
- اجرای زبانی ذهنیت پنهان: باز نمود صورت‌های زنانه - کودکانه‌ی فکر و زبان

رابطه‌ی سینما و اسطوره معمولاً در قالب اقتباس‌های مستقیم از قصه‌های اسطوره‌ای برای فیلمنامه مورد بررسی قرار می‌گیرد، حال آن‌که رابطه‌ی اسطوره و تمام مظاهر فرهنگی معاصر و از جمله سینما می‌تواند از این بسی فزاینده‌تر رود. این مقاله در پی آن است تا شکل متفاوتی از این رابطه را بسنجد و به نمایش بگذارد. در ابتدای این نوشتار در باب چگونگی انتقال غیر مستقیم الگوهای اساطیری به زندگی و هنرهای امروزی سخن می‌رود و سپس با تمرکز به موضوع زن، سینما و اسطوره پرداخته می‌شود. در بخش اصلی مقاله با کشف رویکردها و خویشتن‌های مشترک زنان در مجموعه‌ی فیلم‌های سینمای ایران، الگوهای مشابه اسطوره‌ای با هر یک از این رویکردها، مطرح و مورد قیاس قرار می‌گیرند.

الگوهای اساطیری زن در سینمای ایران

نغمه ثمنینی[‡]

«در سطح اجتماعی، هیچ گسستی در پیوستگی جهان باستان با جهان نو وجود ندارد.»^۱

میرچا ایلیاده

بی شک این مقاله نخستین نوشتاری نیست که عنوان «زن، اسطوره و سینمای ایران» را بر پیشانی خود دارد. پیش از این نیز مقالاتی با موضوع مشابه عرضه شده‌اند و در غالب آنها حوزه‌ی بروز ارتباطی معنادار میان اساطیر و زنان سینمای ایران به آثار بهرام بیضایی محدود شده و به این واسطه تک تک شخصیت‌های زن فیلم‌های این فیلم ساز با کهن نمونه‌ها و خویشکاری‌های ویژه‌شان پیوند خورده است.... اما آن چه که نوشتار حاضر را از همتایانش جدا می‌کند، در روش بحث و نوع نگاه و ویژه‌ای می‌گنجد که در باطن آن جریان دارد. نگاهی که تأثیر اساطیر را بر تمامی مظاهر فرهنگی گسترده‌تر از جلوه‌های خودآگاهی یک فیلم ساز یا مؤلف می‌بیند و الگوهای پنهان‌تری را به عنوان نمود سرنمون‌ها و اساطیر در سینمای ایران جست و جو می‌کند. اما برای توجیه این نگاه و دریافت آن الگوهای پنهانی، ناچاریم از پیچ و خم‌هایی بگذریم و ابتدا بر مقدماتی ناگزیر تمرکز کنیم. نخست باید از رابطه‌ی سینما و اسطوره سخن بگوییم. سپس به علل انطباق این نوع نگاه با بحث شخصیت‌های زن سینمای ایران خواهیم پرداخت و در پایان، نوبت به دسته‌بندی‌ها و تقسیم بندی‌های جزئی‌تر می‌رسد.

یک

فرآیند کشف مایه‌های اساطیری در سینما، جذابیت و جادویی نهان در خود دارد. اسطوره یکی از نخستین محمل‌های بروز خلاقیت بشری است: گونه‌ای سخن گفتن انسان با خدایان در عصر

‡. دانشجوی دکترای رشته‌ی پژوهش هنر دانشکده‌ی هنر دانشگاه تربیت مدرس و محقق سینما

آیین‌ها؛ و سینما دستاوردی تکنولوژیک، محصول قرن بیستم، که کمابیش آخرین مجرای برون فکنی اندیشه‌ها، اضطراب‌ها و باورهای بشری به شمار می‌آید. از این جهت در روند جست و جوی مایه‌های اساطیری در سینما، چنین به نظر می‌رسد که می‌خواهیم ابتدایی‌ترین نقطه را در رشته‌ی تاریخ و پیشاتاریخ، به انتهای آن و به پدیده‌ای کاملاً امروزی پیوند زنیم، گونه‌ای فشرده کردن تاریخ و عصاره دیدن قدمت حضور خلاق انسان بر زمین. از این جهت پیوند اسطوره و سینما جذاب، جادویی و البته بعید و دشوار به نظر می‌رسد. چراکه اختلاف زمانی عمیق میان خاستگاه‌های این دو پدیده، دستیابی به نقاط اتصالشان را با موانع تردیدهایی رو به رو می‌کند...، طبعاً برای یافتن این نقاط اتصال نمی‌توانیم سینما را به دوران آیین‌ها بکشانیم؛ روند معکوس، منطقی‌تر به نظر می‌رسد: این که ببینیم آیا اساطیر توانسته‌اند تا زمان حاضر دوام بیاورند و در تار و پود مظاهر فرهنگی نوین بتنند؟ و اگر توانسته‌اند این تنیدگی چه شکل و صورتی دارد؟

نخستین پاسخگوی ما در برابر پرسش‌هایی از این دست، کارل گوستاو یونگ است. اوست که با پیش کشیدن نظریه‌ی سرنمون‌ها (archetype) و تصاویر بدوی (primordial Image) دوام اساطیر را در جهان نوین فراتر از امری واهی، به مثابه‌ی حقیقتی انکار ناشدنی می‌قبولاند^۲ و به ما در نخستین گام‌ها جرأت می‌دهد تا قلمروی کهن اساطیر را به روزگار معاصر بکشانیم و اسطوره را در سطحی برتر از قصه‌هایی خرافی، برآمده از کم دانشی اقوام ابتدایی بینداریم:

برای بسیاری از مردم‌شناسان سده‌ی نوزدهم اسطوره، علم انسان بدوی به شمار می‌رفت. ولی برای بسیاری از مردم‌شناسان جدید چنین نیست، یا برای یونگ که می‌گوید انسان بدوی چندان علاقه‌ای به ارائه‌ی تبیین عینی در باب مشهودات عالم ندارد، اسطوره از اساس پدیده‌ای است روانی که ماهیت روح را آشکار می‌کند «اسطوره به انسان سرگشته توضیح می‌دهد که در ناآگاهی چه می‌گذشته و آن چه گذشته چرا ماندگار مانده است».^۳

با این تعبیر اسطوره، گونه‌ای از فرافکنی است. اما نه فرافکنی فردی؛ بلکه فرآیند خلق اسطوره و انتقالش از نسلی به نسل دیگر از منشأ و خاستگاهی جمعی برمی‌آید و چنان که ایلایده اشاره می‌کند «از آن جا که تفکر جمعی در هیچ جامعه‌ای و در هر مرحله‌ای از تکامل هرگز به طور کامل منسوخ نمی‌شود، به درستی مشاهده شده که هنوز گونه‌ای رفتار اسطوره‌ای در

جهان نو باقی مانده است.^۴ این رفتار اسطوره‌ای و تفکر جمعی بار دیگر ما را به اندیشه‌های یونگ نیازمند می‌کند تا به این واسطه مجرای حضور اساطیر کهن در دوران نوین را در اصطلاحاتی چون خاطره‌ی ازلی و ناخودآگاه جمعی جست و جو کنیم. در واقع با این نگرش اساطیر و کهن نمونه‌های آغازین الگوهای ویژه‌ای را در حوزه‌ی شخصیت و خویشکاری‌های داستانی ارائه می‌کنند که در طول زمان هرگز زوال نمی‌پذیرند، چرا که بشر به عنوان کلی به هم پیوسته از آغاز تا امروز این الگوها را گام به گام با خود حمل کرده و به این نقطه از تاریخ رسانده است. شکل این حمل و انتقال البته در نظرات گوناگون متفاوت است. می‌توان تصور کرد که الگوهای اسطوره توسط ناخودآگاه جمعی منتقل شده‌اند، و یا پای علوم ژنتیک را به میان آورد و اساطیر را میراث ژنتیکی پدران و مادران ناشناخته و نادیده‌ی کهن دانست. بنابراین در غالب موارد ما نیستیم که خودآگاه و دانسته با صرف انرژی، اساطیر کهن را به دوران معاصر کشانده‌ایم؛ بلکه خود سرمون‌ها هستند که به سبب خصلت انعطاف پذیرشان منتقل شده‌اند و به امروز رسیده‌اند؛ هر چند گاه با کارکردها و صورت‌هایی چنان تغییر یافته، که دیگر با اصلشان همخوان نیستند، گاه نیز چنان که جوزف کمبل اشاره می‌کند، ما با تقلید از اساطیر کهن، اسطوره‌های امروزی خود را می‌سازیم: «اسطوره‌هایی که از کل این سیاره سخن می‌گویند.»^۵ و به واسطه‌ی این اساطیر نوظهور، نیاز طبیعی و انکار ناشدنی خود را به چهار کارکرد اصلی سرمون‌ها، یعنی کارکرد عرفانی، کیهان شناختی، جامعه شناختی و تعلیمی برآورده می‌کنیم.^۶ به هر حال چه به حضور اساطیر کهن در روزگار معاصر معتقد باشیم و چه به خلق اساطیر جدید، ناچاریم با این نظر هم‌نوا شویم که: «انسان از هر چیز دیگری می‌تواند آزاد باشد، جز از کشف و شهودهای سرمون‌وار که همواره اسیر آنها باقی خواهد ماند. ریشه‌کن ساختن اسطوره کاری است واهی و خیالی.»^۷

با پذیرش پیش فرض اولیه‌ی بحث، یعنی حضور نهان و آشکار اساطیر در بافت زندگی معاصر، برای یافتن مجراهای این حضور خود به خود نگاهمان را به سوی سینما می‌چرخانیم. تصادفی نیست که جوزف کمبل اسطوره شناس در میان تمام مثال‌هایش از جلوه‌گری معاصر اساطیر، پیش از همه بر سینما و فیلم «جنگ ستارگان» انگشت می‌گذارد؛^۸ و یا آنتونیو مورنو فیلم‌هایی با حوادث غریب را محمل بروز اشتیاق انسان برای بازنمود اساطیر می‌خواند.^۹ اینها و

مثال‌های دیگری از این دست نشان می‌دهد که از میان تمام مظاهر دنیای مدرن، سینما توانایی بالقوه و چشمگیری برای نمایش جلوه‌های اساطیری دارد. علت از یک سو به شکل روایی سینما باز می‌گردد: سینما چه در شکل مستند و چه به صورت داستانی، با عنصر روایت و پیشرفت و گسترش یک مضمون در بعد زمان دست به گریبان است و از این جهت می‌تواند با ماهیت اساطیر ارتباط برقرار کند. چنان که لوی اشتراوس اشاره می‌کند، ارزش اسطوره‌ای سرنمون‌ها حتی از خلال بدترین ترجمان‌ها و اقتباس‌ها به راحتی به هر رسانه‌ای که قدرت روایی بالایی دارد منتقل می‌شود.^{۱۰} علت دیگر پیوستگی سینما و اساطیر به موردی بر می‌گردد که شاید چندان هم با این بحث مرتبط نباشد. به این که چگونه ما با حضور در سالن سینما، انگار به معبدی آیینی پا گذاشته‌ایم تا با یک جمع، تجربه‌ای مشترک را از سر بگذرانیم.

باری! با این توضیحات حضور اساطیر در روایات سینمایی موجه و قابل پذیرش می‌شود و ما می‌توانیم با رویکردی اسطوره‌شناسانه به تحلیل اجزای دوره‌های تاریخی سینما در حوزه‌های جغرافیایی گوناگون بپردازیم. پیش از آن البته ناگزیریم برای پرهیز از آشفتگی بحث یک تقسیم‌بندی کلی در باب شاخه‌های پیوند سینما و اسطوره را مطرح کنیم:

الف - حضور شخصیت‌ها و داستان‌های اسطوره‌ای با همان شمایل کهن خود در بطن داستان سینمایی و فیلمنامه. در این شاخه، حضور اساطیر در سینما ارتباط مستقیمی با خودآگاهی مؤلف و مؤلفین دارد. درست به مانند آن که ما آگاهانه از موزه شیء عتیقه‌ای را بیرون می‌آوریم و آن را بازسازی می‌کنیم، مثل فیلم‌هایی که درباره‌ی هرکول، رستم یا افسانه‌های هزار و یک شب ساخته شده‌اند.

ب - حضور کهن نمونه‌ها در سینما به صورت الگوهایی کاملاً تغییر یافته و امروزی شده. در این شکل ما با ناخودآگاه مؤلف یا مؤلفین سر و کار داریم و می‌پذیریم که الگوهای اساطیری نسل به نسل همراه انتقال، استحاله نیز می‌یابند و حتی تغییر کارکرد می‌دهند.

ج - اسطوره‌هایی که توسط سینما خلق می‌شوند؛ این اساطیر نوظهور می‌توانند درون متنی یا فرامتنی باشد. درون متنی مثل پدیده‌های پرفرمداری همچون راکي و رمبو و...، و فرامتنی همچون ستارگان سینمایی.

بخش دوم این بحث بر ما آشکار می‌کند که کدام یک از این سه راه، الگوی اصلی نوشتار برای رسیدن به کنه رابطه‌ی زنان، اسطوره و سینمای ایران خواهد بود.

دو

چندی پیش وقتی برای شرکت در یک نظرخواهی در باب ماندگارترین شخصیت زن سینمای ایران، سیاهه‌ی فیلم‌های پیش و پس از انقلاب را در ذهن مرور می‌کردم، نکته‌ای جالب توجه برایم پدیدار شد؛ این که با وجود تنوع فیلم‌ها از نظر ژانر و گونه، الگوهای حضور زنان در سینمای ایران به شدت محدود است و می‌توان تمامی این الگوها را در دسته‌هایی ثابت و مشخص جای داد. فرق چندانی هم نمی‌کند که این زنان از سینمای روشنفکرانه دست چین شده‌اند و یا از سینمای تجاری موسوم به فیلم فارسی. حضور این الگوهای یکسان را می‌توان از منظرهای مختلفی بررسی کرد و نتایج گوناگونی به کف آورد. طبعاً یکی از این منظرها، اسطوره‌شناسی است. به ویژه آن که می‌دانیم الگوهای ثابت و تکرار شونده در طول تاریخ از جمله نشانه‌هایی است که جواز ورود به حوزه‌ی نقد اسطوره‌شناسانه را صادر می‌کند. «الگوی جمعی رفتار خاص سرنمون‌ها مستلزم گونه‌ای هم‌شکلی و هم‌گنی در طول اعصار است و این هم‌گونگی تنها از طریق آزمون منابع تاریخ و مقایسه‌ی این منابع با مشاهدات الگوی رفتار انسان معاصر اثبات شدنی است.»^{۱۱}

سرزمین ایران با تمام تحولات تاریخی و اجتماعی‌اش، از جهت بافت فرهنگی، جامعه‌ای ایستا به شمار می‌آید؛ چرا که به واسطه‌ی نفوذ فراگیر و قاطع سنت، امکان تغییر و تحول در باورها و عقاید و شکل روابط در کمترین اندازه‌ی ممکن وجود داشته است. این امر به ویژه بیش از همه، گریبانگیر زنان بوده و تابوهای آغازین در باب زنان گویی تا دوران ما پیش آمده و حفظ شده است. چنان که از حدس‌های تاریخی بر می‌آید، نخستین برخورد زنان یکجانشین و بومی فلات ایران با مردان کوچگر و قدرتمند آریایی در قالب مظلوم و محافظ تعریف شده است؛ زنان بدوی قبایلی که تحت تأثیر فرهنگ بین‌النهرین زندگی می‌کردند و به کشاورزی می‌پرداختند، به طور دایم تحت هجوم اقوام آشوری قرار می‌گرفتند و توان دفاع از خویشان را نداشتند. آریایی‌های کوچکتر ابتدا به صورت نگهبان و محافظ قدم به این قبیله‌های زن محور گذاشتند و توانستند آنها را از شر مزاحمین حفاظت کنند؛^{۱۲} اما به مرور نگهبانان به مقام فرمانروایی رسیدند و بافت اقتصاد در ترکیب دامداری و کشاورزی متحول شد و سپس حتی با وجود دفع قطعی نیروهای مهاجم، رابطه‌ی اجتماعی زن و مرد به همان شکلی باقی ماند که در آغاز به سبب

مقتضیات جغرافیایی و تاریخی صورت یافته بود. بدین معنا که مردان به نگرهبان‌های همیشگی زنان بدل شدند و این نگرهبانی را تا حد دربند کردن زنان به بهانه‌ی حفظ ناموس پیش بردند و این گونه تا قرن‌ها هر گونه فعالیت اجتماعی از زنان دریغ شد و آنها به عنوان مایملک مرد و گنجینه‌ای که نیاز به حفاظت داشت زیر سایه‌ی مردان خود باقی ماندند. این توضیحات همه برای درک این نکته بود که چرا الگوهای مشترک شخصیت‌های زن در سینمای ایران این همه محدود تعریف شده است، حتی بسیار محدودتر از الگوهای مشترکی که می‌توان در باب مردان جست و جو کرد! با آن فضای بسته‌ی حمایت شونده‌ای که زنان را در بر گرفته بود، طبعاً امکان برقراری ارتباط با فضای بیرون و حضور در معرض نسیم تحولات ناممکن می‌نمود و به همین علت جوامع زنانه شاید تا یک قرن پیش کاملاً ایستا و ساکن مانده بودند. یک ایستایی مضاعف در کلیت جامعه‌ای که خود به سکون متهم بوده و هست و این یکی از دلایل محکمی است که محدودیت الگوهای شخصیتی زنان را توجیه می‌کند و ارتباط پیوسته‌ی آنها را با سرنمون‌ها قابل درک می‌سازد. کلیتی که از خاطره‌ی ازلی و ناخودآگاه جمعی فراتر می‌رود و یک سره از بافت اجتماعی برمی‌خیزد. در واقع در لایه‌های زیرین جامعه طی سال‌های متمادی زن از دگر اندیشی و تحول منع می‌شد و وفاداری به سنت‌ها گونه‌ای فضیلت به شمار می‌آمد؛ و بنا به همین سنت‌ها بود که مسأله‌ی ماندگاری کهن نمونه‌ها و هم شکلی به میان می‌آمد.

حال باز به آغاز این بخش از مقاله باز گردیم، و بپرسیم که در جست و جوی ریشه‌های اساطیری حضور زنان در سینمای ایران به کدام خاستگاه‌ها و سر منشأها خواهیم رسید. در گریز از تقسیم‌بندی‌ها بحث به بیراهه می‌رود؛ پس با اغمازی که همیشه در تعیین مرزها و حدودها به کار می‌آید، باید پاسخ این پرسش را در چند شاخه‌ی مجزا جست و جو کنیم. شاخه‌هایی که در کلی‌ترین صورت خاستگاه‌های آیینی - اساطیری ایران را بر ما باز می‌نمایانند:

الف) اساطیر - آیین‌های بین‌النهرین

ب) اساطیر - آیین‌های آریایی

ج) اساطیر - آیین‌های زرتشتی

مهرداد بهار یکی از نظریه پردازانی است که به تأثیر تمدن و تفکر بین‌النهرین بر فلات ایران

تأکید و اشاره‌ی مستقیم دارد. او می‌نویسد:

«تمدن بین‌النهرینی که به ترتیب سومر، بابل و آشور را پدید آورد، ارتباط نزدیکی با فرهنگ کهن‌تر نجد ایران داشت؛ و بیش از دو تمدن دیگر در آن عصر توانست بر پیشرفت مادی و فکری سرزمین‌های دیگر اثر بگذارد؛ به ویژه از هزاره‌های چهارم پ. م.»^{۱۳}

به ویژه تا آن جا که به کهن نمونه‌های زنانه مربوط می‌شود، اساطیر بین‌النهرین بیش‌ترین تأثیر را در شکل‌گیری و قدرتمندی الهگان و رویکردهای آیین مؤنث در سرزمین ایران می‌گذارند. نخستین نمونه‌های قابل توجه ما را به سوی اینانای سومری و ارتباطش با دو خدای مذکر یعنی دو موزی و گیل‌گمش می‌برند. بعدتر به ایشتر بابلی و دیگر خدای بانوان آشور و بابل و نیز آناهیتی ایرانی می‌رسیم که با خویشکاری‌های ویژه‌شان الگوهایی همچون زن - مادر، زن انتقام جو از مردان، روسپی مقدس، زن عاشق که باید میان خواستگاران دست به انتخاب بزند و... را تا زمان ما پیش آورده‌اند و در بخش بعدی به آنها بیشتر خواهیم پرداخت. در واقع می‌توان پنداشت که الگوی زنان فعال که هم سنگ با مردان و یا حتی بیش از آنها توانایی بالقوه‌ی عمل کردن را دارند، غالباً از فرهنگ‌های بین‌النهرین به ما رسیده است. از فرهنگ‌هایی که هنوز تحت تأثیر حال و هوای اقوام زن محور، زن را به عنوان مرکز زایش و باز زایش جهان و منشای نظم کیهانی قلمداد می‌کنند.

اساطیر آریایی بر خلاف اساطیر بین‌النهرین در باب زنان چندان غنی نیستند. شکل اقتصاد شبانی مبتنی بر کوچگری خود به خود ارزش زنان را به نفع قدرت مردانه فرو می‌کاهد و بنابراین در آیین‌های بعدی که می‌توان آنها را بروز عقاید آریایی‌های کهن دانست، کم‌ترین نشانی از زنان یافت نمی‌شود و حتی گویا حضور زنان در این مراسم ممنوع بوده است.^{۱۴} در اساطیر و باورهای زرتشتی اما می‌توان نام‌های متعددی از ایزد بانوان و امشاسپندان مؤنث یافت؛ و پذیرفت که این نام‌ها از ترکیب ایده‌های آریایی و تفکرات اقوام ساکن در ایران به وجود آمده‌اند؛ نام‌هایی همچون ناهید، اشی یا ارد، چیستا، زامیاد، اپام نپات (Apanapat)، پارند (Parand).... نکته‌ی مهم در باب این خدای بانوان این است که آنها بر خلاف اساطیر بین‌النهرین یا کهن نمونه‌های یونان باستان کاملاً انتزاعی هستند و عملکردشان در حوزه‌ی قصه‌های اساطیر گاه به صفر می‌رسد. به بیان بهتر ما کم‌ترین اعمال انسانی را از این اساطیر مؤنث مشاهده می‌کنیم؛ آنها

غالباً به صورت الگوهای مجرّد، با توانمندی‌های معین تعریف شده‌اند و محملی برای کشمکش و حضور در یک داستان پیدا نمی‌کنند. شاید چون دین زرتشت، یکی از ادیان پیشرفته‌ی تک‌خدایی است که عملاً به خداوند مقام الوهیت می‌بخشد؛ و کشمکش و درگیری‌های زمینی و نازل - مثل آنچه زئوس از سر می‌گذراند - را برای خداوند بر نمی‌تابد، از این رهگذر عملاً داستانی رخ نمی‌دهد و عمل دراماتیکی صورت نمی‌گیرد. برای مثال درباره‌ی اناهیتا مهم‌ترین خدا - بانوی زرتشتی، در یشت‌ها تنها تعریف و توصیف می‌خوانیم و نه داستان: «اوست [سزوار است در جهان خاکی ستوده باشد و او را نیایش کنند...]^{۱۵} و یا از چیستا در مهر یشت تنها می‌خوانیم که همراه مهر برگردونه‌ی زرین سوار می‌شود و می‌تازد؛ به همین علت نیز تطابق نمونه‌های امروزی با کهن نمونه‌های مؤنث زرتشتی چندان ساده نیست و به علت فقدان قصه این تطابق گاهی اصلاً امکان‌پذیر نمی‌شود.

به جز اینها البته دو راه دیگر نیز پیش روی ما قد علم می‌کنند؛ نخست داستان‌های عهد عتیق که برخی از آنها در قرآن نیز به چشم می‌خورند؛ داستان‌هایی مانند آدم و حوا، یا یوسف و زلیخا که از فرهنگ سامی برمی‌خیزند و به علت تأثیر و حضور یهودیان در ادوار مختلف تاریخ ایران - از آن میان رابطه‌ی کورش و یهودیان شهره است - و بعدتر رواج دین اسلام می‌توان بر این داستان‌ها نیز به عنوان الگوهای کهن نمونه‌ای تأکید کرد و مثال‌های امروزی را با آنها مرتبط دانست. شاخه‌ی دوم بی‌شک به برخی از افسانه‌ها باز می‌گردد که بنا به نظر پراپ با اساطیر ارتباط مستقیم دارند. و حتی گاه از دل آنها بیرون می‌آیند و «از لحاظ نقش اجتماعی با هم فرق دارند، نه از جهت صورت.»^{۱۶} این افسانه‌ها دامنه‌ای بس گسترده دارند و از عامیانه‌ترین داستان‌ها تا اشکال رسمی‌تر را در بر می‌گیرند که ما این جا برای پرهیز از آشفتگی بحث تنها افسانه‌هایی را به عنوان الگوی کهن پیش روی فیلم‌ها قرار می‌دهیم که در شاهنامه مدوّن، محدود و عقلانی شده‌اند. افسانه‌ها و داستان‌هایی همچون تهمینه و رستم، بیژن و منیژه، زال و رودابه و... که البته چنان که اشاره شد بنا به برخی تحلیل‌ها همین افسانه‌ها قابلیت سنجش مستقیم با اساطیر را دارا هستند و حتی می‌توان به واسطه‌ی کهن نمونه‌ها آنها را ریشه یابی کرد. مثل تحلیل با ارزشی که بیژن و منیژه را برآمده از ماجرای اینانا و دوموزی می‌داند.^{۱۷}

به نظر می‌رسد که ما از دو سوی یک رشته پیش آمده‌ایم و اینک به نقطه‌ای میانی نزدیک

شده‌ایم، به لحظه‌ی پدیدار شدن سنتزی لطیف! از یک سو سینما و اسطوره را تا مرز تقسیم‌بندی راه‌های ارتباطی این دو پدیده‌ی خلاق پیش آوردیم و از سوی دیگر به رابطه‌ی زنان و اساطیر پرداختیم، از توجیه‌ها سخن گفتیم و از مثال‌ها. حال در این جا باید برای انتخاب الگویی قطعی از خود بپرسیم که در موضوع ارتباط میان شخصیت‌های زن سینما و اساطیر کدام یک از سه راهی که در بخش نخست پیشنهاد شد کارآمد است؛ این که به حضور خودآگاه کهن نمونه‌های مؤنث در سینمای ایران پردازیم، بر روی ناخودآگاهی و انتقال طبیعی الگوها بحث کنیم و یا از اساطیر نوظهور سخن بگوییم... شکل اول چنان که باز هم اشاره شد مستلزم خودآگاهی مؤلف و مخاطب به صورت توأمان است؛ و در سینمای ایران تنها فیلم‌های بیضایی می‌تواند در این شاخه مورد بررسی قرار گیرد. طبعاً همپای فیلم ساز، تماشاگری آگاه بر اساطیر لازم است تا بتواند آیین‌های غریبه و مه را درک کند، خانم بزرگ مسافران را در قالب ایزد بانو بپذیرد و رابطه‌ی مرد تاریخی را با تارا در چریکه‌ی تارا در ذهن تبیین کند.

این شاخه از بحث و تمرکز بر فیلم‌های بیضایی البته ارزشمند و جذاب است. اما به دو دلیل از آن در می‌گذریم: نخست به خاطر وجود مقالات و بحث‌هایی که بر همین شاخه تمرکز کرده‌اند و دیگر محدودیت حوزه‌ی کار به یک فیلم ساز و جمع محدودی از مخاطبان. شکل سوم، یعنی اسطوره‌های مدرن نیز ما را به سوی جدل‌های جامعه‌شناختی می‌کشاند که در چهارچوب این نوشتار نمی‌گنجد. پس تنها بر شاخه‌ی میانی تأمل می‌کنیم و قاب نگاهمان را به حضور ناخودآگاه الگوی اسطوره‌ای در سینمای ایران محدود می‌سازیم، به ویژه آن که پیش‌تر اشاره کردیم این الگوها چرا و چگونه، به ویژه در باب زنان، کارکرد فراوانی دارند و پیش‌برنده هستند. در این شاخه ما ابداً در پی کشف مؤلفی خودآگاه و مخاطبی آگاه بر سرنمون‌ها نیستیم.

جک.ای. وان (Jack A. Vaghn) این نگاه را در باب ادبیات نمایشی به خوبی تشریح می‌کند و ما می‌توانیم نگاه او را به زمینه‌های سینمایی نیز تعمیم دهیم:

«... وجود «تصویر کهن نمونه‌ای» (Archetypel Image) در نمایشنامه، سبب برانگیختن عواطف نیرومند تماشاگر یا خواننده می‌گردد؛ زیرا این تصاویر، در ذهن تماشاگر یا خواننده، تصاویر بدوی و آغازین را - که در ناخودآگاه آنها نیز وجود دارد - مورد خطاب قرار می‌دهند، و حافظه‌ی ناخودآگاه نمایشنامه نویس با حافظه‌ی ناخودآگاه مخاطبین همگونی می‌یابد.»^(۱۸)

با این تعبیر ما در پی یافتن همان تصاویر کهن نیرومندی هستیم که به شکل امروزی و گاه غیر قابل شناسایی دائم در فیلم‌ها تکرار می‌شوند و عواطف مخاطب ایرانی را در دوره‌های مختلف بر می‌انگیزند.

سه

در این نقطه به برآیند بحث رسیده‌ایم و می‌توانیم پس از گذر از مقدمات و تعاریفی ناگزیر، برخی الگوهای تکرار شونده در باب حضور زنان در سینمای ایران را دسته بندی کنیم و ریشه‌های اسطوره‌ای شان را مورد بررسی قرار دهیم. در این مسیر نگاه ما از سینما به طرف اساطیر خواهد بود؛ بدان معنا که به جای تعریف مدل‌های کلی اسطوره‌ها و سپس تطابق فیلم‌ها با آنها، ابتدا موتیف‌های داستانی یا شخصیتی را که نمونه‌های متعددی دارند یافته و دسته‌بندی می‌کنیم تا از دل آنها به سرنمون‌هایی که پیش‌تر در بابشان سخن گفتیم، برسیم:

الف - زن اغواگر باعث نابودی مرد یا مردان می‌شود.

این مورد یکی از بارزترین الگوهایی است که در ارتباط با زنان در کل سینمای ایران وجود دارد؛ از سینمای فیلم فارسی گرفته تا سینمای روشنفکرانه. این الگو به لحاظ ساخت و اجزاء پیش برنده، می‌تواند موقعیت‌های زیر را در بر داشته باشد:

A -----> موقعیت متعادل آغازین

B -----> مرحله‌ی اغواگری زن

C -----> موقعیت نامتعادل و دشوار برای زن و مخصوصاً برای مرد

D -----> فاجعه

E -----> نجات

در فیلم فارسی‌ها غالباً تمام این موقعیت‌ها یک به یک یافت می‌شوند. از میان ده‌ها نمونه به زنی به نام شراب (امیر شروان - ۱۳۴۶) اشاره می‌کنم که مو به مو از موقعیت متعادل آغازین، تا پایان و فاجعه و نجات ضمنی مرد را در بر دارد؛ هر چند که پیش از این نجات ضمنی که عاریه‌ای به نظر می‌رسد و بر آمده از مقتضیات تجاری روز است، نابودی کامل برای مرد رخ

می دهد. آثار روشنفکرانه و نیز فیلم های بعد از انقلاب اشکال متنوع تری از این مدل را به نمایش می گذارند. در *آقای هالو* (داریوش مهرجویی - ۱۳۴۹) نیز تک تک مراحل یاد شده رخ می دهند: مرد روستایی ساده دل به تهران می آید، توسط زنی اغوا می شود، تصمیم به ازدواج می گیرد اما چون در می یابد که زن روسپی است، سرخورده می شود، با مرد دیگری بر سر زن در می افتد و رو به فاجعه می رود، اما به علت لحن کمدیک اثر، سر آخر از این گرداب، مال باخته لیکن با تن سالم بیرون می آید. در *شوکران* (بهرز افخمی - ۱۳۷۹) بر وضعیت A تأکید فراوانی می شود، و به همین علت با وقوع B که بسیار ناگهانی و به سرعت رخ می دهد، شوکه می شویم. برخلاف B، موقعیت C طولانی است. سر آخر D برای زن رخ می دهد و E یعنی نجات برای مرد؛ و به این ترتیب زن اغواگر (سیما) از میدان برای همیشه به در می شود. در *چتری برای دو نفر* (احمد امینی - ۱۳۸۰) داستان به سرعت وارد مرحله ی B می شود و زن اغواگر (با بازی هدیه تهرانی) پا به میان می گذارد. مرحله ی اغوا طولانی است و مرد آرام آرام به فریب زن تن می دهد. مرحله ی فاجعه (D) برای شخصی خارج از محدوده ی سه آدم اصلی رخ می دهد و ما از مرحله ی E و نجات چیز زیادی نمی بینیم. جز این که مرد می گریزد و زن اغواگر تنها می ماند و روندهایی مشابه اینها را می توان در فیلم های *غزل* (مسعود کیمیایی - ۱۳۵۵)، *شوهر آهو خانم* (داوود ملاپور - ۱۳۴۷) و ... نیز جست و جو کرد.

در برخی از فیلم ها نیز زن اغواگر چهره ای متفاوت از خود نشان می دهد؛ به طوری که حتی او را کاملاً معصوم و یا بچه سال می یابیم؛ همچون *دانش آکل* (مسعود کیمیایی - ۱۳۵۰)، *درخت گلابی* (داریوش مهرجویی - ۱۳۷۷) و اخیراً *بچه های بد* (علیرضا داوود نژاد - ۱۳۸۰).

با وجود این تغییر چهره اما روند ساختاری داستان و خویشکاری های زن اغواگر فرقی نمی کند. مثلاً در *دانش آکل* هر چند مرجان حضور کم رنگی دارد و اصلاً در پی اغوای آکل نیست، اما این اتفاق خود به خود می افتد و زندگی پهلوان لحظه به لحظه فرو می ریزد. او به سرعت در موقعیت C قرار می گیرد و بعد آگاهانه D را در قالب مرگ از سر می گذرانند. در *درخت گلابی* حضور زن اغواگر به صورت میم تنها بخشی از داستان را در بر می گیرد و در واقع ما تنها مرحله ی B را می بینیم و در *بچه های بد* به علت پیچیدگی نسبی خطوط روایت ما با روندی کمابیش این

D ---> A ---> B ---> C ---> D ---> E

چنین روبه روییم:

اما این الگوی مشترک ما را به سوی کدام کهن نمونه‌ها هدایت می‌کند؟ یافتن کهن نمونه‌های زن اغواگر در آبشخورهای اسطوره‌ای ایران زمین به هیچ وجه کار دشواری نیست. به نظر می‌رسد این زن بازمانده‌ی روسپی‌های مقدس عصر مادرسالاری است که بعد در تغییر دوران بدل به زنان اغواگر و خیانتکار شدند. برای مثال در شکل بابلی اسطوره‌ی گیل‌گمش، ما با زنی رو به رو می‌شویم که انکیدوی بی‌نوا را فریب می‌دهد و تن و نیروی او را دچار نقصان می‌کند؛ این زن یک روسپی از پرستشگاه ایشتار است:

«[زن] خواست‌های او [انکیدو] را پاسخ گفت و به او مهرورزی آموخت.

[...]

لیک چون [انکیدو] کامیاب شد،

به میان جانوران دشت بازگشت.

غزالان چون او را دیدند، گریختند.

دیگر جانوران نیز چنین کردند.

انکیدو از پی آنان رفت،

اما در زانوانش توان دویدن نبود.

او همه‌ی چالاک‌ی خود را از دست داده بود.»^{۱۹}

آیا این ضعف مردانه پس از اغوا توسط زن یاد بچه‌های بد، چتری برای دو نفر و شوکران را زنده نمی‌کند؟... به جز این جه (jeh) یا جهی (jahi) بدکار نیز چنان که یاحقی اشاره می‌کند از همین زنان بین‌النهرین بیرون جسته و پای به اساطیر ایران گذاشته است.^{۲۰} «جه» چنان که می‌دانیم در زبان پهلوی به معنای روسپی است و هم اوست که اهریمن را از خواب بیدار می‌کند و برمی‌انگیزاند تا به جنگ کیومرث رود و او را قربانی کند. در افسانه‌ها و اساطیر عبری نیز با اقلیما رو به رو می‌شویم که میان هابیل و قابیل جنگی می‌افکند و ما نمونه‌اش را در فیلم غزل می‌یابیم. در این فیلم نیز دو مرد، دو برادر، برای تصاحب زنی روسپی جدل می‌کنند و به خون یکدیگر تشنه می‌شوند. سرآخر باید به سودابه اشاره کرد و به سیاوش قربانی. سودابه رسماً و بدون پرده پوشی دست به اغوای سیاوش می‌زند، سیاوش اما اغوا نمی‌شود و بنابراین سرنوشت او مرگ است. این داستان در دوران پدرسالاری یک سره به نفع سیاوش و به ضرر

سودابه تحلیل می‌شود، اما بنا به تفکری دیگر، در عصر مادرسالاری مرگ سیاوش (شاهزاده) توسط ملکه، رسمی است که به باروری بیگانگان و زایش مجدد زمین می‌انجامد. در واقع در دوران مادرسالاری این سیاوش است که با پس زدن عملی آیینی و نپذیرفتن تمنای ملکه از قانون سرباز می‌زند. به هر حال قصه در عصر پدرسالاری بازنویسی شده است و بیانگر ترسی نهان است از بازگشت به دوران آغازین و رواج مناسبات مادرسالارانه. تکرار این الگو در زمان حال آشکار می‌کند که در ناخودآگاه ما هنوز این ترس نهان وجود دارد و فیلم‌ها به نحوی اسطوره‌ای می‌خواهند مردان را از درافتادن به دام زنان و از دست دادن اقتدار مردانه‌شان زنده بمانند. نکته‌ی دیگر این که موقعیت‌هایی که در باب این الگو ذکر شد، گاه در شکل اسطوره‌ای اندکی تغییر می‌یابند. مثلاً در همین داستان سیاوش و سودابه، ما به جای موقعیت C، با موقعیت تازه‌ای روبه رویم که مرد به جای تن دادن به اغوای زن، تلاش می‌کند از آن برهد.

ب - زن از موقعیتی برتر، مرد را طرد، قربانی یا تنبیه می‌کند. برخلاف الگوی پیشین که در غالب فیلم فارسی‌ها مشاهده می‌شد، این مورد به سبب خاستگاه و تأثیرش بیش‌تر در فیلم‌های روشنفکرانه قابل پی‌گیری است. موقعیت‌های پیش برنده‌ی این الگو را می‌توان بدین صورت تقسیم‌بندی کرد:

A -----> وضعیت متعادل آغازین

B -----> مرد در قبال زن دچار لغزش می‌شود

C -----> زن مرد را طرد، تنبیه یا قربانی می‌کند

D -----> مرد برای بازگشت به موقعیت اولیه تلاش می‌کند

E -----> مرد موفق می‌شود

F -----> مرد موفق نمی‌شود

فاجعه برای مرد در صورت F و برای زن در صورت E ---> C رخ می‌دهد. بهترین نمونه برای نمایش این الگو هامون (داریوش مهرجویی - ۱۳۶۸) است. فیلمی که هنوز تأثیرش بر نسل بعد از انقلاب آشکار است. همه چیز در هامون از بی‌توجهی یک زن (مهشید) نسبت به یک مرد (هامون) برمی‌آید و ما می‌توانیم با توجه به ساختار زمانی پیچیده‌ی اثر موقعیت‌های پیش

برنده‌اش را به صورت زیر کنار هم قرار دهیم:

D ---> A ---> D ---> B ---> D ---> C ---> D ---> F ---> C

در فیلم قرمز (فریدون جیرانی - ۱۳۷۸)، روند ساده‌تر از اینهاست. مردی که دیوانه وار همسرش را دوست دارد، نسبت به او رفتار خشنی ابراز می‌کند و در عوض زن نیز او را می‌راند و طرد می‌کند و تمام کوشش‌های مرد برای رسیدن به همسرش تنها به کامیابی‌های موقت می‌انجامد تا در پایان فاجعه کار را تمام می‌کند. موقعیت‌های پیش برنده‌ی قرمز را می‌توان به این شکل درآورد:

B ---> C ---> D ---> A ---> C ---> D ---> F ---> C

به جز این سه فیلم الگوی زنانی که همسرانشان را طرد و یا تنبیه و قربانی می‌کنند در بسیاری فیلم‌های دیگر نیز نمود می‌یابد؛ گاه به عنوان محور اصلی و گاه به صورت یک واقعه‌ی فرعی. در آثاری چون درخت گلابی، لیلیا (داریوش مهرجویی - ۱۳۷۶)، نیمه‌ی پنهان (تهمینه میلانی - ۱۳۸۰)، بانو (داریوش مهرجویی - ۱۳۷۶)، و برخی فیلم فارسی‌ها همچون فردای باشکوه (صمد صباحی - ۱۳۴۷).

چنان‌که از ظاهر این الگو بر می‌آید، زن در آن موضعی مقتدرانه دارد و از سطحی برتر از مرد وارد ساز و کار داستان می‌شود. از این جهت عجیب نیست که آبخشور اصلی و اسطوره‌ای چنین زنی را در کهن نمونه‌های سومری می‌یابیم؛ چه می‌دانیم سومری‌ها به عنوان یکی از کهن‌ترین اقوام بین‌النهرین تا چه حد به فرهنگ مادرسالاری وفادار بودند و الهگان خود را گرامی می‌داشتند. باری! می‌گوییم کهن نمونه‌های سومری و منظورمان به طور مشخص اینانا (Inanna) ایزد بانوی آسمان با خویشکاری‌های ویژه‌اش است. در جایی از اسطوره‌ی سفر، اینانا به سرزمین زیرین آمده است که پس از بازگشت دشوار او به زمین «اینانا با دیوهای همراه خود به شهر «ارخ» که شهر خود اوست، می‌رسند و شوهر اینانا «دموزی» را در آن شهر می‌یابند. دوموزی مثل سه خدای دیگر در برابر اینانا فروتنی نشان نمی‌دهد، از این رو او را به دیوها می‌سپرد تا به جهان زیرین ببرند.»^{۲۱} و این آغاز ماجرا و سفری تازه به جهان مردگان است. در این جا موقعیت B یا لغزش مرد و بی‌اعتنایی به ایزد بانو است و موقعیت C در قالب تنبیهی دشوار یعنی سفر به دنیای زیرین می‌گنجد. موقعیت‌های دیگر در باب چگونگی تلاش مرد (دوموزی) برای نجات،

به علت کهن بودن اسطوره مغشوش و ناآشکار است. به جز این در ارتباط میان اینانا و گیلگمش نیز با الگویی کمابیش مشابه روبه رو می‌شویم:

«در بخش دوم افسانه‌ی «درخت هولوپو»، «گیلگمش» پهلوان که عصا و چوبدستی شاهزاده را از اینانا هدیه گرفته بود، چون گرفتار غرور شد و عدم شایستگی خود را نشان داد و اشک از چشم زنان و دختران سومر جاری ساخت، به فرمان خدا بانو، جهان زیرین دهان گشود و نشانه‌های شاهی را از او باز پس گرفت...»^{۲۲}

چنان که می‌بینیم این جا نیز روند اسطوره واجد مراحل A، B و C است اما از D، E، F و C چیزی نمی‌شنویم و نمی‌خوانیم. به هر حال باید به یاد داشته باشیم که این دو کهن نمونه هر دو به دوران مادر سالاری مربوطند، در این عصر زن برقرارکننده‌ی نظم کیهانی است و بنابراین مردان اعتبار چندانی ندارند. شاید به همین علت است که از این دو داستان بعدها در اساطیر بابلی و آشوری و زرتشتی بدین شکل نشانی نمی‌یابیم؛ و بعدتر قدرتمندترین زن شاهنامه را در صورت گردآفرید جست و جو می‌کنیم که در عین طرد سهراب، نمی‌تواند مقابل او زورآزمایی کند و در نتیجه برای لحظاتی به دامش در می‌آید. الگوهای سینمایی امروزی نیز در برخی موارد زن طرد کننده را در قالب موجودی سنگدل و قدرشناس تجلی بخشیده‌اند که بی‌جهت اقتدار مردانه را زیر سؤال می‌برد. برای نمونه به هامون و اخیراً به فیلم شب یلدا (کیومرث پوراحمد - ۱۳۸۰) رجوع کنید.

پ - زن برای یافتن یا نجات مرد تلاش می‌کند و ذره ذره نابود می‌شود.

این الگو با تنوع چشمگیری هم در فیلم‌های عامیانه و هم در فیلم‌های روشنفکرانه قابل کشف است. موقعیت‌های متوالی این الگو به شکل زیر ترسیم می‌شود:

وضعیت متعادل آغازین > ---- A

مرد گم می‌شود و یا در معرض خطر می‌افتد > ---- B

زن برای نجات یا یافتن مرد خواسته یا ناخواسته رفته رفته فرسوده می‌شود و چیزهایی را از

کف می‌دهد. > ---- C

نابودی یا سرخوردگی کامل زن > ---- D

موفقیت زن و کشف یا نجات مرد >---- E

فیلم فارسی‌ها معمولاً تمام این موقعیت‌ها را در کنار هم جمع می‌آورند؛ اما در مورد وضعیت C بنا به جهان بینی خاص خود، بیشتر بر وجه ناآگاهانه‌ی نابودی زن تأکید می‌کنند. در غالب فیلم فارسی‌هایی که با این شکل عجین هستند، زن به صورت موجود مظلوم و بی‌نواپی در می‌آید که بدون خواست و اراده‌ی فردی مشکلاتی بر سرش آوار می‌شود و او آرام آرام به سوی قهقرا می‌رود. به این ترتیب، الگوی فعال زنانه رنگی از انفعال به خود می‌گیرد و موقعیت C نه با تصمیم زن، بلکه با شرایطی ناگزیر آغاز می‌شود و پیش می‌رود. مثال‌ها فراوانند که از این میان به یک فیلم مطرح و محبوب در دهه‌ی چهل اشاره می‌کنم: **سلطان قلب‌ها** (محمدعلی فردین - ۱۳۴۷). در **سلطان قلب‌ها** وضعیت A به طور کامل مجال ظهور می‌یابد و زن و مرد زندگی آرامی را با هم آغاز می‌کنند؛ در وضعیت B به نظر می‌رسد که مرد مرده است و همین موقعیت C را رقم می‌زند. زن آواره و در به در می‌شود. ابتدا خانواده‌اش را از کف می‌دهد، سپس دارایی‌اش را، بعد بچه دار می‌شود و در واقع دخترانگی‌اش را پشت سر می‌گذارد و سرآخر با یک نقصان مادی یعنی از دست دادن چشم‌هایش وضعیت C را به اوج می‌رساند. همه چیز مهیا است تا وضعیت D به وقوع بپیوندد، اما بنا به مخاطب‌شناسی فیلم فارسی و لزوم پایان خوش، به صورت کاملاً اتفاقی موقعیت E شکل می‌گیرد و زن به سرعت هر چه از دست داده و از جمله مردش را باز می‌یابد.

در فیلم‌های سینمای روشنفکرانه همین الگو با تنوع و گوناگونی بیش‌تری در پی‌رنگ‌ها، در تار و پود آثار می‌تند؛ نخستین مثال قطعاً **سگ‌کشی** (بهرام بیضایی - ۱۳۷۹) است که بنا به تقسیم‌بندی‌های پیشین می‌تواند استفاده‌ای کاملاً خودآگاه از وجه اسطوره‌ای این الگو به شمار آید. در **سگ‌کشی** ما عملاً از وضعیت C وارد داستان می‌شویم. وضعیت A را که اصلاً نمی‌بینیم، وضعیت B کوتاه و در حد تیتراژ ابتدایی است و وضعیت C به این ترتیب این امکان را می‌یابد تا تمام فضای زمانی اثر را اشغال کند: گلرخ کمالی برای نجات همسرش رفته رفته فرو می‌رود و تمام مایملک خود را می‌بازد: طراوتش، اموال، سلامت جسمانی و سرآخر عشق و ایمانش را. می‌توانیم نمودار **سگ‌کشی** را از منظر این الگو به شکل زیر خلاصه کنیم:

B ---> C ---> D

هیوا (رسول ملاقلی پور - ۱۳۷۷) هم از موقعیت C آغاز می‌شود اما پیچش‌های زمانی موقعیت A و B را نیز بر ما آشکار می‌سازند. هیوا به جنوب آمده تا با خاطره‌ی همسرش وداع کند؛ اما این وداع بدل به جست و جو می‌شود و او سر آخر در فضایی ذهنی همسر شهیدش را می‌یابد و آرام می‌گیرد. پس روند و وضعیت‌ها در هیوا به شکل زیر در می‌آید:

$$C \rightarrow A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow E$$

این الگو با کمی تغییر در آثار دیگری همچون عروس (بهرز افخمی - ۱۳۶۹)، نرگس (رخشان بنی‌اعتماد - ۱۳۷۱)، متولد ماه مهر (احمد رضا درویش - ۱۳۷۹)، رد پای گرگ (مسعود کیمیایی - ۱۳۷۱) و... قابل پی‌گیری است.

چنان‌که از تحلیل الگو بر می‌آید، در آن هم رگه‌هایی از مادرسالاری نهفته و هم خطوطی از پدرسالاری؛ زن الگوی فعال و تواناست. اما به هر حال تمام کوشش او مصروف یک مرد می‌شود و اگر ثمری داشته باشد توأمان برای هر دو جنس است. انگار ما دقیقاً در سایه روشن پدرسالاری و مادرسالاری ایستاده‌ایم. پس عجیب نیست که ریشه‌های اسطوره‌ای باز به همان کهن نمونه‌ی بابلی ختم می‌شود؛ به کهن نمونه‌ی ایشтар و تموز. چراکه بعد از سومر و دوران سروری الهگان زنانه، در دوران بابل و آشور عملاً اساطیر به نفع حکومت و اقتدار مردان تغییر شکل می‌دهند و مثلاً شکل رابطه‌ی اینانا و دوموزی در سومر بدل به رابطه‌ای از نوع ایشطار و تموز می‌شود. نخستین فرود اینانا به عالم زیرزمین دلیلی نامشخص دارد؛ و اوست که با رفتنش زمین بایر و عقیم می‌شود؛ اما در باور بابلی خدای مذکر یعنی تموز است که چون به عالم زیرین می‌رود، جهان بی‌بر و بار می‌ماند و حالا این وظیفه‌ی همسر او، ایشطار خشمگین است که به عالم زیرین - به معنای قهقرا - هبوط کند و فریاد برآورد:

«آه دروازه بان دروازه را بگشا،

دروازه را بگشای تا من به درون آیم.

اگر دروازه را نگشایی و به درونم راه ندهی

دروازه را خواهم کوبید، لولای آن را خرد خواهم کرد.»^{۲۳}

«همچنان که ایشتر از هفت دروازه‌ی جهان زیرین می‌گذرد، همچون صورت سومری این اسطوره، جلوی هر دروازه، یکی از تکه‌های لباسش از تن او بیرون آورده می‌شود.»^{۲۴} و این در واقع همان مرحله‌ی C است؛ جایی که زن آرام آرام فرسوده می‌شود. با این تعبیر می‌توانیم اسطوره‌ی ایشتر و تموز را به صورت زیر با موقعیت‌های ذکر شده، دسته‌بندی کنیم:

A ---> B ---> C ---> E

می‌بینیم که این نمودار تفاوت‌چندانی با اشکال سینمایی امروزی ندارد و همین اسطوره‌ی ایشتر و تموز را به روزگار ما می‌کشاند؛ اما به جز مورد سگ‌کشی در موارد دیگر اسطوره به صورت ناخودآگاه منتقل می‌شود. برای مثال در مرحله‌ی C آگاهانه بر هفت مرحله‌ی از کف دادن آرایه‌ها تأکیدی نمی‌بینیم؛ مثلاً در نرگس، هر چند که نرگس برای نجات عادل تلاش می‌کند و رفته رفته فرو می‌رود؛ اما این فرو رفتن شکل خودآگاه ندارد و ما نمی‌توانیم مراحلش را از یکدیگر تفکیک کنیم. عروس، هیوا، ردپای گرگ هم با همین تعبیر همخوان هستند.

ت - زن / مادر نگهبان زایش و زندگی می‌شود.

این الگو چندان داستانی نیست و بیشتر به یک شخصیت انتزاعی با خویشکاری‌های ویژه‌اش وابسته است. اما به هر حال در جست و جوی نقاط مشترک میان داستان‌هایی که این زن - مادران زایشگر را در بر می‌گیرند، می‌توان به طور نسبی موقعیت‌های زیر را تعریف کرد:

A -----> وضعیت متعادل آغازین.

B -----> مرگ، جنگ، یأس و هر عنصر خارجی دیگری که زندگی و زایش را تهدید می‌کند.

C -----> زن به عنوان نجات‌بخش وارد عمل می‌شود.

D -----> زن نابود می‌شود و موفقیتی به کف نمی‌آورد.

E -----> زن موفق می‌شود.

این الگو هم از مواردی است که پیش از همه با فیلم‌های بیضایی همخوان است. بهترین نمونه باشو غربیه‌ی کوچک (بهرام بیضایی - ۱۳۶۵) است. در این اثر جنگ به عنوان عامل تهدیدگر، زندگی را نشانه رفته است؛ باشو نماد قهر جنگ و قربانی‌هایی است که می‌گیرد. اما زن، نایی از سرسبزترین نقطه‌ی زمین ناگهان سر بلند می‌کند، این قربانی را زیر بال و پر خود می‌گیرد

و به جنگ با مرگ بر می خیزد و می تواند بر آن چیره شود. وضعیت های پیاپی باشو... را می توان بدین صورت ترسیم کرد:

$$B \text{ -----} > C \text{ -----} > E$$

که بیشترین زمان فیلم به موقعیت C یعنی تلاش نایی برای حفظ باشو اختصاص داده شده است. مثال شگفت انگیز دیگر مسافران (بهرام بیضایی - ۱۳۷۰) است. در مسافران ما ابتدا با وضعیت A آغاز می کنیم: یک عروسی در پیش است و همه شاد و سرخوشند؛ بعد ناگهان وضعیت B به وقوع می پیوندد. خواهر عروس و خانواده ی او به کام مرگ می روند. مادر بزرگ به سرعت اثر را وارد وضعیت C می کند: او اصرار دارد که نباید عروسی را متوقف کرد و باور دارد که مردگان در راهند و باز خواهند گشت. به شکلی کاملاً اسطوره ای در پایان مادر بزرگ بر مرگ پیروز می شود و مسافران از راه می رسند و موقعیت های فیلم به شکل زیر کنار هم قرار می گیرند:

$$A \text{ -----} > B \text{ -----} > C \text{ -----} > E$$

با همین روش، می توان چریکه ی تارا (بهرام بیضایی - ۱۳۵۹)، غریبه و مه (بهرام بیضایی - ۱۳۵۴)، مادیان (علی ژکان - ۱۳۷۴)، سرزمین خورشید (احمد رضا درویش - ۱۳۷۵) کیمیا (احمد رضا درویش - ۱۳۷۴-۱۳۷۳)، رنگ خدا (مجید مجیدی - ۱۳۷۸) و... را نیز تحلیل کرد. در برخی فیلم ها همچون زیر پوست شهر (رخشان بنی اعتماد - ۱۳۷۹) خشت و آینه (ابراهیم گلستان - ۱۳۴۴) و نازنین (علیرضا داوود نژاد - ۱۳۵۵)، الزاماً مرگ یا جنگ زندگی را تهدید نمی کند؛ بلکه نابهنجارهای اجتماعی جای مرگ و جنگ و خشونت را گرفته اند؛ اما خویشتکاری زن - مادر درست مطابق با همان الگوی آغازین است. طوبی در زیر پوست شهر تنها حافظ درخت کوچک خانه، و نیز تنها کسی است که می خواهد زندگی فرزندش را نجات دهد. نازنین بر خلاف دوستش دوست دارد بچه ی نامشروعش را حفظ کند و حتی برای او اسم هم گذاشته و در خشت و آینه زن بر خلاف مرد تمایلی به سپردن بچه ی سر راهی به شیرخوارگاه ندارد، اما مجبور می شود که چنین کند.

یافتن ریشه های اسطوره ای این الگو چندان دشوار نیست. اساطیر بین النهرین مالا مال از بانو ایزدانی هستند که ضامن زایش و زندگی بر زمین به شمار می روند و همه از دوران مادرسالاری و

زن محوری بر جای مانده‌اند. دورانی که زن به خاطر پیوند با کشاورزی و به سبب شباهتی که از نظر باروری با زمین داشت، مظهر زندگی و توالد محسوب می‌شد. از این دست خدای بانوان می‌توانیم پیش از همه به ایثانا اشاره کنیم؛ نخستین کسی که بر زمین درخت می‌کارد و چون به جهان زیرین می‌رود، زندگی و حیات در زمین متوقف می‌شود؛ حضور این ایزد بانوان چنان فراگیر و قدرتمند است که حتی دین زرتشتی با تمام خودآگاهی مردانه‌اش نمی‌تواند آنها را انکار کند. در میان امشاسپندان و خدایان دین زرتشت به چند نام بر می‌خوریم که همه تداعی‌گر همان خدای بانوان کهن هستند؛ پیش از همه آناهیتا سر بر می‌آورد که بنا به یشت‌ها: «[اوست] که نطفه‌ی مردان را پاک کند و زهدان زنان را برای زایش بی‌آلایش سازد.

[اوست] که زایش همه‌ی زنان را آسان گرداند و به هنگام نیاز شیر در پستان زنان باردار

آورد.»^{۲۵}

اردوی سوراناهید (Ardavisvrnahid) به معنای نیرومند آنگون بی‌آلایش با آب‌ها سر و کار دارد و زایش رمه‌ها را تضمین می‌کند. از این جهت عجب نیست اگر تارای چریکه‌ی تارا، یا رعنای غریبه و مه، هانیه سرزمین خورشید و... همه به نوعی با آب دمخورند و یا در آب زندگی را می‌یابند. به جز آناهیتا، اشی یا ارد (Ard/Asi) نیز ایزد بانوی بخشش است و زنان را سفید بخت می‌کند. سپندارمذ (Spandarmad)، ایزدبانوی زمین است و «زمانی که پارسایان در روی زمین، که نماد این جهانی اوست، به کشت و کار می‌پردازند، شادمان می‌شود.»^{۲۶} و به این سیاهه می‌توان نام خرداد و امرداد را نیز اضافه کرد. البته چنان که قبلاً هم اشاره شد این ایزد بانوان بیشتر شمایی انتزاعی دارند و ما آنها را در قصه نمی‌شناسیم. بنابراین ترسیم وضعیت‌های داستانی در باب آنها عملی نیست.

اگر اساطیر زن، زایش و زندگی تا امروز در ناخودآگاه جمعی ما چنین دوام قاطع و پرنرنگی یافته‌اند، می‌توان علت را در بافت فرهنگی ایران، اهمیت خانواده و نقش مادر به عنوان حامل مسئولیت اصلی درون خانه جست و جو کرد.

ث - زنان منتظر

زنان منتظر نیز از الگوهای تکرار شونده‌ی حضور زنان در سینمای ایران به شمار می‌آیند که

گستره‌ی جلوه‌گری خود را از فیلم فارسی‌ها تا سینمای روشنفکرانه باز می‌کنند. الگوی زنان منتظر غالباً به شخصیتی ویژه منحصر می‌شود و نه به راهکاری داستانی. با این همه می‌توانیم نقاط اشتراک فیلم‌هایی را که از این الگو بهره می‌برند به صورت زیر تقسیم کنیم:

A -----> وضعیت متعادل آغازین

B -----> رفتن یا ناپدید شدن مرد

C -----> مراحل انتظار زن

D -----> پایان انتظار به واسطه‌ی بازگشت یا عدم قطعی بازگشت مرد

این الگو را به ویژه در فیلم‌های مطرح مسعود کیمیایی به روشنی مشاهده می‌کنیم. **گروهیان** و **رد پای گرگ**. در **گروهیان** به نظر می‌رسد که با آمدن **گروهیان** انتظار زن به پایان رسیده، اما چنین نیست. **گروهیان** آمده، اما سخن نمی‌گوید و این گونه انتظار زن امتداد می‌یابد تا این که درست در صحنه‌ی پایانی او با یک عمل واکنش (بازگرداندن زن به خانه) به همسرش می‌فهماند که انتظار به پایان آمده است. در واقع نمودار وضعیت‌های این فیلم در شکل ساده عبارت است از:

D -----> A

و در شکل پیچیده‌تر:

C -----> D -----> A

در **رد پای گرگ** این انتظار نمود بارزتری دارد. وضعیت A در تیتراژ فیلم تثبیت می‌شود. همه‌ی اعضای خانواده در سرخوشی و شادمانی با هم عکس می‌گیرند. در وضعیت B مرد به زندان می‌رود و زن تنها می‌ماند. ما از مرحله‌ی C چیز زیادی نمی‌بینیم چون کیمیایی ترجیح می‌دهد با قهرمان مردش همراه شود تا با زن داستانش. در عوض در مرحله‌ی D چگونگی پایان یافتن این انتظار با حضور مرد تأکید می‌شود: قهرمان به تهران باز می‌گردد، طلعت را که اینک خیاطی می‌کند می‌یابد و بارش را بر دوش او می‌گذارد. هر چند این بار سنگین است اما طلعت ترجیح می‌دهد در وضعیت D بماند تا به وضعیت C برگردد. با این همه صحنه‌ی پایانی فیلم به ما می‌گوید که طلعت ناچار است وضعیت C را بار دیگر از سر بگذراند و این گونه می‌تواند روند وضعیت‌ها را در **رد پای گرگ** به این شکل دسته‌بندی کرد:

A ---> B ---> C ---> D ---> C

در بوی پیراهن یوسف (ابراهیم حاتمی کیا - ۱۳۷۴) برخلاف ردپای گرگ بر وضعیت C تأکید می‌شود و ما سیمای کاملی از زن منتظر و تمامی تب و تاب‌هایش مشاهده می‌کنیم: شیرین به ایران آمده تا برادرش را هنگام بازگشت از اسارت استقبال کند. برادر با نام سمبولیک خسرو آمدنش را به تعویق می‌اندازد و انتظار شیرین تمام زمان فیلم را در بر می‌گیرد؛ در پایان به جای خسرو، مرد دیگری به نام یوسف بر می‌گردد که می‌تواند بدل به همسر شیرین شود. این گونه انگار تصویر همسر و برادر در هم ادغام می‌شوند و انتظار به سر می‌رسد و ما در نمایی شیرین را می‌بینیم که سرخوش از میان چراغانی‌ها می‌گذرد و سوی در می‌رود. روند وضعیت‌ها را در بوی پیراهن یوسف می‌توان به شکل زیر تقسیم کرد:

C -----> D

در واقع ما نه وضعیت A را می‌بینیم و نه B را. تنها وضعیت C است که ارزش دارد. این الگو به فیلم‌های دیگری مانند *طلسم* (داریوش فرهنگ - ۱۳۶۵)، *روانی* (داریوش فرهنگ - ۱۳۷۶) *بیگانه بیا* (مسعود کیمیایی - ۱۳۷۶)، *بانوی اردیبهشت* (رخشان بنی‌اعتماد - ۱۳۷۷) نیز با اغماض‌هایی قابل انطباق است.

الگوی زنان منتظر جدا از ریشه‌های اسطوره‌ای شان ما را به خاستگاه‌های تاریخی خود نیز راهنمایی می‌کنند. به دورانی که زن در خانه - قبیله می‌ماند و به انتظار می‌نشیند تا مرد با شکار بازگردد. از سوی دیگر انتظار نه ماهه‌ی زن برای زایش فرزند و نیز انتظار او برای بار آوردن زمین همه و همه می‌توانند در شکل‌گیری اسطوره‌ی زن منتظر دخیل باشند و موجب شوند تا از ایران فراتر رود و در میان باورهای دیگر نیز نمونه‌هایی بیابد. بهترین نمونه‌ی غیر ایرانی زنان منتظر در افسانه‌ها و اساطیر، پنه لویه در داستان *اودیسه* است. زنی که سال‌ها به انتظار شوی می‌نشیند و درست در لحظه‌ی اضطرابی، بازگشت او را در می‌یابد.^{۲۷} و یا در میان افسانه‌های ایرانی که در *شاهنامه* نمود یافته‌اند می‌توان به تهمینه اشاره کرد. رستم با یک شب به سر بردن در کنار تهمینه باعث تولد سهراب می‌شود. اما او نمی‌ماند که تولد پسرش را ببیند بلکه درست به شیوه‌ی اقوام کهن، همسرش را ترک می‌کند و می‌رود و زن را در انتظاری دائمی غوطه‌ور می‌سازد. هر چند که فردوسی به عنوان یک حماسه سرا ترجیح می‌دهد تا به جای همدلی با انتظار فرساینده‌ی تهمینه، با سهراب همراهی کند. داستان تهمینه و رستم را هم می‌توان با وضعیت‌های متوالی

تقسیم‌بندی کرد:

A -----> B -----> C -----> D

و می‌بینیم که بنا به خاستگاه زمانی قصه نمودارش کاملاً شکل طبیعی به خود می‌گیرد. در کتاب *زبان رمزی قصه‌های پریوار* به دو رمز با نام‌های «شاهزاده خانم‌های خفته» و «دوک نخ‌ریسی» اشاره شده که آنها نیز می‌توانند در این بحث جای گیرند. گاه زن برای آن که دوران انتظار را با پاکدامنی به سر کند، باید به خوابی طولانی فرود رود.^{۲۸} و این میان یک دوک نخ‌ریسی به کار می‌آید تا به عنوان نماد جنسی زن، خوابی جادویی به زن هدیه کند. با این تعبیر جالب نیست که در *رد پای گرگ زن* را در دوران انتظار مشغول خیاطی می‌یابیم؟

ج - معشوقه توسط مرد نجات می‌یابد یا حمایت می‌شود.

چنان که می‌بینیم الگوهای ما کم کم به مصادیقی پدرسالارانه می‌رسند. تلقی زن به عنوان معشوقه‌ای که نیاز به حمایت دارد، اصلاً از تفکری متعلق به عصر مرد محوری بر می‌خیزد؛ چرا که خدای بانوانِ اصیلی چون اینانا و بعدتر ایشتر، خود فاعل بودند و در این زمینه به حمایت نیازی نداشتند. اگر در پی دریافت وضعیت‌های مختلف این الگو باشیم، به تقسیم‌بندی زیر دست خواهیم یافت:

A -----> وضعیت متعادل اولیه

B -----> مرد با زن - معشوقه که در موقعیتی دشوار است روبه رو می‌شود.

C -----> مرد تصمیم می‌گیرد از زن - معشوقه حمایت کند.

D -----> مرد موفق می‌شود.

E -----> مرد موفق نمی‌شود و حتی گاه خودش نیز دچار خسران می‌شود.

از آن جا که دیدگاه و جهان‌بینی فیلم فارسی‌ها کاملاً از فرهنگی مردانه و از بطن تفکرات سنتی جاهل منشا بر می‌خیزد، این الگو به وفور در فیلم فارسی‌ها تکرار می‌شود. شاید بیشتر فیلم فارسی‌ها با همین موتیف مرد حمایت‌کننده، زن نیازمند به حمایت پیش می‌روند تا از خلال آن ضعف و ناتوانی زن و قدرت و جسارت مرد بارزتر منتقل شود. تنها به عنوان یک نمونه فیلم *خاطرخواه* (امیر شروان - ۱۳۵۱) را مثال می‌زنیم که در آن یک مرد متشخص تصمیم

می‌گیرد روسپی پستی را که در منجلاب غوطه‌ور است نجات دهد و با او ازدواج کند و در این مسیر مخاطراتی را از سر بگذرانند. روند وضعیت‌های داستانی این فیلم را می‌توان به صورت زیر تجسم بخشید:

A -----> B -----> C -----> D

در سینمای روشنفکرانه‌ی قبل از انقلاب آقای هالو اثر مهرجویی می‌تواند بر این الگو منطبق شود. آقای هالو مردی روستایی، که به دنبال یک همسر دلخواه می‌گردد (A)، با یک معشوقه - روسپی آشنا می‌شود و با کشمکش‌هایی به موقعیت واقعی او پی می‌برد، تصمیم می‌گیرد نجاتش دهد (B) اما با تمام تلاش‌هایش در این مسیر موفق نمی‌شود. (C, E)، سوته دلان (علی حاتمی - ۱۳۵۸) هم این الگو را به شکل تازه‌ای تنها در نیمه‌ی دوم داستان به کار می‌بندد؛ پسر مجنون با یک زن روسپی آشنا می‌شود (B)، و با او ازدواج می‌کند و می‌بینیم که زندگی ساده اما توأم با خوشبختی را آغاز می‌کنند (C)؛ اما به خاطر یک پیچش این روند تغییر می‌کند و مرد در می‌یابد که پیشینه‌ی زن چیست و به همین علت جنونش اوج می‌گیرد و می‌میرد (E). از فیلم‌های پس از انقلاب نیز می‌توانیم به آب و آتش (فریدون جیرانی - ۱۳۸۰) اشاره کنیم. در آب و آتش نیز با تمام محدودیت‌های ممیزی، زن همچنان نقش روسپی - معشوقه را حفظ می‌کند: نویسنده‌ای گوشه‌گیر که همسرش به طرز مرموزی به قتل رسیده، با دختری که زندگی ناآرامی دارد آشنا می‌شود (B) و می‌خواهد از او به عنوان شاهی برای بیگناهی خویش استفاده کند؛ اما کم‌کم ورق بر می‌گردد و به جای آن که دختر به یاری مرد بیاید، مرد است که تصمیم می‌گیرد از دختر در برابر اجتماع خشمگینی که دوره‌اش کرده حمایت کند (C). در پایان اما رقیب سر می‌رسد و دختر را می‌کشد و مرد نیز منفعل باقی می‌ماند (E). در واقع اگر در سینمای فیلم فارسی بنا به دیدگاهی پدرسالارانه، مرد در حمایت از زن قطعاً موفق است و ما با وضعیت D به عنوان پایان بخش داستان روبه‌رو می‌شویم، در سینمایی که به فضای روشنفکری نزدیک می‌شود، این الگو غالباً با ناکامی به پایان می‌رسد و با زیر سوال رفتن قدرت شکست‌ناپذیر مردانه، وضعیت E بدل به آخرین وضعیت داستان می‌شود.

جست و جو برای کشف خاستگاه‌های زنان تحت حمایت، بیش از آن که ما را سوی اساطیر بین‌النهرین رهنمون کند، به سوی اسطوره‌های اقوام کوچک‌تر هند و اروپایی، افسانه‌های عصر

خودآگاهی و تاریخ می‌کشاند. چنان‌که دیدیم اساطیر بین‌النهرین غالباً بر مبنای شیوه‌ی اقتصاد کشاورزی شکل گرفته‌اند و در آنها زن نه موجودی تحت حمایت، بلکه به مثابه‌ی مادری کیهانی است. نمونه‌های حمایت مرد از زن در این اساطیر محدود و محدود است. مثلاً یک نمونه‌ی قابل توجه به یاری گیل‌گمش به اینانا برمی‌گردد. ایزد بانو اینانا درخت هولوپو را ریشه نهاده، اما نیروهای منفی آن را به تصرف خود در آورده‌اند. پس گیل‌گمش مذکر به کمک می‌آید و نیروهای شر را می‌راند. یاری گیل‌گمش به اینانا نه به سبب انفعال ایزد بانو، بلکه نشانی از پیوستن نیروی زنانگی و مردانگی است. کما این که پس از پیروزی گیل‌گمش، اینانا از موضعی برابر هدیه‌هایی با او رد و بدل می‌کند.^{۲۹} اما در اساطیر اقوام کوچکتری که اقتصادشان مبتنی بر شبانی است، زن جایگاهی انفعالی دارد و باید در راه‌های دشوار کوهستانی حمایت شود و بر مردی تکیه کند. از دل همین استدلال است که در می‌یابیم چرا در اساطیر اقوام هند و آریایی که اقتصادی مبتنی بر شبانی دارند، زنان از کم‌ترین جایگاه برخوردارند و حتی در مراحل تشریف آیین میتراثیسم که آن را متعلق به همین اقوام می‌دانیم، زنان اجازه‌ی ورود نمی‌یابند.^{۳۰} از سوی دیگر تاریخ نامحقی چگونگی استیلای اقوام کوچگر بر یک جانشینان فلات ایران، بر روند بدل شدن زن اسطوره‌ای به موجودی نیازمند حمایت دلالت می‌کند: هند و آریایی‌ها که به لحاظ جنگاوری و قوای جسمانی قدرتمند بودند، به عنوان محافظ‌گرداگرد قبیله‌های کشاورزی که از هجوم اقوام آشوری به تنگ آمده بودند جمع شدند و کم‌کم از مرتبه‌ی محافظ، به مقام حکومت رسیدند. به این ترتیب انگار نخستین رابطه‌ی زن و مرد در مناسبات هند و آریایی و در سرزمین ایران بر مبنای حامی و حمایت شونده شکل گرفت؛ درست شبیه به همان الگوی عمومی که در سینمای ایران کاربرد فراوانی دارد.

بعدتر در افسانه‌های عصر تاریخ و کلام و خودآگاهی همچنان ارثیه‌ی زن منفعل و نیازمند کمک باقی می‌ماند. افسانه‌هایی که برخی ریشه‌ی سامی و برخی ریشه‌ی ایرانی دارند. برای مثال پیش از همه به ویس و رامین اشاره می‌کنم که بنا به شواهد خاستگاهی پارتی دارد و در این داستان ویس که شاهزاده خانمی زیباست، دایم دست به دست می‌چرخد و عشاق دل‌خسته‌اش می‌خواهند دم به دم او را از دست رقیب نجات دهند. در *ورقه و گلشاه* نیز ورقه باید گلشاه را از چنگ قبیله‌ای مهاجم نجات دهد؛ همان‌گونه که در *داستان زال و رودابه*، زال است که رودابه را از قلعه و از اسارت پدر نجات می‌بخشد؛ و ما می‌توانیم بر اساس تقسیم‌بندی وضعیت‌ها، به

راحتی این داستان را تجزیه و دسته‌بندی کنیم.

چ - الگوهای دیگر...

به جز این شش الگوی اصلی، چندین الگوی فرعی دیگر نیز یافت می‌شود که می‌توان رد آنها را از سینمای ایران تا اساطیر پی گرفت. بحث مجال توضیح مفصل تک تک این الگوها را به ما نمی‌دهد، بنابراین تنها به معرفی آنها و ارائه‌ی چند مثال اکتفا می‌کنیم،

- برادر با عشق یا حس تملک خود نسبت به خواهر، زندگی او را متحول می‌کند:

این الگو را در فیلم‌های *برج مینو*، *بوی پیراهن یوسف* (ابراهیم حاتمی‌کیا)، *دندان مار*، *قیصر* (مسعود کیمیایی - ۱۳۴۸) *پری* (داریوش مهرجویی - ۱۳۷۳)، *بدوک* (مجید مجیدی - ۱۳۷۱) و... می‌توان یافت. ریشه‌های اسطوره‌ای این الگو می‌تواند ما را به داستان‌های سامی هابیل و قابیل و اقلیما، و یا افسانه‌ی ازدواج دموزی و اینانا و دخالت اوتو در بین‌النهرین برساند.

- زن عاشقانه پدر را دوست دارد و او را پرستش می‌کند:

این الگو نیز مثل الگوی پیشین مایه‌هایی از عشق به محارم را در خود نهفته دارد و بنابراین به دلایل عرفی و شرعی نمی‌تواند نمود بارزی داشته باشد؛ اما رنگ مایه‌های آن در بسیاری از فیلم‌های پیش و پس از انقلاب دیده می‌شود. شاید بهترین نمونه را بتوان در فیلم *بی‌تا* (هژیر داریوش - ۱۳۵۱) باز یافت، که در آن دختری پس از مرگ پدر مجنونش در عمیق‌ترین یأس‌ها فرو می‌گلتد. بعدتر در فیلم‌های *باران* (مجید مجیدی - ۱۳۸۰)، *من ترانه پانزده سال دارم* (رسول صدر عاملی - ۱۳۸۱) و... نیز خطوط کم رنگ‌تر این الگو هویدا است. حتی شاید بتوان *روسی‌آبی* (رخشان بنی‌اعتماد - ۱۳۷۵) را هم شکل دگرگونی همین الگو محسوب کرد: دختری جوان به عشق مردی دچار می‌شود که در جایگاه پدر او قرار دارد و کاملاً پدرانه رفتار می‌کند.

اساطیر و افسانه‌هایی که با الگوی مشابه شکل می‌گیرند، در حوزه‌ی تاریخ پدرسالارانه فراوانند. نگاه کنید به دختری در *دربار سلیمان* که مجسمه‌ی پدرش را ستایش می‌کند^{۳۱}؛ یا هما دختر بهمن و گردیه در *شاهنامه* که هر دو به عشق پدر گرفتارند.

- باکره زایی:

الگوی باکره زایی زنان نیز از آن جاکه با حوزهی خودآگاه دین و به ویژه دین مسیح پیوند خورده است نمی‌تواند بی‌پرده در فیلم‌های سینمایی ظاهر شود، اما کشف مایه‌های آن در فیلم‌های مطرح و حتی آثار عامه پسند سینمای ایران کار دشواری نیست. نگاه کنید به فیلم‌هایی چون *کیمیا*، *سرزمین خورشید و خشت* و *آینه* که هر یک به صورتی مفهوم مادری را که بدون شوهر صاحب فرزندی می‌شود به نمایش می‌گذارند. به ویژه در *سرزمین خورشید* حس زن نسبت به کودک کاملاً مادرانه است: نگاه کنید به جایی در پایان، که زن (هانیه) بچه را در آغوش می‌کشد و به او شیر می‌دهد.

اغلب ملل و اقوام چیزی در باب باکره زایی در اساطیر خود دارند و این مفهوم آن قدر پایدار است که حتی ادیان نیز از آن بهره گرفته‌اند در دین زرتشت، در سه هزاره‌ی پایانی جهان، دختران باکره در دریاچه‌ی هامون شنا می‌کنند و از آب دریاچه بارور می‌شوند و سوشیانت یا نجات دهنده را در پایان هر هزاره به جهان می‌آورند. همین الگو را چنان که گفته شده در مسیحیت، اساطیر یونان و در اساطیر بین‌النهرین می‌توان یافت.

- مادر ناچار است برای نجات فرزند او را از خود دور کند:

در غالب فیلم‌هایی که بر این الگو پای بند هستند، عامل اصلی دوری مادر و فرزند شرایط دشوار اقتصادی است؛ نگاه کنید به: *دستفروش* (محسن مخملباف - ۱۳۶۵)، شاید وقتی دیگر (بهرام بیضایی - ۱۳۶۶) و *زیر پوست شهر* (رخشان بنی‌اعتماد - ۱۳۷۹) و از میان فیلم فارسی‌ها مرور کنید فیلم *یک قدم تا بهشت* (وحدت - ۱۳۴۵).

اما در الگوهای اساطیری علت دوری مادر و فرزند غالباً نیروی تهدیدگر یک حاکم سنگدل است؛ پیش از همه داستان حضرت موسی را مرور کنید؛ و بعدتر حکایت فرانک را در شاهنامه و سارگون را در اساطیر بین‌النهرین.



اگر نگرانی فرا رفتن از حجم معقول یک مقاله نبود، این گفتار می‌توانست بیش از اینها ادامه

یابد. هنوز بحث لبه‌های ناروشن فراوانی دارد. برای مثال گام بعدی می‌توانست پرداختن به نمودارهای بصری باشد؛ به واسطه‌ی این نمودارهاست که می‌توان دریافت از یک جامعه‌ی آماری مشخص، چند درصد از فیلم‌ها با دو یا چند الگو سازگارند، چند درصد از فیلم‌ها به الگوی الف، ب یا باقی موارد اختصاص دارند و زنان هر یک از الگوها با چه نسبتی در فیلم‌های مختلف نقش همسر، مادر، خواهر، یا... را می‌پذیرند.

به هر حال تا به همین جا تصور می‌کنیم اسکلتی که بحث در آغاز خود بنا کرد، در نهایت به یک بنای قابل استفاده بدل شد. حتی اگر نسبت مستقیم میان الگوهای اساطیری و وضعیت‌های تکرار شونده در فیلم‌های ایرانی را نپذیریم، ناچاریم بر ارتباط غیر مستقیم آنها صحه بگذاریم و تمام مقاله در بطن خود به دنبال چنین هدف و مقصودی بود. تنها باید این نکته را در خاطر داشته باشیم که این جا نیز مثل تمام حوزه‌های علوم انسانی، از تداخل مرزها و ایده‌هاگریزی نیست. در واقع ما به جای خطوطی قاطع در میان الگوها، باید از سایه روشن‌های لطیفی سخن بگوییم که مباحث را به شکلی پنهان به یکدیگر متصل می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ایل‌باده، میرجا. *اسطوره، رؤیا، راز، رؤیا منجم*، انتشارات فکر روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۴.
- ۲- آنتونیو مورنو در کتاب، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، اشاره می‌کند که یونگ ایده‌ی سرنمون را از قدیس اگوستین وام گرفته است. نک: مورنو، آنتونیو، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، داریوش مهرجویی، نشر مرکز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶، ص ۷.
- ۳- همان: ص ۱۹.
- ۴- *اسطوره، رؤیا، راز*، ص ۲۴.
- ۵- کمبل، جوزف، *قدرت اسطوره*، عباس مخبر، نشر مرکز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷، ص ۶۳.
- ۶- همان، ص ۶۱.
- ۷- *یونگ، خدایان و...*، ص ۲۱۵.
- ۸- نک: *قدرت اسطوره*، صص ۶۷-۱۹.
- ۹- نک: *یونگ، خدایان و...*، ص ۲۱۲.
- 10- Mc Farlane, Brian-*Novel to Film*-Oxford Press-1996- p. 25.
- ۱۱- *یونگ، خدایان و...*، ص ۸.
- ۱۲- فره‌وشی، بهرام - *ایران‌ویج* - انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸، صص ۲۹-۳۰.
- ۱۳- بهار، مهرداد - *پژوهشی در اساطیر ایران*، انتشارات آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۳۹۲.
- ۱۴- بهار، مهرداد - *جستاری چند در فرهنگ ایران*، انتشارات فکر روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۵۹.
- ۱۵- از کتاب *زن در اساطیر ایران و بین‌النهرین*، کیهان شهریاری، نشر فارس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۷.
- ۱۶- پراب، ولادیمیر، *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان* - فریدون بدره‌ای - انتشارات توس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۹۶.
- ۱۷- نک: *جستاری چند...*، ص ۴۷.
- ۱۸- ناظرزاده، کرمانی، *نمادگرایی در ادبیات نمایشی* (جلد دوم) - انتشارات برگ - چاپ اول، ۱۳۶۷، ص ۳۷۸.
- ۱۹- کار، مهرانگیز و دیگران، *شناخت هویت زن ایرانی*، دانشگاه روشنگران و مطالعات زنان، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸.

- ۲۰- نک: یاحقی، محمدجعفر. *فرهنگ اساطیر*، انتشارات سروش. چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۶۹.
- ۲۱- هوک، ساموئل هنری، *اساطیر خاورمیانه*، فرنگیس مزداپور و دیگران، انتشارات روشنفکران، چاپ اول، ص ۲۶.
- ۲۲- شناخت هویت...، ص ۱۰۹.
- ۲۳- همان: ص ۱۸۶.
- ۲۴- زن در اساطیر ایران و بین‌النهرین، ص ۸۷.
- ۲۵- همان، ص ۱۷.
- ۲۶- همان: ص ۲۷.
- ۲۷- در کتاب حماسی *ادیسه*، اثر هومر، پنه‌لوپه نام همسر اودیسه است.
- ۲۸- نک: دلاشو، م. لوفر، زبان رمزی قصه‌های *پریوار*، جلال ستاری، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۶۶، بخش زیبارویان خفته.
- ۲۹- نک: شناخت هویت...: ص ۱۲۸ - ۱۳۳.
- ۳۰- نک: ورمارزن، مارتین - آیین میترا - بزرگ نادرزاد - نشر چشمه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱۹۸-۲۰۲.
- ۳۱- نک: *فرهنگ اساطیر*. ص ۴۸.

به نظر می‌رسد که «تک‌گویی داستانی»، ظرفیت زیادی برای نفی «تک‌گویی اجتماعی» دارد. در این شیوه‌ی روایی، بیشترین امکان برای یکی‌شدن نگاه نویسنده، نگاه شخصیت حاضر در جهان داستان و نگاه شخصیتی که نویسنده خلق کرده وجود دارد. بدینگونه است که در «تک‌گویی داستانی» امکان یکی‌شدن هنر و زندگی در «من» تحقق می‌یابد و به ویژه، این درهم‌تنیدگی برای گشوده‌شدن تیپ‌های نامکشوف اجتماعی، جهانی «چند صدایی» می‌زاید.

ضرورت پرداختن به تک‌گویی‌های زنانه در ادبیات داستانی ایران، به چنین امکانی باز می‌گردد، البته هدف محدود مقاله‌ی حاضر، نه تحلیل چنین امکانی، بلکه پیش‌روی گذاشتن نقطه شروع موفق تک‌گویی‌های زنانه‌ی داستانی در ایران است. پرداختن به چهار تک‌گویی زنانه‌ی آل‌احمد در این مقاله در عین حال می‌تواند نقطه‌ی شروعی برای تأملات بعدی در تک‌گویی در دو وجه داستانی و اجتماعی و چالش آنها در دو صحنه ادبیات داستانی و جامعه ایران باشد.

بخش یکم مقاله‌ی حاضر، نگاهی کوتاه به حضور زن در ادبیات داستانی معاصر ایران دارد و با اشاره‌ی نهایی به تک‌گویی زنانه‌ی آل‌احمد، بخش دوم مقاله که خط سیر داستان نویسی آل‌احمد را دنبال می‌کند، مطرح می‌شود. در بخش سوم، به شنیدن چهار تک‌گویی مورد بحث در این مقاله می‌نشینیم و در بخش چهارم، سه مجموعه‌ی داستانی را که تک‌گویی‌های مذکور در آنها جای دارند در بستر عینی آفرینش شان می‌بینیم، البته بدون نقد نظریه اجتماعی مستتر در آن آثار و صرفاً به قصد آنکه آل‌احمد و آثار مورد بحث در این بخش را در دوران خودشان بنگریم. بخش پنجم نیز، به مثابه‌ی نوعی جمع‌بندی، به ساز و کار باز آفرینی واقعیت اجتماعی در چهار تک‌گویی مورد بحث می‌پردازد.

تک‌گویی‌های زنانه‌ی «آل احمد» از فرهنگ

نادر امیری[‡]

«هنر و زندگی یکی نیستند، اما می‌بایست در من یکی

شوند، در وحدت پاسخگویی من.»

میخائیل باختین



ادبیات داستانی - چه به شکل داستان کوتاه و چه به شکل رمان - زاییده و یا همزاد دوران مدرنیته است. با شکل‌گیری جنبش مشروطیت در ایران و ورود به عصر مدرنیته‌ی ایرانی نیز شاهد جوانه زدن نخستین داستان‌های واقع‌گرای گزارشی و پس از آن نخستین رمان‌های تاریخی و اجتماعی در ایران هستیم. از همان نخستین سال‌های شکل‌گیری انواع ادبی مدرن در ایران و به ویژه با خلق نخستین رمان‌های اجتماعی، «زن» نیز وارد عرصه‌ی روابط پرداخت شده در جهان‌های داستانی می‌شود و حتی در مواردی مضمون «زن» بدل به مضمون کمابیش اصلی در این انواع ادبی می‌شود، البته زنی که دیگر صرفاً انتزاعی نیست، بلکه کمابیش مشخصات ممکن یک موجود اجتماعی را داراست. اینگونه ورود «زن» به جهان ادبیات داستانی البته طبیعی است، چراکه یکی دیگر از مشخصه‌های دوران مدرن، «ورود زن» - و البته شاید هم «پرتاب زن» - به عرصه‌ی روابط اجتماعی گسترده‌تر است.

بدین گونه است که مسأله‌ی «ستم اجتماعی به زنان» در نخستین داستان‌های ایرانی تبدیل به «مسأله‌ای داستانی» می‌شود و در آثاری چون «قریه‌ی دانا باش» (۱۳۷۴ شمسی) اثر جلیل محمد قلی‌زاده به شکلی واقع‌گرایانه و البته گزارش گونه - به این موضوع پرداخته می‌شود.

[‡]. دانشجوی دوره‌ی دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران.

اما این در رمان‌های اجتماعی اولیه است که مضمون «زن» در رمان‌هایی نظیر «تهران مخوف» (۱۳۰۴ شمسی) اثر «مشفق کاشانی» و «شهرناز» (همان سال) اثر «یحیی دولت آبادی» تقریباً محوریت می‌یابد. اما زنان رمان‌های اجتماعی برخلاف زنان داستان‌های هر چند گزارشی دوران مشروطه، زنانی زاییده‌ی بینش مبتنی بر رمانتیسیسم و مشخصاً پرداخت‌های ناتورالیستی نویسندگان اینگونه رمان‌ها هستند، به گونه‌ای که زنان حاضر در این رمان‌ها، زنان طبقه‌ی مرفه رو به زوال و یا فواحش هستند. «نویسندگان رمان‌های اجتماعی اولیه که از فواحش ثروتمند آغاز کرده بودند، بعدها نیز فقط به فاحشه‌خانه‌ها پرداختند. اینان، نکبت زمانه‌ی خود را جز در فاحشه‌خانه‌ها که مشخص‌ترین نمونه‌ی فساد نظم کهنه است، ندیدند. اما این موضوع را نیز در ارتباط با نظام اجتماعی مطرح نکردند و به آن جنبه‌ای فردی و تقدیری دادند. با این همه برتری رمان اجتماعی اولیه بر رمان تاریخ، در پرداختن به مسائل زندگی روزمره و نمایاندن گوشه‌هایی از مناسبات اجتماعی هم عصر این رمان‌هاست.» (عابدینی، ۱۳۶۹، ۳۸)

هر چند پس از دوران رمان‌های اجتماعی اولیه، پرداخت‌های ناتورالیستی از «زنان» کمابیش ادامه می‌یابد، اما پس از آن دوران تا به امروز، رویکردی غیر ناتورالیستی به «مسئله‌ی زن» نیز در دو جنبه رشد می‌یابد. یکی جنبه‌ای که پایش در رمانتیسیسم بند است و دیگری جنبه‌ای که مسیر خود را به پرداخت‌های رئالیستی از «مسئله‌ی زن» می‌گشاید.

در جنبه‌ی پرداخت مبتنی بر رمانتیسیسم، شاهد آثاری احساس‌گرایانه در به تصویر کشیدن زنانی مظلوم در چنگ روابط غیرانسانی مردسالارانه هستیم. آثاری که به‌ویژه توسط نویسندگانی زن نگارش یافته و در زمان نشر، گاه بازار فروش قابل توجهی نیز یافته‌اند. از نمونه‌های اخیر چنین داستان‌هایی (و شاید موجه‌تر و البته با نثری کمابیش پخته)، می‌توان به رمان *بامداد خمار* (۱۳۷۳) اثر «فتانه حاج سید جوادی» اشاره داشت. هر چند این رمان نصیحت‌گر، با نوعی بینش برتری طبقاتی - فرهنگی به لحاظ پرداخت داستانی چندان موفق نیست، اما برای چند سال اهمیت بازاری پیدا می‌کند.

در جنبه‌ی پرداخت رئالیستی «زن»، «سیمین دانشور» سال‌ها پس از تجربه تقریباً ناموفق *آتش خاموش* (۱۳۲۷)، با خلق رمان *سووشون* (۱۳۵۹) بنیان محکمی از پرداخت داستانی را پی می‌ریزد. البته هر چند که کانون توجه اصلی این رمان «مسئله‌ی زن» نیست، اما شخصیت‌پردازی

«زری» قهرمان زن داستان، شاید موفق‌ترین تجربه‌ی وارد کردن رئالیستی «زن» به جهان داستان‌های ایرانی باشد. تجربه‌ای که زمان انتشار آن در آغاز دهه‌ای قرار می‌گیرد که به‌ویژه زنانی داستان‌نویس، پرداخت‌هایی موفق و ماندگار از «زن» را به خوانندگان ادبیات داستانی عرضه می‌کنند. به غیر از «دانشور» با مجموعه‌ی داستان به کی سلام کنم (۱۳۵۹)، که در آن مجموعه شاهد تجربیاتی از نوع سووشون هستیم، «شهرنوش پارسی پور»، «گلی ترقی»، «مهرین بهرامی» و «غزاله علیزاده» از جمله برجسته‌ترین داستان‌نویسان زن در دهه‌ی ۶۰ و پس از آن هستند که «زنان داستانی» را به جهان‌هایی پیچیده وارد می‌کنند و چنین نویسندگانی شیوه‌های بیانی و سبک‌های جدیدی را نیز به آزمون می‌نشینند.



زنان جهان داستان‌های ایرانی به شیوه‌های روایی گوناگونی زبان گشوده یا پرداخت شده‌اند. اما به نظر می‌رسد که بین انواع شیوه‌های روایت داستان، شیوه‌ی «تک‌گویی» (Monologue) ظرفیت زیادی برای خلق مؤلفه‌های نامکشف تیپ‌های اجتماعی و به طور خاص تیپ اجتماعی «زنان» دارد. تک‌گویی چه به صورت «درونی» (Interior) که در آن گویی نویسنده با خود حرف می‌زند، و چه به صورت «نمایشی» (Dramatic) که در آن راوی وارد گفت و گویی بی پاسخ لفظی از جانب مخاطب فرضی می‌شود، شاید عمیق‌ترین حالت مواجهه‌ی راوی - نویسنده با «خود» و با واقعیت‌های پیرامون باشد. در حالتی هم که «خود» راوی تیپ عینی نویسنده نیست، شاهد آشکارسازی عمیق چگونگی تلاقی و یا کشمکش راوی داستان با خود، دیگری و پیرامون هستیم. اگر شیوه‌ی تک‌گویی را کمی گسترده بگیریم - و «جریان سیال ذهن» را هم در آن جای دهیم - نخستین تجربه‌ی این شیوه در ادبیات داستانی ایران در رمان ماندگار **بوف کور** (۱۳۱۵) اثر «صادق هدایت» اتفاق می‌افتد. **فردا** (۱۳۲۵) میدان تجربه‌ی موفق دیگری از این شیوه برای «هدایت» است که البته یک سال پیش از آن نیز «صادق چوبک» در داستان بعد **از ظهر آخر پاییز** در مجموعه‌ی داستان **خیمه شب بازی** (۱۳۲۴) این شیوه‌ی روایی را از ذهن دانش آموزی تهیدست به تجربه می‌نشیند.

اما زبان گشودن «زنان» به شیوه‌ی تک‌گویی - و به شکلی موفق به لحاظ ادبی - برای نخستین بار در داستان کوتاه «بچه‌ی مردم» (البته در کنار تک‌گویی نه چندان موفق «گناه») در مجموعه‌ی

داستان «سه تار» (۱۳۲۷) اثر جلال آل احمد اتفاق می‌افتد. شیوه‌ای روایتی که آل احمد آن را در داستان کوتاه زن زیادی و در مجموعه‌ای به همین نام (۱۳۳۱) و «شوهر آمریکایی» در مجموعه‌ی پنج داستان (۱۳۴۳) باز هم به کار می‌گیرد.



جلال آل احمد، یکی از مطرح‌ترین داستان پردازان دهه‌های بیست تا چهل در ایران است که خصوصاً از آغاز دهه‌ی چهل به بعد - و با نقد و تحلیل غرب‌زدگی از جانب وی - به جرگه‌ی اندیشمندان مطرح اجتماعی ایران نیز تعلق می‌یابد. دلایل مطرح بودن آثار آل احمد، همگی دلایل ادبی و هنری نیستند، بلکه شاید بیش از هر چیز، مطرح بودن وی به اصالت آثارش باز گردد. اصالتی که به معنای «راستی» و نه لزوماً «درستی» می‌باشد.

این نویسنده‌ی ماجراجو در هنگامه‌ی احتضار رژیم قاجار، در سال ۱۳۰۲ در محله‌ی پاچنار تهران به دنیا می‌آید. ایام کودکی و نوجوانی را در خانواده‌ای شدیداً پایبند به احکام مذهبی سپری می‌کند، جوانی خود را به آرمانخواهی حزب توده گره می‌زند و پس از چندی با دغدغه‌ای بومی گرایانه و ملول از راه و رسم سیاستمداران توده‌ای، به تأمل در «سنت» می‌رسد. سعی در کشف ارزش‌های بومی، جذب و نقد ارزش‌های سنتی و نهایتاً چالش جنجال برانگیز با هجوم غرب از مشخصات آل احمدی است که در سال ۱۳۴۸ و در نیمه راه نگارش داستانی به نام نسل جدید در می‌گذرد.

نخستین تجربه‌های داستان نویسی آل احمد، در بحبوحه‌ی سال‌های آغازین دهه‌ی بیست تحقق می‌پذیرد. سال‌هایی پر التهاب که روشنفکران از بند دیکتاتوری رضا خانی رسته، به یکباره خود را موظف به صف‌بندی‌های عریان سیاسی یافتند. در این سال‌ها، که پایه‌های اندیشه‌ی مذهبی - و حتی ملی - قوام چندانی نداشت. حزب توده با اتکا به تجربه و رهنمودهای خارجی، بنیان نخستین تشکیلات منظم حزبی در ایران را گذاشت و با طرح شعارهای تند و انقلابی خود، انبوهی از جوانان و روشنفکران را به خود متمایل ساخت. آل احمدی که مجموعه‌ی دید و بازدید (۱۳۲۴) را می‌نویسد، با همان التهاب و تندی و شعارگرایی آن سال‌ها، از سطح واقعیت‌های اجتماعی عبور می‌کند و به خلق اثری سطحی‌نگر در حوزه‌ی رئالیسم

دست می‌یازد.

آل احمد در *از رنجی که می‌بریم* (۱۳۲۶)، همچون غالب روشنفکران سال‌های میانی دهه‌ی بیست، مطلوب و مقصود خود را در حزب توده یافته است و کوشش هنری خود را صرف پرداخت جهان‌های داستانی مبتنی بر رئالیسم سوسیالیستی می‌کند. لیکن واقعیات درون حزبی و اجتماعی تراژیک زمانه، به هر حال از دل «از رنجی که می‌بریم» سر بر می‌آورد و بینش حماسی تحمیل شده بر این مجموعه داستان را تا حد زیادی پس می‌زند.

دیری نمی‌پاید که استراتژی نه چندان صادقانه و نه چندان حقیقت طلبانه و نیز تاکتیک‌های ناسنجیده‌ی حزب توده، منجر به روی گرداندن جمعی از روشنفکران از حزب توده می‌شود. «خلیل ملکی»، «جلال آل احمد» و یارانشان از حزب توده منشعب می‌شوند و به تجربه‌ی برپایی یک حزب مستقل سوسیالیستی دست می‌زنند. لیکن این تجربه‌ی تقریباً نسنجیده آنان - عمدتاً به سبب فشارهای حزب توده - به شکست منجر می‌شود و آل احمد پس از این وقایع، به سکوت و تأملی سه ساله فرو می‌رود و تأملات تنهایی وی در مجموعه‌ی سه تار (۱۳۲۷) گرد می‌آید. داستان‌های مجموعه‌ی سه تار تأملاتی پراکنده و پریشان در «درون» است. اکنون غبار بی‌سوار فرو نشسته و چشم انداز آل احمد، جز نظاره‌ی تنهایی چیزی نیست و بار سنگین شکست و تنهایی، شخصیت‌های سه تار را در هم می‌کوبد. گرچه رئالیسم، همچنان در این مجموعه جای پای دارد، لیکن واقعیت اجتماعی عمدتاً به شیوه‌ای رمانتیک - و حتی در مواردی ناتورالیستی - باز آفرینی می‌شود. بسیار جالب توجه است که تنها تجربه‌ی تقریباً فرویدیستی آل احمد (یعنی «گناه») در مجموعه‌ی سه تار و در بستر این سکوت و تأمل جاری است.

نگاه آل احمد، با گذار از دوران سکوت و تأملی نه چندان به انجام رسیده، به پرداخت مجموعه‌ی *زن زیادی* (۱۳۳۱) معطوف می‌شود. اکنون غبار شکست فرو نشسته و چشمان رئالیست آل احمد دوباره بر مضامین اجتماعی نوع دید و بازدید گشوده شده است. اما این بار آل احمد در پی نه لزوماً طرح شعارهای سیاسی، که سرکشی به گوشه و کنار جامعه و پرداخت انواع «آدم‌های اجتماعی» است. در مجموعه‌ی *زن زیادی* شاهد اعتلای روان‌شناسی گرایشی مجموعه‌ی سه تار به سطح روان‌شناسی اجتماعی هستیم. داستان‌های این مجموعه که عمدتاً بر رکن شخصیت‌پردازی متمرکزند، گرچه واجد رگه‌هایی از رمانتیسیسم سه تار هستند؛ اما

قطعاتی از این مجموعه (خصوصاً قطعه‌ی زن زیادی) به طرف یک رئالیسم ژرفکاوانه پیش می‌روند. البته، حتی در قطعه‌ی «زن زیادی» توجه بر مضامین فرهنگی و روابط درجه دوم اجتماعی، مانعی در سر راه تعمیق بیشتر این رئالیسم است.

تجربه‌ی کودتای ۱۳۳۲ ضربه‌ای سهمگین بر جریان روشنفکری و نیز روند ادبیات داستانی ایران وارد آورد. تا سال‌ها پس از کودتا، ادبیات داستانی ما یا مرثیه‌سرای آن شکست‌اند و یا افسانه‌سرای دولت مستعجل آزادی و استقلال. در این سال‌هاست که آل احمد نیز با وجود آنکه اندکی پیش از کودتا، سیاست به معنای رسمی آن را «بوسیده و کنار گذاشته» سرگذشت‌کننده‌ها (۱۳۳۳) را می‌نگارد و به تأمل در این شکست می‌پردازد. این بار، تأمل آل احمد در یک «از دست دادن اجتماعی» است و برخلاف سه تار - که بر بستر شکست و ندامتی عمدتاً فردی و یا حداکثر گروهی جاری بود - بستر عینی آفرینش سرگذشت‌کننده‌ها، تجربه‌ی شکست استقلال ملی در پی یک توطئه‌ی خارجی است. توجه صرف آل احمد به همین توطئه‌ی خارجی است که نمادپردازی سرگذشت‌کننده‌ها را از دادن تصویری واقعی از درون جامعه‌ی ایران باز می‌دارد.

بالاخره، گنجی این شکست ملی نیز از سر داستان نویسان ایرانی - و از جمله آل احمد - تا حدی بیرون می‌رود و در سال‌های پایانی دهه‌ی سی توجهات رئالیستی به واقعیت اجتماعی نمایان می‌شود. رئالیسم مدیر مدرسه (۱۳۳۷)، نظام آموزشی بی‌هویت را در دل جامعه متشتت و وابسته به تحلیل می‌کشد، و نظام بوروکراتیک صوری در بطن جامعه‌ی عمیقاً پریشان را به عرصه‌ی نقد می‌آورد. گرچه آل احمد مدیر مدرسه امیدی به تغییرات ساختی در جامعه ندارد، و گرچه فردگرایی وی در «من» مدیر مدرسه تجلی می‌یابد، با این همه، ژرفکاو‌ی رئالیستی آل احمد در مدیر مدرسه این اثر را بدل به یک نسخه‌ی هنری گویا از واقعیت اجتماعی «بحران هویت» می‌کند.

با آفرینش مجموعه‌ی پنج داستان، آل احمد دست به پرداخت خلاقانه‌ترین اثر رئالیستی خود می‌زند. در غالب قطعات این مجموعه که به لحاظ شیوه‌ی بازآفرینی واقعیت اجتماعی در امتداد مدیر مدرسه قرار می‌گیرد، شخصیت‌ها و محیط، ضمن تعاملی همه‌جانبه، در رابطه با یکدیگر قرار می‌گیرند. این اثر که تقریباً در همان برهه‌ی زمانی آفرینش نون والقلم (۱۳۴۰)

نگاشته می‌شود، نمایانگر آن است که آل احمد، می‌توانست دست به ژرفکاوانه‌ترین برش‌های رئالیستی در واقعیت اجتماعی بزند، اما واقعیت‌های بیرونی چنان دست در کارند که آل احمد رئالیستی را به پرداخت اثری رمانتیک یعنی *نون و القلم* نیز سوق می‌دهند. دعوت رمانتیک آل احمد به بازگشت به سنت‌ها، قالبی جز رمانتیسیسم *نون و القلم* نمی‌توانست بیابد. پرداخت این جهان داستانی نیز تلاش برای معنا دادن به زندگی پاره پاره شده‌ی عینی و - به زعم آل احمد - ماشین زده است.

در آغاز دهه‌ی چهل، آل احمد برای مقابله با تهدید هویت فرهنگی بومی از جانب سرمایه‌داری جهانی - و به واسطه‌ی سرمایه‌داری وابسته‌ی داخلی - به جستجوی پناهگاهی بر می‌آید. وی نهایتاً و پس از طی مراحل که با نگارش *زن زیادی* آغاز شده است - پناهگاه را «کلیت سنت بومی» می‌یابد. استعمارزدگی؛ شخصیت‌های دو پاره و معلق و اجتماعی متشت و در هم ریخته ساخته است. برای مقابله با این وضع استعماری، آل احمد سنت‌ها را می‌یابد که در تجسم رمانتیک آن به بالاترین مرحله‌ی کلی بودن می‌رسد. آری، مشاهده‌ی هویت بومی مثله شده در زیر تیغ هجوم ماشین، آل احمد را به پرداخت *نون و القلم* بر مبنای کلیت‌گرایی عاطفی رمانتیسیسم سوق می‌دهد.

نهایتاً، چالش آل احمد با جامعه‌ی غرب زده، وی را به نگارش «غرب‌زدگی» می‌کشاند. اما از آنجا که فضای روشنفکرانه آغاز دهه‌ی چهل در عطش یافتن هویت خویش بود، به زودی «غرب‌زدگی»، تبدیل به رنج بیان شده‌ی یک نسل می‌گردد. «غرب‌زدگی» به مثابه‌ی یک پاسخ، واجد برخی ناسنجیدگی‌ها و شتاب‌هاست - که این همه ریشه در شتاب غرب‌زدگی در صحنه‌ی واقعیت دارد - اما غرب‌زدگی به مثابه‌ی یک پرسش، سندی از تأمل هوشمندانه روشنفکری است که یک دهه - و شاید بیش از آن - از تاریخ روشنفکری ایران را به زیر سایه‌ی خود می‌برد. مبنای نقد و تحلیل آل احمد از وضع غرب‌زدگی در مواجهه با پدیده‌ی اصلاحات ارضی، و پریشانی و رو به ویرانی‌گذاردن ساخت سنتی روستاها، میدانی فراخ برای پرداخت یک جهان داستانی مبتنی بر رئالیسم پدید می‌آورد. بدین‌گونه است که نفرین زمین (۱۳۴۶) برگردان هنری *غرب‌زدگی* می‌شود و هم‌نقاط قوت و هم‌نقاط ضعف غرب‌زدگی جامعه‌ی هنری و داستانی می‌پوشد.

در مسیر دنبال نمودن آثار داستانی جلال آل احمد (از دید و بازدید تا نفرین زمین) شاهد آنیم که نه تنها گزینش مضامین، بلکه شاید مهم‌تر از آن گزینش انواع باز آفرینی‌های ادبی از جانب این نویسنده، به طرز نسبتاً آشکاری به متن اجتماعی - تاریخی هر اثر گره خورده است. التهاب‌ها و گریزها و جستجوهای تمامی جهان‌های داستانی پرداخته‌ی آل احمد، ترجمان - و در عین حال مقابله‌ای با - هیاوها و هجوم‌ها و بر باد رفتن‌ها در جهان واقعیت اجتماعی است. بدین گونه است که آثار داستانی این نویسنده، همچون لرزه نگاری، لرزه‌ها و تپش‌ها و نیز عطش‌های واقعیت بیرونی و عینی را در طی نزدیک به سه دهه از تاریخ معاصر جامعه‌ی ایران ثبت نموده‌اند.

هر چند تمامی آثار داستانی آل احمد از غنای هنری بالایی برخوردار نیستند، اما جالب آن است که چهار تک‌گویی زنانه‌ی آل احمد نه تنها در زمره‌ی نخستین تجربه‌های پیوند «مسأله‌ی زن» با شیوه‌ی روایی تک‌گویی است، بلکه چهار تک‌گویی مذکور و به ویژه «بچه‌ی مردم»، «زن‌زبادی» و «شوهر آمریکایی» از جمله تجربه‌های موفق داستان کوتاه ایرانی طی دهه‌های بیست تا چهل محسوب می‌شود.



«خوب من چه می‌توانستم بکنم؟ شوهرم حاضر نبود مرا با بچه نگهدارد. بچه که مال خودش نبود. مال شوهر قبلی‌ام بود، که طلاقم داده بود، و حاضر هم نشده بود بچه را بگیرد. اگر کس دیگری جای من بود چه می‌کرد؟ خوب من هم می‌بایست زندگی می‌کردم». (آل احمد، ۱۳۴۹: ۱۷) با این جملات، داستان کوتاه «بچه‌ی مردم» و تک‌گویی این زن آغاز می‌شود. او سه روز است که به خانه‌ی شوهر جدیدش آمده. شوهر قبلی‌اش حاضر نشد بچه‌شان را نگهدارد و به ناچار، بچه همراه این زن است. اما شوهر تازه‌ی او که نمی‌خواهد «پس افتاده‌ی یک نرخ دیگر را سر سفره‌اش ببیند» (همان، ص ۱۹) در صبح این روز سوم و صلتشان - پس از قهر و غضب دیشب - به زن تکلیف می‌کند که ظهر که میام دیگه ناپس بچه رو ببینم، ها! (همان جا)

بالاخره زن با هزار کلنجار با خود، لباس نوی بچه را تنش می‌کند و می‌رود تا او را در خیابان رها کند. ذهن خواننده در سراسر داستان همگام با کشمکش درونی زن، به کشمکش می‌افتد. زن

و بچه‌اش با اتوبوس به میدان شاه می‌روند. پس از پیاده شدن، زن یک ده شاهی کف دست بچه‌اش می‌گذارد و به او می‌فهماند که از تخمه فروشی آن طرف خیابان به تنهایی تخمه بخرد: «بربر نگاهم کرد... نزدیک بود منصرف شوم. بعد که بچه‌ام رفت و من فرار کردم و تا حالا هم حتی آن روز عصر که جلوی در و همسایه از زور غصه گریه کردم، هیچ اینطور دلم نگرفت و حالم بد نشد. نزدیک بود طاقتم طاق شود. عجب نگاهی بود.» (ص ۲۲) بچه به وسط خیابان می‌رود، ماشین بوق می‌زند، مادر می‌جهد و بچه را کناری می‌آورد، گریه‌اش می‌گیرد و نزدیک است یادش برود برای چه به اینجا آمده. با حرف بچه‌اش که «این دفعه تند می‌روم»، به صرافت می‌افتد، بچه به آن طرف خیابان می‌رود و کار تمام شده است: «کار من تمام شده بود. بچه‌ام سالم به آن طرف خیابان رسیده بود. از همان وقت بود که انگار اصلاً بچه نداشته‌ام. آخرین باری که بچه‌ام را نگاه کردم، درست مثل این بود که بچه‌ی مردم را نگاه می‌کردم.» (ص ۲۴) و مادر در هنگام فرار از یک چیز وحشت می‌کند و آن اینکه مبادا کسی زاغ سیاهش را چوب زده باشد. به تندی می‌گریزد، پاسبان خیالی را در پشت سر خود احساس می‌کند، نهایتاً سوار تاکسی می‌شود و با دور شدن از آن محل: «به پشتی صندلی تکیه دادم و نفس راحتی کشیدم و شب بالاخره نتوانستم پول تاکسی را از شوهرم در بیاورم.» (ص ۲۵)



«گناه»، با این جمله به تک‌گویی خاطره‌ای از دوازده سالگی زن داستان گشوده می‌شود: «شب روضه‌ی هفتگی مان بود» (آل احمد، ۱۳۴۹، ۸۱) مثل هر شب روضه، دختر کارهایش را کرده و یواشکی از لب بام در تاریکی موضع گرفته و آمدن مستمعین را می‌پاید و نشستگان را ورنه از می‌کند. مردی در گوشه‌ی حیاط بلند بلند نماز می‌خواند: چقدر دلم می‌خواست نماز را بلند بلند بخوانم. چه آرزوی عجیبی بود!... برای یک دختر، برای یک زن که هیچ وقت نباید نمازش را بلند بخواند. (همان، ص ۸۱) با شنیدن صدای پای پدر در کوچه، دختر خود را از لب بام کنار می‌کشد و حرکات همیشگی پدر را بعد از ورود به ذهن می‌گذراند.

دختر، خسته است و روی رختخوابش دراز می‌کشد. پس از مدتی یک مرتبه به صرافت می‌افتد: «به صرافت این افتادم که مدت‌هاست دلم می‌خواهد یواشکی بروم و روی رختخواب پدرم دراز بکشم.» (ص ۸۵) مدتی با خود فکر می‌کند و کلنجار می‌رود: «سفیدی ملافه‌ی

رختخواب پدرم در تاریکی هم به چشم می‌زد و هر شب این خیال را به سر من می‌انداخت... چقدر این خیال اذیتم می‌کرد! اما تا آن شب جرأت این کار را نکرده بودم. نمی‌دانم چه بود؟ کسی نبود که مرا ببیند. اگر هم می‌دید نمی‌دانم مگر چه چیز بدی در این کار بود. ولی هر وقت این خیال به سرم می‌افتاد ناراحت می‌شدم. صورتم داغ می‌شد. لب‌هایم می‌سوخت و خیس عرق می‌شدم و نزدیک بود زمین بخورم». (ص ۸۶). بالاخره دل را به دریا می‌زند و خود را روی رختخواب پدرش می‌اندازد. اول، قلبش می‌زند و صورتش داغ می‌شود. لحاف تا روی سینه‌اش کشیده شده و پدرش پشت به او دراز کشیده و سیگار می‌کشد. دختر خشکش می‌زند و خیس عرق می‌شود. نمی‌داند چه کند، بالاخره سؤال پدر که «دختر، نمازتو خوندی؟» (ص ۸۹) مفزّی برای دختر می‌شود. نمی‌داند در جواب چه می‌گوید اما این بهانه‌ای است که به تندی بگریزد و از پله‌ها پایین برود. مادر که رنگ و روی او را می‌بیند و قضیه را جویا می‌شود، می‌گوید: «خوب، دختر، گناه کبیره که نکردی که!» (ص ۸۹) اما دختر در نزد خود انگار که گناه کرده است: «گناه کبیره مثل اینکه رختخواب پدرم مرد نامحرمی بوده است و مرا دیده. این مطلب را آن وقت‌ها همین‌طور بفهمی درک می‌کردم. اما حالا که فکر می‌کنم می‌بینم ترس و وحشتی که آن وقت داشتم، خجالتی که مرا آب می‌کرد، خجالت زنی بود که یک مرد نامحرم بغلش خوابیده باشد.» (ص ۸۹)

دختر، وقتی دوباره به پشت بام می‌رود، صدای ضعیف مادرش را می‌شنود که از ترس و شرم بی‌جای دختر برای پدرش می‌گوید. پدر چیزی نمی‌گوید و لحظه‌ای بعد دختر به خواب رفته است.

تک‌گویی زن زیادی با این جملات آغاز می‌شود که «...من دیگر چه طور می‌توانستم توی خانه‌ی پدرم بمانم؟ اصلاً دیگر توی آن خانه که بودم انگار دیوارهایش را روی قلبم گذاشته‌اند.» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۸۵) زن برای مخاطب خود می‌گوید که دیگر تحملش را نداشته، دیشب جان به سر شده و از اینکه احساس می‌کرده باعث عذاب پدر و مادر و برادرش شده و در خانه‌ی آنها زیادی است، طاقتش طاق شده و امروز صبح بیرون زده و شلوغی بازار کمی حالش را سرجا آورده است. «ما»ی خواننده نمی‌دانیم که او کجاست و با که سخن می‌گوید، اما به هر حال، درد دل می‌کند و غمی سنگین دارد: «هر چه فکر کردم، دیدم دیگر نمی‌توانم به خانه‌ی پدری برگردم. با این آبروریزی! با این افتضاح!... چه طور می‌شود تحملش را کرد که پس از سی و چهار

سال ماندن در خانه‌ی پدر، سرچهل روز آدم را دوباره برش گردانند و باز بیخ ریش بابا ببندند؟...» (همان، ص ۷-۱۸۶) پس از شنیدن حرف‌های بیشتری از او، در می‌یابیم که چندی پیش مردی لنگ و عینکی - که آشنای برادرش بوده - با وی ازدواج کرده. با او که در مدت طولانی زندگی در خانه پدری‌اش جز راه مطبخ و حمام را یاد نگرفته و با هیچ مرد دیگری جز برادر و پدرش هم صحبت نشده، با او که کلاه گیس به سردارد و زنی است آبله رو. زن، قبل از عقد، دلش می‌خواسته طوری بشود که مرد قضیه‌ی کلاه گیس را بفهمد. اما کمی بعد از عقد متوجه می‌شود که مرد قضیه‌ی کلاه گیس را می‌داند و به همه چیز او رضایت داده. منتهی به زن می‌گوید که قضیه‌ی کلاه گیس را به مادر و خواهرش نگوید، مادر و خواهری که مرد اصلاً آنها را در ازدواجش دخالت نداده است. روزهای اول به آرامی می‌گذرد و گرچه اولین برخورد خصمانه‌ی مادر شوهر برای او سنگین است، اما زن هیچ نمی‌گوید. اتاق و خرج زن و شوهر جداست و اتاق و خرج مادر و خواهر مرد هم جدا. مرد، هر شب سری به اتاق مادر و خواهرش می‌زند و بعد هم به اتاق خود و زنش می‌آید و شام را با هم می‌خورند. زن آرام است و مطیع، و حتی در مقابل اینکه بعداً موظف می‌شود ظرف‌های مادر و خواهر شوهرش را بشوید هیچ نمی‌گوید. اما به تدریج اوضاع عوض می‌شود: مادر شوهر با پرس‌وجو از دلاک حمام قضیه‌ی کلاه گیس را می‌فهمد، شوهر بیشتر به اتاق مادرش می‌رود و... تا آن شب فرا می‌رسد. آن شب که شوهرش بعد از بیرون آمدن از اتاق مادر شوهرش، دم اتاق خودشان می‌ایستد و می‌گوید: «دلت نمی‌خواد بریم خونه‌ی پدرت؟» (ص ۱۹۸) و ناگهان دل زن می‌ریزد. اما در برابر لحن عادی شوهرش چیزی نمی‌گوید: «گفتم [میل خودته] و دیگر چیزی نگفتم... تو راه هیچ حرفی نزدیم... دل من شوری می‌زد که نگو. مثل اینکه می‌دانستم چه بلایی به سرم می‌خواهد بیاورد... وسط حیاط که رسیدیم نکبتی بلند بلند رو به همه گفتم: «این فاطمه خاتون، دستتون سپردم. دیگه نذارین برگرده» و تا من آمدم فریاد بزنم... با همان پای افلیجش پرید توی دالان و در کوچه را پشت سر خودش بست و من همان طور که فریاد می‌زدم «نمی‌مونم، ولت نمی‌کنم» گریه را سر دادم... (۹-۱۹۸) ولی شوهر رفته است و مادر، فاطمه را دل‌داری می‌دهد. فاطمه نمی‌تواند بگوید چیزی نشده و به دروغ می‌گوید که به شوهرش و خانواده‌ی او فحش داده. فردای آن روز معلوم می‌شود که مرد طلاقش داده و کار تمام است «از کجا که سر هزار تا بدبخت دیگر عین همین بلا را نیاورده باشد. اما نه،

هیچ پدر سوخته پیه‌ای از من پیه‌تر و بدبخت‌تر نیست...» (۱-۲۰۰)

در سرتاسر «شوهر آمریکایی»، زنی متکلم وحده است: «... و دکا؟ نه متشکرم. تحمل و دکا را ندارم. اگر ویسکی باشد حرفی. فقط یک ته‌گیلاس قربان دستتان، نه. تحمل آب را هم ندارم. سودا دارید؟ حیف. آخر اخلاق سگ آن کثافت به من هم اثر کرده. اگر بدانید چه ویسکی سودایی می‌خورد. من تا خانه‌ی پایام بودم اصلاً لب نزده بودم. خود پایام هنوز هم لب نمی‌زند. به هیچ مشروب. نه، مؤمن و مقدس نیست. اما خوب دیگر. توی خانواده‌ی ما رسم نبوده. اما آن کثافت اول چیزی که یادم داد ویسکی سودا درست کردن بود.» (آل احمد، ۱۳۵۷، ۶۷).

زن برای مخاطبی - که خواننده در این داستان جمله‌ای از او نمی‌شنود - مشغول درد دل است. او از این گله دارد که دختری مثل او که دیپلمه بوده، خوشگل بوده، پاپاش هم محترم بوده، کلاس انگلیسی هم رفته، چرا باید به این عاقبت بیفتد و از این می‌سوزد که چرا آقا پسرهای ایرانی تحصیلکرده در خارج، ترجیح می‌دهند بروند دختر یک گاوچران فرنگی را بگیرند اما این همه جوان درس خوانده توی مملکت خودشان را ول کنند. زن راوی از چگونگی آشنایی با «شوهر آمریکایی» اش در کلوپ آمریکایی‌ها می‌گوید: او بعد از دیپلم به توصیه‌ی پدرش به کلاس انگلیسی می‌رود و در کلوپ، همان مرد که بعداً شوهرش می‌شود، معلم انگلیسی است. مرد، خوش قیافه است و با ادب و خوش برخورد. مرد، ابتدا از او برای دیدار یک نمایشگاه نقاشی دعوت می‌کند و بعد هم مجلس «ثنکس گیوینگ» (که روز شکرگذاری آمریکایی‌هاست و در چنین روزی کلک آخرین سرخ پوست‌ها را کنده‌اند)، بعد قایقرانی و بعدش جشن کریسمس.

برای جشن کریسمس، مرد آمریکایی، پاپا و مامای دختر را هم دعوت می‌کند و در همانجاست که رسماً دختر را از پدرش خواستگاری می‌کند: حقوقش را می‌گوید و از خانه‌اش در واشنگتن و باقی مشخصات، و همه را دختر برای پدرش ترجمه می‌کند، برای پدر که از اول هم راضی بوده است: «خودش هم گفته بود که مواظب باش دختر جان، هزار تا یکی دخترها زن آمریکایی نمی‌شوند. شوخی که نیست. یعنی نمی‌توانند. این گفته‌اش هنوز توی گوشم است... البته از همان اول کار تمام بود. تمام فامیل می‌دانستند. دو سه بار هم دعوت و مهمانی و از این جور مراسم و چه حسادت‌ها. و چه دختر به رخ یا روکشیدن‌ها... این میانه هم فقط مادر بزرگم

غر می‌زد. می‌گفت: «ما تو فامیل... آمریکایی نداشته‌ایم. چه می‌شناسیم کیه. دامادی که نتوانی بروی سراغ خانواده‌اش و خانه‌اش و از در و همسایه و توی کارش را در بیاری. و از این حرف‌های کلثوم ننه‌ای. اصلاً سر عقدمان هم نیامد. پا شد رفت مشهد که نباشد. اما من قند تو دلم آب می‌کردند» (همان، ص ۳-۷۲)

بساط عقد سر می‌گیرد: با میهمان‌های آمریکایی شوهرش و عکس برداشتن‌ها از مراسم عقد ایرانی و «لاله‌الاله» گفتن نیمه فارسی شوهرش - که مثلاً عقد شرعی باشد - و ذکر شغلش در قبالة به عنوان حقوقدان و صد هزار تومن مهر که زن راوی بعد از طلاق مهرش را هم می‌بخشد: مرده شوهرش را بیرد با پولش. اگر بدانید که از چه راهی در می‌آمد! (ص ۷۴) اوائل که به واشنگتن می‌روند، زن راوی هیچ بویی از کار شوهرش نمی‌برد تا اینکه آن دخترک - «گرل فرند» سابق شوهرش - یک روز می‌آید و تمام قضایا را می‌گوید: «گفت نامزدش بوده که می‌برندش جنگ «کره» جنگ که تمام می‌شود دیگر بر نمی‌گردد لوس آنجلس و همین توی واشنگتن کار می‌گیرد. و اینکه خدا عالم است توی کره چه بلایی سر جوان‌های مردم می‌آورده‌اند که وقتی برمی‌گشتند اینجور کارها را قبول می‌کردند. که من پرسیدم مگر چه کاری؟ شاخ در آورد که من هنوز نمی‌دانستم شوهرم چه کاره است». (ص ۷۵) دخترک او را به محل کار شوهر راوی می‌برد. شرکتی و ساختمانی و پوسترهایی بر دیوار. بعد هم به محل کار اصلی شوهرش می‌روند و یواشکی از پشت شمشادها به نظاره می‌نشینند. شوهرش آستین‌ها را بالا زده و کارگرهای سیاه مشغول انجام کار هستند. چمن‌ها را با اره برقی قالبی می‌کنند و کناری می‌گذارند و کامیون‌ها هم مرتب صندوق‌هایی را می‌آورند که قرار است به داخل گودها برود. «همان روزهایی که سربازها را از ویتنام می‌آوردند... غیر از دسته‌ی شوهرم - ده دوازده دسته‌ی دیگر هم کار می‌کردند هر دسته‌ای یک سمت پارک و عجب پارکی! اسمش «آرلینگتون» است... و دور تا دور هر تکه چمن درختکاری و شمشادکاری و بالا سر هر نفر یک علامت سفید از سنگ و رویش اسم و رسمش... دختره می‌گفت ببین! به همان سلسله مراتب نظامی. من یک چیزی می‌گویم شما به چیزی می‌شنوید. می‌گفت تمام کوشش ما آمریکایی‌ها به این آرلینگتون ختم می‌شود... که چه دل پری داشت». (۷-۲۶) غروب که شوهر راوی به خانه برمی‌گردد، زن همه چیز را می‌گوید. قبل از آن با چند تا از دوست‌های ایرانی خود در آمریکا، تلفنی مشورت می‌کند و همه چیز را در

ذهنش آماده می‌کند. زن یادش افتاده است که همان روزهایی که در ایران بودند، شوهرش اصرار داشت بروند گشتی در «مسگر آباد» بزنند و در آنجا به اتفاق یک آمریکایی دیگر مدام از آداب کفن و دفن می‌پرسیدند. ولی زن را بگو که آن روزها چیزی از قضیه سر در نیاورده بود. بالاخره، همه چیز را شب به شوهرش می‌گوید. بحثی در می‌گیرد و بعد هم هر چه شوهرش اصرار می‌کند به سینما بروند او قبول نمی‌کند و نهایتاً فردا صبح کار به دادگاه می‌کشد. قاضی وقتی دلیل را برای طلاق می‌شنود می‌گوید که این هم کاری است مثل همه‌ی کارها. اما بالاخره شوهر راوی که می‌ترسد دروغش - در مورد گفتن شغلش در اول ازدواج - بر ملا شود، دخالت می‌کند: «بله این جوری بود که رضایت داد. ورقه‌ی خرجی دخترم را هم امضا کرد و خرج برگشتن را هم همانجا ازش گرفتم. بله دیگر. این جوری بود که ما هم شوهر آمریکایی کردیم. قربان دستتان یک گیلان دیگر از آن ویسکی. این میهمان‌های شما هم که معلوم نیست چرا نمی‌آیند... اما... ای دل غافل!... نکند آن دختره اینجوری زیر پام را روفته باشد؟ «گرل فرند»ش را می‌گویم. هان؟...» (ص ۸۲)



تک‌گویی‌های «بچه مردم» و «گناه» در مجموعه‌ی سه تار جای دارند. مجموعه‌ای مشتمل بر سیزده داستان کوتاه که برای نخستین بار در دی ماه ۱۳۲۷ و حدود یک سال پس از انشعاب آل‌احمد از حزب توده منتشر می‌شود. این مجموعه داستان و از جمله دو تک‌گویی یاد شده، به لحاظ درونمایه و نیز شیوه‌ی باز آفرینی واقعیت با *از رنجی که می‌بریم*، اثر پیشین آل‌احمد که در چارچوب رئالیسم سوسیالیستی نگارش یافته بود، فاصله‌ی زیادی می‌گیرند. نویسنده‌ی مجموعه‌ی سه تار شاید آزادانه‌تر از تمامی داستان‌های کوتاه و رمان‌های دیگرش، نگاه می‌کند و حرف می‌زند.

در کمتر اثری از آل‌احمد، شاهد این همه تنوع در شیوه‌ی باز آفرینی ادبی - و یا بهتر بگوییم این همه پریشانی پنهان هستیم. با این همه اگر بخواهیم ترتیب و نظمی بر سه تار حاکم کنیم، بایستی بگوییم غالب داستان‌های این مجموعه - بر رکن ساختمان حادثه مبتنی است، ساختمان حوادثی که خبر از دغدغه‌ی انتخاب و کشمکش وجودی فرد با محیط می‌دهند، ساختمان حوادثی که نهایتاً به تنهایی و گاه یک ناتوانی فلج‌کننده‌ی تراژیک می‌انجامد. چنین گرایشانی را

در پرداخت داستان به راحتی می‌توان با بنیان‌های زیبایی‌شناختی اگزیستانسیالیسم مقایسه نمود.

در دو سه داستان این مجموعه نیز شاهد کنکاش روانکاوانه‌ی آل احمد در عمق شخصیت‌ها - با حداقل سیلان‌شان در بستر اجتماعی - هستیم. به هر صورت سه تار را می‌توان تأملی فلسفی در درون دانست و تأملی که شیوه‌ی اساسی آن در درجه‌ی اول رمانتیسیسم است و در درجه‌ی دوم روانکاوی و ناتورالیسم و غیبت چشمگیر رئالیسم را حضور گسترده‌ی تنهایی - و بعضاً استیصال - پرکرده است.

در نیمه‌ی اول دهه‌ی بیست، حزب توده به مثابه‌ی فراگیرترین تشکیلات سیاسی در ایران و برجسته‌ترین کانون جذب روشنفکران در آمده بود. روشنفکرانی که از یک سو با پایان دیکتاتوری رضا شاه فضایی برای سخن گفتن یافته بودند و از سوی دیگر نسبت به شرایط انتقالی جامعه، ورود بطئی جامعه به نظام اقتصادی - سیاسی سرمایه‌داری وابسته و مسائل اجتماعی حاد روز، موضعی انتقادی و آرمانخواهانه داشتند. در چنین شرایطی آل احمد جوان و بریده از مذهب سنتی نیز - همچون بسیاری از هم‌نسلان خود - به حزب توده می‌گروید و در اندک مدتی به رده‌های بالای حزبی می‌رسد. اما، با هویدا شدن سر نخ سیاست‌های حزب توده در دست برنامه‌ریزان مسکو و شیوه‌ی استالینیستی و ناسنجیده‌ی حزب توده، جماعتی از روشنفکران به جدایی از این حزب مبادرت می‌ورزند.

دلزدگی آل احمد از خلوص عمل حزب توده به سال ۱۳۲۵ باز می‌گردد. اما با سنگین شدن دلزدگی آل احمد از این حزب و نیز - احتمالاً - شکست‌های حزب توده در جریاناتی از جمله جریان «دموکرات فرقه سی» - که نتیجه سیاست‌های ناسنجیده بود - نهایتاً منجر به انشعاب دسته‌ای به رهبری «خلیل ملکی» از حزب می‌گردد. آری برای جماعتی که برای استقلال و ترقی ایران به حزب توده گرویده بودند، با هر چه بیشتر بر ملا شدن سیاست‌های وابسته و کلیشه‌ای حزب چاره‌ای جز انشعاب نبود. حزبی که هالیدی در سال ۱۹۸۷ چنین در مورد آن قضاوت می‌کند، «پرونده‌ی حزب توده مسلماً پرونده‌ای تراژیک و مالا مال از سکتاریسم و فرصت‌های پر باد رفته است، و کوشش‌های کنونی آن نیز برای تصحیح اشتباهات گذشته، خود ناقص و غلط است». (هالیدی، ۱۳۵۸: ۲۴۸) اما بایستی گفت که هر حزبی ممکن است فرصت‌هایی را از

دست بدهد و این شاید بخشودنی باشد، اما آنچه نابخشودنی است، تبدیل یک حزب سیاسی به بنگاه تبلیغاتی یک کشور خارجی و فقدان اصالت و خلوص در طی طریق است و بدین گونه است که برای آل احمد که نزد وی «راه‌ها، تقوای بیشتری را می‌طلبند تا هدف‌ها» (آل احمد، یک چاه و دو چاله...، ۲۷)، تنها راه، گرویدن به جریان انشعاب به سردستگی ملکی است: «برای من این حقیقت دیگر مسلم است که انشعاب تنها راه بود برای حفظ عده‌ای از روشنفکران مملکت و ناچیزترینشان من نویسنده - تا از شرکت در سرنوشت کوری که رهبران آن حزب برای خود و دیگران می‌ساختند، در امان بمانند». (آل احمد، در خدمت و خیانت...، ۳۴۹) بالاخره، بحث و جدل ناراضیان منجر به آن می‌شود که هم حزب از شر آنها خلاص شود و هم آنها از شر حزب! پس از گذراندن این گردونه، انشعابیون - به قول آل احمد (همان ۳۵۰) - پیش از آنکه آمادگی کامل برای عمل داشته باشند، دست به تأسیس یک حزب سوسیالیست می‌زنند که این حزب در نتیجه‌ی خامی و شتاب در تأسیس آن و فشار «اتهامات مطبوعات حزبی که حتی رادیو مسکو را در پس پشت داشتند، تاب چندانی نیاورد و منحل شد...» (آل احمد، یک چاه و دو چاله...، ۵۰) بالاخره اعلامیه‌ی انصراف داده می‌شود و آل احمد به دوران سکوت پا می‌گذارد، سکوت از طرح مسائل سیاسی و در مقابل پرداختن، به تأمل.

آل احمد پس از انشعاب از حزب توده و به دنبال آن انحلال حزب نوپای «سوسیالیست توده‌ی ایران»، با یک بی‌پناهی روحی، ضربه فکری و شاید بی‌اعتقادی به آرمان‌های سیاسی - حزبی مواجه می‌شود و از همین جاست که شاید به سبب «دنبال پناهگاهی گشتن» به دلبستگی عاشقانه کشیده می‌شود و در «سیمین دانشور» پناهگاهی می‌جوید. «چه وقتی از اجتماع بزرگ دست کوتاه شد، کوچکش را در چار دیواری خانه‌ای می‌سازی». (همان جا) در اینجا نه توان و نه مجال پرداختن به ثمرات ازدواج وی با «دانشور» داستان نویس و استاد زیباشناسی است. اما حداقل می‌توان به این نکته اشاره کرد که پس از ازدواج، آل احمد با فضای ذهنیت‌های زنانه آشنایی بسیاری پیدا می‌کند و در مجموعه‌ی سه تار و نیز در مجموعه بعدی او یعنی زن زیادی، شخصیت زن ایرانی یکی از مضامین داستانی وی می‌شود.

از سوی دیگر، بی‌پناهی روحی آل احمد و ضربه‌ی فکری انشعاب، وی را به تأملی تقریباً فلسفی - روانکاوانه می‌کشاند. انتخاب آثاری از «داستایوفسکی»، «ژید»، «کامو» و «سارتر» در این

دوران برای ترجمه، شاهی بر این مدعاست و همانگونه که دیدیم، رویکرد روانکاوانه و نیز بینش اگزیستانسیالیستی در غالب داستان‌های سه تار بسیار محسوس است. آل احمد دوران سه ساله سکوت بعد از انشعاب را صرف کلنجار رفتن با خود و تأمل در درون می‌کند و سه تار که در آغاز این دوران نوشته می‌شود - ترجمان همه‌ی این کشمکش‌های درونی آل احمد است. در سه تار، آل احمد از شور سیاسی به تلخی فلسفی رسیده است، از یکسو شخصیت‌ها در چنبره‌ی شرایط ناخواسته، تنها و شکست خورده باقی می‌مانند و از سوی دیگر، پرداخت، پرداختی درون‌نگرتر است. در سه تار آل احمد درمانده و ناتوان را می‌بینیم، اما در پس این ظاهر، تلاش طاقت فرسای همین آدم را برای پابندی به آرمان‌های اجتماعی نیز می‌بینیم.



تک‌گویی «زن زیادی» را آل احمد در کنار هشت داستان کوتاه دیگر و در مجموعه‌ای به همین نام در اردیبهشت ۱۳۳۱ به چاپ می‌سپرد. آل احمد در مجموعه‌ی داستان‌های «زن زیادی» از رئالیسم گریزی مجموعه‌ی داستان‌های سه تار نسبتاً فاصله می‌گیرد. گرچه در این مجموعه نیز داستان‌هایی همچون «عکاس با معرفت» و «دزد زده» معرفت‌فناشی بدون ارزش ادبی چندانی هستند، و نیز سه داستان دیگر که در قالب روایی اول شخصند، همگی به نوعی از فردگرایی و بیگانگی با جمع از سوی راوی سخن می‌گویند. اما چهار اثر برجسته‌ی ادبی این مجموعه یعنی «سمنوپزان»، «خانم نزهت الدوله»، «خدادادخان» و مخصوصاً «زن زیادی» - گرچه روی هم رفته به جنبه‌های درجه دوم روابط اجتماعی می‌پردازند - حکایت از پخته شدن قلمزنی آل احمد در حوزه‌ی رئالیسم است. آل احمد در مجموعه‌ی زن زیادی تا حد زیادی تکلیف خود را با بلا تکلیفی و پریشانی در شیوه‌ی بازآفرینی واقعیت در مجموعه‌ی سه تار روشن کرده است - و گرچه صبه‌ی تراژیک و فردگرایانه بیش از در چند اثر این مجموعه محفوظ مانده - روی هم رفته توجهش به تعاملات شخصیتی در بستری از مضامین تندتر اجتماعی - فرهنگی بیشتر شده است.

نکته‌ی مهم دیگری که در مجموعه‌ی زن زیادی بسیار حائز توجه است، گرایش آل احمد به انواع تیپ‌سازی‌ها در این مجموعه است. در این مجموعه، آل احمد بسیار بیشتر از مجموعه‌های پیشین - و حتی غالب داستان‌های بعدی اش - بر محور شخصیت‌پردازی متمرکز

شده است و از سه رکنی که داستان‌نویس بر پایه‌ی همگی یا هر یک از آنها می‌تواند کار کند، به رکن شخصیت‌پردازی - بسیار بیشتر از ساختمان حادثه و نیز تا حدودی بیشتر از درونمایه - بها داده است.

سال‌های ۲۹-۳۰ در تاریخ سیاسی ایران شباهت‌هایی صوری با سال‌های نخستین دهه‌ی بیست دارد. پس از آنکه در میانه‌ی این دهه، از یک سو حزب توده متحمل شکست‌هایی سیاسی گشت، و از سوی دیگر جو آزادی‌های سیاسی محدودتر شد، در سال ۲۹ با قدرت گرفتن مصدق و طرح شعارهای تند ملی و استقلال طلبانه، شور سیاسی دوباره پورنگ شد، و همچون سال‌های آغاز این دهه فعالیت‌های روزنامه نگاری و نگارش مقالات سیاسی - اجتماعی رونق گرفت. آل احمد نیز در این بحبوحه و در سال ۲۹ به پیشنهاد «میر صادقی» در «شاهد» - که نیمه ارگانی برای جبهه‌ی ملی بود - شروع به روزنامه نگاری می‌کند و سکوت سه ساله را - که با تأمل جانفرسا و کلنجار روحی و نیز ازدواج و ترجمه‌های ادبی و همچنین نگارش سه تار طی کرده - با فعالیت دوباره‌ی سیاسی به پایان می‌رساند. اما هم برای آل احمد و هم عده‌ی دیگری از روشنفکران که در بطن آن غوغا می‌زیستند، سال آخر دهه‌ی بیست و سال اول این دهه، چندان شباهتی به هم نداشتند. آل احمد - و روشنفکرانی چون او - گرچه دوباره به فعالیت سیاسی و روزنامه نگاری پرداختند، اما اینبار تجربه‌های تلخ یک دهه جزمیت‌گرایی حزبی و شعارزدگی را از سر گذرانده بودند و با اشراف بیشتری به مصاف و مبارزه می‌رفتند و آل احمد اینبار اصالت آرمان مطرح زمانه را - که هم ریشه‌ها و هم سوگیری‌اش با آرمان‌های آغاز دهه‌ی بیست بسیار تفاوت داشت - ماهرانه‌تر به محک حقیقت می‌زد. آل احمد در «شاهد» - به قول خود - تنهایی‌های از ۲۶ تا ۲۹ را چاره می‌کند. اندک اندک قلم «ملکی» نیز به این جریده باز می‌شود، کمی می‌گذرد و «بنیان حزب زحمتکشان ملت ایران» از درون همین جریده گذاشته می‌شود. حزبی که «دکتر بقایی» سردمدار آن است و «ملکی» مغز متفکر پشت صحنه‌ی آن. و آل احمد که هم ضرورت زمانه را می‌بیند و هم وجود ملکی را در حزب (آل احمد، در خدمت و خیانت...، ۳۴۷-۸)، برای دوسال به فعالیت در این حزب - که یکی از راسخ‌ترین مدافعان نهضت ملی بود - می‌پردازد. حزبی که از میان تمام احزاب و گروه‌های سیاسی که از دولت مصدق حمایت می‌کردند، تنها حزبی بود که از لحاظ عقیده، تشکیلات، انتشارات، فعالیت، تعداد اعضا و جز

اینها، می‌توانست در برابر حزب توده باشد (کاتوزیان، ۱۳۶۸، ۴۸). اکنون آل احمدی که سه سال را با رنج و تنهایی، به تشویش و نهایتاً تأمل گذرانده، دوباره پس از به راه افتادن نهضت ملی، به فعالیت سیاسی می‌پردازد (البته نه به پیگیری و جدیت سال‌های جوانی) و در اواخر دوره‌ی تقریباً دو ساله‌ی فعالیت او در حزب زحمتکشان است که زن زیادی از چاپ بیرون می‌آید. اثری که از یکسو در تنهایی‌ها، بریدن از جمع، سکوت سه ساله، و گرایش‌های انزواطلبانه ریشه دارد و از سوی دیگر به طرف گسترش رئالیستی مضامین اجتماعی - فرهنگی. اهتمام وافر آل احمد به انواع تیپ سازی از آدم‌های اجتماعی در بستر رئالیستی مجموعه‌ی زن زیادی نیز، حکایت از توجه جدید فکری او به ویژگی شخصیت‌های شکل دهنده به حوادث (نه صرفاً ساختمان حوادث) دارد. آری، آل احمد در مجموعه‌ی زن زیادی در مقام یک داستان‌نویس بیش از آثار قبلی‌اش سعی می‌کند رئالیست بماند (گرچه گرایش‌های رمانتیک، باز هم او را رها نمی‌کند)، و در مقام یک منتقد اجتماعی بیش از آنکه جامعه شناس باشد یک روانشناس اجتماعی است.

تک‌گویی «شوهر آمریکایی» در کنار سه داستان کوتاه ماندگار دیگر که از نظرگاه کودک پرداخته شده است و یک داستان سمبلیک، در قالب مجموعه‌ای به نام «پنج داستان» انتشار یافته است. یک و شاید دو داستان از مجموعه‌ی پنج داستان را آل احمد در سال‌های ۳۸-۱۳۳۷ به نگارش در می‌آورد. وی در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۴۳ (آل احمد، ۱۳۵۷، ص ۷۰) خبر می‌دهد که در تدارک تنظیم یک مجموعه‌ی داستانی، مرکب از ده قطعه است و اکنون پنج داستان آن آماده است. پس همین قدر می‌توانیم بگوییم که مجموعه‌ی پنج داستان حاصل کارهایی از آل احمد در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۳۷ تا حداکثر ۱۳۴۳ می‌باشد. البته مجموعه‌ی پنج داستان پس از مرگ آل احمد و در سال ۱۳۵۰ به چاپ می‌رسد.

آل احمد پس از نگارش رئالیسم زیبای «مدیر مدرسه»، از سال ۳۷ تجربه‌ای را در خصوص بازسازی ادبی تاریخ بیست ساله‌ی رضا شاهی آغاز می‌کند. کاری که نیمه تمام می‌ماند، و ما امروز پنج قطعه داستانی از این تجربه را در دست داریم. آل احمد، در سه داستان از مجموعه‌ی پنج داستان به بازسازی هنری خاطرات دوران کودکی می‌پردازد، که در لابه‌لای این سه جهان داستانی، خصوصاً در جهان داستانی «جشن فرخنده»، دگردیسی فرهنگی در زمان رضاشاه و باز

شدن زمینه‌های حاکمیت تجدد و غربی مآبی را به تحلیل می‌کشد.

در بین این سه داستان که از نظرگاه کودک روایت می‌شود، درونمایه‌ی «جشن فرخنده» بیشتر بر تقابل سنت و تجدد انگشت نهاده است. اساساً جهان داستانی جشن فرخنده بر مبنای بازسازی رئالیستی بخشی از تاریخ ممنوع معاصر آل احمد است. موضعی که وی برای تماشا و نهایتاً تحلیل ضمنی واقعه بر می‌گزیند، موضعی است که در آن واقعه‌ی آزادی نسوان در زمینه‌ی فرهنگی جامعه و آن هم در اصطکاک با بافت یک خانواده‌ی سنتی، با مهارت به یک پرداخت رئالیستی معطوف می‌گردد.

انتخاب سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۳۰۰ از سوی آل احمد برای زمان وقوع «جشن فرخنده» - و همچنین «گلدسته‌ها و فلک» - از یکسو به این نکته باز می‌گردد که سال‌های کودکی و نوجوانی آل احمد در آن دهه گذشته است و گرایش به نگارش داستان‌هایی از نظرگاه کودک در زمان نگارش پنج داستان، یک گرایش پرطرفدار گشته بود و از سوی دیگر، باید به این نکته توجه داشت که بنیان‌های بینشی خلق اینگونه آثار، از تمایلی معرفت شناسانه به شناخت گذشته - که از سوی روشنفکران در آن سال‌ها گم شده و مبهم احساس می‌شد - منشأ می‌گرفت. یکی از طبیعی‌ترین واکنش‌های نویسنده‌ای که می‌خواهد به تأملی در گذشته نظر دوزد، - و این گذشته، به لحاظ فردی دوران کودکی است - و نیز از تسلط روزافزون تکنولوژی وابسته و بسط روزافزون روابط سرمایه‌داری وابسته دلزده است، پرداختن هنری از دوران کودکی است.

اما توجه آل احمد به مقطع زمانی دهه‌ی ۱۳۰۰ برای خلق جهان‌های داستانی از نظرگاه کودک، نه تنها به نکته‌ی اخیر، که به نکته‌ای دیگر نیز باز می‌گردد. و این نکته، مورد توجه قرار گرفتن وقایع سال‌های حکومت «رضا شاه» از نظر آل احمد است. آل احمد که اکنون «غرب‌زدگی» را به مثابه‌ی یک بیماری فرهنگی می‌خواهد ببیند، و نیز می‌رود تا در سنت‌ها نبردافزاری برای مقابله با غرب‌زدگی بجوید، قطعاً وقایع سال‌های حکومت رضا شاه را یک سرفصل مهم در بسط غرب‌زدگی تلقی می‌کرده است. چرا که مسجل شدن شاهی «رضا خان» (۱۳۰۵)، سر آغاز شبه مدرنیسم در ایران است و تدابیر سنت زدایانه‌ی حکومت وی - خصوصاً واقعه‌ی کشف حجاب در سال ۱۳۱۴ - سر فصل مهمی در بسط مبانی فرهنگی شبه مدرنیسم در دوران پهلوی است.

آل احمد، در شوهر آمریکایی نیز به نوعی شخصیتی را که نتیجه‌ی واقعی جشن فرخنده است به تصویر می‌کشد.^{۳۸} اگر در خانم «نزهت الدوله» - در مجموعه‌ی زن زیادی - با شخصیتی رو به رو هستیم که از یک سو ریشه‌اش در اشرافیت شبه فئودالی است و از سوی دیگر برای عادت به هنجارهای باب روز غربی حرص می‌زند، در شوهر آمریکایی با زنی که تمام عیار باب روز شده است مواجهیم. این زن، دیگر دغدغه‌ی خانم «نزهت الدوله» را ندارد که چگونه آداب جدید جماعت متجدد را با خصلت‌های اشرافیت پیش سرمایه‌داری سازش دهد. تک‌گویی شوهر آمریکایی، شخصیت‌پردازی از یک تیپ زن ایرانی است که می‌رود خصلت‌های این تیپ بدل به الگوی رفتاری اجتماعی شود. شوهر آمریکایی به لحاظ قالب روایی همان قالب روایی زن زیادی را دارد، یعنی تک‌گویی خلاقانه‌ای که تقریباً خاص آل احمد است. آل احمد اگر در سال ۳۱ و در زن زیادی با پرداخت زندگی زنی از قشر فرودست اجتماعی دست به یک نمونه سازی می‌زند، و در خانم «نزهت الدوله» - و در همان سال - تراوش تجدد مآبی را در تیپ زن قشر فرادست نمایش می‌دهد، در شوهر آمریکایی مختصات تیپ زن جوان متجدد مآب قشر فرادست جامعه را ترسیم می‌کند. تپیی که اکنون (در سال‌های پایانی دهه‌ی سی) یک تیپ جاافتاده در سیستم اجتماعی سرمایه‌داری وابسته گشته است. شوهر آمریکایی نیز - گذشته از جنبه‌های تکنیکی قوی آن - بیش از هر چیز نمونه‌ای از یک سند تاریخی از تیپ زن ایرانی معاصر است. یکی از دلایل انتخاب شیوه‌ی تک‌گویی زنانه از جانب آل احمد در این اثر، این نکته می‌تواند باشد که: از آنجا که هنجارهای سنتی رفتار، بیش از مردان، در زنان جامعه‌ی ما قابل لمس است، لذا هنجارهای تجدد مآبانه رفتار در تیپ سازی از زنان تجدد مآب راحت‌تر دیده می‌شود.

اگر مجموعه‌ی پنج داستان به ده قطعه‌ی داستانی افزایش می‌یافت (چیزی که آل احمد در پی آن بود)، آنگاه با یک مجموعه از جهان‌های داستانی سر و کار داشتیم که سند هنری و رئالیستی کامل‌تری از یک برهه‌ی حساس در تاریخ میهن ما بود. اما اکنون، در مواجهه با همین پنج داستان نیز خود را با یک بازسازی رئالیستی خلاقانه و عمیق از فضای اجتماعی سال‌های

۳۸. گرچه احتمالاً نگارش جشن فرخنده بعد از شوهر آمریکایی است، اما منظور ما تأکید بر خطوط ربط منطقی بین این دو اثر است.

دهه‌ی ۱۳۰۰ می‌بینیم. در این بین، البته داستان از نظرگاه کودک «خواهرم و عنکبوت» تجربه‌ای شخصی‌تر - و در عین حال غیر رئالیستی - از این تلاش است. «جشن فرخنده»، تجربه‌ای رئالیستی است که معنای داستانی‌اش بسیار مستقیم‌تر و آشکارتر با یک واقع‌هی فرهنگی - اجتماعی خاص گره خورده است، و اثر بی‌همتای «گلدسته‌ها و فلک»، ضمن حفظ خصلت سندی - تاریخی خود، از مرزهای یک سند تاریخی بسیار فراتر می‌رود و بدل به خلاقانه‌ترین و ماندگارترین اثر داستانی آل احمد - و در عین حال، احتمالاً جاندارترین داستان از نظرگاه کودک در ادبیات معاصر فارسی می‌گردد.

تک‌گویی «شوهر آمریکایی» نیز، سندی است که گوشه‌ای از این بازسازی تاریخی و زایش تیپ اجتماعی جدید را نشان می‌دهد، و «خونابه‌ی انار» نیز بعدی تمثیلی و نمادین از فضای سیاسی این دوران است، پرداختی نمادین که هدف مجموعه‌ی چهار جهان داستانی دیگر را غنا می‌بخشد.

بدین گونه است که آل احمد در آستانه‌ی تحولات اساسی‌تر در نظام اقتصادی - سیاسی وابسته‌ی جامعه ایران، و با پشتوانه‌ی زیبایی‌شناختی مدیر مدرسه، قوی‌ترین اثر رئالیستی خود را در قالب پنج داستان می‌آفریند؛ آل احمدی که اکنون می‌رود *نون و القلم* را طرح ریزد و با غرب‌زدگی بستیزد و خدمت و خیانت *روشنفکران* را در پیمانه‌ی نقد ریزد.



داستان‌های کوتاه «گناه»، «بچه‌ی مردم»، «زن زیادی»، «شوهر آمریکایی» در به تصویر کشیدن ذهنیت زنانه مشترکند، ذهنیتی که آل احمد با پرداختن آنها در دو داستان کوتاه «گناه و بچه‌ی مردم» در مجموعه‌ی *سه تار نخستین* تک‌گویی‌های زنانه را وارد تاریخ ادبیات داستانی ایران کرد. در بخش پیشین مقاله‌ی حاضر، شاهد تطور بیش و شیوه‌ی بازآفرینی واقعیت اجتماعی عینی آفرینش سه مجموعه‌ی داستانی *سه تار*، *زن زیادی* و *پنج داستان* بودیم؛ مجموعه‌هایی که تک‌گویی‌های مورد بحث در این مقاله از دل بیش غالب در آنها زاده شده است. اگر چهار تک‌گویی مذکور را نیز در کنار هم بگذاریم، از یک طرف شاهد یک خط سیر اعتلای پرداخت رئالیستی و از طرف دیگر نظاره‌گر چرخش آل احمد از توجه به ساختمان حادثه و نیز درگیری

وجودی قهرمان با خود و پیرامون، به سمت کوشش برای تیپ سازی اجتماعی هستیم. تک گویی «گناه» تنها کوشش آل احمد در طول زندگی ادبی اش برای بازآفرینی واقعیت بر پایه‌ی روانکاوی جنسی است. کوششی که با تأکید بر مبانی زیست شناختی رفتار - در سایه‌ی بینشی کمابیش فرویدیستی - این اثر را به راحتی به مرزهای ناتورالیسم می‌رساند.

اما تک گویی «بچه‌ی مردم» تصویر درگیری فرد با خودش را به سطحی کمابیش اجتماعی نیز پیوند می‌دهد. در اینجا زنی را در تنگنای انتخاب بین ادامه‌ی زندگی عادی و فردی اش از یکسو و غریزه‌ی مادری از سوی دیگر می‌بینیم، که بالاخره جبر شرایط حاکم بر زن درمانده، ساختمان حادثه را چنان به پیش می‌برد که زن، به خود می‌قبولاند که باید از بچه‌اش بگذرد و به او نه مثل پاره‌ی تنش بلکه همچون بچه‌ی مردم نگاه کند.

و اما زن زیادی! این تک گویی به لحاظ شناختی بسیار غنی‌تر از «گناه» و حتی «بچه‌ی مردم» است و به طور مشخص، فاصله‌ی «گناه» تا «زن زیادی» به لحاظ شیوه‌ی بازآفرینی واقعیت، فاصله‌ی یک گرایش شبه ناتورالیستی است با یک رئالیسم جاندار (و هر چند محدود). آل احمد که با نگرارش «گناه» تک گویی درونی زنانه را به تجربه می‌نشیند و با نگرارش «بچه‌ی مردم» توانایی خود را در نمایش ذهنیت زنانه عمق و اعتلا می‌بخشد، در «زن زیادی» این توانایی را بدل به یک خلاقیت قابل توجه می‌کند. خلاقیت در شیوه‌ای روایی که نسبت به «بچه‌ی مردم» با چرخشی جدی‌تر به سوی مضمون نقد اجتماعی گره خورده است.

«آل احمد از نویسندگانی است که دریافت پرداخت به وضعیت زن ایرانی، از راه سرکشیدن به فاحشه‌خانه‌ها، تا چه حد کهنه و مبتذل شده است و کوشید به جای رویکرد به توصیف‌های ناتورالیستی، علت‌های اجتماعی مسأله را مورد توجه قرار دهد. زنان داستان‌های آل احمد، نه چون زنان تیره روز چوبک در فکر هم آغوشی هستند و نه مثل زنان مرفه و زیبای آثار علوی به عشق‌های رمانتیک می‌اندیشند، فقر و گرفتاری‌های زندگی فرصتی برای عشق و عاشقی نمی‌گذارد.» (عابدینی، ۱۳۶۹، ۱۷۹) و آل احمد در پی جویی این مسیر، در خلق زن زیادی کوششی موفق را تحقق می‌بخشد. گرچه رویکرد رئالیستی در زن زیادی در پی جویی علت‌های اجتماعی به عواملی دست دوم عنایت می‌ورزد، اما به هر حال نحوه‌ی تعامل شخصیت‌ها و فرآیند بازآفرینی موفق واقعیت اجتماعی - در همان محدوده‌ای که جهان داستان را می‌سازد -

تراژدی «زن زیادی» را بدل به یک اثر عینی می‌کند.

در تک‌گویی «شوهر آمریکایی» با جلوه نمودن ویژگی‌های شخصیتی در خلال گفتار زن راوی، نویسنده وضع ذهنی آن زن و مآلاً یکی از تیپ‌های معاصر زن ایرانی را تصویر می‌کند. عناصر متشکله‌ی شخصیت این زن، عناصر تیپیک و اجتماعی‌اند، و سبک داستان، «سبکی است متکی بر فرم‌های اجتماعی، ولی مخصوص آل احمد و آن لحن، لحن تند آن زن، هم لحن اجتماعی تیپ اوست، هم سبک آل احمد و هم لحن زنی که آل احمد خلق کرده است. آل احمد، شکل‌های قراردادی اجتماعی را از ذهن خود، که ذهن متکی بر سبک است گذرانده، بعد آنها را در وجود ذهنی که لحن سبک دارد، ریخته است....» (براهنی، ۱۳۶۸: ۳۵۰)

گرچه از آغاز «شوهر آمریکایی»، خواننده در انتظار نقطه‌ی اوج گذاشته می‌شود، اما مضمون اساساً بر بستر شخصیت‌پردازی گسترده می‌شود و نه حادثه‌پردازی، شخصیتی که آل احمد کمر به استهزای او بسته است. تجسم انتقادی و استهزاآمیز شخصیتی منحط در جامعه‌ی بورژوازی، یک سنت ریشه‌دار در حوزه‌ی رئالیسم انتقادی است. اما در شوهر آمریکایی شخصیتی به استهزاء کشیده می‌شود که بیش از آنکه سمبل فساد درونی جامعه‌ی بورژوازی باشد، سمبل اخلاقی متجدد مآب است. اخلاقی که از چشم آل احمد نظریه پرداز، از آن سوی دریاها، راه افتاده و - همراه با اقتصاد و سیاست خاص خود - به زن ایرانی رسیده است.

گرچه نظریه‌پردازی مستتر در این اثر، ممکن است جلوه نمودن آزادانه‌تر زن راوی در این جهان داستانی را تا حدی کاهش داده باشد، اما حضور نویسنده به‌عنوان داستان‌نویس در شوهر آمریکایی به حداقل خود رسیده است و نویسنده با زبانی سلیس به یک شخصیت‌پردازی زنده دست می‌یابد و روی هم رفته، مجموعه‌ی خصوصیات این اثر، آن را بدل به یک رئالیسم انتقادی‌گزنده با مضمونی شدیداً سیاسی - اجتماعی می‌کند. مضمونی که بر شخصیت‌پردازی از یک تیپ رشد‌یابنده‌ی اجتماعی در دوران آل احمد، منطبق شده است.

منابع اصلی

- آل احمد، جلال: دید و بازدید، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ هفتم، ۱۳۵۷.
- _____ از دنجی که می‌بریم، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- _____ سه تار، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۴۹.
- _____ زن زیادی، تهران، انتشارات رواق، چاپ ششم، ۱۳۵۷.
- _____ سرگذشت کندوها، انتشارات رواق، چاپ دوم، ۱۳۵۰.
- _____ مدیر مدرسه، انتشارات امیر کبیر، چاپ هفتم، ۱۳۵۸.
- _____ نون و القلم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۷.
- _____ غرب‌زدگی، تهران، انتشارات رواق، چاپ دوم (با تجدید نظر)، بی تا.
- _____ نفرین زمین، تهران، انتشارات رواق، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- _____ یک چاه و دو چاله و مثلاً شرح احوالات، تهران، انتشارات رواق، بی تا.
- _____ در خدمت و خیانت روشنفکران (متن کامل و مفتوح و سانسور نشده)، تهران، انتشارات رواق، چاپ سوم، (بی تا).
- _____ پنج داستان، تهران، انتشارات رواق، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- _____ ارزیابی شتابزده، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ جدید، ۱۳۵۷.
- _____ براهنی، رضا: قصه نویسی، تهران، نشر البرز، چاپ چهارم، ۱۳۶۸.
- _____ حاج سید جوادی، فتانه (پروین): بامداد خمار، تهران، نشر البرز، ۱۳۶۳.
- _____ دانشور سیمین: سووشون، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
- _____ عابدینی، حسن: صد سال داستان نویسی در ایران، ۲ جلد، تهران، نشر تندر چاپ دوم، ۱۳۶۹.
- _____ کاتوزیان، محمد علی (همايون): اقتصاد سیاسی ایران: ج ۲، ترجمه‌ی محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، انتشارات پایروس، ۱۳۶۸.
- _____ هالیدی، فرد: دیکتاتوری و توسعه سرمایه داری در ایران، ترجمه فضل الله نیک آیین، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۸.

نقش زنان در سینمای ایران بعد از انقلاب نه تنها کاهش نیافت، بلکه روز به روز فزونی گرفت و نسبت به سینمای قبل از انقلاب تنوع قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد. زن‌ها که تا سال‌ها در حاشیه‌ی فیلم‌ها می‌زیستند و نقششان محدود به جلب ترحم یا جذابیت جنسی بود، بعد از انقلاب نه تنها اهمیت محوری یافتند، بلکه توانستند از قهرمانان سنتی مردپیشی جویند و جایگزین آنان شوند. تا اینکه در دهه‌ی هفتاد پر فروش‌ترین فیلم‌های سینمای ایران بر محور حضور و نقش‌آفرینی چنین زنانی ساخته شدند. از زنان مزبور در این مقاله با نام «زنان مستقل» یاد می‌شود و این تیپ، پرسوناژهایی را در بر دارد که شدت وابستگی آنان به قهرمان مردکاستی گرفته یا از میان رفته است و حضوری مستقل در اثر دارند.

«زنان مستقل»: زمینه‌های پیدایی یک پرسوناژ نو در سینمای ایران

صابره محمدکاشی^{***}

تعریف پرسوناژ «زنان مستقل»

منظور از زنان مستقل در این مقاله پرسوناژهایی هستند که هویت آنان کاملاً وابسته به مرد یا خانواده نیست و براساس خواسته‌ها و اندیشه‌های شخصی خود رفتار می‌کنند. این زنان برخلاف عرف جامعه‌ی ایرانی که هویت و معاش زن را وابسته به مرد می‌داند، در برابر وقایع، موضع‌گیری شخصی داشته و اگر مجبور به تسلیم شده‌اند این کار را آگاهانه و براساس تصمیم شخصی انجام داده‌اند. این پرسوناژها یا نقش اول را در اثر داشته و یا دارای نقشی همسنگ و برابر با پرسوناژ قهرمان مرد هستند.

در این مقاله، پنجاه فیلم سینمای بعد از انقلاب که در آنها «زنان مستقل» حضور داشته و به عنوان قهرمان اصلی یا یکی از قهرمان‌های اصلی فیلم ایفای نقش کرده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته است. فهرست این فیلم‌ها در ضمیمه‌ی پایانی مقاله آمده است و با مراجعه به جدول شماره ۱ می‌توان پراکندگی این فیلم‌ها را مشاهده کرد. این مقاله تنها فیلم‌های بلند را مورد بررسی قرار می‌دهد.

زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی ظهور پرسوناژ «زنان مستقل»

زنان مستقل در شرایطی در سینمای ایران نقش محوری یافتند که طبق سنت‌های دیرینه، زنان ایرانی در طول زمان همواره تحدید شده و در چارچوب مرزهای محدود کننده قرار داشتند. پیروی این فرهنگ رایج، در سینمای سنتی قبل از انقلاب نیز زنانی که محدود به حریم خانه نبودند، زنان عیفی تلقی نمی‌شدند. این زنان اغلب تصویرگر پرسوناژهایی بودند که مشاغلی

***. دانشجوی دکترای رشته‌ی پژوهش هنر دانشگاه تربیت مدرس

چون فاحشگی، رقاصی و آوازخوانی داشتند و یا از دسته‌ی زنان و دختران اعیان به شمار می‌آمدند که ارتباطی با توده‌ی مردم نداشتند. زنان مستقل - بیشتر تحت عنوان زنان روشنفکر و تحصیل کرده - در سینمای روشنفکری قبل از انقلاب در سطح محدودی ظاهر شدند، اما تعداد این فیلم‌ها زیاد نبود و مردم هم از آنها استقبال نمی‌کردند.

اما وقایع دودهمی اخیر (انقلاب و...) همانقدر که در تعاریف گذشته‌ی جامعه نسبت به مرد تزلزل ایجاد کرد و موقعیت‌ها را دستخوش تغییر ساخت، زنان را نیز به پیگیری استقلال و زندگی شخصی تشویق نمود. این وقایع در کنار عوامل گوناگون، منجر به پیدایش رخساره‌ی مزبور و شکل‌گیری پرسوناژ «زن مستقل» در سینمای بعد از انقلاب شد. یکی از عوامل پیدایش این پرسوناژ تغییراتی بود که در سطح جامعه رخ داد. پیروی تغییر تدریجی ساختارهای اقتصادی جامعه و قدرت گرفتن بیشتر طبقه‌ی متوسط شهرنشین به ویژه در دهه‌های شصت و هفتاد، تعداد دانشجویان دختر در دانشگاه‌ها روز به روز افزایش یافت و مشاغل مهم‌تری به زنان داده شد. همچنین با رواج حجاب، بسیاری از دختران خانواده‌های سنتی اجازه‌ی شرکت در فعالیت‌های اجتماعی و تحصیلی را پیدا کردند و کم‌کم زنان نقش فعالی در جامعه یافتند. عامل بعدی حضور بازیگران زن متفاوت در سینمای ایران بود. این بازیگران زن یا تحصیلات بازیگری داشتند و یا به مقوله‌ی بازیگری به عنوان یک دغدغه‌ی شخصی و هنری نگاه می‌کردند. در غیبت بازیگران زن قبلی، بازیگران جدید موفق شدند که تأثیر زیادی بر تصویر زنان در سینمای بعد از انقلاب بگذارند. عامل دیگر تغییراتی بود که از نظر اخلاقی در جامعه‌ی بعد از انقلاب رخ داد. انقلاب ارزش‌های متفاوت را رواج داد. ارزش‌هایی که مردانگی و جوانمردی مفروض قبل از انقلاب را تحت الشعاع می‌نهاد و حتی آن نوع مردانگی را زیر سؤال می‌برد. به همین دلیل قهرمان‌های مرد سنتی سینمای ایران کم‌کم اعتبار و اهمیت خود را از دست دادند و در خلأ به وجود آمده، زنان مستقل یکه تاز میدان شدند.

بهرام بیضایی، نخستین پیشگام در طرح پرسوناژ «زنان مستقل»

پیشگام طرح پرسوناژ زنان مستقل در سینمای ایران بهرام بیضایی بود. او با دو فیلم خط قرمز و مرگ یزدگرد که اولی را نوشته و دومی را کارگردانی کرده بود، آغازگر این جریان در سینمای بعد

از انقلاب شد. سوسن تسلیمی و پروانه معصومی، مهم‌ترین بازیگران نقش زنان مستقل در دهه‌ی شصت، نیز کار خود در سینما را با بیضایی شروع کردند. بهرام بیضایی پرداختن به مقوله‌ی زن را در فیلم‌های دهه‌ی پنجاه خود با *غریبه و مه* (۱۳۵۴)، *کلاغ* (۱۳۵۶) و *چریکه‌ی تارا* (۱۳۵۹) آغاز کرده بود. او می‌گوید که دلیل انتخاب موضوع زن در فیلم‌هایش آن است که به نظر او زن‌ها از موقعیت آسیب پذیرتری در جامعه برخوردارند (ن.ک: غریبه‌ای در پی تفاهم: ماهنامه‌ی فیلم). سیما کوبان در تحلیلی که بر نقش زن در آثار سینمایی و نوشتاری بیضایی انجام داده، اعتقاد دارد: «زن در این آثار هویت مستقلی دارد، تابع و سایه‌ی مرد نیست. زنان نوشته‌های بیضایی از هر محیطی برخاسته باشند و یا در هر محیطی زندگی کنند، خواه قصر شاهی باشد، خواه کومه‌ی روستایی، خواه در خانه‌ای بدنام و خواه در میان خانواده‌ای آرام و خوشنام، همگی از تشخص ویژه‌ای برخوردارند.» (کوبان، ۱۳۷۱) *مرگ یزدگرد* (۱۳۶۱) در آسیابی اتفاق می‌افتد که هنگام فتح ایران به دست مسلمانان، یزدگرد به آنجا پناه برده است. اما محور اصلی قصه، زن آسیابان است. کسانی از همراهان یزدگرد به آسیاب می‌آیند. در بازپرسی‌های آنان از زن و شوهر، شاهد نفرت عمیق زن از شوهری می‌شویم که قدرت نان دادن به او را نداشته و او را به روسپی‌گری واداشته است. مرد نیز از زن خود به همین دلیل متنفر است. فیلم، زن آسیابان را نمادی از ستم‌کشی و قدرت سرکوب شده‌ی زن ایرانی در طول تاریخ می‌داند. فیلم از شاهی می‌گوید که اطرافیانش هرگز چهره‌ی او را ندیده‌اند. از زنی که جز رنج و فشار چیزی در زندگی نداشته و از آسیابانی که خود را پشت زبونی و ترس پنهان کرده است. مایه‌ی مشترک در دو فیلم *مرگ یزدگرد* و *خط قرمز* (۱۳۶۱)، آگاهی تدریجی زن نسبت به مرد و در نهایت جدایی از اوست. هر دو زن تمایلی برای کشتن شوهران خود دارند. *مرگ یزدگرد* و *خط قرمز* هر دو ماهیتی انقلابی دارند نه به این دلیل که هر دو در یک دوره‌ی گذار اتفاق می‌افتند و هر دو از رو شدن جنایت‌های پنهان خبر می‌دهند، بلکه به این دلیل که در هر دو ناگهان، زنان موقعیتی می‌یابند برای اندیشیدن و ابراز چیزهایی که عمری از آنان دریغ شده بودند.

زنان مستقل و جنگ

با آغاز جنگ در سال ۱۳۵۹، کم‌کم دلایل دیگری برای حضور زنان مستقل در سینمای ایران پیدا

شد. مردها به جبهه می‌رفتند و زنان باید می‌توانستند از پس زندگی و معاش خود برآیند. زندگی مستقل زن خود یکی از ارزش‌های جامعه و جنگ شد. همین اضطرار، بهانه‌ای برای حضور زنان مستقل در سینما بود. این سال‌ها برای حضور زنان مستقل در سینما سال‌های تعیین‌کننده‌ای شد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۷ بهرام بیضایی هنوز با دو فیلم *باشو غریبه‌ی کوچک* (۱۳۶۴) و *شاید وقتی دیگر* (۱۳۶۶) و سوسن تسلیمی و پروانه معصومی بازیگران فیلم‌های قبلی بیضایی، در *مادیان* (۱۳۶۴) *گل‌های داوودی* (۱۳۶۳) و *طوبی* (۱۳۶۷) یک‌ه‌تاز میدان بودند، اما در سال ۱۳۶۸ سه فیلم *پرنده‌ی کوچک خوشبختی* (۱۳۶۸)، *آب را گل نکنیم* (۱۳۶۸) و *بچه‌های طلاق* (۱۳۶۸) با کارگردان و یا فیلم‌نامه‌نویس‌های زن به میدان آمدند. در واقع پس از بهرام بیضایی، زنان فیلمساز، پیشگام مطرح کردن زنان مستقل در سینمای ایران شدند. در این سه فیلم بازیگران زن جوان‌تری نیز حضور یافتند، و به نظر می‌رسید جریان تازه و خودانگیخته‌ای در سینمای ایران به تدریج شکل می‌گیرد.

اولین فیلم در فهرست فیلم‌های دوره‌ی جنگ، *گل‌های داوودی* است که با فروش بی‌سابقه‌ی خود آغازگر فیلم‌های ملودرام خانوادگی در سینمای بعد از انقلاب نیز شد. این فیلم درباره‌ی زنی است که در غیاب شوهر، پسر نابینایش را بزرگ می‌کند. پیچش‌های فراوان ملودراماتیک فیلم اگر چه بر زندگی پسر نیز تأکید دارند اما بیشترین توجه خود را بر بیست و پنج سال زندگی زنی دارند که همواره با درد و رنج سپری شده است، *گل‌های داوودی* بیشترین تأکید خود را بر زندگی سراسر رنج و محنت یک زن - مادر گذاشت. این الگو پیشتر در فیلم‌های دیگری نیز متأثر از سینمای هند تجربه شده بود، اما این بار تأکید بیشتری بر زن بود. زنی که نقش او را پروانه معصومی ایفا می‌کرد. فیلم بعدی، *مادیان*، با حضور سوسن تسلیمی ساخته شد. *مادیان* یک فیلم روستایی است. فیلم‌های روستایی از مهم‌ترین «نوع»‌های سینمایی دهه‌ی شصت بودند که در آنها قابلیت حضور زنان مستقل وجود داشت. دلیل آن این بود که زنان مستقل روستایی با نوع شخصیت و رفتار و روابط خود، کمتر از زنان مستقل شهری، حساسیت‌های جامعه‌ی سخت‌پسند دهه‌ی شصت را برمی‌انگیختند. به همین دلیل فیلمسازان روشنفکر به ساختن فیلم‌های روستایی روی آوردند، جدول ۲ نشان دهنده‌ی پراکندگی ژانرهای است که در آنها زنان مستقل ظاهر شده‌اند. در این جدول فیلم‌های ملودرام خانوادگی بیشترین تعداد زنان مستقل را در خود جای داده‌اند. اما جدول

۳ نشان می‌دهد که در دوره‌ی جنگ تعداد فیلم‌های ملودرام خانوادگی و روستایی از لحاظ حضور زن تفاوت چندانی نداشته است و در واقع این اختلاف در دوره‌ی بعد از جنگ ظاهر شده است.

جدول شماره ۳:

تعداد فیلم‌های ساخته شده در ژانرهای مختلف با حضور زنان مستقل
در دوره‌ی جنگ و پس از آن

اجتماعی	روشنفکری	جنگی	خانوادگی	روستایی	
۲			۴	۳	دوره‌ی جنگ
۴	۴	۳	۱۸	۱	پس از جنگ

مادیان قصه‌ی زنی است که به خاطر فقر ناچار است به فروختن دختر خود رضایت دهد. دختر به خاطر مادیانی معامله می‌شود و مادر و دختر هر دو می‌دانند که جز این راه دیگری برای آنان وجود ندارد. این فیلم با لحنی فمینیستی از ستمی که بر زن روا می‌شود سخن می‌گوید و گریزناپذیری وضعیت یک زن روستایی در پذیرش ظلم و ستم تاریخی را بیان می‌کند.

بلافاصله بعد از مادیان فیلم روستایی دیگری با بازی سوسن تسلیمی ساخته شد که تمرکزی عجیب و خارق‌العاده نسبت به زن در آن وجود داشت. *باشو غریبه‌ی کوچک* برعکس فیلم‌هایی که تا آن زمان درباره‌ی زنان ساخته شده بود، کاری به مظلومیت تاریخی و ظلم و ستمی که بر زن روا می‌شود نداشت. این فیلم تمرکز خود را بر قدرت‌های زنانه گذاشته بود و رد آن را تا اسطوره‌ی آناهیتای ایرانی پیگیری می‌کرد. در این فیلم «نایی» زنی است که خدای آب و مادری است و با طبیعت ارتباط نزدیک دارد. این زن نیز به دلیل دوری شوهرش به تنهایی خانواده را اداره می‌کند اما این دوری همسر رنجی برای او نیست. نایی به قدری خودکفاست که بدون همسر احساس کمبودی ندارد. او با پرندگان، حیوانات و گیاهان ارتباط برقرار می‌کند و کودکان خود را تروخشک می‌کند و با یافتن «باشو» شکل جدیدی از مادری را نیز تجربه می‌نماید. شوهر نایی نقش کوچکی در قصه دارد و تمام فیلم *باشو غریبه‌ی کوچک* جولانگاه حضور «نایی» است.

این فیلم نوید یک حادثه‌ی مهم در سینمای ایران بود و برای اولین بار نشان داد که قهرمانان زن بدون اتکا به سکس می‌توانند در سینمای ایران وجود داشته باشند. این قهرمانان تمام

جذابیت را از قدرت زنانگی خود می‌گیرند، بی‌آنکه به مظلومیت آنها اشاره شود و بی‌آن که لازم باشد چیزی مانند سکس یا عشق یا وابستگی به جنس مخالف برای جذابیت به آنها افزوده شود. در واقع *باشو غریبه‌ی کوچک* سرنوشت تازه‌ای را برای زنان در سینمای بعد از انقلاب رقم زد که فیلم دیگری نتوانست همپای آن سرنوشتی را برای مردان رقم زند.

فیلم بعدی این دوره شاید *وقتی دیگر* باز هم ساخته‌ی بهرام بیضایی و با بازی سوسن تسلیمی است. این فیلم بار دیگر به قصه‌ی قدیمی فشار بر زن در جامعه‌ی سنتی ایران می‌پردازد. زنی که درد هویت گم شده و بدگمانی شوهر را همزمان یدک می‌کشد. شاید *وقتی دیگر* پر از صحنه‌های کابوس زنی است که خود را «زیر نگاه» احساس می‌کند، زنی که قصه‌ی کهنه و تلخ ستم را به عنوان یک مرده ریگ مادرانه به میراث برده است.

فیلم بعدی، *طوبی*، بازگشتی به قصه‌ی ملودراماتیک *گل‌های داوودی* است. با این تفاوت که این بار شوهر، نه یک قهرمان قربانی بلکه مرد بد سرشتی است که همسرش را ترک کرده، به او نارو زده و او را به زندان فرستاده و دخترش را فروخته است. زن خسته و تکیده از زندان بر می‌گردد، بی‌آنکه حتی جرأت کند دخترش را نزد خود برگرداند. بدین ترتیب فیلم‌هایی که تا سال ۱۳۶۷ با حضور «زنان مستقل» در سینمای ایران ساخته شدند، همگی به نوعی با خمیره‌ی تقابل و ستیزه با مرد می‌آمیختند. این فیلم‌ها همگی زن را جایگزین مرد غایب یا کم جرأت کردند. سه فیلم بعدی که توسط فیلمسازان زن ساخته شدند، هریک نگاهی متفاوت نسبت به زن مطرح کردند. *پرنده‌ی کوچک خوشبختی* یک درام اجتماعی با تمرکز بر شخصیت زن است. در این فیلم زن شغل معلمی دارد و به حرفه‌اش اهمیت می‌دهد و مسأله‌ی اصلی او در فیلم، شغل و محیط کارش است. برای اولین بار در این فیلم زن به‌عنوان یک فرد حرفه‌ای مطرح می‌شود، جالب اینجاست که همین نگاه به زن در دو فیلم *بچه‌های طلاق* و *آب را گل نکنیم* نیز دیده می‌شود.

در این سه فیلم بدون این که حرف‌های روشنفکرانه‌ای درباره‌ی شخصیت زن گفته شود، صرف حضور اجتماعی و حرفه‌ای او خارج از محیط خانواده مد نظر قرار گرفته است. هر سه زن رفتاری مددکارانه دارند. زن در فیلم آخر حتی در راه اهداف مددجویانه جان خود را از دست داده و خواهرش راه او را ادامه می‌دهد. این فیلم‌ها برای اولین بار، پای زنان را به فیلم‌هایی با

موضوعات اجتماعی باز کردند. (ن.ک: جدول ۲)

حضور زن در سینمای ایران دهه‌ی شصت به قدری خودجوش و بر اثر نیازهای جامعه بود که می‌توان گفت دیگر این سینما نبود که برای نقد و اصلاح جامعه پرسوناژ «زنان مستقل» را مطرح می‌کرد، بلکه این زنان مستقل بودند که خود را به سینما تحمیل می‌کردند و هر فیلمسازی را از هر قشر و امی داشتند درباره‌ی آنها فیلم بسازد. به واقع پرسوناژ زنان مستقل پژواک‌گر استقلال زن در جامعه‌ی ایران بود، به عنوان یک نمونه‌ی جالب می‌توانیم به آثار محسن مخملباف اشاره کنیم که در ابتدا زن حضور چندانی در آثار وی نداشت اما کم‌کم زنان در فیلم‌های او نقش محوری پیدا می‌کردند: «اگر در دو چشم بی‌سو» (۱۳۶۲)، هر دو زن اثر وی در انتظار حرکات مرد هستند و فاقد کمترین عملکرد، دو زن فیلم هنرپیشه (۱۳۷۲) بیش و کم در سراسر فیلم به سیاق خود عمل می‌کنند و مرد را پشت سر می‌گذارند. در ناصرالدین شاه آکتور سینما (۱۳۷۰)، سالمندی مرد (ناصرالدین شاه)، وی را در برابر جوانی و چالاکی سوگلی یا گلنار در موقعیت انفعالی قرار می‌دهد و در نوبت عاشقی (۱۳۶۹)، هر سه مرد بازیچه‌ی دست زن محسوب می‌شوند. (صدر، ۱۳۷۶)

گسترش شگرف پرسوناژ «زنان مستقل» در سینمای ایران

دوره‌ی جنگ با همین تعداد حضور مستقل زنان به اتمام می‌رسد اما همین چند فیلم معدود، فضایی را فراهم می‌کند که راه را برای زنان مستقل دوره‌ی بعد از جنگ هموار می‌نمایند. در ده ساله بعدی یعنی در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۸، سی فیلم با حضور پررنگ زنان مستقل ساخته می‌شود که غالباً مهم‌ترین فیلم‌های این دوره هستند. تمام کارگردان‌ها از کارگردان‌های تجاری قبل از انقلاب (الوند) تا فیلم‌سازان جنگ (حاتمی‌کیا)، از فیلم‌سازان زن (بنی‌اعتماد) تا مردگرایان (کیمیایی و ملاقلی‌پور) و از کارگردان‌های روشنفکر قبل از انقلاب (مهرجویی) تا تجاری‌سازان بعد از انقلاب (فخیم‌زاده) بهترین آثار خود را با حضور زنان مستقل می‌سازند و این زنان با قدرت و شدت هرچه تمام‌تر بر صحنه‌ی سینمای ایران ظاهر می‌شوند.

اولین فیلمی که در این دوره، تحولی در سیمای «زن مستقل» در سینمای ایران به وجود می‌آورد، عروس (۱۳۶۹) ساخته‌ی بهروز افخمی است. عروس درباره‌ی زنی است که بعد از عروسی ناگهان می‌فهمد همسرش از راه‌های ناصواب به ثروت رسیده است و او را ترک می‌کند.

عروس برای اولین بار در سینمای بعد از انقلاب زنان جوان زیبا را به سینما آورد، اما در عین حال شخصیتی مستقل از آنان را بر پرده کشید. «نیکی کریمی» بازیگر نقش عروس برخلاف بازیگران زن پیشین سابقه‌ی هنری و روشنفکری نداشت. در واقع از زمره‌ی زنان بازیگری بود که به علت چهره‌ی خود جذب سینما شده‌اند اما او به زودی فهمید که برای ادامه‌ی راه خود در سینما، باید با تلاش و جدیت کار کند. او در نقش زنانی ظاهر شد که هم جذابیت‌های زنانه داشتند و هم استقلال و فردیت خود را حفظ می‌نمودند. اهمیت فیلم *عروس* در این است که جذابیت‌های زنانه را به جنبه‌های ظاهری آن خلاصه نمی‌کند - بی‌آنکه نسبت به این جنبه‌ها بی‌اهمیت بماند - بلکه آن را فراتر از این می‌داند و به آن بعدی متفاوت می‌دهد. در این فیلم در شرایطی که مرد به خاطر عشق یا پول به هرکاری تن می‌دهد، زن قادر است که پای اصول خود بایستد و بر آن پافشاری کند. فیلم *عروس* منجر به شکل‌گیری تصویر تازه‌ای از زنان و دختران جوان در سینمای ایران شد. تصویری که یکی از منتقدان در اوایل دهه‌ی هفتاد آن را اینچنین توصیف می‌کند: «اما سیمای زن یا دختر دم بخت در این فیلم‌ها از قالب تصویر زن‌های قراردادی این سال‌ها خارج، و به هیأتی نو در می‌آید. زن فارغ از ویژگی‌های ظاهری زن‌های سنتی سال‌های شصت، نوع پوشش و رفتارش تغییر می‌یابد و حضوری بیش و کم در مناسبات اجتماعی و گاه همپای مرد در بحران‌ها دارد. زنی که حالا نقشی هم در اقتصاد خانه یافته و برطرف‌کننده‌ی بخشی از نیازها شده است.» (ن. ک: درستکار: *رویای ناکام زندگی شیرین*)

داریوش مهرجویی و تصویر زن مستقل

داریوش مهرجویی که تا ۱۳۷۰، همواره مردان را قهرمان اصلی آثار خود معرفی کرده بود ناگهان با فیلم *بانو* (۱۳۷۰)، که در ابتدا اجازه‌ی نمایش نیافت، فیلم‌سازی درباره‌ی زنان مستقل را آغاز کرد. بانو زنی است که شوهرش او را رها می‌کند و او به آرمان‌های اجتماعی‌اش پناه می‌برد و شروع به کمک به فقرا می‌نماید و پس از مدتی به کشف و شهودی عارفانه دست می‌یابد، در واقع او از رویکردی مسیحایی (پناه جویی به آرمان‌های اجتماعی و کمک به مردم) تا رویکردی بودایی (پناه جستن به تنهایی) را تجربه می‌کند. این فیلم نیز در حوزه‌ی فیلم‌هایی بود که نیروهای زنانه را باور داشتند. بانو در این فیلم از حسی درونی کمک می‌گیرد و تنهایی و خلوت خود را با اعمالی خلاف معمول و تا حدی روشنفکرانه پر می‌کند. مهرجویی در این فیلم

اهمیت را به درون زن می‌دهد. زن در این فیلم، نه با حرکت و تصمیم از پیش تعیین شده، بلکه با سکوت و انفعال خود در برابر وقایعی که بر او وارد می‌شوند، به نوعی آرامش درونی می‌رسد. او (مهرجویی) در فیلم بعدی خود، سارا (۱۳۷۲)، وام‌گرفته از درام فمینیستی «هنریک ایبسن»، زنی را به تصویر کشید که سعی می‌کند خارج از مدار زندگی روزمره‌ی خود رفتار کند و مستقل از شوهرش تصمیم بگیرد. در ابتدای فیلم سارا را می‌بینیم که دور از چشم شوهرش سیگار می‌کشد و در انتهای فیلم او را می‌بینیم که با چشمی پر از اشک اما مصمم خانه‌ی شوهر را ترک می‌کند. بار دیگر در این فیلم نیز مرد اهمیت و اعتبار خود را از دست می‌دهد. صحنه‌ای که در آن شوهر با ملحفه‌ای که به دور خود پیچیده به دنبال سارا به خیابان می‌آید، نشانگر تغییر ارزش‌ها و باورها در سینمایی است که در آن همواره مردانگی و مردسالاری ترویج می‌شد. فیلم سارا برای اولین بار در سینمای ایران، صحبت از زنانی می‌کند که در برابر قوانین زندگی خانوادگی شورش می‌کنند و استقلال شخصی خود را جدا از نقشی که به عنوان همسر و مادر در خانواده دارند، طلب می‌نمایند.

مهرجویی در پری (۱۳۷۳) زن را صاحب دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی نشان داد، اما مهم‌ترین فیلم او در این چهارگانه لیلا بود که با نگاهی انقلابی موضوع تعدد زوجات در جامعه‌ی ایرانی را مطرح کرد. مهرجویی در این فیلم بی‌آنکه شعار بدهد و یا وارد بحث‌های داغ حقوق زن شود، ازدواج مجدد مرد را به عنوان یک مصیبت و رنج روحی برای همسر او به تصویر کشید. لیلا، درد و رنج خود را صبورانه تحمل می‌کند و ناگهان متوجه می‌شود که عشق به شوهرش را از دست داده است. چیزی که مرد را متنبه کرده و به التماس می‌اندازد تا او را به سوی خود بازگرداند. داریوش مهرجویی با چهار فیلمی که درباره‌ی زنان ساخت، تصویر پررنگ، جذاب و نویی از زن مستقل در سینمای ایران ارائه داد. او در این فیلم‌ها موفق شد که در روحیات، کردار و احساسات زنان دقیق شود و راه‌های جدیدی را با طرح زن در سینما نشان دهد. جذابیتی را که قهرمان‌های زن مهرجویی در سینمای بعد از انقلاب ایران داشتند، کمتر قهرمان مردی در فیلم‌های دیگر توانست به دست بیاورد.

بنی‌اعتماد و تصویر واقعی زنان: دغدغه‌های اومانیستی

در دهه‌ی هفتاد رخشان بنی‌اعتماد نیز پس از سال‌ها مستند سازی و ساختن فیلم‌های اجتماعی،

ناگهان با فیلم *نرگس* (۱۳۷۰) به طرح مقوله‌ی زن در سینما روی آورد. در *نرگس* دو زن حضور دارند که یکی در نقش معشوقه‌ی سابق و دیگری در نقش همسر فعلی یک مرد، به او وابسته‌اند. این دو زن در یک رقابت شدید تلاش می‌کنند که مرد را به طرف خود بکشند و در نهایت همسر جوان مرد پیروز می‌شود. این فیلم تصویر واقعی، تلخ، تکان دهنده و در عین حال پررنگی از زنان فقیر و بی‌کسی را ارائه می‌دهد که چیزی برای از دست دادن ندارند. بنی اعتماد که قبل از ساختن *نرگس* در فیلم مستندی درباره‌ی زنان بی‌سرپرست تحقیق کرده بود، در این فیلم با نگاهی تیز و شکافنده به زنان واقعی جامعه‌ی ایران پرداخت. زنانی فقیر که برای زنده ماندن و برآوردن نیازهای طبیعی خود با چنگ و دندان تلاش می‌کنند.

بنی اعتماد این رویه را در فیلم *رو سری آبی* (۱۳۷۳) نیز ادامه داد و این بار بحث ازدواج مردی پیر با دختر کارگری فقیر را پیش کشید. این قصه نیز از حادثه‌ای واقعی الهام گرفته شده بود. بنی اعتماد این بار نیز بدون این که به اخلاقیات مرسوم روی بیاورد و این رابطه را نفی کند، و بی‌آنکه مسأله‌ی احتیاج مالی دختر جوان به این ازدواج را نادیده بگیرد، نوعی عشق پاک را در این رابطه نشان داد. عشقی که از نظر او می‌توانست تطهیرکننده‌ی قبح اجتماعی چنین رابطه‌ای باشد. بنی اعتماد در *بانوی اردیبهشت* (۱۳۷۹)، دغدغه‌های درونی یک زن مطلقه را نشان داد که در کار حرفه‌ای خود (کارگردانی سینما) موفق است و مردی نیز به او عشق می‌ورزد اما عکس‌العمل‌های پسر جوان او در برابر این مرد، زن را در انتخاب میان مادری و عشق سرگردان کرده است و زن می‌کوشد علی‌رغم تأکید جامعه‌ی سنتی بر نقش مادری، عشق را قربانی آن نسازد. آخرین فیلم بنی اعتماد، به نام *زیر پوست شهر* (۱۳۸۰) نیز درباره‌ی زندگی زنی فقیر به نام «طوبی» ساخته شد که با چنگ و دندان، خانه و خانواده‌ی خود را نگه می‌دارد و در نهایت برای نجات جان پسرش که در یک ماجرای قاچاق گرفتار شده، خانه‌اش را می‌فروشد. این فیلم تصویری واقعی و تکان دهنده از زندگی خانواده‌های فقیر تهرانی و زنانی که رهبران واقعی این خانواده‌ها هستند، به دست می‌دهد.

فیلم‌سازان دفاع مقدس

سینمای دفاع مقدس در سال‌های بعد از انقلاب به دلیل ماهیت خاص خود از پرسوناژ زنان مستقل دور بود. به تعبیر دیگر در این سینما ما با پرسوناژ و تیپ مورد بحث به عنوان نقش اول

روبه رو نیستیم. چنان که در جدول ۳ دیده می‌شود در سال‌های بعد از جنگ، زنان مستقل در فیلم‌های جنگی نیز به اندازه‌ی فیلم‌های اجتماعی و روشنفکری ظاهر شدند. فیلم‌سازان دفاع مقدس، به جز فیلم‌های جنگی در فیلم‌های دیگری نیز پرسوناژ زنان مستقل را مطرح کردند. حاتمی‌کیا حداقل در دو فیلم *بوی پیراهن یوسف* (۱۳۷۴) و *رویان قرمز* (۱۳۷۷) زن را شخصیت محوری قرار داد. در *بوی پیراهن یوسف* دختری از خارج کشور برای دیدار برادر اسیرشده‌اش به ایران می‌آید. در این راه با افرادی از طبقات دیگر آشنا می‌شود که قهرمان‌های جبهه و جنگ بوده‌اند و به آنها اعتماد و عشق پیدا می‌کند. این فیلم به طور نمادین نشانگر آشتی جبهه‌ای‌ها با زنان مستقل و حتی روشنفکر است. حاتمی‌کیا این نوع زنان را در *از کرخه تا راین* (۱۳۷۲) و *برج مینو* (۱۳۷۴) هم نشان داد. او در *رویان قرمز* از این برداشت اجتماعی درباره‌ی زن فاصله گرفت. در این فیلم، او مقوله‌ی زن و مرد را به شکلی هستی‌شناسانه و جدا از تعابیر اجتماعی آن مطرح می‌کند. این فیلم یک درام روانشناختی درباره‌ی عشق است. یک رزمنده‌ی سابق که به شکلی نمادین خود را از زندگی شهری و زن منزوی کرده است، عشق را تجربه می‌کند و با همه‌ی تلاش خود نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند. در فیلم‌های حاتمی‌کیا زنان متفاوتی ظاهر می‌شوند، اما این زنان بیشتر به خاطر تأثیری که بر مرد می‌گذارند مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند، حاتمی‌کیا دیدگاه شخصی خود نسبت به زن را در این آثار مطرح می‌کند و شخصیت زنان آثار او با پرسوناژ «زنان مستقل» کاملاً تطبیق نمی‌کنند.

زنان مستقل در فیلم‌های *نجات یافتگان* (۱۳۷۷) و *کمکم کن* (۱۳۷۶) ساخته‌ی ملاقلی‌پور، زنانی هستند که بی‌توجه به عقاید و طرز فکر مردان، به راه خود می‌روند. سینمای مردانه و خشن ملاقلی‌پور جایی برای پرداختن به ظرافت‌های زنانه ندارد. اما زنانی با طبیعت خودرأی و سرسخت در فیلم‌های او راه می‌یابند. این زنان - بی‌آن که مورد توجه اصلی فیلم قرار گیرند - به راه خود می‌روند و حتی گاه تا پایان چون خاری در چشم قهرمان مرد باقی می‌مانند (*نجات یافتگان*). ملاقلی‌پور در فیلم *هیوا* زنی را محور اصلی قرار می‌دهد. زنی که شوهرش را در جنگ از دست داده و حالا پس از سال‌ها به جبهه باز می‌گردد، تا شوهرش را بار دیگر در همان نقطه‌ای که شهید شده، ملاقات کند. این فیلم عجیب و سورئالیستی، نوعی آشتی ملاقلی‌پور با زنان بود. تا جایی که او در فیلم *هراسناک* و تأثیرگذار *نسل سوخته* (۱۳۸۰) زنان را بزرگترین قربانیان

مناسبات ناعادلانه و بی‌تعدالی‌های اجتماعی در ایران نشان داد.

کمال تبریزی نیز در *مهر مادری* (۱۳۷۶) و *شیدا* (۱۳۷۹) با نگاه مهرآمیزی به زنان نظر دوخت. او در این فیلم‌ها از عاطفه و عشقی سخن گفت که از وجود زن در هستی جاری می‌شود. مجتبی راعی نیز در فیلم *غزال*، مسأله‌ی تعدد زوجات را مطرح نمود. راعی در ذهن زن، تصویر شوهر عیاش را با غلام ژاندارمی که در دوره‌ی رضا شاه زنان را وادار به کشف حجاب می‌کرد برابر قرار داد و از این راه به این نتیجه رسید که کشف حجاب زنان ناشی از تفکرات مردسالارانه و برای تمتع از زن بوده است. اما مهم‌ترین فیلم‌ساز جنگی که زنان را به طور مستقل تری نسبت به بقیه دید، احمد رضا درویش بود. درویش در فیلم *کیمیا* (۱۳۷۴)، تصویر ملودراماتیکی از یک زن پزشک نشان داد که کودکی را از زیر آتش و خون نجات می‌دهد و او را به عنوان تنها یادگار از زندگی گذشته‌اش حفظ می‌کند. اما او در فیلم *بعدی خود سرزمین خورشید* (۱۳۷۷)، تصویر پررنگ، مقتدر و قوی از زنی عرضه کرد که صدمات جنگ را تحمل می‌کند، برای زنده ماندن تلاش می‌کند و در نهایت مرد ترسویی را که همراه اوست متحول کرده و در میان دهشت جنگ، با او خانواده تشکیل می‌دهد. این فیلم یکی از قوی‌ترین شخصیت‌های زن در سینمای ایران را ارائه می‌دهد. زن در این اثر مصمم، شجاع و قوی است. زنی که بهتر از مردهای اطرافش می‌داند در لحظه‌ی خطر چگونه عمل کند. درویش در آخرین فیلم خود *متولد ماه مهر* (۱۳۷۸)، ژانر سینمای دفاع مقدس را با سینمای شهری ترکیب کرد و درامی از رابطه‌ی یک پسر و دختر عاشق ساخت، که وقتی در تنگنای جامعه‌ی شهری امروز قرار می‌گیرند، پسر به سرزمین جنوب برمی‌گردد تا در صحنه‌هایی فرا واقع‌گرایانه در گذشته‌ی زنده به دوستانش بپیوندد. در این تجربه‌ی غریب، دختر نیز بر خلاف نظرگاه خانواده‌اش با او همراه شده و مرگ وی را میان اشک و خون شاهد می‌شود.

تجاری‌سازان و تصویر وارونه‌ی زنان مستقل

پرفروش بودن فیلم‌هایی که با حضور زنان مستقل در سینمای ایران ساخته شد، فیلمسازان تجاری نسل قبل و بعد از انقلاب را به این فکر انداخت که فیلم‌های تجاری خود را با حضور چنین زنانی بسازند. کسانی چون سیروس الوند با *یکبار برای همیشه* (۱۳۷۲) و *چهره* (۱۳۷۴)،

خسرو ملکان با طویی (۱۳۶۷)، مهدی فخیم زاده با همسر (۱۳۷۵) و حتی فیلمسازان سنتی و مردسالاری چون مجید قادری زاده با زن امروز (۱۳۷۸) و ایرج قادری با می خواهم زنده بمانم (۱۳۷۴) و طوطیا (۱۳۷۸)، به میدان آمدند. البته صرف حضور زنان مستقل در این فیلم‌ها به معنی تأیید استقلال زن نبود. در میان این فیلم‌ها، تنها همسر برخورد مثبت و طبیعی با زنان مستقل داشت و به همین دلیل پاداش خود را از گیشه گرفت. در این فیلم، زنی به مدیریت یک شرکت دارویی منصوب می‌شود و این موضوع حسادت شوهر او را که معاون شرکت است تحریک می‌کند تا جایی که دعوایی میان زن و مرد در می‌گیرد. همین دعوای کمیک، به علت ریشه‌ای که در زندگی واقعی مردم داشتند بیشترین جذابیت را برای فیلم به ارمغان آوردند و خانواده‌های زیادی را به سینما کشاندند.

اما سیروس الوند همچنان نگاهی سنتی و قدیمی داشت. در فیلم‌های او زن مستقل با تحمل و شکیبایی مفرط، موفق می‌شود که مرد را به خانه برگرداند و دوباره در کنار او زندگی کند. در هر دو فیلم یکبار برای همیشه و چهره، الوند پیشنهادی را برای خوشبختی زنان در کنار مردان ارائه داد که برای زنان تماشاگر دهی هفتاد جذابیت چندانی نداشت. زیرا این تماشاگران، زن مبارز را به زن صبور ترجیح می‌دادند. به همین دلیل الوند در آخرین فیلم خود دست‌های آلوده (۱۳۷۸) سراغ نوع جالبی از زن مستقل رفت. در این فیلم زن، یک تبهکار باهوش و خبره است که سال‌ها با مردی که او را دوست داشته در دزدی و کلاهبرداری سهیم بوده و حالا که مرد را شیفته‌ی دختر جوان و معصومی می‌بیند، برمی‌آشوبد. مجید قاری زاده در فیلم زن امروز سعی کرد نوعی قالبی و مبتنی بر تفکر مرد محور از پرسوناژ زن مستقل ارائه دهد. او در این فیلم از زنی سخن می‌گوید که علی‌رغم تحصیلات خود حاضر است مسافرکشی کند و خرج خانه را به دوش بکشد، در عوض شوهر خائن و کلاهبردارش به زندان می‌رود و زن نه تنها به روی خود نمی‌آورد، بلکه به زندان رفته و با التماس شوهرش را ارشاد می‌کند. ایرج قادری در می خواهم زنده بمانم از زنی می‌گوید که بی‌گناه به پای دار می‌رود و برای اثبات بی‌گناهی خود تلاش می‌کند. ایرج قادری در فیلم طوطیا، ناگهان تصویری بد و بی‌رحم از زن مستقل ارائه می‌دهد و او را زنی می‌نماید که به خاطر جاه‌طلبی خود همسر و فرزندانش را قربانی می‌کند. طوطیا - اگر چه پرداخت سطحی و سستی دارد - فیلمی است که بار دیگر مسأله‌ی مردسالاری را با قوت مطرح می‌کند.

کیمیایی و زنان مستقل عاشق

مسعود کیمیایی که در فیلم‌های قبل از انقلاب خود تصویر منفعلی از زن ترسیم کرده بود، با فیلم **خط قرمز** نشان داد که قصد دارد این تصویر را دگرگون کند. البته او در این فیلم، فیلمنامه‌ی بیضایی را عوض کرده و شخصیت مرد را به شخصیت محوری قصه تبدیل می‌نماید. در فیلم‌های دیگر کیمیایی مانند **سرب** (۱۳۶۷) و **گروه‌بان** (۱۳۶۹) نیز زنان محکمی ظاهر شدند اما کماکان تحت‌الشعاع یک مرد قرار داشتند. کیمیایی در دو فیلم **سلطان** (۱۳۷۵) و **فریاد** (۱۳۷۷)، باز هم زن‌های مقتدر و مستقلی را مطرح کرد. هر دو زن چهره‌های تازه‌ای در سینمای بعد از انقلاب بودند. زنانی که در عین استقلال و تنهایی، به مردان قصه علاقه‌مند می‌شوند و در کنار آنها باقی می‌مانند. مردان فیلم‌های کیمیایی - با همه‌ی اهمیتی که در فیلم‌های او به مردانگی آنها داده می‌شود - بیش از مردان دیگر توانستند حضور زنان مستقل را تاب بیاورند و با آنها همراه شوند. این مردها، بیش از قهرمانان مرد فیلم‌های قبل از انقلاب کیمیایی، در عشق کامیاب شدند و بیش از آنها موفق شدند به زنان اعتماد کنند. کیمیایی نشان داد که به زنان مستقل بیش از زنان وابسته و منفعل علاقه‌مند است. تنها اشکال کار او این بود که این زنان بیش از آن که زبانی قابل باور باشند، از صافی ذهن او رد شده بودند و در نتیجه ویژگی‌های کیمیایی‌وار را یدک می‌کشیدند.

افزایش چیره‌مند آثار فمینیستی: روایت از نگاه زنانه

سال ۱۳۷۸ جولانگاه دو فیلم پرفروشی بود که هر دو با نگاهی فمینیستی و حتی تند به مقوله‌ی زنان مستقل پرداخته بودند. **تهمینه میلانی** با فیلم **دو زن** (۱۳۷۸) **کوشید مهر سکوت** را از حرف‌هایی که گمان داشت ناگفته مانده است بگشاید. این فیلم به جرأت یکی از بهترین و مهم‌ترین فیلم‌هایی است که در خصوص مسأله‌ی زنان در ایران ساخته شده است. فیلم از دختر باهوش، با استعداد و زیبایی سخن می‌گوید که به خاطر فشار اجتماعی و بدبینی شوهر همه چیز خود را از دست می‌دهد و تبدیل به زنی خانه‌نشین می‌شود که بابت همه‌ی کارهایش باید حساب پس بدهد و همیشه باید در معرض حسادت و سوء تعبیرهای شوهرش باشد. «میلانی» در این فیلم به شکلی واقع‌گرایانه و دقیق به نقد زندگی خانوادگی در ایران دست زد و سنت‌ها را

زیر سؤال برد. فیلم فمینیستی دیگر سال قرمز (۱۳۷۸) ساخته‌ی فریدون جیرانی، رکورد فروش را شکست. در این فیلم اگر چه قصه‌ی آشنای زن تحت ستم تکرار می‌شود، اما برخلاف فیلم‌های قبلی، این زن، هوشمند و امروزی می‌نماید که به شکل منطقی با شوهرش مبارزه کرده و حتی تقاضای طلاق می‌کند. شوهر قصد قتل وی را دارد، و او سرانجام برای نجات از دست مرد، تنها راه راکشتن شوهر می‌بیند. به جرأت می‌توان گفت که این اثر تنها فیلم تاریخ سینمای ایران است که در آن قتل شوهر توسط زن، از سوی تماشاگران پذیرفته می‌شود. این فیلم از عقده‌های فرو خورده‌ای می‌گوید که باز شدن آنها با درد و رنج فراوانی توأم است. تهمینه میلانی در فیلم بعدی خود **نیمه‌ی پنهان** (۱۳۸۰) باز هم به روحیات و احساسات واقعی زنان پرداخت. او بار دیگر قهرمان خود را دختر جوانی قرار داد، که از شیفتگی‌های حزبی و انقلابی (قبل از ازدواج) تا یک زندگی مرفه و بی‌دغدغه‌ی خانوادگی (بعد از ازدواج) را تجربه می‌کند و پس از سال‌ها برای شوهرش از احساسات و عقاید و کارهای دوران جوانی‌اش می‌نویسد. این فیلم، در تصویر کردن احساسات دختری جوان و پرشور که در راه مبارزه برای آرمان‌ها و عقایدش، حسی عاشقانه-مردانه را نسبت به مردی مسن‌تر از خود تجربه می‌کند، بسیار موفق می‌نماید.

فریدون جیرانی نیز در فیلم بعدی **خودآب و آتش** (۱۳۸۰) زن مستقل را این بار در قالب یک زن خیابان‌گرد نشان داد که در اثر آشنایی با یک نویسنده به فکر رهایی از زندگی فلاکت بار خویش می‌افتد و در نهایت جان خود را بر سر این کار می‌گذارد. زنی که در این فیلم برای رهایی از قفس طلایی اما نکبت‌بار یک مرد تلاش می‌کند، تصویر بخشی از زنان جامعه است که قصد دارند از اسارت مسخ‌کننده‌ی یک مرد نابهنجار و پاندا ز رهایی یابند. **دختری با کفش‌های کتانی** (۱۳۷۷) درباره‌ی دختر نوجوانی است که به خاطر پیوستن به دوست پسرش از خانه فرار می‌کند. پسر به او نمی‌پیوندد و دختر به تنهایی دنیایی را تجربه می‌کند که پس از آن دیگر حرف‌های پسر در نظرش پوچ و بی‌معنی جلوه‌گر می‌شود و نیازی به ادامه‌ی عشق با پسر را در خود نمی‌بیند. این اثر نخستین جلوه‌های احساس عشق و بلوغ را در دختری نوجوان و مصایب مربوط به بروز آن را نشان می‌دهد و از فشاری می‌گوید که در این باره بر نوجوانان و به خصوص نوجوانان دختر وارد می‌آید، تصویر پررنگ، ماجراجو و نوجوی دختری نوجوان در این فیلم، پسر را در حاشیه قرار می‌دهد. در واقع این اثر مشکلات بلوغ و آشنایی با «دگر جنس» را نشان

می‌دهد. در جبهه‌ی موسوم به فیلمسازان دوم خردادی دو فیلم قابل توجه دیگر نیز با حضور زنان مستقل مشاهده می‌شود. اولی فیلم *پارتی* (۱۳۸۰) اثر سامان مقدم است، که تمی کاملاً سیاسی دارد و درباره‌ی زندگی روزنامه نگاری است که بر اثر حوادث سیاسی به زندان می‌افتد و سر آخر جانش را بر سر این کار می‌گذارد. اهمیت این فیلم، در حضور همسر روزنامه نگار، به عنوان زنی کارآمد، لایق و شجاع است که نقش او، حتی پررنگ‌تر و عمیق‌تر از شوهرش می‌نماید. دومین فیلم که باید آن را سرآمد تمام فیلم‌های دهه‌ی هفتاد و یکی از مهم‌ترین حوادث سینمایی این دهه به حساب آورد، فیلم *شوکران* (۱۳۷۹) ساخته‌ی بهروز افخمی است. این فیلم با نگاهی سالم و انسانی، گزارشی دقیق از مصایب اجتماعی و اخلاقی جامعه‌ی دهه‌ی هفتاد ایران را بیان می‌دارد و زنان را بزرگ‌ترین قربانیان این مصایب نشان می‌دهد.

در این فیلم «سیما» که زنی مطلقه است، عاشق مهندس متأهلی به نام محمود می‌شود و به عقد موقت او در می‌آید. مهندس یک زندگی دوگانه را میان تهران و زنجان شروع می‌کند و در زنجان با همسر دائمی و در تهران با همسر موقت خود به سر می‌برد. بعد از مدتی سیما حامله می‌شود و محمود از ترس رسوایی سیما را با خشونت از خود می‌راند. او به این کار بسنده نکرده و ماجرا را نیز برای پدر سیما فاش می‌کند، این کار باعث می‌شود تا پدر دخترش را تهدید به قتل کند، سیما تصمیم به انتقام از خانواده‌ی محمود می‌گیرد اما از عهده این کار برنمی‌آید. نهایتاً در اوج استیصال تصادفی عمدی کرده و قربانی می‌شود (خودکشی می‌کند) بهروز افخمی در این فیلم، نشان می‌دهد که چگونه اخلاق و انسانیت و مروت واقعی میان زن و مرد از میان رفته است و چطور زن‌ها قربانی مردهایی می‌گردند که در برخوردی شکل‌گرا تصور می‌کنند صرفاً از نظر ظاهری «گناه نکردن» می‌تواند جای خالی عشق و وجدان و انسانیت را پر کند. در واقع زن به راحتی قربانی مناسبات مردمدارانه‌ی جامعه می‌شود.

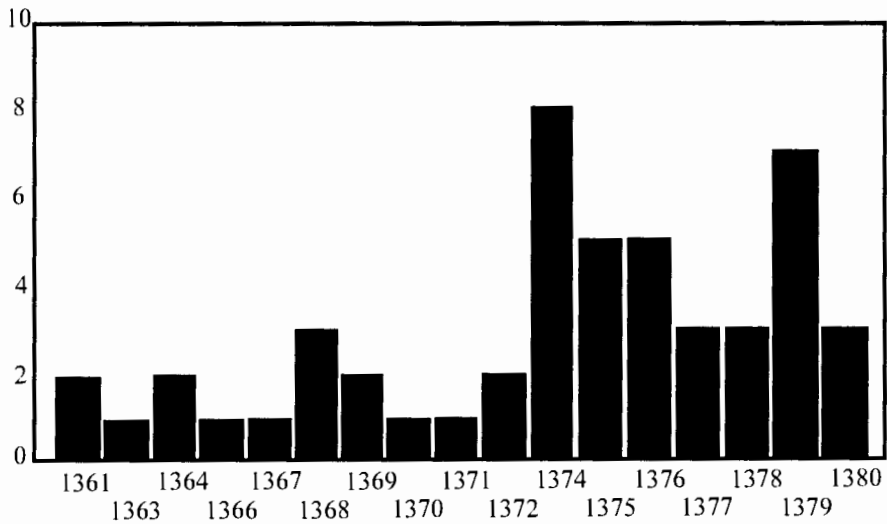
این فیلم به دلیل موضع‌گیری قاطع و تندش، عکس‌العمل‌های زیادی را در جامعه برانگیخت که مهم‌ترین آنها اعتراض پرستاران به فیلم مزبور بود. گروهی از پرستاران به آنکه سیما ریاچی در این فیلم یک پرستار نشان داده شده بود اعتراض داشتند. در مناظره‌ای که میان افخمی و پرستاران شکل گرفت، افخمی گفت: «داستان فیلم *شوکران*، داستان پرستاران یا زندگی حرفه‌ای پرستاری نیست، بلکه داستان زنی است ستم دیده که در تنگنای مشکلات اجتماعی و تعصبات قبیله‌ای

دست و پا می‌زند و در نهایت، قربانی خودخواهی و ریاکاری مردمی می‌شود که با خویشتن و دیگران وحشیانه رفتار می‌کنند [...] درباره‌ی زنی است که ظاهراً آزاد است و صاحب حقوقی که در یک جامعه‌ی متمدن برای زنان به رسمیت شناخته شده اما در حقیقت حتی از حقوقی که زنان جامعه‌ی سنتی ایران صد سال پیش برخوردار بودند، محروم است.؟! مظلوم‌ترین، محبوب‌ترین و دلنشین‌ترین شخصیت فیلم شوکران، سیما (پرستار) است. او یک شهروند درجه دوم است که در تنهایی و بی‌پناهی، پدر پیرش را نگهداری می‌کند و انزوای عاطفی یک بیوه زن گرفتار را تحمل می‌کند. او مدت‌هاست که موقعیت یک شهروند «درجه دوم» را پذیرفته و ظلمی را که بر او تحمیل شده، واقعیتی اجتناب‌ناپذیر می‌داند. او رضایت می‌دهد که به عنوان همسر «درجه‌ی دوم» و پنهانی به ازدواج شهروند «درجه اول» و برخوردار از موقعیت اجتماعی ممتاز در بیاید اما این دست و پا زدن او نتیجه‌ای غیر از تشدید رنج و تحقیر و بالاخره مچاله‌شدنش به بار نمی‌آورد.» (ن.ک: نمی‌توانم دروغ بگویم، ماهنامه‌ی فیلم)

بررسی آماری

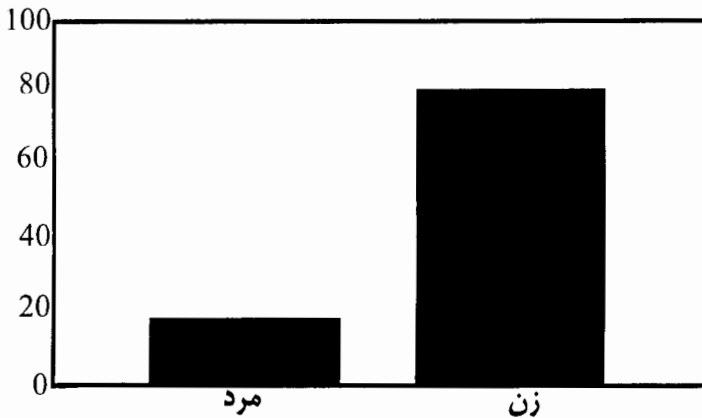
به منظور یک بررسی آماری از حضور زنان مستقل، پنجاه فیلم ساخته شده در دهه‌های شصت و هفتاد (بعد از انقلاب اسلامی) را که شخصیت محوری یا یکی از شخصیت‌های محوری آنها زنی مستقل بوده است، مورد بررسی قرار داده‌ایم. نتایج این بررسی به صورت نمودارها و جداول در ذیل ارائه شده است.

نمودار شماره ۱: پراکندگی فیلم‌های ساخته شده با حضور زنان مستقل براساس سال ساخت



این نمودار بیانگر پراکندگی فیلم‌های مورد بحث بر حسب سال‌های پس از انقلاب است. برطبق این نمودار، فیلم‌های ساخته شده در سال‌های ۱۳۷۴ بیشترین تعداد زنان مستقل را در خود جای داده‌اند. این نمودار نشان می‌دهد که از سال ۱۳۷۴ سیر ساخته شدن فیلم‌هایی با حضور زنان مستقل، فزونی یافته است و این روند کمابیش حفظ شده است، به طوری که در سال ۱۳۷۹ به اوج خود رسیده است.

نمودار شماره ی ۲: پراکندگی جنسیتی کارگردان‌هایی که فیلم‌هایی با حضور زنان مستقل ساخته‌اند.



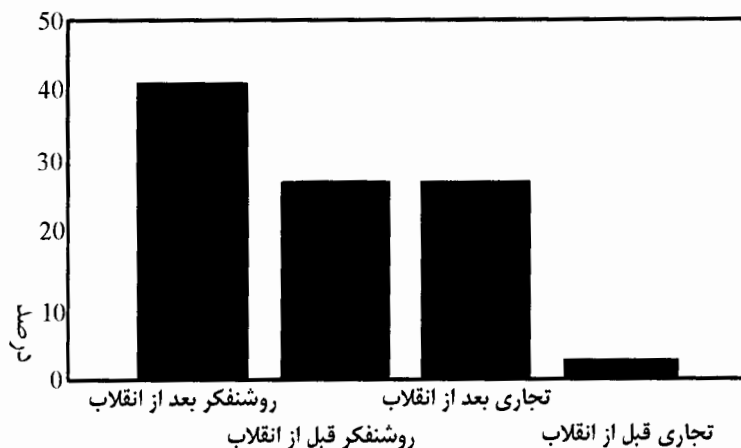
این نمودار بیانگر جنسیت کارگردان‌هایی است که به ساختن چنین فیلم‌هایی دست زده‌اند. باید توجه داشت که نظر به درصد پایین کارگردان‌های زن در سینمای ایران، این جدول نشان می‌دهد که زنان فیلمساز بیش از مردان به ساختن فیلم‌هایی با حضور مستقل زنان علاقه نشان داده‌اند و در واقع به جز موارد معدودی، همه فیلم‌هایشان را به چنین زنانی اختصاص داده‌اند. اما در عین حال تعداد کارگردان‌های مرد نیز در این زمینه قابل توجه است.

نمودار شماره ی ۳: پراکندگی جنسیتی فیلمنامه نویس هایی که فیلم هایی با حضور زنان مستقل نوشته اند.



این نمودار جنس فیلمنامه نویسان فیلم های مورد بحث را معین می کند. این نمودار نشان می دهد که حدود یک سوم از فیلم های ساخته شده با حضور زنان مستقل بوده یا فیلمنامه نویس زن داشته اند و یا حداقل یکی از فیلمنامه نویسان زن بوده است.

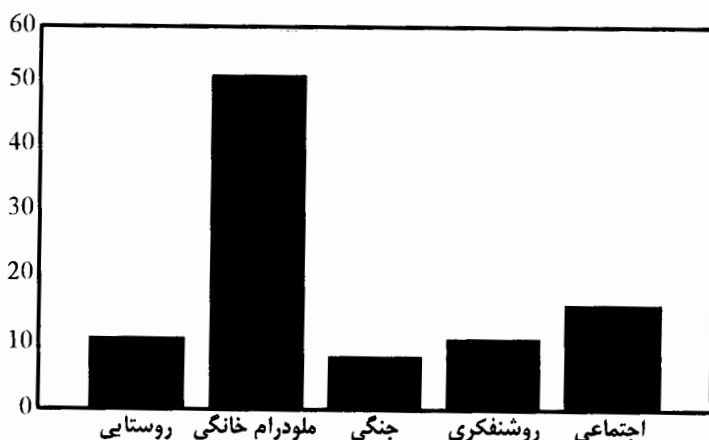
نمودار شماره ی ۴: پراکندگی نوع کارگردان هایی که به زنان مستقل پرداخته اند.



این نمودار به نوع کارگردان‌هایی که این فیلم‌ها را ساخته‌اند اختصاص دارد. این کارگردان‌ها به چهار دسته کلی روشنفکر قبل از انقلاب، روشنفکر بعد از انقلاب، تجاری قبل از انقلاب و تجاری بعد از انقلاب، تقسیم شده‌اند. نمودار ۴ نشان می‌دهد که بیشترین کارگردان‌هایی که به مقوله‌ی زن مستقل پرداخته‌اند، کارگردان‌های روشنفکری بوده‌اند که کار خود را در سینمای بعد از انقلاب آغاز کرده‌اند. پس از آنها، روشنفکران قبل از انقلاب و تجاری‌سازان بعد از انقلاب به یک میزان به مقوله‌ی زن مستقل در آثار خود روی آورده‌اند و نهایتاً کمترین رقم جدول مربوط به کارگردان‌های تجاری قبل از انقلاب است.

این نمودار نشان می‌دهد که بعد از انقلاب نگرش عمومی به استقلال زن فزونی یافته است. به‌طوری که مجموع فیلم‌سازی که بعد از انقلاب سینما را آغاز کرده‌اند بیشتر از فیلم‌سازان قبل از انقلاب، زنان مستقل را در آثارشان مطرح کرده‌اند.

نمودار شماره ۵: پراکندگی نوع فیلم‌هایی که با حضور زنان مستقل ساخته شده‌اند



این نمودار بیانگر نوع فیلم‌هایی است که با حضور زنان مستقل ساخته شده است. این نمودار نشان می‌دهد که رقم قابل توجهی از این فیلم‌ها در نوع ملودرام خانوادگی ساخته شده‌اند، که در سینمای ایران همواره محمل مناسبی برای حضور زنان - از هر نوعی - بوده است. پس از آن، فیلم‌های ساخته شده با حضور زنان مستقل به ترتیب اجتماعی، روشنفکری، روستایی و جنگی هستند.

جدول ۱-۵: پراکندگی انگیزه‌های زنان مستقل براساس نوع فیلم‌هایی که در آنها ظاهر شده‌اند

انگیزه‌ی روشنفکرانه	حفظ همسر و خانواده	حفظ کودکان	کسب استقلال شخصی	
۱		۳		روستایی
۴	۶	۶	۵	ملودرام خانوادگی
	۱		۳	جنگی
۳			۱	روشنفکری
۲	۵		۶	اجتماعی

وقتی نمودار شماره‌ی ۵ را با نمودارهای دیگری که مبتنی بر انگیزه‌ی شخصیت زن در قصه است کنار هم قرار می‌دهیم، نتایج جالبی به دست می‌آید که در جدول ۱-۵ نمایش داده شده است. این جدول نشان می‌دهد که ژانر ملودرام خانوادگی طیف وسیع و متفاوتی از انگیزه‌های زنان مستقل را بازتاب داده است اما در سایر ژانرها انگیزه‌ها محدودتر بوده است. به عنوان مثال در ژانر جنگی، تنها انگیزه‌ی زنان مستقل، کسب استقلال فردی (البته در سایه‌ی حفظ جان) بوده است. همچنین در ژانر روستایی بیشترین هدف زنان حفظ کودکان و خانواده بوده است.

نمودار شماره ۶: پراکندگی بازیگران ایفاگر نقش زنان مستقل برحسب داشتن یا نداشتن سوابق و تحصیلات هنری



این نمودار نشان می‌دهد که بیش از شصت درصد بازیگران نقش زنان مستقل، دارای تحصیلات یا سوابق هنری بوده‌اند. باید توجه داشت که این نمودار یک آمار کلی را نشان می‌دهد چون اگر آن را به نسبت زمانه بسنجیم، بازیگران زن بدون سوابق هنری در اوایل انقلاب در هیچ نقش زن مستقلی ظاهر نشده‌اند.

نمودار شماره ۷: پراکندگی فیلم‌ها براساس نوع جذابیت شخصیت زن مستقل



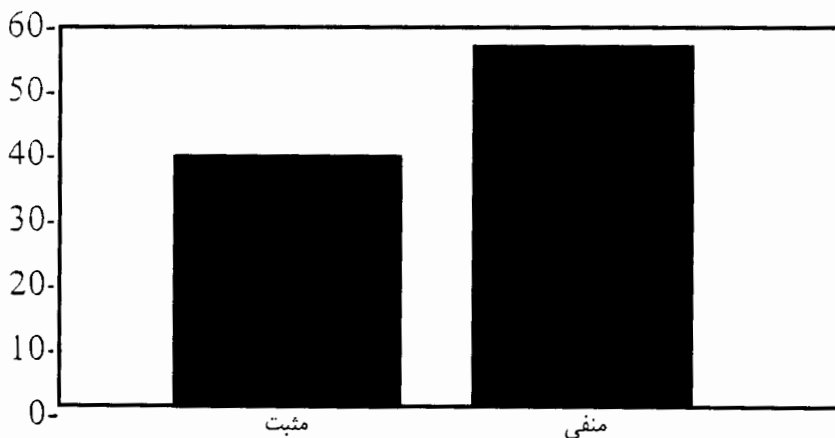
این نمودار به نحوی حضور زنان مستقل در فیلم‌ها اختصاص دارد. این نمودار نشان می‌دهد که مهم‌ترین عامل جذابیت این نوع زنان در فیلم‌ها جذابیت شخصیتی بوده است. پس از آن با فاصله‌ی کمی جذابیت‌های زنانه‌ی این نوع زنان مطرح شده، که نشان می‌دهد زنان مستقل در سینمای بعد از انقلاب، دارای جاذبه‌ی جنسی - بیش از زنان دیگر - بر پرده بوده‌اند و شاید این واقعیت یکی از دلایل پرداختن به این نوع زنان در سینمای بعد از انقلاب باشد. نوع دیگر جذابیت که این زنان داشته‌اند، جذابیت ناشی از رنج دیدن بوده است.

جدول ۱-۷: پراکندگی زنان مستقل در دوره‌ی جنگ و پس از آن

جدول ۱-۷	جذابیت زنانه	جذابیت ناشی از رنج	جذابیت شخصیتی
دوره‌ی جنگ		۴	۵
پس از جنگ	۲۳	۴	۱۱

چنانکه در جدول ۱-۷ مشاهده می‌شود، در دوره‌ی جنگ، به هیچ وجه جذابیت زنانه‌ی زنان در سینما مطرح نبوده است و کشش زنان یا به خاطر درد و رنج و یا به خاطر جذابیت زنانه‌ی آنان بوده است و جذابیت ناشی از درد و رنج در فیلم‌ها به مراتب کمتر شده است.

نمودار شماره‌ی ۸: پراکندگی زنان مستقل بر اساس داشتن یا نداشتن رابطه‌ی عاشقانه



این نمودار بیانگر این نکته است که در بیشتر فیلم‌هایی که با حضور زنان مستقل ساخته شده‌اند، زن مستقل رابطه‌ی عاشقانه‌ی جدی و مهمی با یک مرد نداشته است. این نمودار نشان می‌دهد که اگر چه زن مستقل دارای جذابیت زنانه بر پرده بوده است، اما این جذابیت لزوماً منجر به داشتن رابطه‌ی عاشقانه نگشته است. البته بخشی از این امر را باید در محدودیت‌های فرامتنی جست.

جدول ۱-۸: پراکندگی فیلم‌ها در دوره‌ی جنگ و بعد از جنگ براساس داشتن یا نداشتن ماجرای عاشقانه‌ی زنان مستقل

جدول ۱-۸	دارای ماجرای عاشقانه	بدون ماجرای عاشقانه
دوره‌ی جنگ		۹
بعد از جنگ	۲۴	۱۳

وقتی جدول ماجرای عاشقانه‌ی قهرمانان زن را در مقایسه با دوره‌ی ساخت فیلم‌ها می‌بینیم، نتایج جدول قبلی تا حد زیادی تغییر می‌یابند. چنان که در جدول ۱-۸ دیده می‌شود، در حالی که زنان مستقل در دوره‌ی جنگ هیچگونه ماجرای عاشقانه‌ای نداشته‌اند، تعداد زنان مستقلی که در دوره‌ی بعد از جنگ ماجرای عاشقانه داشته‌اند از آنهایی که نداشته‌اند بیشتر بوده است.

جدول ۲-۸: پراکندگی جذابیت زنان مستقل در جایی که دارای ماجرای عاشقانه بوده‌اند.

	جذابیت عاشقانه	جذابیت ناشی از رنج	جذابیت شخصیتی
دارای ماجرای عاشقانه	۱۷	۱	۶
بدون ماجرای عاشقانه	۳	۷	۱۲

همچنین بررسی رابطه‌ی عشقی زنان و جذابیت اصلی آنها در فیلم نیز نتایج دیگری را نشان می‌دهد که در جدول ۲-۸ آمده است. مطابق با این جدول، زنانی که جذابیت زنانه داشته‌اند، غالباً درگیر یک ماجرای عاشقانه شده‌اند. در عوض زنانی که جذابیت شخصیتی داشته‌اند غالباً

رابطه‌ی عاشقانه‌ای نداشته‌اند. این جدول همچنین نشان می‌دهد که زنانی که جذابیت آنها ناشی از درد و رنج آنها بوده است، رابطه‌ی عاشقانه‌ای نداشته‌اند.

نمودار شماره‌ی ۹: پراکندگی سنی زنان مستقل در فیلم‌ها



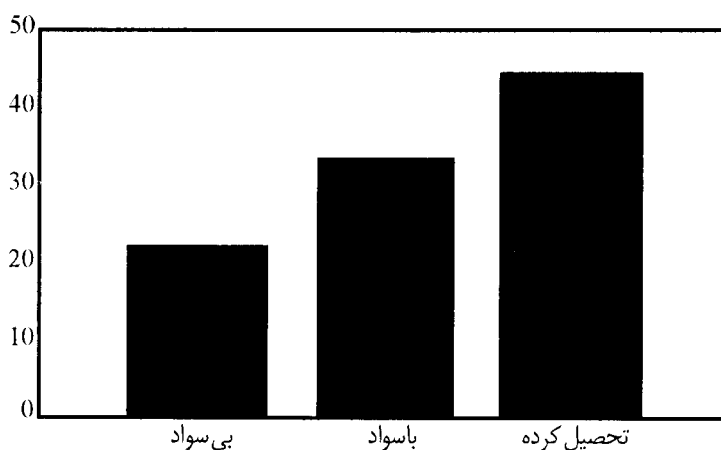
چنانکه در نمودار شماره ۹ دیده می‌شود بیشتر زنان مستقل در سینما، در سنین جوانی بوده‌اند. پس از آن با فاصله‌ی زیادی نوبت به زنان میانسال می‌رسد و پس از آن پیرها و نوجوانان در جدول دیده می‌شوند.

جدول ۹-۱: پراکندگی سنی زنان مستقل در دوره‌ی جنگ و بعد از آن

جدول ۹-۱	نوجوان	جوان	میانسال	پیر
دوره‌ی جنگ		۴	۳	۲
بعد از جنگ	۲	۱۶	۸	۱

لازم به ذکر است که اگر سن زنان را در مقایسه با دوره‌ی ساخت فیلم‌ها مشاهده نماییم، می‌بینیم که بعد از جنگ تعداد زنان مستقل جوان به مراتب افزایش یافته است و در عوض زنان پیر تقریباً حذف شده‌اند. دلیل اصلی این موضوع سهولت بیشتر حضور زنان بر پرده‌ی سینما بوده است.

نمودار شماره‌ی ۱۰: پراکندگی شخصیت‌های زن مستقل برحسب میزان تحصیلات آنان



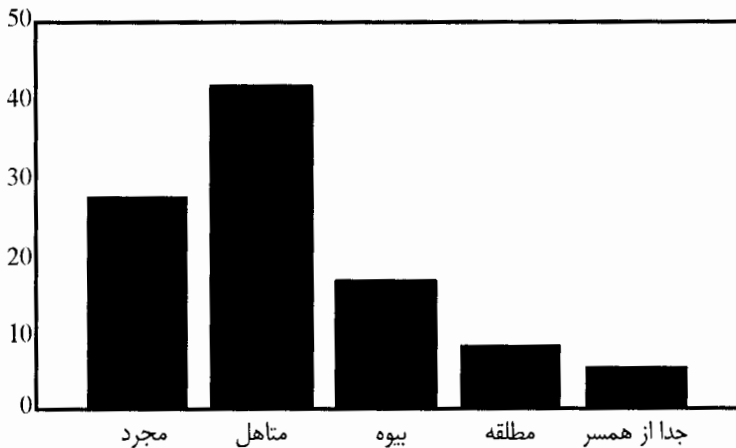
این نمودار نشان می‌دهد که بیشتر زنان مستقل درسینمای ایران زنان تحصیل‌کرده بوده‌اند. پس از آنها، زنان با سواد و سپس زنان بی‌سواد در این جدول جای گرفته‌اند.

جدول ۱۰-۱: پراکندگی تحصیلی شخصیت‌های زن مستقل براساس نوع کارگردان فیلم

جدول ۱۰-۱	بی‌سواد	باسواد	تحصیل کرده
روشنفکر بعد از انقلاب	۵	۳	۱۱
روشنفکر قبل از انقلاب	۱	۸	۲
تجاری بعد از انقلاب	۲	۴	۸
تجاری قبل از انقلاب	۱	۱	

اگر فراوانی این جدول را با جدول نوع کارگردان‌ها مقایسه کنیم به نتایج جالبی می‌رسیم که در جدول ۱-۱۰ نشان داده شده است. بر طبق این جدول، کارگردان‌های روشنفکر و تجاری بعد از انقلاب، زنان مستقل را بیشتر در قالب زنان تحصیلکرده دیده‌اند. در حالی که فیلم‌سازان قبل از انقلاب تأکیدی بر تحصیلات زن نداشته‌اند.

نمودار شماره‌ی ۱۱: پراکندگی زنان مستقل براساس وضعیت زناشویی آنان



این نمودار نشان می‌دهد که بیشترین زنان مستقل شوهردار بوده‌اند. پس از آنها دختران مجرد بیشترین رقم زنان مستقل را تشکیل داده‌اند. ستون بعدی متعلق به زنان بیوه است و در نهایت زنان مطلقه و جدا از همسر، آخرین تعداد جدول را تشکیل می‌دهند. این نمودار نشان می‌دهد که برخلاف تصور، ازدواج و خانواده مانعی در راه استقلال تلقی نشده‌است. برعکس زنان مطلقه و جدا شده به دلیل شرایط آسیب‌پذیر خود کمتر امکان استقلال یافته‌اند.

نمودار شماره ی ۱۲: پراکندگی زنان مستقل براساس تعلق خانوادگی آنان



این نمودار نشانگر عضویت یا عدم عضویت زنان مستقل در خانواده است. برطبق این نمودار حدود هفتاد درصد از زنان مستقل، عضو یک خانواده بوده‌اند که در این میان ستون همسرها و سپس مادرها بیشترین فضا را در جدول اشغال کرده است. اما در عین حال رقم قابل توجهی بیش از سی درصد نیز متعلق به زنانی است که به خانواده‌ای تعلق نداشته‌اند.

جدول ۱-۱۲: پراکندگی عضویت زنان مستقل در خانواده برحسب نوع فیلم‌ها

جدول ۱-۱۲	مجرد	شوهردار	بیوه	مطلقه	جدا شده
روستایی	۱		۴		۱
ملودرام خانوادگی	۳	۱۲	۳	۳	
جنگی	۴				
روشنفکری		۲		۱	۱
اجتماعی	۴	۴	۲		۳

در جدول شماره‌ی ۱۲-۱، فراوانی عضویت زنان در خانواده، در ژانرهای گوناگون بررسی شده است. چنان که توقع می‌رود بیشترین فراوانی زنان شوهردار به ژانر ملودرام خانوادگی تعلق دارد، در حالی که در جبهه‌های جنگ همه‌ی زنان مجرد بوده‌اند.

جدول ۱۲-۲: پراکندگی نوع شخصیت زنان براساس نحوه‌ی عضویت آنان در خانواده

جدول ۱۲-۲	هدفمند	تحت فشار	هر دو
همسر	۵	۲	۱۱
مادر	۴	۳	۲
دختر	۳	۱	
بدون خانواده	۷	۴	۴

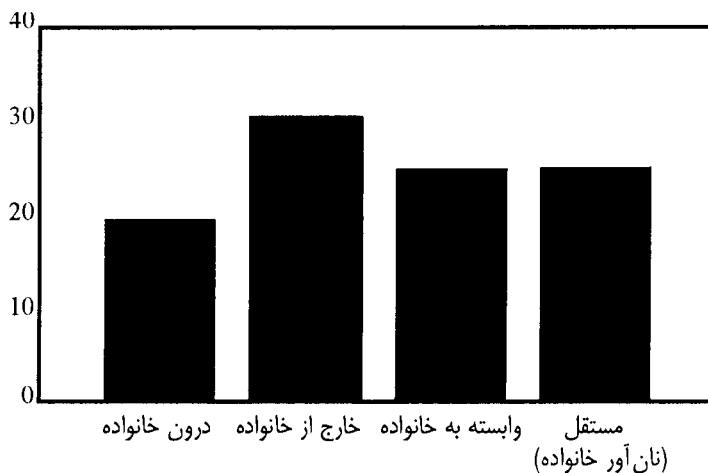
همچنین وقتی عضویت زنان در خانواده را با نوع شخصیت آنها مقایسه می‌کنیم (جدول ۱۲-۲) نتیجه می‌گیریم که همسران درعین فشاری که متحمل می‌شده‌اند افرادی هدفمند نیز بوده‌اند. در حالی که دخترها فشاری را متحمل نمی‌شده‌اند. همچنین زنان بدون خانواده نیز بیشتر هدفمند بوده‌اند تا متحمل درد و رنج.

جدول ۱۲-۳: پراکندگی نوع شخصیت زنان براساس هویت خانوادگی

جدول ۱۲-۳	هدفمند	تحت فشار	هر دو
مجرد	۹	۱	۲
شوهردار	۷	۲	۹
بیوه	۱	۵	۱
مطلقه	۱	۱	۲
جدا شده	۱	۲	۲

این نتایج در جدول ۱۲-۳ نیز تأیید می‌شوند. در این جدول می‌بینیم که بیشتر دختران مجرد شخصیت‌هایی هدفمند هستند درحالی‌که زنان بیوه بیش از سایر زنان متحمل فشار شده‌اند و همسران بیش از زنان دیگر هم تحت فشار و هم هدفمند بوده‌اند.

نمودار شماره‌ی ۱۳: پراکندگی شخصیت‌های زن مستقل، براساس نوع استقلال مالی آنان



این نمودار نشان می‌دهد که نوع استقلال مالی زنان به ترتیب یکی از چهار صورت زیر است:

۱- استقلال مالی خارج از خانواده

۲- نان آور خانواده

۳- وابسته به خانواده

۴- مستقل در درون خانواده

تفاوت زیادی در پراکندگی این جدول به چشم نمی‌خورد. اما کسانی که مستقل خارج از خانواده هستند، بیشترین رقم را در جدول به خود اختصاص داده‌اند.

جدول ۱۳-۱: مقایسه‌ی انگیزه‌ی زنان و نوع استقلال آنان در خانواده

جدول ۱۳-۱	کسب استقلال فردی	حفظ کودکان	حفظ همسر و خانواده	انگیزه‌ی روشنفکرانه
مستقل در خانواده	۵			۵
خارج از خانواده	۶	۴	۳	۲
نان‌آور خانواده	۱	۶	۴	
وابسته به خانواده	۳		۳	۴

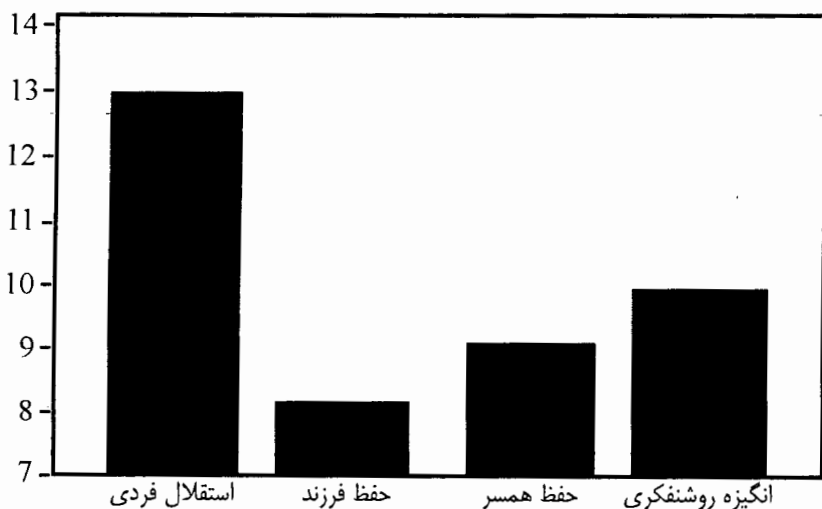
مقایسه‌ی نوع استقلال مالی زنان و انگیزه‌های آنان نشان می‌دهد، زنانی که در خانواده مستقل بوده‌اند و یا از نظر مالی وابسته خانواده بوده‌اند، بیش از زنان دیگر انگیزه‌های روشنفکرانه داشته‌اند. در عوض زنانی که خارج از خانواده استقلال مالی داشته‌اند، بیشتر در پی کسب استقلال فردی بوده‌اند و زنانی که نان‌آور خانواده بوده‌اند بیشتر در پی حفظ کودکان و خانواده بوده و ابتدا انگیزه‌ی روشنفکرانه نداشته‌اند. این نتایج در جدول ۱۳-۱ نشان داده شده است.

نمودار شماره‌ی ۱۴: پراکندگی شخصیتی زنان مستقل



این نمودار به نوع شخصیت زن در فیلم اختصاص دارد. برطبق این نمودار بیشترین زنان مستقل در فیلم‌ها زنانی هدفمند بوده‌اند. پس از آنها زنانی که هم هدفمند و هم تحت ظلم و فشار بوده‌اند، بیشترین رقم را به خود اختصاص داده‌اند و ستون آخر جدول به زنان تحت فشار اختصاص دارد.

نمودار شماره‌ی ۱۵: پراکندگی انگیزه‌های زنان مستقل در فیلم‌ها



این نمودار به انگیزه‌ی شخصیت زن مستقل در فیلم اختصاص دارد. برطبق این نمودار انگیزه‌ی استقلال فردی و انگیزه‌ی روشنفکرانه بیشترین انگیزه‌های زنان مستقل در فیلم‌ها بوده‌اند. در مرحله‌ی بعدی انگیزه‌ی حفظ همسر و سپس انگیزه‌ی حفظ کودکان، مهم‌ترین انگیزه‌ی شخصیت زن در قصه بوده است.

جدول ۱-۱۵: انگیزه‌ی زنان مستقل در مقایسه با نوع کارگردان‌هایی که این زنان در فیلم‌های آنها ظاهر شده‌اند.

جدول ۱-۱۵	کسب استقلال فردی	حفظ کودکان	حفظ همسر و خانواده	انگیزه‌ی روشنفکرانه
روشنفکر بعد از انقلاب	۸	۴	۳	۴
روشنفکر قبل از انقلاب	۲	۱	۳	۵
تجاری بعد از انقلاب	۵	۳	۴	۲
تجاری قبل از انقلاب	۱	۱		

پس از این جدول، به جدول ۱-۱۵ نگاه می‌کنیم، بر این اساس مشاهده می‌شود که کارگردان‌های تجاری ساز قبل از انقلاب انگیزه‌ی اصلی زن مستقل را حفظ کودکان و خانواده دیده‌اند، کارگردان‌های روشنفکری قبل از انقلاب نیز بیشتر بر انگیزه‌ی روشنفکرانه و سپس حفظ همسر تأکید داشته‌اند، در عوض کارگردان‌های روشنفکر بعد از انقلاب بیشتر بر استقلال فردی زن تکیه کرده‌اند.

جدول ۲-۱۵: تغییرات انگیزه‌ی زنان مستقل در دوره‌ی جنگ و بعد از جنگ

جدول ۲-۱۵	کسب استقلال فردی	حفظ کودکان	حفظ همسر و خانواده	انگیزه‌ی روشنفکرانه
دوره‌ی جنگ		۴		۵
بعد از جنگ	۱۶	۵	۱۰	۶

اگر نتایج جدول شماره‌ی ۱۵ را با دوره‌ی ساخته شدن فیلم‌ها مقایسه کنیم به نتایج جالبی برمی‌خوریم که در جدول ۲-۱۵ آمده است. در این جدول می‌بینیم که تا زمان جنگ، انگیزه‌ی

زنان مستقل محدود به حفظ کودکان و یا انگیزه‌های روشنفکرانه بوده است. در حالی که در دوره‌ی بعد از جنگ این انگیزه‌ها اهمیت خود را از دست داده‌اند و در عوض بیشترین انگیزه‌ی زنان مستقل حفظ استقلال فردی و در درجه‌ی بعد حفظ و یا برگرداندن همسر به خانه بوده است. این جدول نشان می‌دهد که با زیاد شدن استقلال‌طلبی زنان، علاقه‌ی آنان به داشتن زوج و همسر نیز بیشتر شده است. در حالی که در دوره‌ی جنگ، کنار هم ماندن زوجها امر مهمی تلقی نمی‌شود و حتی فیلم‌ها در جهت عکس این هدف پیش می‌رفتند و اغلب به سوی جدایی کشیده می‌شدند.

جدول ۳-۱۵: مقایسه‌ی نوع جذابیت زنان مستقل و انگیزه‌ی اصلی آنان در فیلم

جدول ۳-۱۵	جذابیت زنانه	جذابیت ناشی از رنج	جذابیت شخصی
کسب استقلال فردی	۶	۲	۹
حفظ کودکان	۳	۳	۳
حفظ همسر و خانواده	۵	۳	۲
انگیزه‌ی روشنفکرانه	۳	۱	۷

همچنین مقایسه‌ی زنان با نوع جذابیت آنها در سینما نیز نتایج جالبی را نشان می‌دهد. بر طبق جدول ۳-۱۵ جذابیت زنانگی در همه‌ی زنان مستقل با هر انگیزه‌ای دیده شده است. هرچند که در این میان زنانی که در پی حفظ همسر خود بوده‌اند بیشترین جذابیت زنانگی را در فیلم داشته‌اند. در عوض زنان دیگری که شخصیت جذابی در فیلم داشته‌اند، به هیچ وجه در صدد حفظ همسر خود نبوده‌اند و بیشترین انگیزه‌ی آنها کسب استقلال فردی و یا انگیزه‌های روشنفکرانه بوده است. این جدول همچنین نشان می‌دهد، زنانی که جذابیت آنها در تحمل درد و رنج بوده است، مهم‌ترین انگیزه‌شان حفظ کودکان و خانواده و یا همسرشان بوده است و کمتر پیش آمده که دغدغه‌ی کسب استقلال شخصی و یا روشنفکرانه داشته باشند.

جدول ۴-۱۵: مقایسه‌ی انگیزه‌ی زنان مستقل و این‌که آیا در فیلم درگیر ماجرای عاشقانه شده‌اند یا نه

جدول ۴-۱۵	کسب استقلال فردی	حفظ کودکان	حفظ همسر و خانواده	انگیزه‌ی روشنفکرانه
دارای ماجرای عاشقانه	۱۱	۱	۷	۴
بدون ماجرای عاشقانه	۴	۸	۳	۷

مقایسه‌ی انگیزه‌های زنان و رابطه‌ی عاشقانه آنان نیز در جدول ۴-۱۵ نشان داده شده است. این جدول علاوه بر این که نشان می‌دهد زنانی که در پی حفظ کودکان و خانواده خود بوده‌اند، کمترین رابطه‌ی عشقی و زنانی که در پی کسب استقلال شخصی خود بوده‌اند بیشترین رابطه‌ی عشقی را داشته‌اند، مبین آن نیز هست که زنان خواهان همسر و خانواده، بیشتر از زنان روشنفکر عاشق شده‌اند.

مروری بر نتایج کلی

در یک نتیجه‌گیری کلی، فیلم‌هایی که با حضور زنان مستقل در سینمای بعد از انقلاب ساخته شدند، سه نوع دیدگاه را نسبت به زن مستقل در سینما مطرح کردند که این دیدگاه‌ها در سال‌های بعد از جنگ توسعه یافت و کامل شد. این دیدگاه‌ها عبارتند از:

۱- دیدگاه چپ (متکی بر مظلومیت تاریخی زن)

۲- دیدگاه قدرت زنانگی

۳- دیدگاه نقش اجتماعی و حرفه‌ای زن در جامعه

جدول ۴- مقایسه‌ی تعداد فیلم‌های ساخته شده با دیدگاه‌های مختلف نسبت به زن در دوره‌ی جنگ و پس از آن

بعد از جنگ	هنگام جنگ	
۶	۵	ستم‌دگی
۱۹	۱	قدرت زنانگی
۱۵	۳	شخصیت حرفه‌ای و اجتماعی

خاستگاه دیدگاه اول بیشتر سینمای روشنفکری قبل از انقلاب است و به تفکرات چپ نزدیک می‌باشد. دیدگاه دوم متأثر از نگره‌های فمینیستی است و دیدگاه سوم غالباً توسط زنان سینماگر عرضه شده است که ناشی از تغییرات واقعی جایگاه زنان در جامعه‌ی ایران بوده است. جدول ۴ نشان می‌دهد که دیدگاه نوع اول، بیشتر در اوایل انقلاب دیده می‌شد اما دیدگاه‌های نوع دوم و سوم به تدریج جای آن را گرفته است و به مهم‌ترین طرز فکر نسبت به زنان مستقل در سینمای بعد از انقلاب تبدیل شده است.

جدول ۵ - مقایسه دیدگاه‌های مختلف نسبت به زن و جنسیت فیلم‌نامه نویس

فیلم‌نامه‌نویس زن و مرد	فیلم‌نامه نویس مرد	فیلم‌نامه نویس زن	
۱	۱۱		ستم‌دگی
۳	۱۴	۲	قدرت زنانگی
	۱۲	۶	شخصیت حرفه‌ای و اجتماعی

همچنین در جدول ۵ می‌بینیم که کارگردان‌های مرد هر سه نوع دیدگاه نسبت به زن را در فیلم‌هایشان آورده‌اند، اما زنان فیلم‌ساز، بیشتر نگاه اجتماعی و حرفه‌ای به زن داشته‌اند. این جدول همچنین نشان می‌دهد در جایی که فیلم‌نامه کار مشترک زن و مرد بوده است، بیشتر قدرت زنانگی زن مد نظر قرار گرفته است.

جدول ۶- تعداد فیلم‌های ساخته شده توسط کارگردان‌های مختلف بر حسب دیدگاه نسبت به زن

تجاری قبل از انقلاب	تجاری بعد از انقلاب	روشنفکر قبل از انقلاب	روشنفکر بعد از انقلاب	
۲	۵	۴	۲	ستم‌دگی
۲	۱	۶	۱۰	قدرت زنانه
	۷	۱	۸	حرفه‌ای و اجتماعی

جدول ۶ نیز نتایج جالبی را ارائه می‌دهد. این جدول نشان می‌دهد که فیلم‌سازان روشنفکر بعد از انقلاب بیشتر دیدگاه حرفه‌ای و یا متمرکز بر قدرت زنانگی نسبت به زن داشته‌اند. اما فیلم‌سازان روشنفکر قبل از انقلاب علاوه بر قدرت زنانگی، به مظلومیت تاریخی زن نیز توجه کرده‌اند و کمتر به زندگی حرفه‌ای زن توجه داشته‌اند. همچنین در این جدول می‌بینیم که تجاری‌سازان قبل و بعد از انقلاب به قدرت زنانه کم توجه بوده‌اند. در این میان تجاری‌سازان بعد از انقلاب بر شخصیت اجتماعی زن و مظلومیت او توأمان توجه کرده‌اند، اما تجاری‌سازان قبل از انقلاب زن مستقل را در قالب زنی مظلوم و ستم‌دیده دیده‌اند.

نتیجه‌گیری

در پایان، اگرچه رقم پنجاه فیلم، در برابر مجموع فیلم‌هایی که بعد از انقلاب ساخته شده رقم بالایی نیست، اما وقتی این فیلم‌ها را در میان بهترین و مهم‌ترین آثار ساخته شده در سینمای بعد از انقلاب می‌بینیم، و نقش آنها را در شکل‌گیری جریان‌های روشنفکری و تجاری سینمای بعد از انقلاب مرور می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که زنان مستقل مهم‌ترین قهرمانان سینمای بعد از انقلاب بوده‌اند. این زنان در فیلم‌های همه‌ی کارگردان‌ها - با ایده‌هایی متفاوت - راه یافته‌اند و با تنوع زیاد و جلوه‌های گوناگون خود توانسته‌اند طیفی از زنان ایرانی را که پیشتر در سینما جایی نداشتند بر پرده ظاهر کنند. این زنان بیش از هرکس از طرف تماشاگران حمایت شده‌اند زیرا تصویری پوشیده و نادیده گرفته شده از زن ایرانی را بر پرده نمایان کرده‌اند که قبلاً در میدان تنگ

روایت مذکر سینمای ایران امکان آشکار شدن نداشت. میان این زنان شخصیت‌های پر رنگ، جاندار و واقعی فراوان به چشم می‌خورند. شخصیت‌هایی که نه از ذهن کارگردان و فیلم‌نامه نویس بلکه از دل اجتماع بیرون آمده‌اند. اجتماعی که علی‌رغم موانع و محدودیت‌های عرفی، سنتی و... میدان را برای زنان هموار کرده است و به آنها امکان داده است که نقشی پررنگ و حساس در سرنوشت خود و جامعه‌ی خویش ایفا کنند.

فیلم‌هایی که در این مقاله بررسی شده‌اند شامل آثار: روبان قرمز، مرگ یزدگرد، خط قرمز، گل‌های داوودی، مانیان، باشو غریبه‌ی کوچک، شاید وقتی دیگر، طوبی، پرنده‌ی کوچک خوشبختی، آب را گل نکنیم، بچه‌های طلاق، ملک خاتون، عروس، بانو، سارا، پری، لیلا، همسر، کیمیا، سرزمین خورشید، نجات یافتگان، مهر مادری، بوی پیراهن یوسف، دیگه چه خبر؟، نرگس، روسری آبی، یکبار برای همیشه، چهره، زن امروز، بانوی اردیبهشت، کمکم کن، دو زن و قرمز می‌شوند.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- ※ امید، جمال. فرهنگ فیلم‌های سینمای ایران. از ۱۳۰۸ تا ۱۳۵۸. مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۲
- ※ امید، جمال. فرهنگ فیلم‌های سینمای ایران از ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۱. انتشارات تصویر، ۱۳۷۱
- ※ فوکاسیان، زاون. بانوی اردیبهشت: نقد و بررسی فیلم‌های رخشان بنی اعتماد. نشر ثالث. ج اول. تهران ۱۳۷۸
- ※ فرهودی، فریدون و پیمان قاسم خانی. دختری با کفش‌های کثانی: فیلم‌نامه. ناشر: توفیق آفرین. ج اول. تهران، ۱۳۷۸
- ※ درویش، احمدرضا. متولد ماه مهر، ناشر: توفیق آفرین. ج اول. تهران ۱۳۷۹
- ※ مهرجویی، داریوش. پری، ناشر: آمد. تهران ۱۳۷۷
- ※ کوبان، سیما. مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار بهرام بیضایی. زاون فوکاسیان. آگاه. ۱۳۷۱
- ※ صدر، حمیدرضا. معرفی نقد فیلم‌های محسن مخملباف. غلام حیدر. نگاه. ۱۳۷۶

مقالات:

- غریبه‌ای در پی تفاهم. «گفت‌وگو با بهرام بیضایی». ماهنامه‌ی فیلم. شماره ۷۸
- درستکار، رضا. «رویای ناکام زندگی شیرین». ماهنامه‌ی فیلم. شماره ۱۴۸
- «گفت‌وگو با رخشان بنی اعتماد». ماهنامه‌ی زنان. شماره ۲۵
- افخمی، بهروز. «نمی‌توانم دروغ بگویم». ماهنامه‌ی فیلم. شماره ۲۵۱
- حسن زاده، علیرضا «از رویکرد مسیحایی تا رویکرد بودایی». فصلنامه‌ی نقد سیما. شماره ۱۶. بهار ۱۳۷۸.

با مروری بر فیلم‌های مستند سینمای ایران و بررسی بازنمود نقش زنان در آنها، این مقاله تلاش دارد تا به مطالعه‌ی نقش زنان در سینمای مستند ایران بپردازد. بر این اساس تضادهای موجود در فرایندهای اجتماعی و بازنمایی آنان در سینما مورد توجه قرار گرفته است.

حضور زن ایرانی در فیلم‌های مستند سینمای ایران از چند منظر درخور توجه است:

۱. گزارشی از آثار پیش و پس از انقلاب اسلامی که در آنها زنان در مرکز فیلم حضور دارند.
 ۲. پی‌گیری تحول نقش زنان در فیلم‌های مستند از آغاز تا امروز
 ۳. بررسی شکل آگاهی‌های مدرن در مورد زنان و بازتابش آن در آثار مستند
 ۴. بررسی تأثیر گفتمان زن‌ورانگی (فمینیستی) بر نقش زن در سینمای مستند
 ۵. حضور زن بر پرده‌ی سینمای مستند به مثابه‌ی عصیان‌ی علیه نقش سنتی و تأثیر واقعیت تصویری در شکل‌بندی خودآگاهی
 ۶. تمایز و تشابه تصویر زن بر پرده‌ی سینمای مستند و...
- این مقاله موضوع‌های یاد شده را مورد بررسی و کنکاو قرار می‌دهد.

مقدمه‌ای بر شالوده شکنی نقش زن در سینمای مستند ایران

میراحمد میراحسان

حضور زن ایرانی در فیلم‌های مستند سینمای ایران از چند منظر و بلکه مناظر فراوان قابل تماشاست. از منظر نوع برخورد دوربین مستند و زیبایی‌شناسی این آثار و نیز:

۱- نخست گزارشی از آثار پیش و پس از انقلاب اسلامی که در آنها زنان در مرکز فیلم حضور دارند. این گزارش، گزارشی صرفاً «تاریخی» است که به شیوه‌ی خطی، پی در پی از فیلم‌های مستندی سخن می‌گوید که هسته‌ی روایی فیلم همان مسائل مربوط به زنان است.

۲- پیگیری تحول نقش زنان در فیلم‌های مستند از آغاز تا امروز نیز بیانگر نگاهی خاص در بررسی موضوع مورد اشاره‌ی ماست.

۳- بررسی نسبت نقش زنان در زندگی ایرانی و حضورشان در سینمای مستند، کاوش دیگری است که به روشن شدن وجوهی از سینمای مستند مربوط به زنان یاری می‌رساند.

۴- از منظر شکل‌گیری و قوام فردیت، تأثیر جنبش نوین مدنی، تشکل آگاهی‌های مدرن در مورد زنان و بازتابش آن در آثار مستند. و در واقع از منظر تحلیل تأثیر مدرنیته بر حضور زنان در سینمای مستند ایران نیز می‌توان موضوع را موشکافی کرد.

۵- مسأله‌ی تأثیر تحول اجتماعی - سیاسی طی دو دهه بر زنان و نقش آنان در سینمای مستند، پرسشی جالب توجه در قلمروی مورد بحث ماست.

۶- بررسی تأثیر گفتمان زن‌رئانگی (فمینیسم) بر نقش زن در سینمای مستند ایران و اثرکرد پسامدرن در تصویر زن ایرانی در سینمای مستند نیز قابل توجه است و به شدت در مبحث تحلیلی جای آن خالی است، به ویژه با توجه به درک نادرستی که از فمینیسم در میان ما شایع شده است.

۷- نسبت سینما به مثابه‌ی آینده‌ی مدرنیّت، و حضور زن واقعی بر پرده‌ی سینمای مستند

همچون عصیانی علیه نقش سنتی و تأثیر واقعیت تصویری در شکل‌بندی خودآگاهی نو، نیز در حوزه‌ی مستندسازی در ایران می‌تواند واریسی شود.

۸- تمایز و تشابه تصویر زن بر پرده‌ی سینمای مستند و زندگی ایرانی موضوع درخور بررسی است.

۹- رابطه‌ی زنان ایران با آثار مستندی که درباره‌ی آنان ساخته می‌شود، تأثیر یا عدم تأثیر این آثار بر آگاهی زنان در زندگی واقعی همراه با میزان تأثیر موجودیت واقعی زنان بر نقش‌شان در آثار مستند می‌تواند مورد تحلیل قرار گیرد.

۱۰- تحریف‌های واقعیت تصویری از موقعیت زنان ایرانی در سینمای مستند می‌تواند موضوع دیگر کالبدشکافی این آثار باشد.

۱۱- نقش رهبری‌کننده یا دنباله‌روی سینمای مستند در تغییر آگاهی زنان پرسش مهم و قابل توجهی است که شایسته‌ی بررسی است.

۱۲- نقش دوربین‌های دیجیتالی در گسترش نقش زنده‌ی زنان در سینمای مستند و رشد آگاهی‌های مدرن و تقرب به زندگی و سیمای متعدد و چند سویی‌ی زنان قابلیت غور و تفحص ویژه دارد.

۱۳- چهره‌ی گوناگون زنان ایرانی در آثار مستند اعم از اقوام مختلف، اقشار گوناگون فرهنگی و اقتصادی (زنان مدرن، زنان سنتی، زنان باسواد، زنان بی‌سواد، زنان کارگر، زنان کشاورز، زنان تحصیلکرده، و غیره) نیز عنوان آگاهی بخشی در بررسی آماری محسوب می‌شود.

۱۴- نسبت سبک نوین سینمای ایران یا مکتب ایرانی سینما در پایان دهه‌ی شصت که به آن می‌توان نام سبک رویکردگرایی داد، با سینمای مستند به طور کلی و در اینجا با تحولات حضور زن در سینمای مستند ایران، نسبت قابل سنجش و مهم دیگری است.

بر این عنوان باید اندکی بیشتر مکث نمود، زیرا حاوی عناصر جذابی از تولید یک فکر نو بر بستر یک تحول نو و ویژه سینمای ماست. تحولی که با زندگی و تحولات اجتماعی - فرهنگی در دهه‌ی اخیر ربط وثیق داشته است. نام سبک رویکردگرایی را از آنجا برای آثار سینمای نوین ایران پس از انقلاب که به ویژه در جهان با اقبال وسیع روبه رو شد، برگزیده‌ایم تا بین واقع‌گرایی نئورئالیستیک و واقع‌گرایی این سینما که در اصل یک واقع‌نمایی جدید است تمایزی بگذاریم؛

زیرا شالوده‌های فلسفی و زیبایی‌شناختی سبک جمعی سینمای نوری ایرانی ماهواً متفاوت با راهبردهای پوزتیویستی - ایدئولوژیک نئورئالیسم بوده و بر آگاهی‌های قطعیت‌ستیز و نسبی‌گرایانه از یکسو و عناصر ساختاری نو همچون تقرب به زندگی، مکاشفه‌ی انسان درون نابازیگران و چند آواگری و غیاب و تردیدگری و... از سوی دیگری اتکا داشته است. این فرایند مدرن با رویکرد سینمای مستند به موقعیت چند سویی زنان ایرانی در واقعیت و گرایش پسا مدرنیستی و فمینیستی در نگاه به زنان از یکسو و طرح درخواست‌های مدرن‌گره خورده است و نوعی نزدیکی بین آثار سینمای رویکردگرا نظیر روزی که زن شدم (مشکینی)، زینت (مختاری)، دایره (پناهی) و...، و سینمای مستندی که به زنان مربوط می‌شود به وجود آورده است، بررسی این موضوع بسیار جذاب است و نیز در همین زمینه حضور زنان در سینمای مستند و ممنوعیت‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی...، و تأثیر آن بر فیلم‌ها و نقش‌های مستند زنان و تحولات جدید در شکستن حصارهای سنتی موضوع جذاب دیگری در زمینه‌ی مورد بحث است.

بدیهی است منظره‌هایی که برای بررسی موقعیت زنان در متن آثار مستند ذکر شد، تنها موضوع‌های منحصری نیست که می‌توان به آن اندیشید. اجازه دهید تا رسیدن به ساختارزدایی نقش زن در سینمای مستند، نخست ساختارهای اساسی این حضور را مورد بحث قرار دهیم. از کلیات به تاریخ و از تاریخ به سمت فیلم و زندگی و از آن به تأویل نقش زن و بالاخره به ساختارشکنی و تعاریف متعارف سفر کنیم و لاف‌نمایه‌ای از این سیر را ترسیم نماییم.

در بحث حضور زنان در سینمای مستند ایران، اولین چیزی که برای شالوده‌شکنی تصویر فیلمیک یک زن لازم است توجه به قدرت تأثیر عظیم تصویر مستند بر ما تا سرحد افسون زدگی است. تصاویر زنان ما را گمراه می‌کند و در حکم پیوند جادویی با واقعیت درخود زندگی می‌تواند ما را فریب دهد و ما را اقناع کند که: واقعیت تصویر، همان تصویر واقعیت است. در واقع باید گفت، تقلید این تصاویر از زندگی حضور نشانه‌های بصری انکارناپذیر و واقعی که همه‌ی ما را احاطه کرده و همه‌ی ما از سیمای زن ایرانی در زندگی روزمره آزموده و دیده‌ایم، دیدنی شدن جهان واقعی با تبدیل شدن به تصویر، و توهم بی‌واسطه علم مریی بر پرده‌ی سینمای مستند همه و همه می‌تواند این گمان را تقویت کند که نقش زن در این آثار، این همانی

نقش زن در زندگی است. اگر ما با فرایند افسون زندگی در سینمای داستانی به سبب آگاهی از افسانه گویی آن فاصله گذاری می‌کنیم ولی در اینجا چنین خودآگاهی ذهنی ظاهراً با توجه به اقتدار زبان و مفاهیمی مثل استناد، سند و مستند بودن فیلم از بین می‌رود. ما یکسره از یاد می‌بریم تصاویر فیلم مستند و نقش زنان ایرانی در این جا هم مثل همه‌ی تصویرها از سنخ رویدادهای ذهنی و توأم با رمزپردازی تصویر است. بحث قدیمی واقعیت سینمایی و تمایز آن با واقعیت زندگی حتی در اینجا هم موضوعیت دارد و باید مورد توجه باشد.

ما خواهیم دید همه‌ی ساختارها و نشانه‌های تصویری سینمای مستند ایران که به موضوع زن می‌پردازد، در پی آن است که به ما اعلام کند دارای ارزش آگاهی مدرن است. به افسون‌زدایی و نه تنها افسون زدودگی بلکه قداست زدایی از حضور زن در عدسی چشمان جهان سستی و مردسالاری مشغول است و در همان حال می‌کوشد از ما امکان شالوده‌شکنی نقش زن ایرانی را در آثار مستند و در اصل افسون‌گرایی این تصاویر را سلب کند و این تمهید را در همین جا نگه دارید تا بار دیگر به معنای آن در متن مورد بحث و سپس نقش زن در سینمای مستند ایران باز گردیم.

از همان زمانی که ادوارد موبیریح برای استانفورد، فرماندار کالیفرنیا و پرورش‌دهنده‌ی اسب، تصویرهای اسبی در حال تاخت را ثبت کرد، هوشمندترین انسان‌های سال ۱۸۸۰، دانستند قدرت دوربین در گشودن چشم ما «به جهانی که در پیش رو داریم جنبه‌ی قطعی فیلم مستند است.» حضور زن بر پرده‌ی سینمای مستند ادامه‌ی همان نقش پیام آورانه‌ی دوربین در عطف توجه به زندگی و واقعیت، و دوربین بل‌اندهاول فلاهرتی در ضبط زندگی اسکیموهاست، تلاشی برای پیدا کردن ساختارهای تصویری به منظور افشای لحظات زنده‌ی زندگی و بالا بردن توان مشاهده‌ی صحنه‌های زنده از زوایا و فواصل مختلف. سینمای مستند ایران از آغاز دربارہ‌ی زنان در جستجوی راهی بوده تا به تمنای دسترسی به لحظه‌های زنده پاسخ گوید، سینمای ما در ارتباط با زندگی زنان پس از افت و خیزهای فراوان بالاخره پس از انقلاب و به ویژه سال‌های اخیر به آستانه‌ی پاسخگویی به این نیاز دست یافته است.

اولین حضور زنان برنوار سلوئیدی فیلم مستند، مربوط به زمان مظفرالدین شاه است. آیا باید از صور قبیحه‌ی ناصرالدین شاه اولین عکاس ایرانی گذشت؟ نه، زیرا آن عکس‌ها حاوی

همه‌ی هویت یک فرهنگ مسلط و مستند مردسالار در تلقی از زن و تصویر اوست. آن تصویر زن را در نگاره‌های بصری ویژه‌ای بر پرده تماشا می‌کند که ضمناً با سنت‌های زندگی عمومی در تعارض است، پس زن در تصویر مستند، سال‌های سال حضورش را از دست می‌دهد. از چشم دوربین یک جامعه‌ی مردسالار در سینمای مستند ایران بسیار دیر زنان بر پرده احضار می‌شوند. سینما همچون هنر مدرن قاعده‌تاً با ابزار و ظهور یک تصور مدرن از زن به ناگزیر همراه است، به یاد آوریم پس از آبی و رابی که فیلمی جدی نیست اولین فیلم سینمایی داستانی ایران حاجی آقا آکثور سینما اثر اوگانیانس در واقع فیلمی است درباره‌ی همین موضوع یعنی حضور زن در سینما و چالش آن با «خرافه»ی سنتی حاجی آقا. با این همه معلوم نیست که چرا توجه به زن در سینمای مستند همچون یک موضوع بسیار مؤثر و مهم در یک جامعه معلق بین جهان ماقبل مدرن و تأثیرات مدرنیسم، دهه‌ها به تعویق می‌افتد؟ آیا ساختارزدایی این تأخیر تصویری و معنوی، چیزی جز سلطه‌ی چشم فرهنگی نظام مردسالاری را بر چشم دوربین باز می‌گوید، که فراتر از محدودیت‌های رسمی یا نگاه قاجاری به زن است؟ نکته‌ی جالب آن است که پس از دهه‌ها از آغاز سینمای مستند در ایران، وقتی قبل از انقلاب فیلمی درباره‌ی زنان می‌سازند یک اثر ۱۹/۴۸ دقیقه‌ای محصول و.ف.ه است که به نوع و نحوه‌ی آرایش زنان ایرانی از دوران باستان تا زمان تولید فیلم می‌پردازد! در پشت چنین استنادی عمیقاً ادراک از زن همچون یک وسیله‌ی تفریح برای مردان نهفته است، بعد از صور قبیحه‌ی ناصرالدین شاه یکی از مهم‌ترین فیلم‌های مستند قبل از انقلاب که زنی در آن نقش خود را ایفا می‌کند فیلم مستند تولد ولیعهد است (۱۳۳۹) فرح دیبا (پهلوی) پسری به دنیا می‌آورد که طی مراسمی در بیمارستان نام او را «رضا» می‌گذارند. محمدرضا پهلوی و فرح دیبا به همراه ولیعهد بیمارستان را ترک می‌کنند. در مسیر بیمارستان تاکاخ کثرت جمعیت تماشاگر، حرکت را مشکل می‌کند.

ظاهراً این فیلم خبری همچون صدها فیلم خبری از دربار پهلوی است، چیزی در ردیف فروغ جاودان و مراسم دو هزار و پانصد ساله، تاجگذاری فرح و عروسی‌های شاه...، اما چنین نیست فیلم با توجه به امکانات تأویلی آن هم از منظر افسون تصویر دارای اهمیت است و هم از نظر ارجاع به یک زندگی و گواهی حضور زن در یک جامعه‌ی مستبد مردسالار. این فیلم افسانه‌ی «افسانه زدایی» تصویر مستند را بر باد می‌دهد، و تصاویر آن حاوی امکان افسون‌زدایی،

قداست‌سازی، و تقدس‌بخشی و افسانه‌پردازی سینمای مستند و حتی تحریف‌گری آن است. البته یکی از موضوع‌های این فیلم، معناپردازی واقع‌گرایانه‌ای است که به تولد رضا پهلوی، معنای دیگری غیر از افسون تصاویر فیلم مذکور می‌بخشد، اما از این مهم‌تر معنای حضور فرح دیبا در فیلم است، اهمیت این زن، که شهبانوی یک جامعه‌ی ماقبل مدرن و مستبد و در حال مدرنیزاسیون از بالا است، در فیلم به خاطر آن است که همسر یک مرد و زاینده‌ی یک نوزاد پسر و مذکر است. این درحالی است که هویت زنانه‌ی او یکسره بی‌اهمیت است. ارجاع فیلم به زندگی نیز به معنای آن است که او ابزاری است برای تولد یک مرد که باید شاه می‌شد و بازی سرنوشت آن بود که هرگز شاه نشود. فیلم کوهی یخین و مستند است با یک قسمت زیر آب. کوه یخ زیر آب این فیلم مستند، زن ایرانی، ویژه‌ترین زن رسمی یعنی یک ملکه، را در درخشش تقدیر و بخت خوشش نشان می‌دهد که همانا با حضوری به عنوان زائده‌ی یک مرد - شاه - و زاینده‌ی یک ولیعهد - رضا - در فیلم حاضر می‌شود، از این بابت حضور او یادآور زن نگون‌ساری با نام ثریا است که نتوانسته بود برای شاه فرزندی مذکر بزاید. جامعه‌ی مردسالار او (ثریا) را که «عشق» و «زیبایی» مورد پذیرش «مرداول» بود، قربانی می‌کند زیرا وی قادر نیست «مردی» به دنیا آورد.

بدینسان در یک فیلم خبری خرافه‌ی سلطنتی، خرافه‌ی مردسالارانه، خرافه‌ی فرهنگ عوام و خرافه‌ی استبداد علیه حقیقت زن درهم می‌آمیزند. فیلم مستند تولد ولیعهد ناخواسته به ما امکان تأویلی می‌دهد که از دو سو گویای نسبت فیلم مستند و زن در قبل از انقلاب است. بگذریم که حتی همان زن که در مهم‌ترین مدرسه‌ی معماری پاریس درس خوانده بود با شورش علیه نقش منفعل و درجه دوم زن در جامعه‌ی ایرانی، بعدها کوشید با قرار گرفتن در جلوی دوربین در آثار مستند گزارشی، از خود چهره‌ی دیگری بسازد و در روزهای آخر شهبانویی‌اش یعنی اولین روزهای انقلاب، این مرد اول، شاه بود که در برابر دوربین به سایه‌ی او مبدل شده بود و فرح دیبا در آوانسن حضور داشت. گویی همه‌ی آن قصه‌ای که بر سرنوشت هولناک یک دربار مستبد گواهی می‌داد باشالوده‌شکنی معنایی از واقعیت، آینده‌ی نقش زن در سینمای مستند را باز می‌گفت، دربار مردسالار در واقع به وسیله‌ی مردی با غلبه‌ی آنیما و هویت زنانه و منفعل اداره می‌شد که در سایه‌ی او زنی با غلبه‌ی آنیموس و اقتدارطلبی فعال رشد می‌کرد. آثار مستند گزارشی گویای درونه و تأویل دیگری است که در اعماق زندگی رشد می‌یافت و رابطه‌ی زن و

مدرنیزاسیون را فاش می‌ساخت. آنچه در بالا و در افشار بورژوازی و وابسته و بوژوروی مدرن در دهه‌ی پنجاه رشد می‌کرد و نوعی ظهور و خودنمایی نمایشی و تمایل به سلطه‌ی زن را در زندگی طبقه‌ی حاکم و متوسط باز می‌گفت در اعماق جامعه و طبقات فرودست به صورتی دیگر نمودار می‌شد و آن تمایل به کسب حقوق و گرایش بطئی به کسب فردانیت بود که به کندی پیش می‌رفت اما ناگهان با انقلاب، که زمان ظهور نوین هویت‌های تازه بود به نحو انفجاری ظاهر گشت. قبل از این که به این مقطع برسیم به همان دوران پیش از انقلاب باز می‌گردیم.

گفتیم فضای فرهنگی مردسالار اجازه‌ی حضور زن و مسائل ویژه‌ی او را در فیلم‌های مستند نمی‌داد و هرچه به پایان دهه‌ی پنجاه نزدیک شدیم، تأثیرات مدرنیزاسیون از بالا، به تظاهرات نمایشی از حضور زن دامن زد، اما پس از انقلاب این حضور برای تعریف و بازخوانی و ارزیابی نو جدی شد، حضور خنثی و تزئینی و فاقد هویت فردی و فاقد پرسشگری و خردانتقادی و فردانیت در آثار مستند قبل از انقلاب وسیع است. در مهم‌ترین این آثار مستند، غالباً زنان در نقش سنتی خود ظاهر می‌شوند، موجوداتی درجه دوم، صبور، آرام که بار زندگی و کار را به دوش می‌کشند، غرق اوهام و زندگی روزمره و خاموش‌اند و واکنشی طبیعی علیه موقعیت سلب‌کننده‌ی حقوق خود ندارند. در فیلم‌های عشایری و مردم‌شناسی و فرهنگ پژوهانه حضور زنان فاقد هرگونه کنش انتقادی در آثار مستند است و این آثار حتی گزارشی آگاهانه از وضعیت زنان و مسائل‌شان نیست. حضور آئینی زن در باد جن تقوایی از این دست است.

البته در همان زمان در چند اثر مستند مسأله‌ی زن به گونه‌ی دیگری رخ می‌نمایاند. *خانه سیاه است* (فروغ فرخزاد: ۱۳۳۹) و *بامداد جدی* (طلوع جدی) اثر فاروقی قاجار (۱۳۴۲) از دو منظر ما را با حضور متفاوت زن روبه رو می‌کند. کار فروغ اثری شاعرانه و تکان دهنده است، یک بیماری «ضد زن» هسته‌ی فاجعه‌ای سیاه را به نمایش می‌نهد که با همه‌ی سیمای تراژیکش نمی‌تواند نشانه‌های حیات و آرزوی زیبایی و زنانگی و مادرانگی را در زن بکشد. فیلم اگر کلاً درباره‌ی جذامخانه و جذامیان «باباداغی» تبریز است اما به نحو مؤثری در آن حضور زن دارای برجستگی است *خانه سیاه است* برنده‌ی جایزه فیلم‌های کوتاه از جشنواره «ابرهاوزن» است و اثری است که به تفصیل قابلیت تأویل و تفسیر دارد. اما در اینجا و در ارتباط با موضوع مقاله تنها به چند نکته اشاره می‌کنم:

جذام به‌ویژه بیماری ضد زیبایی و ضد عنصر زنانه‌ی وجود بشری است. در این فیلم ما شاهد اندوه بی‌مهارى هستیم که زندگی زنان ساکن در جذامخانه را فراگرفته است. با این همه نکته‌ی دیگری در فیلم برجسته است و آن ادامه‌ی میل به زیبایی و امید حتی در این وضعیت می‌باشد. البته از منظر اجتماعی فضای در بسته و محروم جذامخانه، حس اختناق سیاهی را در ما به وجود می‌آورد که با جهان غم‌انگیز زنان در دهه‌ی چهل در ایران و بلکه کل جامعه‌ی ایرانی هم‌ذات است. در واقع ما با تأویل فیلم خانه سیاه است قادریم در محتوای سخن شاعرانه و نگاه عمومی آن به جذامیان، به وضعیت دردناک گروهی از زنان جذامی و محرومیتشان توجه کنیم و آن را با موقعیت زنان در اجتماع بسنجیم. با این همه در این فیلم هم نشانی از آگاهی فردی زن کمتر وجود دارد. فروغ فرخزاد پیش‌تازترین زن ایرانی در شورش علیه قراردادهای جهانی مستبد و مردسالار بوده است، اما خانه سیاه است بیشتر مقهور تراژدی حرمان انسان چه زن و چه مرد در متن یک بیماری و دردانگیزی زندگی است.

خانه سیاه است محصول ۱۳۴۱ است، ولی طلوع جدی محصول ۱۳۴۲ است و در آن حضور زن با عشق آمیخته می‌باشد. این اثر نوستالژیک و شاعرانه برخلاف کار فروغ بر فاجعه متمرکز نیست، بلکه سفری است در گذشته و تاریخ که سرانجام در معبر زندگی و فضای سستی به عشق دست می‌یابد. فیلم فاروقی قاجار برنده‌ی بهترین فیلم برای جوانان از جشنواره کن (۱۳۴۳) و برنده‌ی پلاک نقره‌ای جشنواره «کارتاژ» در همان سال شد.

در دهه‌های چهل و پنجاه فیلم‌هایی ساخته شد که در آن حضور زنانی حین کار نشان داده می‌شد اما این آثار فاقد پرسش ویژه موقعیت زن و پرسش فردانیت مدرن بود. زنان و دختران حصیرباف کنار «نخل» تقوایی و گلیم آرتم اوهانجانیان (۱۳۵۳) بافندگان فرش و جاجیم و یا اجراکنندگان آئین‌های زنانه مثل پختن سمنو و یا کوچندگان یا رقص «رونما» ۱۳۵۰ نمایش سنت باستانی ازدواج در ایران کار «هوشنگ شفتی» از این دست آثار به شمار می‌آید. نکته‌ی جالب آن است که در آثار مستند مربوط به زنان بیشترین فیلم‌ها درباره‌ی فرح دیبا و سفرهای اوست و این خود نشانه‌ی دیگری است که با واسازی ساختاری این قبیل آثار مستند ما را به موقعیت یک محبس زنان به عنوان جامعه‌ی ایرانی هدایت می‌کند.

جهانی که فیلم مستند در ساختمان صوری‌اش عرضه می‌کند، حضور سطحی زن است و

جهانی که همین فیلم پنهان می‌دارد غیاب نقش جدی زن است و یا بی‌توجهی به آن. زنی نمادین به پیش صحنه فیلم‌ها احضار می‌شود تا غیبت انبوه زنان و نگاه به آنان پرده‌پوشی گردد. البته با تحولات سال ۴۱ و انقلاب سفید و گرایش به مدرنیزاسیون از بالا، تلاش شد نشانه‌هایی از ستیز با سنت در آثار سفارشی مستند برای تبلیغ اصلاحات شاه ثبت شود. زن در عصر رستاخیز به بررسی فعالیت اقتصادی و فرهنگی زنان ایرانی از گذشته تا سال ۱۳۵۵ می‌پردازد. کشف حجاب، کار زنان در نهادها و سازمان‌های دولتی، شرکت در فعالیت‌های ورزشی و هنری و حتی خدمت در ارتش موضوع‌هایی از این دست بودند. **یگانه** لحن مبلغانه‌ای در این آثار دارد. فیلم خالی از هر منظر انتقادی است. خسرو سینایی در *زن دیروز، زن امروز* می‌کوشد تمایز زن سنتی و زن مدرن را تصویر کند. این فیلم محصول رادیو و تلویزیون ملی ایران در سال ۱۳۵۶ است. فیلم *زن، مرد، تهران، جوانان* هم اثر مستند گزارشی دیگری است کار حسن تهرانی که در روال کارهای تلویزیونی پیش از انقلاب ساخته شد. آشکارا آثار مستند در قبل از انقلاب با محدودیت فراوان و شمار اندک در حوزه‌ی زندگی زنان روبه‌رو است. گویی سینمای مستند آینه‌ای است که در آن کاستی‌های اساسی یک جامعه رشد نیافته در برخورد با زنان و تصویر مبهم‌شان را ثبت کرده است. ما زنان را در آثاری مثل **یادگار** (حسین محمدزاده) محصول ۱۳۵۴ که احمد شاملو نویسنده‌ی گفتار متن آن است می‌بینیم تصویری همراه با آداب و رسوم مردم مناطق کردنشین درباره‌ی نام‌گذاری و چله و دور کردن جن و جنابندان و بله برون. ولی این آثار هرگز به ارزیابی نو و قرائت و بازخوانی مجدد دست نمی‌یابند. در اینجا به عنوان یک نمونه‌ی جدی فیلمسازی مستند درباره‌ی زنان پیش از انقلاب باید از **ندامتگاه** و **قلعه** کامران شیردل نام برد، (محصول ۱۳۴۵-۱۳۴۴) اگر چه **ندامتگاه**، **زندان زنان** به سفارش «سازمان زنان» ساخته شد (فیلم محصول و.ف.ه است)، اما این کار یک اثر تبلیغی و گزارشی صرف نیست و در لابه‌لای تصاویر، کنایه‌های مستندی درباره‌ی یک موقعیت دردناک وجود دارد. زنان زندانی مادرانی هستند که کودکانشان در پشت حصارها می‌لولند و یا خانواده بدون آنان بی‌سرپرست مانده است. خانم مسئولی که با پیراهنی بدون آستین و آرایش غلیظ از این زنان بزهکار سخن می‌گوید، درباره‌ی فعالیت سازمان زنان توضیح می‌دهد اما تماشاگر از خود می‌پرسد مرز آن زنان پشت میله‌ها و این بانوی تعلیم دهنده تا چه حد است. فیلم خود را به سینما - چشم نزدیک

می‌کند و زندگی این زنان را نه صرفاً برای جلب کمک بلکه پرده برداشتن از وضعیت زنان در پشت میله‌ها به تماشا می‌نهد.

بررسی آثار مستند سینمای ایران درباره‌ی زنان، قبل از انقلاب اسلامی عمیقاً مایوس‌کننده است. در حالی ما سال ۵۶ را به پایان می‌بریم که سیمای زن مدرن و مسائل آن از حد توجه به ظواهر مدرنیزاسیون در یک جامعه‌ی بسته و نگاه تبلیغی فراتر نمی‌رود، ثبت تصاویر زنان سنتی هم محدود به نقش حاشیه‌ای و ساکتشان در کار روزمره‌ی ایل یا روستاست که قبلاً در پنجشنبه بازار میناب (۱۳۴۸- ناصر تقوایی) یا حضور در پاشاکی (داوود روستایی - ۱۳۵۴) یا بافتن پارچه‌های کلاغی (محصول و.ف.ه) دیده شدند. حتی در یکی از بهترین نمونه‌ی این فیلم‌ها بلوط (۱۳۵۲- غلامحسین طاهری دوست) که برنده‌ی پلاک طلایی اتحادیه‌ی رادیو تلویزیونی و جوایز نقدی بود و در بلوط نادر افشارنادرى ما با حضور زن بیش از حضور در کوچ عشایر و استفاده از میوه‌ی درخت بلوط برای تهیه‌ی نان و وضع عمومی زندگی زنان ایلات بختیاری کهکیلویه روبه رو نیستیم. یکی از زیباترین این نوع آثار شقایق سوزان است که اثر آموزشی دانشگاه سیراکیوز برای هیأت عملیات اقتصادی آمریکا در ایران بود و جدا از نقش حاشیه‌ای زن و بیان نکات بهداشتی و پرستاری و... اهداف خود را در فیلم دنبال می‌کرد و در واقع خارج از موضوع نقش زنان ایرانی در آثار مستند است. (مثلاً پرستاری پس از زایمان، محصول ۱۳۳۴) اما سینمای مستند هرگز خاطره‌ی فیلم علف‌زار به کارگردانی «مریان سی کوپر» و فیلمبرداری «ارنست بی شورشاک» محصول ۱۳۰۴ را از یاد نمی‌برد که اگر چه زنان در آن نقش مهم‌تری از فیلم‌های مستند ایلاتی ندارند لیکن حاوی دریغی بزرگ است. رضا شاه نمایش فیلم مزبور را به سبب ضدیتش با سیاست‌های خود ممنوع اعلام کرد و سینمای ما سراسر دوران پهلوی به تکرار همان نقش زن عشایری پرداخت و گامی پیش نرفت و در واقع حتی به حد و اندازه‌ی زیبایی و سندیت آن دست نیافت، بدینسان وقتی که ما به آثار سال ۵۷-۱۳۵۶ در حوزه‌ی مستندسازی و حضور زن ایرانی می‌رسیم، ناگهان متوجه می‌شویم از سال ۱۳۰۴ در این قلمرو گام چندان بزرگ و همه جانبه‌ای به پیش برنداشته‌ایم.

مسیری که ما حدود نیم قرن پیموده‌ایم تا به سال ۵۷ برسیم، در زمینه‌ی مورد بحث طی دو دهه به ویژه همین سال‌های اخیر به نحو غیر قابل قیاسی سرعت گرفت و پیش رفت و فرسنگ‌ها

کار سینمای مستند ایران درباره‌ی زنان را جلو برد و دگرگون کرد. در این میان انقلاب علی‌رغم همه‌ی تبلیغات درباره‌ی واپسگرایی نگاه سنتی، به نحوه‌ی باور نکردنی نقش زنان را در زندگی اجتماعی فرابرد. به خود آگاهی آنان یاری رساند، درخواست حقوق فردی در آنها بالا گرفت، به آگاهی فردانی شان افزود و پایشان را به طور جدی به نهادهای گوناگون حکومتی و غیر حکومتی اعم از مجلس قانون گذاری یا قوه قضائیه و مطبوعات و کنفرانس‌ها و سازمان‌ها و.... برای احراز مقام انسانی و برابری گشود. شرکت در جنگ به توقعات زنان در احساس قدرت و حق طلبی و مقابله با اقتدار و سلطه‌ی مردسالارانه و کسب حقوق برابر دهن زد. یک تفسیر اصیل در افشار سنتی و بازخوانی مجدد از حقوق زن در متون دینی علیه تبعیض‌های حقوقی سنتی و ماقبل مدرن قیام نمود و از سوی دیگر به ویژه تأثیرات مدرنیته و جنبش زن‌ورانه در میان زنان تحصیلکرده، همپای افزایش نقششان در زندگی اجتماعی، تقاضای کسب حقوق فردی و اجتماعی زنان را تشدید کرد. همه‌ی اینها به انضمام چالش‌های عمومی تر بین سنت و مدرنیسم و گذر از تصور سنتی درباره‌ی زن موجب شد تا تصویری مدرن و فراگیر همراه با یک نگاه نو و بازخوانی و ارزیابی مجدد از نقش زن در جامعه و حقوق او سرمنشای تحولات جدی و رشد آگاهی‌های زن‌ورانه شود و همه‌ی این واقعیت‌ها در سینمای مستند بازتاب یافته است، با همه‌ی بی‌توجهی رسمی به مستندسازی و مشکلات دولتی و عدم وجود ارگان‌های حمایت کننده، خصوصاً در دهه‌ی اخیر هم سینمای مستند ما به بالندگی نویی دست یافت و هم حضور زنان محتوای جدی و ژرفی پیدا کرد که بی‌سابقه بوده است.

رابطه‌ی رشد آگاهی ملی و مبارزه برای بسط آزادی‌ها در ارتباط با مستندسازی و نقش دو جانبی آثار مستند و زندگی و نظم اجتماعی سبب شده است که پس از جنبش تشدید اصلاحات دموکراتیک طی ده ساله‌ی اخیر، سیمای زنان در آثار مستند به طور نسبی زنده و مؤثر و عمیق‌تر به نمایش درآمد، فیلم‌هایی که در این سال‌ها درباره‌ی زنان و با نگرشی انتقادی ساخته شد، چندین و چند برابر نیم قرن تاریخ مستندسازی قبل از انقلاب، به نحو غیر قابل مقایسه‌ای، متفاوت و ژرف‌تر است. این امر نشان‌دهنده‌ی شور و جنبشی جدی است که امید می‌رود سیستم دولتی امکان رشد آن را فراهم آورد، زیرا در آینده‌ی سینمای مستند بیماری‌ها و آسیب‌های تاریخ در برخورد با زنان و موقعیتشان سر بر می‌آورد و با بسط آگاهی‌ها امکان پیدا

شدن راه‌حل‌های اساسی و تغییر نگاه سنتی خرافه‌آلود گسترش می‌گیرد. آثار مستند دهه‌ی اول انقلاب با دهه‌ی دوم به ویژه سال‌های اخیر نیز دارای تمایزاتی جدی است. در آثار دهه‌ی اول هنوز محافظه‌کاری و فقدان رنگ تند خردانتقادی قابل ردیابی است و در آثار دهه‌ی دوم بر ملا شدن چالش‌های نو با نیرومندی و شدت بیشتری در جریان است. آثار مستند درباره‌ی زنان پس از انقلاب اسلامی را می‌توان به چند صورت طبقه‌بندی کرد که عمده‌ترین آن از نظر نگارنده چنین است:

۱. مستندهای سنت‌گرا و قوم‌نگار و فرهنگ‌نگار و نوستالژیک
۲. مستندهای واقعه‌نگار و گزارشگر و بیوگرافیک و تماشاگر
۳. مستندهای اجتماعی و داوری‌کننده و معترض و ستیزه‌گر
۴. مستندهای شاعرانه
۵. مستندهای داستان‌پرداز
۶. مستندهای مکاشفه‌گر و حقیقت‌جو و مدرنیست
۷. مستندهای ثبت‌کننده‌ی چالش سنت و مدرنیت

حتی مرور فهرست آثار مستند درباره‌ی زنان پس از انقلاب گویای وسعت مستندسازی در این قلمرو است. در دسته‌ی اول که تفاوت چندانی با آثار پیش از انقلاب ندارد و تنها فرق آن افزونی کمیت است به آثاری نظیر *آوای کوچ* (محمدرضا صحرایی ۱۳۶۸) بر می‌خوریم که در آن همان نقش روزمره‌ی زنان کوچنده و همان شکیب و سکوت و تلاش بی‌چشمداشت و نقش کوچک در زندگی به چشم می‌خورد. از آثار دیگر می‌توان به *از زنجان تا تالش* (حبیب عبادی ۱۳۶۷) *زن ایل* (حسن محمدزاده ۱۳۷۱) *زندگی در نمکزار* (محمدرضا مفیدی ۱۳۷۱) اشاره داشت.

به جز فیلم اخیر که درباره‌ی آن سخن خواهم گفت، آثار سنت‌گرای بعد از انقلاب با آثار پیش از انقلاب در ترسیم زنان، مثل *سیمای زن در ایل برونلو* (کار نادری‌نژاد ۱۳۵۵) و *یا طلاونگ* (مجید ماهیچی ۱۳۶۶)، همسان عمل می‌کنند و به طور کلیشه‌ای به گوشه‌ای از مناسبات فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی زنان این یا آن منطقه می‌پردازند و تنها تمایزشان تنوع قومیت‌هایی است که به تصویر کشیده شده‌اند.

در طبقه‌ی دوم یعنی آثار بیوگرافیک و گزارشگر و واقعه نگار هم تمایزات بیشتر مربوط به ویژگی فردی فیلمسازان و درجه‌ی استعداد و خلاقیت آنهاست. فیلم *فروغ فرخزاد*، اثر ناصر تقوایی محصول ۱۳۴۶ یک بیوگرافی گزارشگرانه از مرگ و کتاب‌های فروغ است و آن سوی چشم‌ها شرح زندگی نقاش مشهور پروانه اعتمادی است که در سال ۱۳۶۷ ساخته شده و گیزلا کار خسرو سینایی تصویری مستند از تابلوهای گیزلا سینایی همسر کارگردان است که در سال ۱۳۷۳ ساخته شده است. در اینجا وجود شاعرانگی و دست یافتن به لحظه‌های سینمایی مربوط به تحول یک دوران نیست و در هر دو دوره می‌توان در آثار بیوگرافیک آن را یافت. آثار تلویزیونی که به گزارش وقایع ویژه نظیر زلزله و سیل می‌پردازند که احیاناً در آنها زنانی دیده می‌شوند نیز از این نظر بی تفاوت و خنثی بوده‌اند. گزارشی درباره‌ی کار زنان، قالی بافی، زری دوزی، و غیره هم در بردارنده‌ی تمایزی ویژه در آثار پیش و پس از انقلاب نیست.

اما در آثار دسته‌ی سوم مستندهای اجتماعی و داوری کننده و معترض و افشاگر درباره‌ی زنان در مقایسه با دیگر آثار به ویژه در سال‌های اخیر تفاوت‌های مهمی وجود دارد. حجم این آثار بسی افزون شده و نگاه مستند سازان دیگرگون گشته است.

البته ما خاطره‌ی *قلعه‌ی کامران* شیردل را از یاد نبرده‌ایم. این اثر اگر چه در سال ۱۳۴۵ به سفارش سازمان زنان ساخته شده بود اما در آن زمان در نیم راه ساختن متوقف شد تا به افشای زندگی پر مشقت و دربار زنان خود فروش که محصول یک نظم ناکارآمد و عقب مانده‌ی اجتماعی بود نپردازد. از سال ۵۹ شیردل به کمک عکس‌های گلستان فیلمش را تکمیل کرد که برگزیده‌ی جشنواره‌ی میلاد تهران و منتقدان جشنواره کراکو شد و از طرف جشنواره‌ی سکولایپزک تحسین گشت. حتی در آثار گزارشی مثل هانا (۱۳۶۵- پوراظهری) از زندگی زنان روستایی آذربایجان شرقی نشانه‌های یک نگرش اجتماعی وجود دارد. این تأثیر نگاه تازه به زن و درک موقعیت ویژه‌ی او که هم به کارخانه و هم به شغل خود می‌پردازد چنان است که ما حتی در آثار گزارشی تلویزیونی پس از انقلاب تمرکزی خاص را تشخیص می‌دهیم (یک روز از زندگی یک زن - سعید اکبریان - ۱۳۶۸) *زنان عشایر* کار «احسان بخش» کار سخت زنان عشایر را ترسیم می‌کند.

تمرکز به روی کودکان دختر در سلسله کارهایی که آقای سرهنگی به نام *کودکان سرزمین من*

تهیه کرده‌اند و تصاویری از کودکان کرد و بلوچ و گیلک و فارس و غیره را ثبت کرده نیز قابل اشاره است. در *بچه‌گرگ‌های بام‌گیلان* (۱۳۷۵) یا *دخترکوه‌های شقایق و بره‌ها در برف به دنیا می‌آیند* (۱۳۶۷) تأکید مهرانفر نیز بر دخترانی است که در متن زندگی سخت روستایی می‌بالند. این آثار محصول نگاه تازه‌ای است که در سال‌های پس از انقلاب پدیدار می‌شود و ما را به قرائت مجدد و نگاهی نو به زنان و دختران و پیرامون‌شان و می‌دارد.

در *بی‌بی تاب* (رضا مجلسی و احمد قنبری ۱۳۷۴) کار زنان برنجکار با همین نگاه دنبال شده است. توجه به زن در فیلم *برنجکار* (شهزاد پویا ۱۳۶۳) و تلاش آموزشیاران در *بوی بهار* (۱۳۷۱- علی ملاجانی) و *بی‌بی گلپانو* (۱۳۷۱ اکبر فیروزیان) که به پیرزن قالیباف نمونه و تلاش مهرآمیزی در رابطه‌ی او با پیرزن دیگری به نام معصومه می‌پردازد، گویای وسعت توجه به زن چه در آثار گزارشی و خنثی و چه در آثار معترض و انتقادی است. حتی در فیلم *ملا خدیجه* و *بچه‌ها* که اثری نوستالژیک است این تمرکز جود دارد. ملا خدیجه یک ملا و اداره‌کننده‌ی مکتب سنتی است. به بچه‌ها قرآن می‌آموزد، ملا شوهرش مرده و تنهاست. در شیوه‌ی آموزش سنتی او زندگی و تفریح و آموزش و ارتباط صمیمانه و مهربان باهم آمیخته است. دختر کوچک، شاگرد گریز پا، مسحور مهر پیرزن و پایبند او می‌شود. دختر که نمی‌خواهد قرآن بخواند بالاخره رام می‌گردد. مختاری سازنده‌ی ملا خدیجه در *خاطرات و رؤیای مهدی مکره گامی* فراتر می‌نهد. زن نقاش روستایی و هویش با هم از شوهر مرده حرف می‌زنند و در فحوای لحن زن که اکنون تمام دیوار خانه را نقاشی کرده تا از بحران روحی‌های یابد، در صدای اعتراض زن افشای خشونت همسر مردسالار و زورگویش شنودنی است. زن که به تهران می‌آید تا در گالری سیحون آثارش را به نمایش بنهد به نحو غریبی از خود تفرد و شخصیتی مستقل و خود آگاه بروز می‌دهد. گویی او چهره‌ی پنهان میلیون‌ها زن عامی در شرایط جدید کسب آگاهی و گام‌های آغازین کسب فردیت است. در آثار این زن گویی روح «شاگال» دمیده است.

بی‌شک آثاری چون *نسرین* کار صفی یزدانیان *لیلی* ناهید رضایی و *بهنا* اثر پیروز کلاتری، آثاری هستند که ضمن توجه به رخساره‌های زن مدرن می‌کوشند به شاعرانگی تازه‌ای دست پیدا کنند که با لحن آثار کسانی چون مهرانفر متفاوت‌اند. روحیه‌ی شاعرانه‌ی آثار سنتی‌تر منبث از شکار کارت پستال‌های زیبایی است که دوربین ضمن صید طبیعت بدان دست می‌یابد اما در آثار

نامبرده همه چیز با یک حسیت مدرن در آمیخته است. سرگشتگی بهناز، جهان پر و پیمان لیلا و تنهایی مقدر شیرین چنین است. آنان هنرپیشه، نوازنده و دندانپزشک‌اند. مشاغل مدرن و روحيات امروزی‌شان درهم تنیده شده و چهره‌ی نامتعارفی از زن ایرانی در آثار مستند پیشین تصویر می‌کنند. این سیما دقیقاً در بعدی پررنگ‌تر در **آب و عاطفه** تکرار می‌شود. شخصیت پر قدرت زنی که برابر مردان می‌ایستد و طرح غنی‌سازی قنات، دایر کردن زمین‌های موات و بایر را پیش می‌برد. خانم محسنی زنی که از آمریکا آمده و مسئولی با حیرت از تصمیمش برای کار کشاورزی آگاه می‌شود و به او پیشنهاد می‌کند برود جوجه کباب و سالادش را بخورد، نهاد برهم ریختن تصور سنتی از زن است. فیلم ما را به خوبی با فعالیت بیرونی و ویژگی‌های روحی عاطفه آشنا می‌کند.

گستره‌ی گروه‌های نامبرده بیش از آن چیزی است که نمونه‌هایش را متذکر شده‌ام. مستندهای قوم‌نگاری، مستندهای واقعه‌نگاری، مستندهای مردم‌شناسی و مستندهای گزارشگر و اتوبیوگرافیک تعداد وسیعی از تولیدات تلویزیونی را در بر می‌گیرند که البته در کانون بخشی از آنها زنان حضور دارند. اما آثاری مستند که دارای برجستگی باشد کماکان ویژه‌اند. *

در گروه مستندهای اجتماعی **شوکران** کار پوران درخشنده قابل اشاره است. از دسته مستندهای افشاگر **داغ** دارای ستهندگی و قدرت اعتراض و افشای بیشتری درباره‌ی زندگی گروهی از زنان برباد رفته است که گوشه‌ی خیابان می‌خوابند و در مواد مخدر غرق‌اند. شاهکار او **دو رخ اما سرد** ستم بر کودکان خیابانی را فاش می‌سازد. توجه به این تباهی‌های اجتماعی را نباید با گرایش فمینیستی اشتباه گرفت هر چند توجه ویژه به وضعیت زنان مختلف بیانگر نوعی خود آگاهی مدرن است. **قالی و استعمار** کار مهم محمدرضا اصلانی با نگرشی معترض به استعمار قالی‌باغان توجه می‌نماید، افشای کار دختران ۴ تا ۱۵ ساله نکته‌ی مهم کار اصلانی است. یک اثر قابل اعتنا از گروه مستندهای ستیزه‌گر **جویندگان کار در دو نما** به کارگردانی محسن عبدالوهاب است، این فیلم بخشی دارد که به تصویر زنان مستأصل می‌پردازد، زنانی که امید پیدا کردن کار برای امرار معاش را از دست داده‌اند لیکن مجبورند چرخ زندگی‌شان و فرزندانشان را بنابه دلایل مختلف خود بچرخانند. در **خاک سفید** رخشان بنی‌اعتماد، ما چهره‌ی دیگری از ستم بی‌خانمانی زنان را می‌بینیم.

خانهای مادری ام مرداب نیز اثر دیگری است که در حوزهی مستندهای اجتماعی و داوری کننده قرار دارد. وضعیت زنی که مادری بس سالخورده و زمینگیر دارد و خود به کار ماهیگیری مشغول است و با مشقت و فقر و تلاش فراوان علیه موانع بی رحمانه می جنگد تا زنده بماند. احساساتی گری «اسکویی»، و تأکیدهای عاطفی دوربین او می کوشد داوری تماشاگر را تحت تأثیر قرار دهد، همین طور آثار بیوگرافیک بعد از انقلاب دربارهی رخشان بنی اعتماد و تهمینه میلانی در کار مانعی پتگر از این دست است که می کوشد با قرار دادن دو بانوی فیلمساز در کانون روایت فیلم، ما را متوجه توانایی های زنان ایران و موقعیتشان بکند.

در گروه مستندهای داستان گو و روایت گر *راویان کوچک* کار پیروز کلانتری از خلال انشاهای بچه های یک روستا به نام «سنام» به روایت دربارهی زندگی، خانواده، کار و افراد خانواده که به شهر رفته اند، می پردازد. توجه فیلمساز به طور برابر به دختران و پسران روایت گر نشان می دهد که حتی در روستاها هم از نظر به میدان آمدن زنان اتفاق نویی در حال رخ دادن است.

یکی از نادرترین این گونه آثار روایت همسر شهید چمران است دربارهی آنچه در دکتر چمران یافته بود. روایات همسران شهید همت و شهید باکری و... به گرمای روایی همسر لبنانی دکتر شهید نیست که خود حضوری بس جذاب برابر دوربین مستند دارد و ما را به یاد «ایرینه پاپاس» در «عمر مختار» می اندازد. این سری از کارهای روایت فتح از نظر ارزش استناد به موقعیت روحی زنان شهدا کم نظیر است. روایت زن شیر فروش به کارگردانی غلامرضا جنت خواه دوست می کوشد به نقش زنان در جنگ پردازد، او برای یک پایگاه هوایی شیر می برد و زنی است که شوهرش در جنگ شهید شده است فیلم *باز خواهم گشت* که در سال ۱۳۶۱ ساخته شد، در آغاز جنگ امید زنانی را که در اردوگاه های مهاجران چشم انتظار بازگشت هستند تصویر می کند، این اثر را حجت الله سیفی کارگردانی کرده است. صدای زن در امور ظاهراً مردانه مثل یک انقلاب عظیم و نقش آنها در این صدای توسل کار احمد تواضعی ثبت شده است.

باید به یاد داشت رخداد بزرگ انقلاب یک نقطه ی عطف در سرنوشت زن ایرانی بود، اگر چه مبنای ایمانی و ارزشی یک انقلاب دینی در قرائت حقوق مدرن لیبرالی زنان نگره ای منفی ارائه می داد لیکن در قلمرو برداشت مبتنی بر سنت الهی و مقابله ی بنیانگذار انقلاب اسلامی با نگرشی متحجر و ماقبل مدرن دربارهی زنان، فراخواند نشان به شرکت در عمل اجتماعی و

تصریح فراوان به حقوق دینی زنان و تحولات سیاسی و قرار گرفتن در کانون پرتکاپوی زندگی، به آگاهی تازه‌ای در زنان سنتی منجر شد. آنان به عنوان یک نیمه‌ی خاموش جامعه به صدا در آمدند، امکان حضور در جامعه را یافتند، و به تلقی متحجر پشت کردند. پس از انقلاب به ویژه زنان تحصیلکرده خواهان موقعیت‌های برابر در مشاغل اجتماعی شدند و علیه درک‌های ارتجاعی و متحجرانه، تبعیضات و باورهای کهنه اندیشانه و محدودیت‌های اجتماعی اعتراض کردند و به مبارزه برخاستند. زنان مسلمان که خود در حواشی جنگ و در متن تظاهرات و راهپیمایی‌ها شرکت داشتند و فرزندان و شوهرانشان برای حفظ کیان نظام شهید می‌شدند، بر اثر این موقعیت توقعات نویی یافته، به آگاهی‌های تازه‌ای دست یافته و به مقابله با تفکرات ارتجاعی مردسالارانه‌ی رسمی کشیده شدند و طبعاً جریان‌های فرهنگی هم در هم‌نوایی با دموکراسی و تجربه‌ی زندگی دموکراتیک زنان خواهان بسط حقوق زنان ایرانی شدند، یعنی در واقع از نظر اجتماعی طی دو دهه زنان ایران به موقعیت‌های بسیار جدی‌تری دست یافتند، این موقعیت اجتماعی در آثار مستند، به صورتی داوری‌کننده، و ستیزه‌گر و افشاگر ظاهر گشت و سینماگران مستندساز نه تنها در فیلمی چون *جستجو* (امیر نادری ۱۳۵۹) و *یا دولاله‌ی سرخ* (جنت‌خواه ۱۳۶۲) و *یا فیلم مستند یک روز از زندگی یک زن* (اکبریان ۱۳۶۸) از همان آغاز به گزارش موقعیت‌های متنوع زنان ایرانی و جستجوی پاره‌ی گم شده‌ی خود پرداختند، بلکه در آثاری چون *آرزو، کاندیدای ریاست جمهوری* (اثر رخشان بنی‌اعتماد - ۱۳۸۰) به نقد اجتماعی جامعه و شرح مشکلات زنان ایران دست زدند.

هرچند جستجوی نادری بیشتر در گروه آثار مکاشفه‌گر قابل دسته‌بندی است و *دولاله‌ی سرخ* یک روایت تبلیغی از زنانی است که به عکس شهدای خود می‌نگرند و خاطره‌ی آنان را پاس می‌دارند و فاقد هر وجهی مکاشفه‌گرانه است؛ اما با مستندهای ایران پیوندی ناگسستنی دارد. از سوی دیگر اگر چه بسیاری از این آثار با دوربین‌های غیر دیجیتال ساخته شده‌اند اما سرشت ساختاری و سبکی آنان به گونه‌ای است که گویی از پیش، چشم انتظار پیدایش یک تکنولوژی فیلمبرداری هم‌نو با ضرورت‌هایی بوده‌اند که بر این آثار حکمفرماست. انقلاب دیجیتال در امواج آگاهی‌بخش فیلم‌های مستند آتی درباره‌ی زنان نقش مهمی ایفا تواند کرد. آثار مکاشفه‌گر دارای سرشت پرسش‌گر و غیر داوری‌کننده است، نخستین این آثار و سبک

را در **قصه‌ی شکل اول / شکل دوم** (عباس کیارستمی ۱۳۵۸) می‌توانیم دنبال کنیم، فیلمی پرسنده که با انبوهی از افراد نامور در عرصه‌ی سیاست و فرهنگ تماس می‌یابد تا درباره‌ی یک موقعیت ویژه پرسش خود را مطرح کند، موقعیتی که بیانگر دیدگاه‌های مختلف کنش مستبدانه یا دموکراتیک در برخورد با حل مشکلی است که در کلاس درسی به وسیله‌ی دانش آموزی پدیدار می‌شود و معلم در معرض واکنش مستبدانه یا معقولانه قرار می‌گیرد.

خود فیلم **جستجوی امیر نادری** تا حدی دارای سبک جستجوگر و تماشاگرانه است، مادران و زنانی که در جستجوی فرزندان و افراد شهید و گمشده‌ی خانواده در انقلاب هستند مارا درگیر فضایی تلخ می‌کنند، هرچند گرایش ناکامل بر تصاویر تحمیل می‌شود و کار نادری اندکی از یک اثر مکاشفه‌گر دور می‌نماید. **اولی‌ها، مشق شب، نمای نزدیک** (کیارستمی) از گروه پیشروی آثار مکاشفه‌گر با بن‌مایه‌ی روایی هستند.

تأثیر بزرگ این سینما بر سینمای رویکردگرای حرفه‌ای ایران بسیار مهم بوده است و آغازگر جریان تازه‌ی فیلم‌سازی در ایران به شمار می‌آید، اما آثار مکاشفه‌گری که به مسأله‌ی زنان به طور جدی می‌پردازد و آینه‌ای از موقعیت زن ایرانی در زمان کنونی ارائه می‌دهد، فراوانند. **لیلا** (رضایی) **بهناز** (پرویز کلانتری) **نسرین** (یزدانیان) هر سه می‌توانند در این گروه هم رده بندی شوند، زیر پوست **باران**، فیلمی است که به پرسش درباره‌ی یک دختر جوان مدرن که جاذبه‌ی سینما او را از سیستم آموزشی دور می‌کند و کنجکاوی درباره‌ی چرایی واکنش مسئولان رسمی مدرسه می‌پردازد. فیلم **مونا زاهد** درباره‌ی افغانستان (۱۳۸۰) حاوی نگاهی جستجوگر است، داشتن و نداشتن نیکی کریمی نیز اثری است با ارزش‌های مکاشفه‌گر و بالاخره **گروه هفتم فصل مشترک** پررنگی با گروه آثار مکاشفه‌گر دارد. در واقع فیلم‌هایی که به موقعیت زنان در چالش سنت و مدرنیته می‌پردازد حاوی تصویری مکاشفه‌جوانه، **زینت یک روز بخصوص** (مختاری)، **رأی مخفی**، و **آرزو...** سه فیلمی هستند که به حضور زن در انتخابات و طلب سهم بیشتر توجه دارند و به ویژه حضور بلوغ اجتماعی در اثر مختاری و چالش دیدگاه سنتی پیرمرد با دیدگاه مدرن در **زینت چشم‌گیر** است. فیلم **جنایت موج** که داستان قتل سعیده یک دختر عرب ایرانی به سبب تعصبات واپسگرای رسوم قبیله‌ای ازدواج دختر عمو و پسر عمو است، اثر دیگری است که بیانگر بحران رویارویی نگاه مدرن و نگاه سنتی است. دختر تحصیلکرده

می‌خواهد با مردی ازدواج کند که خود برگزیده در حالی که پسرعمو و عمو که دختر را متعلق به خود می‌دانند انتقام این انتخاب را با بریدن سر دختر می‌گیرند. البته این فیلم در رده‌ی مستند داستانگو نیز می‌تواند طبقه‌بندی شود. فیلم *love in football* به کارگردانی بهاری با تمرکز بر روی دختری سنتی که همپای دختران مدرن شیفته‌ی فوتبال و یک فوتبالیست است از چند سو جذاب است. خانم جابری که بر روی پشت بام تمرین فوتبال می‌کند و خانم گرجی، بانوی تحصیلکرده و مدیر چند روزنامه تعطیل شده که از ممنوعیت ورود به ورزشگاه آزادی سخن می‌گوید به ما آگاهی‌هایی درباره‌ی نگاه زنان به محدودیت‌های سنتی ارائه می‌دهند، بدینسان در یک جامعه‌ای که در حال گذر از تصور سنتی است، زنانی گوناگون، عامی، تحصیلکرده، ورزشکار و هنرمند.... در آثار مستند پس از انقلاب و به ویژه دهه‌ی اخیر و خصوصاً پنجساله‌ی گذشته حاضر می‌شوند تا باز از آرزوهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی و از درخواست‌های مدرن خود برای فروریزی حصارهای سنتی و ماقبل مدرن سخن گویند. آنان از این راه کارآمدی و ویژگی‌های برجسته‌ی خود را در آثاری چون *عاطفه*، *لیلا*، *زینت*، *آرزو*، *مهری* در میان می‌گذارند، و حتی نظر ما را به یک تحول مهم جلب می‌نمایند. حتی در اثر داستانگوی مستندی چون *مای سا* و *ماسان* که به نحو حیرت‌انگیزی در آن ما متوجه ازدواج سنتی پسران ده دوازده ساله می‌شویم، محمدرضا مقدسیان کارگردان فیلم می‌کوشد این گذشته‌ی باقی مانده در زمان حال را در برابر یک ارزش مدرن به تماشا بگذارد. معلم مدرسه‌ی روستایی در کلاسی که اکثر دانش‌آموزان او زن دارند، با حیرت می‌گوید او که بیست و پنج سال دارد ازدواج نکرده، چگونه شاگردان دوازده ساله‌اش زن گرفته‌اند!

در همین حوزه فیلمی از خانم فراهانی که به وضعیت مردی تغییر جنسیت داده می‌پردازد قابل اشاره است. او اکنون سرگرم تن‌فروشی است، از قانونی بودن تغییر جنسیت در ایران حرف می‌زند اما به عنوان زنی فاحشه، بر او ترس و هول زیاد مستولی است، ضمناً خانواده او تغییر جنسیت مذکر را نمی‌پذیرند و این خود معضلی است که در فیلم، جهان دردمند مرد زن شده را باز می‌گوید.

فیلمی که زنی با پنهان کردن یک دوربین دیجیتالی در زیر چادر به مردان مختلف رجوع می‌کند و می‌گوید فرزندی در شکم دارد که فاقد پدر است و واکنش وحشیانه‌ی پاره‌ای، تصویر

دیگری است که سینمای مستند از ایران ارائه داده است. در همین زمینه طلاق به سبک ایرانی دارای ارزش‌هایی خاص است. مسأله‌ی طلاق و حضانت فرزند در جمهوری اسلامی و تلاش زنان برای فائق آمدن بر ستم مردان در فیلم مذکور مورد کنجکاوی چشم‌گیر و مؤثر واقع شده است.

بدینسان ما علی‌رغم همه‌ی مشکلات و فقدان یک نهاد پشتیبانی‌کننده‌ی نیرومند و بی‌توجهی صدا و سیما به سینمای مستند پس از انقلاب با یک جنبش عظیم آگاهانه در این حوزه به ویژه در رابطه با زنان روبه‌رو هستیم. شمار رو به افزون این‌گونه فیلم‌های مستندگویای آن است که با بسط نقش اجتماعی زنان و بسط آزادی، حضور زنان بر پرده‌ی سینمای مستند هم فزونی می‌گیرد. سینمایی که خود می‌تواند سلاحی برای بسط آزادی زنان، طرح مشکلات و دیدگاه‌ها و درخواست‌هایشان برای تحقق پروژه‌ی مدرن‌گرایی و مقابله با تحجر و خرافه و استبداد مردسالارانه باشد. آثاری چون *جیران* (فرزاد معتمد) *مادر و لالایی* (لیلی میرهادی) *بگذار تا همیشه* (اکرم بهرامیان) *خندان گریستم* (مونا زاهد) *خوشه‌های عشق* (افسانه منادی) *رو در رو آن سوی پرده* (صادق وزیری و کیم اسپنسر) *یک قالب یک نگاه* (فریبا اسکویی) *مرینا* (محمود حسینی) *آرایه* (عذرا اینچه‌درگاهی) *شناسایی یک زن* (مسعود بخشی...) تنها تعدادی از انبوه آثار مربوط به زنان است که به سینمای زن ایرانی در وضعیت کنونی به طور مستندی پرداخته است. سینمای مستند به ویژه در ارتباط با جنبش زنان برای عبور از موقعیتی سنتی به موقعیتی مدرن در وضعی بسیار تعیین‌کننده قرار دارد. نیروها و انرژی‌های نهفته در این حوزه آنچنان نیروی فورانی و انفجاری دارد که با رفع محدودیت‌های موجود، ما با یک دوران تازه‌ی شکوفایی سینمای مستند در بازتاب چهره‌ی زندگی در ایران روبه‌رو خواهیم بود.

اکنون به آغاز بحث باز می‌گردیم. ما دیدیم که سینمای مستند دو دهه‌ی اخیر در رابطه با زنان مناظر گوناگونی را به تماشا نهاده است. آثاری که تصاویر مؤثر علیه بقایای خرافه‌ها و تعصبات و فقدان حقوق برابر و مدرن را به ما ارائه داده‌اند و وجود آنها برای آزادی و کسب حقوق و سهم بیشتر و معترض به قید و بندهای سنتی بوده است و یا با نگاهی جستجوگر و نامداخله‌جو اما پرسشگر به سوژه‌ی زنان نگریسته‌اند.

این آثار حتی در سال ۱۳۷۱ با فیلمی چون *بلور شکسته* (نادره شیخ ترکمانی) این امکان را

داشته‌اند که به پژوهش درباره‌ی بیماری افسردگی در زنان ایرانی بپردازند. اما حال این نوشته مایل است دست به پرسشی نو بزند. با توجه به پرسش مهم «واقعیت تصویر و تصویر واقعیت» این سؤال مطرح می‌شود که تصویر مستند از زنان واقعاً افسون‌زدا بوده است یا افسون‌زا؟

آیا این تصاویر دنیای واقعی بر پرده‌ی سینما را چنان زینت نداده‌اند که گویی واقعیت تصویر همان تصویر واقعیت و مهم‌تر از آن خود واقعیت است؟ درحالی که امروز همه‌ی ما می‌توانیم بپذیریم که نقش‌هایی که با سایه و روشن از اشیا و جهان عینی بر نوار فیلمبرداری ضبط می‌شود جز یک تشابه فریب دهنده پیوندی ذاتی با خود واقعیت ندارد. باید توجه داشت اولاً واقعیت ماهوً تمام و کمال دسترسی‌پذیر نیست، ثانیاً هر انسان تنها به واسطه‌ی تصویر ذهنی و صورت‌های تبدیل شده‌ی حسی بر قشر مغز، واقعیت را تماشا می‌کند و با فرایندهای ادراکی که به موجودیت و محدودیت فیزیولوژیک دستگاه و کالبد انسانی (عادت‌ها و محتوای فکری نوع فهم) بستگی دارد، بدان معنا می‌بخشد و سپس گزینش این موجود پشت دوربین و محدودیت‌های خود دوربین در ثبت نمادهایی که از هزاران هزار وجه و جنبه‌ی یک شیء ساختاری متعدد، صورتی ویژه و عکس معین فراهم می‌آورند دست به دست هم می‌دهد و «تصویر واقعیت» را کاملاً از «واقعیت» جدا کرده و آن را در سلطه‌ی واقعیت تصویر قرار می‌دهد. حال می‌توان دریافت که تا چه حد گرایش‌های فکری، دریچه‌ی نگاه به موضوع و... در آنچه که بر پرده‌ی سینمای مستند از زنان ایرانی می‌بینیم می‌تواند مؤثر باشد. پس فیلم مستند بیان «یک نگاه» از سوی مؤلف بر واقعیت است که می‌تواند به زندگی تقرّب جوید و هرگز بیانگر حقیقت مطلق نیست.

اینکه سازنده‌ی فیلم تابع ایدئولوژی خاص تک آواست و یا به جنبه‌ی چند وجهی واقعیت معترف است، اینکه در بازتاب زندگی پرواپیشه یا مداخله جوست و اینکه خود موضعی پرسشگر دارد یا فردی است با توهم داشتن پاسخ‌ها که حال روایت مستند را بر حسب پيشداوری خود می‌چیند، همه و همه در پرسش درباره‌ی زن ایرانی در سینمای مستند ایران نقش مبرم ایفا می‌کنند.

ساختار زدایی نقش زن در فیلم‌های مستند به ما خبر از واقعیت مطلق موقعیت زن ایرانی نمی‌دهد بلکه به ما می‌گوید در دوره و زمانه‌ای ویژه با احاطه‌ی تمایل گذر از تصور سنتی درباره‌ی زن، چگونه آثار مستند به شدت متوجه بازتاب همین خواست همچون ضرورت یک

دوران بوده‌اند. شاید امکانات دوربین دیجیتالی در شکستن قاب این پیشداوری نقش بهتری ایفا می‌کند و به رویکرد نوین سینمای مستند برای مکاشفه‌ی زندگی بیانجامد. البته مشروط به آنکه پیشاپیش نگاه مستندسازان به آگاهی‌های معاصر نزدیک شود و تغییر یابد. مستندگرایی سینمای ایران به طور کلی و آثار رویکردگرایی مستند در مورد زنان وقتی با امکانات دوربین دیجیتالی می‌آمیزد، آینده‌ای شگفت را در برابر ما ترسیم می‌کند. بی‌شک با روحیه‌ای آزادی‌گرا آگاهی‌های وسیع‌تری در این قلمرو شکوفا شده و خواهد بالید.

منابع و مأخذ

- ۱- بارنو، اریک. تاریخ سینمای مستند، ترجمه‌ی: ضابطی جهرمی. ج اول. تهران.
- ۲- امید، جمال. تاریخ سینمای ایران. انتشارات تصویر. ۲ ج. ج اول. تهران.
- ۳- نیکولز، بیل. ساخت‌گرایی (نشانه‌شناسی سینما)، ترجمه‌ی: علاءالدین طباطبایی. ج اول. تهران.
- 4- F. Perkins. Film as Film New introduction by Foster Hirsch
- 5- Erik Barnow. Documentary: New York. Oxford university. Press 1974
- 6- Horkheimer & Adorno, Dialectic of Enlightenment (New York: Herder and Herder. 1972).
- 7- Davidson. D (1984) Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford Clarendon Press.

بررسی بن‌مایه‌ها و نمادگرایی موجود در شعر فروغ فرخزاد، نگاه و اندیشه‌ی گنوستیکی وی را بر ما آشکار می‌سازد، عناصری چون تطهیر، سفر به فراسو، معصومیت کودکانگی، باور به موعود، شهر آرمانی و... نمونه‌هایی از بن‌مایه‌ها و نمادهای فراسوگرایی شعر فروغند. این مقاله رویکرد گنوستیک فروغ به جهان را با تلخکامی‌های حس زنانه‌ی وی به عنوان فرد (زن)ی سنت ستیز و لاجرم تنها مرتبط می‌داند.

پیوند گنوسیسم و فمینیسم در شعر فروغ فرخزاد*

دارا پریش روی - عنایت الله مرادی روفچاهی

آزادی و رهایش «نفس» به یاری خرد مقدس از مشخصه‌های جهان‌بینی گنوستیکی است چنانچه «استفان، آهولر» در توصیف «یک چشم‌انداز گنوستیک از آینده» این دانستگی مقدس را چنین توصیف می‌کند:

«گنوسیسم، آگاهی ست و بر اساس دانستگی شکل می‌گیرد... و نه باور [بدون معرفت] و با صرفاً جریانی از خواستاری آرزوها... چشم‌انداز آینده در پناه این نگاه خود را آشکار می‌سازد، گنوسیسم نوعی از یک جریان مطمئن آگاهی است، استوار بر تجربه‌ای ژرف که جیستی آینده را در زندگی جهانی پدیدار می‌نماید.» (Holler, 1993: 322)

برداشت نو از گنوسیسم با این ویژگی، در نحله‌های گنوستیکی ایرانی نیز دیده می‌شود که مهم‌ترین آن مانویت است. پیوند خرد مقدس و باور به رهایش «نفس»، «آزادی روح در مانویت و گنوسیسم مشترک» است (تقی‌زاده، ۱۳۲۹: ۵۴). «گنوس» آگاهی برین و متعالی ست که حافظ جوهره‌ی درونی «فرد» یا نفس و روح اوست. این خرد مینوی و زمین‌گریز، فرد را در سفر خویش به اصل خود که از نور و روشنایی ست می‌رساند. «آیین گنوسی، چنان که از واژه‌ی یونانی «گنوسیسم» (معرفت و آگاهی) پیدا است، به مردم درک کامل دانشی را توصیه می‌کرد که می‌توانست برای روح یعنی نفس (روح حقیقی) رستگاری نهایی از فساد و شرّ این جهان را به

*. در بخشی از متن‌های گنوستیک از دختر - نای [خلوت] (flut-girl) سخن می‌رود (James, 1924). رخساره‌ای که تمام اشاره به آگاهی ست. فروغ نیز از پری کوچکی با نی لبک چوبیش سخن می‌گوید، که در اعماق اقیانوس‌ها خانه دارد: «من پری کوچک غمگینی را می‌شناسم که در اقیانوس مسکن دارد، او دلش را در یک نی لبک چوبین می‌نوازد، آرام آرام، پری کوچک غمگینی، که شب از یک بوسه می‌میرد و سحرگاهان از یک بوسه به دنیا خواهد آمد.» (فرخزاد: ۱۵۵). شاید این همسانی نمادین خود چشم‌اندازی از نگاه گنوستیکی بانوی شعرهای غمگانه‌ی ایران را آشکار سازد.

ارمغان آورد و او را به اماکن بهشتی هدایت کند که بنا بر اندیشه‌ی گنوسی خانه‌ی راستین و اصلی آن است، امید روح به رستگاری و نجات هدفی بزرگ به شمار می‌رفت، یعنی اشتیاق بسیار به جهان روشنی که شگفت‌انگیز، منزه و مینوی است.» (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۹۲-۱۹۱) بر این مبنا در صورت‌های مختلف گنوسیس، نجات نفس از تاریکی‌ها و ظلمت مفهومی محوری و مهم به شمار می‌آید.

در ایران تفکر گنوستیکی در پیوند با آیین مانوی صورت‌های متداخل فرهنگی را شکل بخشید و رنگی نو گرفت (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۲-۱۸). آیین مانوی به دلیل ساخت منعطف قومی خود و قدرت موجود در مفاهیم عرفانی، گستره‌های جغرافیایی را درنوردید. این آیین گرایش‌های غیر رسمی مردم به دین و خداوند را نمودار می‌ساخت و ریشه‌ی آن در این فرهنگ، حتی امروز نیز در چشم‌اندازهایی از زندگی مندائیان ایران خود را آشکار می‌نماید (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵). فرهنگ مزبور در ادبیات پارسی نیز با شعر شاعری چون مولانا قدرت و نیرویی فراوان یافت (ارشاد، ۱۳۷۸: ۹). در شعر مولانا که اوج مفاهیم گنوستیکی را در بر دارد، انسان برگستره‌ی زمین از اصل خویش جدا افتاده است و می‌باید به سوی سرچشمه‌ی روح و گوهر نفس یعنی جهان مینوی رهسپار شود:

کز جدایی‌ها شکایت می‌کند	بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند	کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم	مرغ باغ ملک‌وتم نیم از عالم خاک
از سر عریده مستانه به هم در شکم	می و صلم بچشان تا در زندان ابد

اما آنچه در این گفتار مورد پرسش و چالش قرار خواهد گرفت، فرازی دیگر از شعر گنوستیکی - و شاید مانوی - در ایران معاصر است. اگر چه می‌توان رگه‌های چنین رویکردی را در آثار نویسندگان متفاوتی چون صادق هدایت و سهراب سپهری نیز یافت، اما برجسته‌ترین نماد این حضور در شعر فروغ فرخزاد جلوه می‌یابد.

فروغ، میراث‌دار اندیشه‌ی گنوستیکی و مانوی

مفاهیم گنوستیکی که تبدیل به بن‌مایه‌های ادبی می‌شود، مضامین و نمادهایی را در بر دارد که بسامد بالایی از رویکردی واحد را نشان می‌دهند، مضامینی چون فرستاده یا نجات‌بخش

(سوشیانت) شهادت، حقیقت، سفر، و گریز از موقعیت این زمانی و این مکانی. برای نمونه بر مبنای رمزپردازی گنوستیک تیپی چون دختر - نای (flute-girl) که نماد بیان حقیقت است، نقش می‌بندد (James, 1924). و اما فروغ فرخزاد نیز شاید شبیه همان دختر نمادین گنوستیکی است که در نوای او هم می‌توان مضامین آگاهی تلخ و سفر به فراسو را مشاهده کرد. «فروغ» خود را به صورت زنی تنها در آستانه‌ی فصلی سرد و در ابتدای درک هستی آلوده‌ی زمین توصیف می‌کند:

و این منم

زنی تنها

در آستانه‌ی فصلی سرد

در ابتدای درک هستی آلوده‌ی زمین

و یأس ساده و غمناک آسمان

و ناتوانی این دست‌های سیمانی (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۲۳)

همین توصیف کوتاه فروغ از خود، ما را با نگاه گنوستیکی وی روبه‌رو می‌سازد. او چون «آنتروپوس» (هرزردیغ) (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۲۷ و ۲۰۹) بر زمینی آلوده فرود آمده است و به ناگزیر تنهاست. بینش گنوستیکی همواره خاستگاه و آغازگاه نفس را در فراسوی جغرافیا و زمان موجود جست‌وجو می‌کند؛ از این روی فروغ نیز راه‌های فرار از چهار دیواره‌ی را می‌جوید که او را در بر گرفته است. (حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۸) آنچه در این میان جالب به نظر می‌رسد هم‌آمیزی گرایش‌های گنوستیکی و فمینیستی فروغ است. فروغ خود را یک «زن» می‌داند و پایگاه هویت و معنای نفس خویش را در آن می‌یابد، این پنداشت در گزاره‌های جمله‌ی کوتاه یکی از معروف‌ترین شعرهای وی همچنان که گفته شد آشکار است: «و این منم زنی تنها در آستانه‌ی فصلی سرد». این حس زنانه و جستن هویت زنانه در شعر دیگری جلوه می‌فروشد:

من خوشه‌های نارس گندم را

به زیر پستانم می‌گیرم

و شیر می‌دهم (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۹۴-۹۳)

نگاه فمینیستی و زن‌گرایانه‌ی فروغ در پیوند با گرایش‌های گنوستیکی وی در روایت او دشواری حس «زن» بودن را در جامعه‌ای انکارگرا که موجودیت و حقیقت هویت او را درک نمی‌کند، نشان می‌دهد، این دشواری سازگاری و سازواری روشنگرانه هویت زنانه‌ی وی با

هویت موجود در جامعه در نامه‌های او آشکار است (جلالی، ۱۳۷۵: ۱۲۶) و این مفهومی است که در شعر «ای مرز پرگوهر» نیز مطرح می‌گردد (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۱۳۴). زمینی که «فروغ» در آن فرود آمده است، در روایت او، از نگاه بیگانه و زن ستیزانه‌ی مرد آلوده شده است. به راستی چرا فروغ با نگاهی گنوستیکی به جهان نظر می‌دوزد؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان به موضوع هویت دگرگونه و متفاوت اشاره داشت. هویت در پیوند با نظام اخلاقی و امر برین قرار داد سطوح ارزشی و معنایی که فروغ را به این مفهوم پیوند می‌دهد با تحویل دو متن فردی و اجتماعی هویت وی قرین است. فروغ پایگاه اجتماعی و منزلتی خود را در «زنانگی» جست‌وجو می‌کند، و از آنجا که در زندگی فردی و اجتماعی این پایگاه مورد تحقیر و بی‌مهری بوده است (فروغ حضانت فرزند خود را بعد از طلاق از دست می‌دهد) از یک سوی او با نگاهی فمینیستی به وقایع می‌نگرد و از سوی دیگر از آنجا که او در جست‌وجوی پایگاه انکار شده، زنی معترض اما تنهاست، با گرایشی گنوستیکی به روایت نگاه خویش دست می‌یازد. بنابراین هم‌آمیزی دو نگاه گنوستیکی و فمینیستی فروغ نشانگر پیوند دو متن برآمده از فردیت معترض و هویت اجتماعی مورد کتمان گروهی‌ای است (هویت زنانه) که فروغ متعلق به آنان است.

فروغ به عنوان یک انسان «اندیشه‌گر» از یکسو و زنی متفاوت که هویت خود را در اندیشه‌های دگرگونه و متفاوتش می‌جوید، خود را در فضایی درک ناشدنی می‌بیند. به همین دلیل فضا و مکان این زمانی او را در محبس تنهایی‌اش گرفتار می‌سازد و وی به جست‌وجوی حقیقت در فراسوی این فضا می‌پردازد. شکست‌های فردی به ناگزیر نظر به سویی دیگر (فراسو) را قوت می‌دهد، و اینجاست که مفاهیم مهم گنوستیکی در شعر او زاده می‌شوند: سفر، مرگ، فراسو، آرزوی زمانی بهتر و آرمانی، ... شاید به همین دلیل است که فروغ پیوند زندگی و حقیقت را در «خانه سیاه است» (فیلم مستندش) در جذامخانه‌ای نقش می‌زند که در پس ظاهر ویران و هاویه‌وار آن مفهوم زندگی پنهان است. او در ویرانه‌ها مفهوم حقیقت ناپیدا را می‌جوید. مهم آن است که ادبیات این اثر که بسیار نزدیک به ادبیات توراتی است، باز تداخل متن و روایت‌های مرتبط با تنهایی نوستالژیک و رمانتیک زن را به‌خاطر می‌آورد.

این گفتار در بیانی کوتاه و فشرده جلوه‌هایی از گرایش‌های گنوستیکی شعر فروغ را نشان می‌دهد. برای این منظور نمادها بن‌مایه‌های اصلی شعر او را مورد بحث قرار می‌دهیم. بدیهی

است این روش بر مبنای نقد اسطوره‌شناختی «نروتروپ فرای» در کتاب *آناتومی نقد* اتخاذ شده است. (ن.ک. فرای: ۱۳۷۷، ۱۴۲-۸۹)

۱. کودکانگی پاک و زمین دوزخی

بخش‌بندی فروغ از زمان ما را به طور دقیقی با تقسیم‌بندی گنوستیکی - مانوی زمان روبه‌رو می‌کند. اگر آیین مانوی زمان را به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌نماید (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵: ۲۷) فروغ از زمان کودکانگی، هبوط و رهایی در آینده سخن می‌گوید. در شعر «هفت سالگی» آنچه پس از کودکی رفته است، گناه‌آلود، عبث و دروغین خوانده می‌شود:

ای هفت سالگی

ای لحظه‌ی شگفت عزیمت

بعد از تو هر چه رفت در انبوهی از جنون و جهالت رفت

بعد از تو پنجره که رابطه‌ای بود سخت زنده و روشن

میان ما و پرنده

میان ما و نسیم

شکست، شکست، شکست

بعد از تو آن عروسک خاکی که هیچ چیز نمی‌گفت، هیچ چیز به جز آب، آب، آب

در آب غرق شد (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۴۷-۴۶)

بعد از تو ما صدای زنجیره‌ها را کشتیم

و به صدای زنگ که از روی حرف‌های القبا بر می‌خاست

به صدای سوت کارخانه‌های اسلحه‌سازی دل بستیم (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۴۷-۴۶).

معصومیت کودکانگی ما را به زمان آغازین در نظرگاه فروغ باز می‌برد که در آن همه چیز پاک و نیالوده است و طبیعت و انسان حیاتی هم‌سرشت و توأمان دارند:

و دختری که گونه‌هایش را

با برگ‌های شمعدانی رنگ می‌زد، آه

اکنون زنی تنهاست (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۱۶)

من از میان ریشه‌های گیاهان گوشتخوار می‌آیم

و مغز من هنوز

لبریز از صدای وحشت پروانه‌ای است

که او را

در دفتری به سنجاقی

مصلوب کرده بودند (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۶۱).

آیا دوباره من از پله‌های کنجکاوای خود بالا خواهم رفت

تا به خدای خوب، که در پشت بام خانه قدم می‌زند، سلام بگویم (همان: ۶۴)

در شعر «به علی گفت مادرش روزی» که زبانی فولکلوریک دارد، دیالوگ نفس آرمانی با پسر بچه، روح او را برای سفر و پیوستن به روشنایی‌ها آماده می‌سازد. در این دیالوگ بزرگ‌ترها در دنیای عفونی و آمیخته با هوس‌های پست تصویر می‌شوند. زمان پاک کودکانگی در نظرگاه فروغ رو در روی زمان و زمین دوزخی قرار دارد. آنچه در زمان حال می‌گذرد، سقوط، شکست و تباهی زمین است. این تباهی به دلیل فراموشی کودکانگی، پاکی و عشق برآمده از آن روی داده است:

بر فراز سر دلفکان پست

و چهره‌ی وقیح فواحش

یک هاله‌ی مقدس نورانی

مانند چتر مشتعلی می‌سوخت (فرخزاد، ۱۳۶۹ II ب: ۹۱-۹۰)

آه ای صدای زندانی

آیا شکوه یاس تو هرگز

از هیچ سوی این شب منفور

نقی به سوی نور خواهد زد؟

آه ای صدای زندانی

ای آخرین صدای صداها (همان III: ۹۵)

خورشید مرده بود

و فردا

در ذهن کودکان

مفهوم گنگ گمشده‌ای داشت (همان: ۹۱).

نفس آرمانی که صورتی فراسویی (آن زمانی و آن مکانی) دارد با بن‌مایه‌ی سفر قهرمان توأم می‌شود. (Leeming, 1998:) با این تفاوت که در سفر گنوستیکی قهرمان نه به آغازگاه جغرافیایی و مکانی که به آغازگاه نفس باز می‌گردد، به خودی نیالوده و پاک که یکی از نمادهای

آن، کودک است. در این رویکرد زمان و نفس آرمانی معنایی برابر دارند، زمان آینده و نفس آینده، زمان آغازین و نفس آغازین.

در زمین دوزخی دست‌ها که نماد عشق در شعر فروغند ویران می‌شوند:

در کوچه باد می‌آید

این ابتدای ویرانی ست

آن روز هم که دست‌های تو ویران شدند، باد می‌آمد (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۲۸)

در این فضا است که وجود مرد نیز با مرگ در هم می‌تند و او نماد مردگی می‌شود. او «همان

مردی ست که زیر چرخ زمان له می‌شود.» (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۴۱)

مردی که رشته‌های آبی رگ‌هایش

مانند مارهای مرده از دو سوی گلوگاهش

بالا خزیده‌اند و در شقیقه‌های منقلبش آن هجای خونین را

تکرار می‌کند:

سلام!

سلام! (همان: ۳۵)

به دلیل همین فضای دوزخی ست که بسامد واژگانی چون «شب» و واژگان متضاد آن در شعر فروغ بسیار بالاست:

دیده را طغیان بیداری گرفت

شب سیاهی کرد و بیماری گرفت

هستیم را انتظاری کهنه یافت

رفت و در من مرگزاری کهنه یافت

(فروغ، ۱۳۶۹: II: ۸۴)

او با زبانی طنزآلود اما سوگناک از شب دوزخی سخن می‌گوید:

... شبی که چشم‌گرگ‌های بیابان را

به حفره‌های استخوانی ایمان و اعتماد بدل می‌کنی

و در کنار جویبارهای تو، ارواح بیدها

ارواح مهربان تیرها را می‌بویند (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۳۱).

و این جهان به لانه‌ی ماران مانند است

و این جهان پر از صدای حرکت پاهای مردمی ست

که همچنان که تو را می‌بوسند

در ذهن خود طناب دارت را می‌بافند (همان: ۳۱)

تصویری که فروغ از زمین مجسم می‌سازد، ما را با تصویری دوزخی روبه‌رو می‌کند. زمینی که از احساس، اندیشه، زندگی و عشق و به تعبیری حقیقت تهی‌ست. در این زمین دوزخی همه چیز مرده، خاموش و ریشخندآلود به نظر می‌رسد:

در کوچه باد می‌آید

و کلاغ‌های منفرد انزوا

در باغ‌های پیرکسالت می‌چرخند

و نردبام

چه ارتفاع حقیری دارد (همان: ۲۶).

مفهوم زمین دوزخی، مفهوم تطهیر و سفر به فراسو را در ذهن فروغ شکل می‌بخشد، و این خود در چرخه‌ی معنایی بن‌مایه‌های شعر فروغ با مفهوم و بن‌مایه‌ی «آگاهی تلخ» توأم است، آگاهی به آلودگی جهان و چاره‌ی نجات نفس یعنی سفر به فراسو.

۲. سفر به فراسو

بن‌مایه و مفهوم عمده‌ی دیگری که در پیوندی نزدیک با صورت دوزخی زمین در شعر فروغ شکل می‌گیرد، بن‌مایه‌ی سفر به فراسوست. این بن‌مایه هم از تطهیر نفس به یاری عشق حکایت می‌دارد و هم در اوج ناامیدی از «پرواز» به سمت روشنائی‌ها نقل می‌زند:

چرا توقف کنم، چرا؟

پرنده‌ها به جست و جوی جانب‌آبی رفته‌اند

... افق عمودی است و حرکت فواره وار

و در حدود بینش، سیاره‌های نورانی می‌چرخند (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۹۰).

من از سلاله‌ی درختانم

تنفس هوای مانده ملولم می‌کند

پرنده‌ای که مرده بود به من پند داد که پرواز را به خاطر بسپارم (همان: ۹۳).

از فرو رفتن چه پروایم بود

گاه اگر در معبر گلگشت‌ها

رو به استغنائی دریاها روان...

آه اگر راهی به دریایم بود

آهوان ای آهوان دشت‌ها

جوبیاری یافتید آوازخوان

خواب آن بی خواب را یاد آورید مرگ در مرداب را یاد آورید
(فرخزاد، ۱۳۶۹: II، ۸۶-۸۵)

و از میان شکل‌های هندسی محدود
به پهنه‌های حسی وسعت پناه خواهم برد (فرخزاد، ۱۳۶۹: I، ۳۰)
فروغ از پرواز سخن می‌گوید و این خود با بن‌مایه‌ی سفر به فراسو مرتبط است، پهنه‌ی
آسمان در پناه نگاه دو قطبی (دایکتومی) و گنوستیکی فروغ به محلی مرتبط با نفس آرمانی
تبدیل می‌شود:

کسی مرا به آفتاب معرفی نخواهد کرد
کسی مرا به میهمانی گنجشک‌ها نخواهد برد
پرواز را به خاطر بسیار
پرنده مردنی است (فرخزاد، ۱۳۶۹: همان: ۱۰۰).

۳. آگاهی تلخ

در چشم‌اندازهایی که فروغ به تصویر می‌کشد، آگاهی در نفس وی تولد و ظهوری تلخ دارد،
آگاهی نسبت به آنکه رویاها صورتی واقعی ندارند و زمین گستره‌ای دوزخی ست که در آن عشق
غایب است، شاید از این منظر نگاه او به نگاه «کافکا» و وقوف تلخ قهرمانان او نزدیک می‌شود،
و از قضا فروغ نیز چون کافکا مدرنیسم و ظواهر آن را موجب دوری از طبیعت آغازین (بدایت) و
پاک می‌داند (ن.ک: مقدادی، ۱۳۶۹):

درد تاریکی ست درد خواستن رفتن و بیهوده خود را کاستن
(فرخزاد، ۱۳۶۹: II، ۵۷)
شب سیاهی کرد و بیماری گرفت دیده را طغیان بیداری گرفت
رفت و در من سرگزاری کهنه یافت هستم را انتظاری کهنه یافت (همان: ۸۶)

سلام ای غرابت تنهایی
اتاق را به تو تسلیم می‌کنم
چرا که ابرهای تیره همیشه
پیغمبران آیه‌های تازه‌ی تظہیرند
و در شهادت یک شمع
راز منوری ست که آن را

آن آخرین و آن کشیده‌ترین شعله خوب می‌داند (فرخزاد، ۱۳۶۹: ص ۴۱)

فروغ از فرو پاشیدن رویاها و آگاهی به آن می‌گوید، و این خود همچنان که «استفان آ. هولر» می‌گوید پیوند آگاهی و رویا را نمودار می‌سازد و نه تنها به هم‌باختن بافه‌های بدون دانستگی با الیاف خیال را.

خواب‌ها

همیشه از ارتفاع ساده‌لوحی خود

پرت می‌شوند و می‌میرند (همان: ۶۴ و ۶۳).

بر این مبناست که وجود معشوق که می‌باید بر حقیقت و امید دلالت کند، او را به آگاهی‌ای می‌رساند که چشم‌اندازهای تاریک سقوط عشق را آشکار می‌سازد:

تو چه هستی

جز یک لحظه

یک لحظه که چشمان مرا

می‌گشاید به برهوت آگاهی (فرخزاد، ۱۳۶۹: ص ۱۹).

فروغ از وزیدن دروغ در آسمان می‌گوید (همان ۲۸)، و مصلوب شدن به تیرهای توهم (فرخزاد، ۱۳۶۹: ص ۳۸). از این روی آگاهی او یک آگاهی تلخ و گنوستیک است و اصولاً با توجه به رویکرد گنوستیکی فروغ آگاهی این جهانی برابر با پی بردن به سرشت پوشالی این جهان یعنی دروغ‌آگین بودن آن است.

۴. تطهیر و شکفتن «خود»

اعتقاد به زمین مسخ شده و گناه‌آلود، اندیشه و بن‌مایه‌ی تطهیر را در شعر فروغ قوت می‌بخشد. فروغ از نیروی تطهیر عشق سخن می‌گوید و نمادهای تطهیر در شعر او ظهور می‌یابند. فروغ در نفس خود «نوری» را می‌جوید که با ظهور عشق از اعماق تاریکی‌ها شعله بر می‌دارد و روشنایی می‌گیرد:

هستیم زآلودگی‌ها کرده پاک

در هجوم ظلمت تردیدها

سینه از عطر تو عطرآگین شده

های هوی زندگی در قعر گور

همچو بارانی که شوید جسم خاک

ای در بگشوده بر خورشیدها

ای شب از رویای تو سنگین شده

این دل تنگ من و این بار نور

آه ای با جان من آمیخته ای مرا از گور من انگیزته

چون ستاره با دو بال زرفشان آمده از دوردست آسمان

(فرخزاد، ۱۳۶۹ II، ص ۵۶ و ۵۷)

بدین گونه نمادهای تظہیر در شعر فروغ ظاهر می‌شوند، با این حال «عشقی» که فروغ از آن سخن می‌گوید (و معشوقش در آن) از جنس نفس آرمانی است که تنها با سفر به فراسو پیوند دارد. او در مثنوی خود که بسیار شبیه دفتر اول شعر مثنوی مولاناست از دریا سخن می‌گوید و پیوستن به آن، از این روی معشوق تجریدی او معشوقی فراسویی و نمادین است:

من پری کوچک غمگینی را می‌شناسم

که در اقیانوس مسکن دارد

و دلش را در یک نی‌لبک چوبین می‌نوازد آرام آرام

پری کوچک و غمگینی که شب از یک بوسه می‌میرد

و سحرگاه از یک بوسه به دنیا خواهد آمد (فرخزاد، ۱۳۶۹ II: ص ۱۵۵)

کیفیت محیط کشتی زهدان ماه

سلول‌های فاسد را خواهد کشت (همان: ۹۱)

۵. مفهوم عشق

«مرد» در شعر فروغ به ویژه در شعر ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد گوهر شکفتگی نفس یعنی عشق را در نمی‌یابد. وجود او و زمین دوزخی سرشتی توأم دارند:

حرفی به من بزن

آیا کسی که مهربانی یک جسم زنده را به تو می‌بخشد

به جز درک حسن زنده بودن

از تو چه می‌خواهد (همان: ۶۵)

فروغ خود را از تبار خونی گل‌ها می‌داند:

مرا به زوزه‌ی دراز توحش

در عضو جنسی حیوان چه کار

مرا به حرکت حقیر کرم در خلای گوشتی چه کار

مرا تبار خونی گل‌ها به زیستن متعهد کرده است

تبار خونی گل‌ها می‌دانید (همان، ۹۵)

فروغ زخم‌های خود را همه از عشق می‌داند (فرخزاد، ۱۳۶۹: ۳۰) و از ویرانی دست‌ها که در شعر او نماد عشقند سخن می‌گوید:

در کوچه باد می‌آید

این ابتدای ویرانی ست

آن روز هم که دست‌های تو ویران شدند

باد می‌آمد (همان: ۲۸)

دستی با یک گل از پشت دیواری صدا می‌زد

یک دست دیگر را

و لکه‌های کوچک جوهر، بر این دست مشوش، مضطرب، لرزان... (فرخزاد، ۱۳۶۹: II ۱۴ و ۱۵)

سهم من گردش حزن آلودی در باغ خاطره‌هاست

و در اندوه صدایی جان دادن

که به من می‌گوید:

«دست‌هایت را دوست می‌دارم» (ص ۵۱)

فروغ از مرگ دست‌های عاشق می‌گوید:

هنوز خاک مزارش تازه است

مزار آن دو دست سبز جوان را می‌گویم (فرخزاد ۱۳۶۹: I ص ۳۶)

دست‌هایم را در باغچه می‌کارم سبز خواهم شد

می‌دانم می‌دانم می‌دانم

و پرستوها در گودی انگستان جوهریم تخم خواهند گذاشت (فرخزاد، ۱۳۶۹: II ۱۵۳)

د. موعود

دوزخی انگاشتن زمین، اندیشه‌ی به موعود را در شعر فروغ ظاهر می‌سازد. فروغ اگرچه گاه در اوج ناامیدی از نجات دهنده‌ای که در گور خفته است سخن می‌گوید اما در انتظار کسی است، «کسی که مثل هیچ کس نیست». در شعر فروغ موعود با نفس آرمانی مرتبط است (از آینه پیرس

نجات دهنده کیست؟) و از سوی دیگر او نماد برجیدن نابرابری‌ها از روی زمین است:

کسی می‌آید

کسی دیگر

کسی بهتر

کسی که مثل هیچ کس نیست

فروغ و تلفیق اندیشه‌های فمینیستی و گنوسیستی

با نگاهی به شعرهای فروغ فرخزاد تلفیق نگاه گنوستیکی و فمینیستی وی را به عنوان زنی تنها، منتقد و روشنفکر مشاهده می‌کنیم. نخستین متنی که فروغ را با گرایشی فمینیستی و زن‌ورانه پیوند می‌دهد، تجربه‌ی تلخ و فردی او از زنانگی است، تجربه‌ی طلاق و از دست دادن فرزند که بنا بر متن‌های سنتی و عرفی سرپرستی او به پدر تعلق دارد.^{*} از این روی فروغ به عنوان یک زن شاعر و روشنفکر در متن دیگری قرار می‌گیرد که به اندیشه‌های فمینیستی او قوتی بیشتر می‌دهد؛ نقد سنت. اما متنی که فروغ را با گنوسیسم پیوند می‌دهد، از یکسوی متنی برآمده از تلخی زندگی فردی او در زمینه‌ی ازدواج و عشق است و از سوی دیگر رو در رویی با جامعه‌ای که اندیشه‌های روشنفکرانه‌ی او را برنمی‌تابد. به تعبیر دیگر او هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی‌اش تنهاست و این حس تنهایی در محمل زنانگی و اندیشگانی، در رویکرد گنوستیکی او تأثیری فراوان دارد:

*. فروغ «سرپرستی حسین» پسری را که پدر و مادری جذامی دارد، بر عهده می‌گیرد و این خود از یک سوی جبران نیاز مادرانگی و حس زنانه‌ی مادری او و از سوی دیگر مبارزه با ساخت‌های سنتی و متصلب جامعه را نشان می‌دهد (در این باره ن.ک: ۹۹).

گزاره‌های جنسیت

موتیف مرتبط	گزاره
تنهایی انسان (آنتروپوس، هراسمندی و بیگانه انگاری زمین)	زنی تنها
بیگانه‌انگاری «دگرجنس» (تنهایی انسان)	مردی مرده
	(مردی با رگ‌هایی چون مارهای مرده)
شکست پذیری هم‌جنس (زن) در برابر بزرگی «دگر جنس»	زن کوچک
(نماد زمین دوزخی)	زن پوشیده در جامه‌های عروسی با تاج
مستی ارزش‌های زمینی (زمین دوزخی - تنهایی)	عشق
سستی ارزش‌های زمین (زمین دوزخی - تنهایی)	زن خاک شده در کفن انتظار و عصمت
تقابل و تضاد معصومیت نفس کودکانه و محیط گناه‌آلود (زمین دوزخی)	تبسم‌های معصوم دخترک
زمان ناپاک و سوگناک آمیزش خوبی و بدی (گومیزش)	هم‌بستر شدن با دختران نابالغ
زن - طبیعت (نماد زمین (زن) بکر پیش از آمیزش خوبی و بدی)	عروس خوشه‌های افاقی

گزاره‌های گنوستیکی

موتیف مرتبط	گزاره
زمین دوزخی	هستی آلوده
زمین دوزخی	فصل سرد
قدرت بدی در زمین (آسمان نماد پاکی است)	یأس آسمان
زمین دوزخی	دروغ
باور به منجی (مانی، مسیح و...)	نجات دهنده
مصلوب شدن (شهادت)	زخم‌های عشق
زمین دوزخی (ویرانی معصومیت، بیگانگی و عشق)	ویران شدن دست‌ها
مسخ «دگرجنس» در زمین دوزخی	له شدن [مرد] زیر چرخ زمان
شهادت	مصلوب شدن
سفر قهرمان	جست و جوی جانب آبی
فضای (زمان) دوزخی	شب

صدای زندانی	در بند بودن «نور» در کالبد «زندان» زمین
آب	تطهیر، سفر، تحویل متعالی
سرد شدن خورشید	زمین دوزخی - مرگ حقیقت بر روی زمین
نهایت شب (نهایت تاریکی)	فضا (زمان) دوزخی

نمادهای گنوستیکی در شعر فروغ

نگاه گنوستیکی با نظامی از تولید نمادهای دوقطبی (دایکتومی) و دوگانه همراه است. در شعر فروغ نیز تدوین نظامی از نمادهای دوقطبی را مشاهده می‌کنیم. مقایسه‌ی نظام نمادین شعر فروغ و یکی از متن‌های کهن و مهم مانوی یعنی *زبور مانوی* ویژگی گنوستیکی شعر فروغ را آشکار می‌نماید:

نمادهای فروکشده	سمبولیسم دوگانه‌گرای شعر فروغ در زمینه‌ی فضا، زمان و مکان
نمادهای برکشنده	
ابره‌ای سیاه - تیرگی - شب	خورشید - آفتاب - آسمان - نور
برف - سرما - سقوط - خاک	پرواز - آب - دریا - سرزمین روشنی
مرداب - سرزمین تاریکی	

هم‌گونی متن مانوی و شعر فروغ

شاید گزینش متن مانوی و مقایسه تطبیقی آن با شعر فروغ فرخزاد بنیاد گنوستیکی شعر فروغ را آشکارتر سازد:

شعر فروغ:	زبور مانوی:
آه اگر راهی به دریایم بود	مرا در آب مقدست بشوی
از فرو رفتن چه پروایم بود	و پاکیزه‌ام کن
گر به مردابی ز جریان ماند آب	چونان که هستم
از سکون خویش نقصان یابد	خوشا زمان عزیمت فرا رسیده است
جاننش اقلیم تباہی‌ها شود	بود که به منزلگاه راستین خویش بازگردم (آلبری، ۱۳۷۵: ۵۰)
زرفنائش گور ماهی‌ها شود	
آهوان، ای آهوان دشت‌ها	
گاه اگر در معبر گلگشت‌ها	
جویباری یافتید آوازخوان	

رو به استغنای دریاها روان... خواب آن
بی خواب را یاد آورید
مرگ در مرداب را یاد آورید.

کسی می آید...
کسی از آسمان توپخانه در شب آتش بازی
می آید
و سفره را می اندازد
و نان را قسمت می کند
و سیبی را قسمت می کند
و باغ ملی را قسمت می کند
و شربت سیاه سرفه را قسمت می کند
و نمره‌ی مریضخانه را قسمت می کند
و چکمه‌های لاستیکی را قسمت می کند...

پرنده‌ای که مرده بود به من پند داد که پرواز را
به خاطر بسپارم
... نهایت تمام نیروها پیوستن است، پیوستن
به اصل روشن خورشید
و ریختن به شعور نور...
به دست مقدسان تطهیر شده‌ام
تطهیر جاودانگی
آن‌ام به حجله‌گاهی آسمان فرا خوانند
و من جامه پوشیده عروج کنم (آلبری، ۱۳۷۵: ۸۳)

و این جهان به لانه‌ی ماران مانند است...
(فرخزاد، ۱۳۶۹: ۳۰)
دشمن روحم جهان است
... در منزلگاه دشمنان چه خواهم کرد (آلبری، ۱۳۷۵: ۱۹۲)

منابع

Holler, Stephan. A, (1993): *A Gnostic View of the future*, Guest Books.

James, M. R, (1924): *The Apocoyphal New Testament*. Oxford: Clorend on Press.

تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۲۹): *مانی و دین او*، انجمن ایران‌شناسی، تهران.

مصاحبه حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۷۹): *اسطوره و هنر در آیین مانی* (گفت و گو با دکتر ابوالقاسم

اسماعیل‌پور)، شماره‌های بیست و پنجم و بیست و ششم، تهران.

ارشاد، محمدرضا (۱۳۷۸): «عرفان و اسطوره‌های ایران» (گفت‌وگو با دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور)،

همشهری، شماره ۱۹۶۷، آبان ۱۳۷۸

فرای، نروتروپ (۱۳۷۷): *تحلیل نقد*، انتشارات نیلوفر، چ اول، تهران

جلالی، بهروز (۱۳۷۵): *فروغ فرخزاد، جاودانه‌زیستن در اوج ماندن*، چ دوم.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۷۵): *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، فکر روز، چ اول، تهران.

فرای، نروتروپ (۱۳۷۷): *تحلیل نقد*، ترجمه صالح حسینی، انتشارات نیلوفر، چ اول، تهران.

مقدادی، بهرام (۱۳۶۹): *شناختی از کافکا*، نشر گفتار، تهران.

الیاده، میرجا (۱۳۷۳): *آیین گنوسی (منوی)*، انتشارات فکر روز، چ اول، تهران.

فرخزاد، فروغ (۱۳۶۹): *ایمان بیاوریم: آغاز فصل سرد*، مروارید، چ هشتم، تهران.

فرخزاد، فروغ (۱۳۶۹): *تولد دیگر*، مروارید، چ شانزدهم، تهران.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۷۷): *اسطوره، کیان نمایش، سروش*، چ اول، تهران.

آلبری، سی. آر. (۱۳۷۵): *زبور مانوی*، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، فکر روز، چ اول، تهران.

عالم‌تاج قائم‌مقامی که در شعر پاژنامه‌ی «ژاله» را برگزید، به سال ۱۲۶۲ خورشیدی (۱۳۰۱ ه‍.ق) زاده شد. و در پنجم مهرماه ۱۳۲۵ خورشیدی درگذشت. شصت و سه سال زیست. دو زمان قاجار و پهلوی را دریافت و از اینکه به شاعری ناموری یابد، پرهیز داشت. از این روی دفتر شعرش را به آتش کشید. پژمان بختیاری فرزندش شعر مادر را از اینجا و آنجا، از میان کتاب‌هایش و بر کاغذهایی که می‌نوشت، فراهم آورد و در ۹۱۷ بیت و به سال ۱۳۴۵ به چاپ رسانید.

ژاله آزاده زنی سخنور بود. به راستی باید او را از پیشگامان جنبش فمینیستی ایران نامید. او نخستین زن ایرانی بود که به پای خاست. از ستم‌کشی زن ایرانی سخن گفت. خواستار آزادی و برابری او با مرد گشت.

در شانزده سالگی به همسری علیمرادخان بختیاری درش آوردند. مردی چهل و چند ساله. ژاله از این پیوند ناخشنود بود. چنانچه در شعرهایش می‌بینیم. ژاله از شاعران بزرگ ایران است و در شعر به سبک خراسانی گرایش دارد. این جستار مروری بر آرا و اثرهای این شاعر کمتر شناخته شده‌ی ایرانی است و نیز سنجش وی با شاعران زن دیگر ایران چون فروغ فرخزاد و پروین اعتصامی.

خروشی از چاهسار: نگاهی به زندگی و آثار ژاله قائم مقامی

احمد اداره‌چی گیلانی

هم صحبت من طرفه شوهری ست	شوهر نه که بر رفته آذری ست
باریک و سیاه و بلند و سخت	در دیده‌ی من چون صنوبری ست
در روی سیاهش دو چشم تیز	چون در شب تاریک اختری ست
انگیخته ریشی سیه سپید	بر گونه‌ی تاریک لاغری ست
ریش به بناگوشم آنچنانک	در مردمک دیده نشتری ست
برگردن من چون طناب دار	پیوسته از آن دست چنبری ست
در پنجه‌ی او جسم کوچکم	چون در کف شاهین کبوتری ست
با ریش حنا بسته نیم شب	وصفش چه کنم وحشت آوری ست
گویی ملک الموت عالم است	یا از ملک الموت مظه‌ری ست ^۱

نه بیتی که در پیش جستارم آورده‌ام، از چکامه‌ای چهل و نه بیتی است در نکوهش شوهر، آن هم از زنی سخنور، استاد، گزیده‌گوی و نادره‌گفتار که استواری و شیوایی سخنش سبک خراسانی و سخته‌گویان نامور آن شیوه را فرا یاد می‌آورد.

آشنایی من با سخن خوش ژاله از همین چکامه بی‌غازید. چه نخستین بار استاد زنده یاد حبیب یغمایی سی و دو بیت از آن را در *مهنامه‌ی یغما* چاپ کرد. پای برگ هم در شناساندن سراینده نوشت: «عالم‌تاج فراهانی دختر میرزا فتح الله بن میرزا علی فرزند میرزا ابوالقاسم قائم مقام وزیر شهید محمد شاه است. آثاری که از این شاعر دانشمند باقی مانده چندان پخته و استوار و لطیف است که شخص به شگفتی در می‌شود. چنانکه توجه می‌فرمایید در خصوصیات و اخلاق شوهر خود هیچ زنی بدین خوبی شعر نگفته است.»^۲

دیگر بار حبیب یغمایی در شماره‌ی یازدهم همان سال یغما چکامه‌ی «پس از مرگ شوهر» وی را چاپ کرد. ژاله‌ی سخن پیرای در این یک دریغا گوی شوی بختیاری خویش است و، از مرگش می‌مویید. از گرانمایگی و جوانمردیش سخن می‌زند. از این که پاسش نداشت، می‌زارد. کنون هم چاره‌ای جز بارشی خونین ندارد.

آری، این دو چکامه‌ی ژاله‌ی سخن پیوند، سخنی تراویده از دل شیدای نازکش بود و، به دل خوش می‌نشست. باز همین دو شعر بود که سخن‌گزار استادی چون دکتر باستانی پاریزی را واداشت تا خامه‌ی مشکبار برشید کاغذ براند و به حبیب یغمایی بنویسد: «بنده این بار که مجله‌ی یغما شماره‌ی بهمن را باز کردم اول شعر ژاله را خواندم... خواستم ضمن این عریضه متذکر نکته‌ای بشوم که در باب قطعات شعر ژاله قائم مقامی است. حقیقت این است که دو شعر «شوهر» و «پس از مرگ شوهر» این زن فاضل صادق لطیف طبع، آن قدر صمیمی و عمیق سروده شده بود که گمان کنم کمتر کسی - مخصوصاً از آنها که زن یا شوهر کرده‌اند، خوانده باشد و آفرین نگفته باشد... مقصود من بیان حالات روحی این زن و شوهر نیست، فقط می‌خواستم بگویم که در این دو قطعه شعر... آن سان که یک روانشناس کار کشته‌ی تحقیق کرده‌ی دقیق می‌تواند بیان کند، می‌توانیم [شعرهایی را] بخوانیم، و این در شعر و ادب فارسی واقعاً بی‌نظیر یا کم‌نظیر است...»^۳

در شماره‌های چهارم، هشتم و دهم یغما^۴ نیز «یادگار عهد شوهرداری»، «عبرت» با یادداشتی از حبیب یغمایی و «آرزوی موهوم» که در دیوان «عشق ناممکن» نام گرفته است، چاپ کرده آمد. هر یک بهتر از دیگر و زهازه برانگیز.

این شعرها چنان بر شگفتیم بیفزود که از آن روز باز هماره چشمم پی دیوان ژاله می‌گشت، تا آنکه روزی از پرده نشینی به در آمد و، جلوه‌گری را به بازار برآمد. به چنگش آوردم. دیوانی صد و ده برگی، با پیشگفتاری از چاپ‌کننده دیدم. پس از او، پژمان بختیاری که سخنوری از مادر بدو رسیده بود، در هفده برگ گوشه‌هایی از زندگی مادر را باز گفت. سپس جمشید امیر بختیاری در هشت برگ دیگر از پایگاه ژاله و سخن او خامه گرداند.

شعر ژاله را بر شمردم. به شمار اندک بود. همچنانکه پژمان گفته بود، بیش از نهصد و هفده بیت نیست. از شاعری چون او، چنین گمان نمی‌رفت که اندک گوی باشد؟! آیا او، کم‌گوی و

گزیده گوی بود. بدین هم پسندیده کردن نمی توانستم. به خواندن پرداختم. چه دیدم؟! دیدم آنجا که از تیره روزیش سخن می آید:

از تیره روزیم شد عکس سیاه و غم نیست گو در جهان نماند رنجی مصور از من
دیوان خویشان را به آتش دهم به عمدا زان پیشتر که افتد آتش به دفتر از من^۵

نیز

دفتر شعرم به آتش در نهید وز هزاران نام، نامی کم کنید^۶

به آشکاری از به آتش کشیدن دیوانش سخن می کند. چه نمی خواست شاعر بشناسندش. او خواهان ناموری به سخنوری نبود. چنانکه پیوستگی رباعی ای چند به نامش، در «بهترین اشعار»^۷؛ آن سان ناآرامش نمود که پسر را «ملامت کرد».^۸ اما «... سرانجام در برابر سماجت فرزند ناگزیر اعتراف نمود که سابقاً دیوانی از غزل ترتیب نموده اما چند سال پیش آن را طعمه‌ی آتش ساخت زیرا که غزل زبان عشق است و او از این سعادت محروم بوده است، غزلی هم که چاشنی عشق نداشته باشد قابل خواندن و شایسته‌ی بقا نیست».^۹

آری، ژاله عاشق عشق بود، عشقی که نیافتش:

من عاشق عشق بودم، افسوس بی عشق حیات من تبه شد^{۱۰}

از این روی دفتر به آتش سپرد تا همگنان عاشق‌وش و عاشق‌واره‌اش نپندارند. ژاله هنوز از خواب بهار آلود کودکی برنخاسته بود که به شوهرش سپردند.

نگویم پیر و ممسک بود و آتشخو، ولی آخر بدان نابالغی، شوهر، چه می شد گر نمی کردم^{۱۱}

ژاله از آن دفتر غزل بر جای نگذارد، چون بیمناک سخن‌های ناسازوار پس از مرگ خویش بود. اگر هم گاهی به دست خیالی شمعی می افروخت و، دلبری می گزید:

ای دلبر موهوم بیا کز غم تو سیماب صفت دل به برم می لرزد
هر سوگزد نگاه اشک آلودم تصویر تو در چشم ترم می لرزد
نقش تو ز پشت دود سیگار امشب می رقصد و در برابرم می لرزد
من صیدم و لرزشم طبیعی است ولی این طرفه که نخجیر گرم می لرزد
با دست خیال شمعی افروخته‌ام وز آتش او بسال و پرم می لرزد^{۱۲}

چنین اندیشه‌ای را نیز بزهکاری می انگاشت و، خویشان خویش و، «دلبر موهوم» را در آتش

آن سرای می یافت. ژاله شادان از آن بود که:

شادم که آشیانی از من به هم نخور دست گر آشیان ربودست دستی مقدر از من^{۱۳}
زمانی هم که «خوش قدم» کنیزش به همسر گزینیش می خواند. اینگونه می شنید:
اندرزگو، خدا را بس کن ز نام شوهر

آخر چه دیده‌ام من از شوی و، شوهر از من
... گاهی به نام شوهر، گاهی به نام عاشق

کام از نشد به معروف، باری به منکر از من...
... شوهر نمی پسندم، فاسق نمی پذیرم

پاسخ جز این نیایی تا روز محشر از من...
... گویی که رو سپیدست جفت فلان و بهمان

این را کجا پذیرند الله اکبر از من...
... کج پویی ظریفان، پروانه‌ی کژی نیست

بد، بد بود، گر از تست ای بدگهر، وراز من
گر پر جعل شود شهر، سرگین نمی توان شد

بگذار کلبه‌ای تا، مانند معطر از من...
... ای رهن سیه روی بس کن که بس شنیدست

گوش نعم پسندت، لای مکرر از من
و می راندش:

این خشک مغز آوخ، فهم سخن ندارد تا راه راست گیرد با نغمه‌ی تراز من
یکباره به زینهار بر می آید:

او خانه زاده‌ی ماست، زینجاش چون برانم گردد کجا شکفته، گر شد مکدر از من
من از نتاج حیدر، او از نژاد قنبر صد لطف چشم دارد فرزند قنبر از من
او را به ساده دلش می بخشد:

گاهی به او بخندم، گاهی بر او بگیریم کش بوده سرنوشتی عبرت فزاتر از من
آری، کنیز سیاهش به دلسوزی، ژاله را به «شوهر پسندی و یا به فاسق‌پذیری»^{۱۴} می خواند.

بی خبر از این که:

این گوهر گران سنگ در درج بی‌نیازی است و آن را نمی‌توان یافت با خرمنی زر از من
صد یوسف ار نمایی من «هیت لک» نگویم گر داری ار نداری این نکته باور از من^{۱۵}
آنگاه هم که همسایه‌ای سبکسار و سبک سنگ به سبکسری سبک سایه‌اش می‌پندارد و، با
همه‌ی سست مایگی قطعه‌ای بدو می‌فرستد. ژاله چنین پاسخی می‌گوید:

زان قطعه‌ی ناپخته که دلکش‌تر از و پخ داری طمع وصل من الحق که خری چخ
گفتم که خموشی است جوابت چو نباشد الفاظ پریشان تو شایسته‌ی پاسخ
شش سال فزون است که همسایه‌ی مایی از من چه کزنی دیده‌ای ای مردک بی‌مخ
آلوده خیالی تو و صد شکرکه ما را پاک است دل و دامن و پاکیزه بود رخ
از من که سراپا شرف و شرمم و تقوی این سان طلبی کام دل، انسان نه‌ای آوخ
من دختر زهرایم و بر دختر زهراست بی‌عفتی ای شوم، نه شایسته، نه فرخ
جوینده‌ی دیدار منا وعده‌ی من لا دلسوخته‌ی وصل منا شربت یخ، یخ
این پاسخ آن قطعه‌ی وارفته که گفתי «ای ماه فریبنده لب، ای ترکی خلخ»^{۱۶}

ژاله‌ی نیک منش و نیک روش و نیک اندیش و نیک کنش و نیک گفتار دفتر غزلش را از آن روی
به آتش کشید تا شب پرگان پتیاره‌ی پتیاره‌مند تاری خویش را بدو نبندند، و لاجرم چون عشق در
او به خاموشی گرایید، اندوه‌وار داستان زندگی خود را مرگ نامید.

عشق، ای دل مرده، آب زندگی است گر بخواهی زیستن، هان، زیستن
زندگی بی‌عشق شاید کرد لیک بی‌امید عشق نتوان زیستن
پس حیات من غم آگین دفتری است داستانش مرگ و عنوان زیستن^{۱۷}

از این دید ژاله به ناصر خسرو ماند. زیرا او هم سخن زنی‌های شادخواری‌هایش را به آب شست
تا از حجت خراسان، سرودهای شرایگون نماند. ژاله برای آنکه گروهی کژاندیش خودستایش
نپندارند. پرهیزگاری را هنر نمی‌انگارید:

گر تو تقوی را هنر دانی، زهی غفلت که تقوی جز وظیفه نیست انسان را مگر جاهل نشیند
پاکدامنی را هم زبانی نمی‌دانست:

عفت از دل چون برآید، در دهان غوغا نماید از دهانش دور کن تا بازت اندر دل نشیند

همچنان که گناه نکردن از ترس را سرافرازی نمی‌شمرد:

عصمتی کز ترس برخیزد سرافرازی ندارد
بی‌بی از بی‌چادری البسته در منزل نشیند
از این روی به زنان هشدار می‌داد که:
آتشی در زیر خاکستر نهان داری و بی‌شک
غافل است از خشم طوفان آنکه بر ساحل نشیند
زیرا که:

پاکدامانی به یک شب رنگ ناپاکی پذیرد
بر زمین افتد چوکس بر کرسی مایل نشیند
سپس یزدان را سپاس می‌گزارد که:
منت ایزد را که توفیق عفاقت داد و پاکی
ناسپاس آن کز عنایات خدا غافل نشیند
و می‌آگاهانیدش که:

تاج عفت سرگرات کرده بر مردم ندانی
کز گرانباری ست باری، کشتی ار در گل نشیند^{۱۸}
زینهارش داده و می‌گفت:

منت ایزد را که با روحی چو گل
می‌روم در خاک و پاکم دامن است
بی‌درنگ به خود می‌آمد:

لیک در آیینه‌ی اندیشه‌ام
روی اشک آلودی از جنس زن است^{۱۹}
به خویشتن خویش می‌نگریست. از اینکه «بازیگر» و «بازیچه» است. از اینکه به سال «دیرپوی»
است و، «شاخ عقلش دیرخیز». از اینکه «آتش سوزنده‌ی شهوت» را «در اشک فریب افروخته»
است. از اینکه «چهره‌ای» از «سرخاب و سرمک» آراسته است. از اینکه به نیرنگ «خلقت مکروه»،
«زشت‌خویی» و «ضعف روحی»ش را «با رنگ جمال» و «غنچ و دلال فرو پوشانده» است. باز از
اینکه مرد را خدای زنان پنداریده‌اند:

گویند خدای زنان بود
مرد است و خدای وجود ماست
زن چیست خضوع مجسمی
وان مرد، غرور مصوری ست
گسر راندم از خود مخیری
ور کویدم از قهر قادری ست
آری بود او مرد و من زنم
زن ملعبه‌ی خاک بر سری است
من کیستم آوخ ضعیفه‌ای
کش نام و نشان طعن و تسخری ست

دردا که در این بوم ظلمناک
زن را نه پناهی نه داوری ست
گر نسام وجود و عدم نهند
بر مرد و به زن نام در ~~داوری~~ ست
زن ننگ وجودست از آن سبب
پیچیده به قرینه چادری ست^{۲۰}

ژاله نه رویش را - روی زن را، زن ایرانی را - در «آیینهای اندیشه» اش «اشک آلود» می دید و این را بر نمی تابید. به اندرز بر می آمد:

تو ای خواهر نازنین توبه کن
که تهمت فروگیری از خواهران...
... گهت خانه گویند و گه بچه ها
که ننگ است نام تو بر سروران
پس ای خواهر، ای دختر، ای هم نشین
ترا خود بس این بندهای گران
یکی عبرت از مادر خویش گیر
مشو مسایه ی عبرت دیگران^{۲۱}

او پاژنامه ی «خانه ی ما» و «بچه ها» را که مردان تا همین چند سال پیش، شاید هم اکنون نیز در برخی از جای ها به همسرانشان داده و می دهند. باز در شعر دیگری می آرد:

آنکه زن را «بچه ها» یا «خانه ی ما» داده نام
چون تواند دید کان عورت به مردی آشناست^{۲۲}
بنابراین برای دادستانی زنان را به همبستگی و یگانگی می خواند:

کاشکی از مشیمه ی مادر
دختران سر برون نیارندی...
... یا پی اخذ حق رفته ز دست
دستی از آستین بر آرندی...
... یا چو مردان در این سرای غرور
خویشتن را کسی شمارندی
کفش توفیق پیش پا باشد
گر زنان پشت هم بدارندی^{۲۳}

و در چکامه ای دیگر به افسوسی گزنده خواستار خیزش زنان می گردد:

دوستان خیزید و فکر غم کنید
آشبان را خانه ی ماتم کنید...
... فکر غم گفتم؟ خطا کردم خطا
شادمان مانید و ترک غم کنید
... داخل آدم نباشد جنس زن
تا شمایش داخل آدم کنید
او معمایی است بی معنی، مباد
خویش را سرگرم این مبهم کنید
زن برای عیش مردان گشته خلق
خنده بر این جنس لایعلم کنید
ای گرامی زرخریدان، ای زنان
بی محابا آنچه را گویم کنید
مرد از سر تا به پا نامردمی است
کار آن بی رحم را درهم کنید

پشت ناکس شوهران را بی دریغ زیر بار زندگانی خم کنید^{۲۴}

و در این قطعه که پیامی به زنان آینده‌ی ایران است، از روزگارش و زنان هم‌زمانش به تلخی یاد می‌کند. از اسیریشان به دست شکنجه‌گری زورگوی و کین‌توز به نام شوهر یا همان خدای زمینی می‌نالد. سپس بهروزی و پیروزی و نیک‌روزی زنان را در می‌خواهد:

هسته‌ای در جهان نیامدگان	هستی ما ز مرگ بدتر بود...
... روزگار شما نیامدگان	به امید خدای خوشتر باد
خانه‌ی عیش ما سیه دل بود	کاخ عمر شما منور باد...
... بر شما دختران آیسند	زندگی جمله نور و شکر باد...
... آسمان را دگر شود رفتار	زندگی را نظام دیگر باد
زن برون آید از اسارت مرد	ور فراتر نشد برابر باد
من نگویم که همچو ما آن مرد	خار در پای و خاک بر سر باد
قرن‌ها بوده جنس زن مقهور	قرن‌ها جنس زن مظفر باد ^{۲۵}

ژاله آینده‌ی زن ایرانی را تابناک می‌دید. به پیشرفتشان چشم می‌داشت. از این روی گوشزدشان می‌کرد که از پای ننشینند. از شکست نومید نگردند. از ناکامی نه‌راسند. دلسرد نشوند و در راه پیش روی، اگر آرایه‌ها و صورت‌های تحدیدگر سنت و عرف دامنگیرشان گشت، همه را در آتش افکنند. سپس به سخنی پند آگین از فریفتاری کامکاری نیز می‌پرهیزانیدشان تا پوشاک پاکدامنی را نهند:

کهنه شد افسانه‌ات ای «آدم» آخر گوش کن

داستانی تازه می‌خواند ترا حوای من

دختر فردای ایران دختر امروز نیست

گر بخواهی ورنه برگیرند بسند از پای من

آخر این بلایچه زن بر مسند مردان زند

تکیه وز صهبای عشرت پر شود مینای من...

... من نخواهم دید آن ایام دولت ریز را

لیک خواهد دیدنش آنکو بود همتای من...

... هان و هان ای دختران خیزید و هم دستان شوید
 رهنماگر باید آنگ چامه‌ی غرای من
 تا نپنداری که چادر سدّ راه تست از آنگ
 از سیه چادر بر آمد نعره و غوغای من
 [...]

کسودکی نوخاسته‌ست آزادی فردا ولی
 خفته خوش در دامن امروز من، فردای من
 فکر من این بود و رویا، دیدن روزی چنین
 ای خوشا روز شما، فرخا رؤیای من
 نور چشما، دخترا، آینده اندر دست تست
 قدر نعمت را بدان ای گوهر یکتای من
 پاک دامن باش، ز آزادی به جز عزّت نخواه

راه تاریکان مرو، ای زهره‌ی زهرای من^{۲۶}

آری، ژاله در آیینی هستی خویش، همه‌ی زنان ایران را می‌بیند. از ستم‌کشی و بردباریشان،
 از پس ماندگی و فروتنیشان، از فرمان‌پذیری و بی‌جنبشیشان، از درماندگی و آینده‌نگریشان به
 ستهندگی در می‌شود:

طرد خواهی شد ز اقلیم وجود ای زن از آنگ مر طفیلی را نصیبی غیر نفی و طرد نیست
 زندگی با خورد و خواب آمیخته‌ست ای جان ولی پای تا سرزندگی موقوف خواب و خورد نیست
 دست و پای، همتی، شوری، قیامی، کوششی شهر هستی جان من جز عرصه‌ی ناورد نیست
 آخر ای زن، جنبشی کن تا ببیند عالمی کانه ما را هست، هم زان بیشتر در مرد نیست^{۲۷}
 باز همچنانشان می‌بیند، دگر دیس و بیکاره، از خود شده و فرومانده. غریو و غرنگ بر
 می‌کشد. تن تنها و یکه به مرد می‌تازد:

پر کند ای مرد آخر گوش سنگین ترا منطق گویای من، شعر بلند آوای من
 من نه مردم لیک در اثبات این شایستگی شور و غوغا می‌کند افکار مرد آسای من...

... عرصه‌ی دید من از میدان دید تست بیش
 باش تا بینی که زن را با همه فرسودگی
 از تو گر برتر نباشد جنس زن، مانند تست
 در ره احقاق حق خویش و حق نوع خویش
 باکی از طوفان ندارم ساحل از من دور نیست
 من به فکر خویشم و در فکر هم جنسان خویش
 گر به ظاهر ناتوانم لیک با زورآوران
 زیر دستم گو مبین ای مرد کاندلر وقت خویش
 هم فزون زادراک تو احساس ناپیدای من
 صورتی بخشد نوآیین طبع معنی زای من
 گو، خلاف رای مغرور تو باشد رای من
 رسم و آیین مدارا نیست در دنیای من
 تا نگویی، گور تست این سهمگین دریای من
 گر نباشد؟ گو نباشد مرد را پروای من
 کوهی از فولاد گردد خود تن تنهای من
 از فلک برتر شود این بینوا بالای من^{۲۸}
 پای به ناوردگاه می نهد. هم نبرد می جوید. نبردی نابرابر است. چه تنها پای پیش نهاده است.

پشتی ندارد. ازیرا از حافظ یاری می طلبد، از آزاده‌ترین شاعر ایران:

آسمانی قُدرتا، گردون مدارا، حافظا

هستی تا چرخ را آتش به خرمن در زنم
 گر فلک آویخت با من، پشت او چنبر کنم
 ور که داور زد به فرقم، پنجه با داور زنم
 فکر من مافوق عصر و عصر من مادون عقل
 زمین تغابن شاید از خود را به آتش در زنم
 تا نپندارند زن را لعبتی بی‌دست و پای
 پشت دستی بر دهان مرد بازبگر زنم
 مردی از ریش است و شارب، موی بز کمیاب نیست
 و به شال است و کله، تا تکیه بر معجز زنم
 مرد اگر با زور و زر آراست لشکر باک نیست
 بی‌زر و بی‌زور من بر قلب آن لشکر زنم
 نام مردی بر تو ای ننگ آزما فرخنده باد
 من زنم، وینک به نام نیک زن ساغر زنم

گر ترا شمشیر در دست است و بازو آهنین
 من به نوک خامه، پهلوی با پرند آور زخم
 مرد گشتن کار سهل و زن شدن کاری شگرف
 کیست منکر تاش ره با عقل برهانگر زخم...
 ... زن سراپا مهر و پا تا سر فروغ دوستی است
 تیرگی بگذار تا چون مه سراز خاور زخم
 مردمی بنما نه مردی، عدل و دین بنما نه جور
 تا سرای کینه را قفل صفا بر در زخم
 مرد کردارم من اما دعوی مردیم نیست
 گام در این تنگ میدان ناکسم من گر زخم
 [...]

نوحه بادا نغمه ام گر جز نوای مهر زن
 پرده ای دیگر سرایم یا رمی دیگر زخم^{۲۹}

ژاله سپس به مرد می پردازد:
 چیست مرد این ظاهر بی باطن، این هیچ، این کلم
 رایت عزم الرجالش بر فلک افراشته
 مرد چبود جز فراهم ساز ناخوش لقمه ای
 کاسمان گویی گلش را با ضلال آمیخته
 لیک با حزم النساء، عزم الرجال آمیخته
 لقمه ای با اشک و با خون عیال آمیخته
 وصلتش با فصل و مهرش با جدال آمیخته^{۳۰}
 عشق آتشناک او در دامن بستر خموش

او را با زن می سنجد:

در دکان آفرینش جنس ما و اوست یکسان
 عمر ما طی می شود در کیسه ای در بسته اما
 بر فراز کاخ هستی، او به پروازست و ما هم
 جنبشی داریم در کنج قفس پر بسته اما^{۳۱}
 نه تنها برترش نمی یابد، بلکه برابرشان می بیند. آن هم بدینگونه:

کج نواتر مرد از زن، بی وفاتر زن ز مرد

این بد آن بدتر و بال اندر و بال آمیخته

ور یکی زن هر دو نیک افتاد (کاین خود نادرست)

خاک ناپاکی است با آب زلال آمیخته

الغرض گر نقش هستی را نکو بیند کسی

یک جهان زشتی است با قدری جمال آمیخته^{۳۲}

سپس حقوق زن و مرد را برمی‌شمارد و به سنجش برمی‌آید:

مرد اگر مجنون شود از شور عشق زن رواست	زآنکه او مردست و کارش برتر از چون و چراست
لیک اگر اندک هوایی در سر زن راه یافت	قتل او شرعاً هم از جایز نشد عرفاً رواست
بر برادر، بر پدر، بر شوست رجم او از آنک	عشق دختر، عشق زن بر مرد نامحرم خطاست
همسر یاران رها کن، زن برادر، زن پدر	مرد را شاید، ورش فرمان حرمت زانیاست
لیک زن گر یک نظر بر شوهر خواهر فگند	خون او در مذهب مردان غیرت ور هب است
کار بد، بد باشد اما بهر زن کز بهر مرد	زشت، زیبا، ناروا، جایز، خطاکاری، سزاست
کار مردان را قیاس از خویشان ای زن مگیر	در نوشتن شیر شیر و در نیستان ازدهاست
بشنو از من، جنس زن را زن شناسد مرد نه	وانچه می‌بیند بر زن اتهامی ناسزاست
خاص مردانست این حق‌های از مذهب جدا	مذهب ما گر چه اکنون در کف زور آزماست ^{۳۳}

زن بیوه، زنی بخت برگشته است. به ویژه اگر زیبا باشد. زنان شوهردار از او می‌پرهیزند. زیرا به هر گردش چشم، راز مگوییش نهفته است. به هر نگاهش نیز جامی دارد و، به هر خنده‌اش سبویی و چون مرغی آزاد است؛ از هر دهی که بانگ خروسی برآید بدان سوی کشانده می‌شود! در صورتی که چنین نیست. کزبینان این گونه می‌پندارند. ژاله چه خوب روزگار زن بیوه را به شعر کشیده است:

راستی را که زن بیوه چه بدین کسی است	خاصه آن زن که بری دارد و رویی دارد
همه کس ترسد از او گرچه بود خواهر او	کاین بود بیوه و آن مزبله، شویی دارد...
... لیک حق باشد و انصاف توان داد که مرد	گر به دریاست همان دیده به جویی دارد
با زن او بسار نگاهی که مباداش نگاه	زیر رویند زنان جستی و جویی دارد

شهوت آلوده نگاه‌ست و کج آهنگ خیال / مرد چهاره چوره بر سر کویی دارد
 چه کند ژاله‌ی بیچاره اگر بر سر و روی / جنبش ابرو و یا پیش موئی دارد
 من نه از مرد که از صحبت مردم بیزار / کان چراغی است که نه سود و نه سویی دارد^{۳۴}

پژمان بختیاری از دل‌بستگی مادرش به «اخترشناسی»، «کف‌بینی و قیافه‌شناسی» و اینکه «وی به ادعیه‌ی مأثور هم عقیدتی به افراط داشت و درباره‌ی تعبیر خواب چیزهایی آموخته بود» سخن می‌کند.^{۳۵} اما از سخن ژاله که چنین چیزی بر نمی‌تابد. چه او در چکامه‌ی «پیام به زنان آینده» آنان را از «کولی رمال» و «گرم‌گویی‌های او» و از پندار «سیر اختر شبگرد» در سرنوشت آدمی به شعر زیر پند می‌دهد:

خود تو گویی رخت بخت و دامن اقبال ما / جز به دست کولی رمال صحراگرد نیست
 می‌شوی مجذوب او، وان گرم‌گویی‌های او / لیک مزدش راست پرسى جز نگاهی سرد نیست
 در خطوط دست ما رمزی ست لیک این رمز را / آنکه یارد با چراغ علم روشن کرد نیست
 این قدر دانسته‌ام از رمل کاندلر کار ما / اعتبار او فزون از کعبتین نرد نیست
 وان نجوم نکتہ‌ای آموخت کت گویم به جد / روز کس روشن ز سیر اختر شبگرد نیست^{۳۶}

و نیز در قطعه‌ی «پیام به نامدگان» باز آنان را از این پاره می‌پرهیزاند:

اختران را اگر اثر باشد / روزتان خوش ز سیر اختر باد^{۳۷}
 هر چند خود از بی‌مهری اختر می‌نالند:
 پدر را و ترا آوخ گر اندک تجربت بودی / من اکنون ناله از بی‌مهری اختر نمی‌کردم^{۳۸}
 و با جادوگری و بیهوده پنداری سخت دشمنی می‌ورزد و به طنزی گزنده به انتقاد از آنها می‌پردازد؛ چه ژاله را در طنز نیز چیره دستی است:

نیرنگ و رنگ و جنبل و جادو سلاح ماست / لیک آن سلاح نیز چنان قلعه گیر نیست^{۳۹}

و:

بر نیارم کند دل از دیدنت مانا که هست / با تو مهری مار یا مردم گیا ای آینه^{۴۰}

یا:

تا شود دیوانه از تیمار عشق / بهر او آدم گیا را دم کنید
 خاک گورستان و آب مرده را / با غذای آن بد آیین ضم کنید^{۴۱}

برعکس، آنان را به خویششناسی و سپس هم‌تایی، هم‌داستانی، هم‌دمی، هم‌زبانی، هم‌دلی و یکرنگی می‌خواند. زنان فرنگ و اجتماعشان را بدیشان می‌نمایاند. شاید که پند گیرند و بر آن راه برآیند:

اجتماعی هست و نیرویی زنان را در فرنگ
در دیار ما هم ار، زن جمع گردد فرد نیست^{۴۲}
و بدانان شیوه‌ی زندگی فرنگیان را می‌آموزاند:

ای سپهر اندیشه جای جلوه نیست	در حریمی تنگ میدان زیستن
در سیه چال حرم باید ترا	پا به گل، سر در گریبان زیستن
کانه‌چه گفتم بر فرنگستانیان	شاید و باید چو آنان زیستن
باید، آری، باید، اما فرق‌هاست	در فرنگستان و ایران زیستن ^{۴۳}

تا بخیزند و گرده‌ای نو در اندازند. آن روزگاران دولت ریز را هم بدینگون پیش‌بینی می‌کند:

من نخواهم دید آن ایام دولت ریز را لیک خواهد دیدنش آنکو بود همتای من
می‌وزد آخر نسیمی از دیار زندگان سوی این اقلیم و جان یابد از او اعضای من
نغمه‌ی آزادی نوع زن از مغرب زمین سوی شرق آید ولی خالی است از من جای من^{۴۴}
ژاله به پیریش روزگاری را که آرزومندش بود، دریافت. اما نه، این آن نبود که او می‌خواست. این آن نبود که او می‌جست. این آن نبود که او چشم به آب داده‌ی راهش بود. این تنها، نمایش آزادی بود نه فرهنگ آن:

چندان به زمانه دیر ماندم تا مقنعه بر سرم کله شد^{۴۵}

در دوره‌ی قاجاریان از زن و آزادی زن سخنی نبود. جای زن در اندرونی یا پستوی خانه بود. کار او هم، خوردن و خفتن بود و زادن و پروردن. چنانکه ژاله گوید:

مر زنان را بهر عشرت‌های مرد	هیچ حقی نیست الا زیستن
سگ صفت با زشت و زیبا ساختن	گره‌بوش با پیر و برنا زیستن
زیستن با قیده‌ها با شرط‌ها	قصه‌ کوتاه باد و صد «ها» زیستن
ای ذخیره‌ی کامرانی‌های مرد	چند باید برده آسا زیستن ^{۴۶}

سفرهای ناصرالدین شاه به فرنگ نیز دری نگشاد. بایسته و شایسته‌ی زن آزرمتگین بود که به جز پدر، برادر، افدر (عمو) و دایی در چادر و روبند خود را بپوشاند.^{۴۷} اگر نیاز را بایستی که پاسخ

مردی دهد، بایستی سنگی نه چندان ریز به زیر زبان نهد، آن هم از پس در، یا پرده گپ زند تا شنونده گمان را پیر زینش پندارد. چه:

قید عفت، قید سنت، قید شرع و قید عرف زینت پای زن است، از بهر پای مرد نیست^{۴۸}
هم در این روزگار بود که دختر را از دانش اندوزی باز می داشتند، مبادا که نوشتن آموزد و روزی به دلبری نامه نگار آید. دختران بزرگان را هم زنی در خانه، خواندن و گاهی نوشتن می آموزانید.^{۴۹}
ژاله چه نیکو از آن زمان سخن می کند:

در چاهسار حرم با ناله هم نفسم	تنگی گرفت نفس از تنگی قفسم
در تیره شام وجود افسرده شد شررم	در نیمه راه حیات درمانده شد فرسم
بس سر بلند کسم اما به جرم زنی	در خاندان بشر گویی که هیچ کم
در گورسان حرم با قیرگون کفنی	بر فاضل آب، وجود افشاندن همچو خسم
آن سوی محبس من، شهری و غلغله ای ست	و یحک به شهرم و شهر بیرون ز دسترسم
دیوارهای حرم بر فرقدان زده سر	پوشیده راه نظر، بسته ره نفسم
آزاد پسر، مگسا بر روی شهر بچمد	مسکین منا که به دهر عاجز تر از مگسم
سر تا قدم شرفم، اما چو کج روشن	هم بسته ی قفسم، هم خسته ی عسسم
ای پرده دار حرم بردار پرده که من	نه سر سپرده ی نفس، نه بنده ی هوسم...
... ور در خور قفس است فرسوده پیکر من	پس روزنی بگشای بر دامن قفسم
گر فتنه ی هوسم این حبس و زجر بس است	ور غول راهزنم بند و شکنجه بسم
ای دست حق به در آی وز پای زن بگشای	آن بندهای گران کاین است ملتسم ^{۵۰}

و به راستی نالش سوزناک ژاله از چاهسار حرم، ناله های زار ناصر خسرو را به یمگان دره و، مسعود سعد سلمان را در حصار نای فرا یاد می آورد. هر سه از بلا و غمی کاری تر از تیغ سرگرای می نالیدند؛ چه دل و جانشان را به درد و رنج داشته بود.

در چنین هنگامه ای تلخ، میرزا فتح الله فراهانی را فرزندی در رسید. دختری زیبا بود. عالمتاج نامیدندش:

تاج عالم گر منم بی گت و گوی خاک عالم بر سر عالم کنید^{۵۱}
میرزا فتح الله، پور و فرزند میرزا علی فراهانی بود. میرزا علی هم پسر میرزا ابوالقاسم قائم مقام

فراهانی بود. قائم مقام را پنج زن بود. زن دومش گرجی بود. میرزا علی از این زن به هست آمد. پس ژاله را از سویی تباری گرجی است.^{۵۲} قائم مقامان نامدارتر از آنند که چیزی در شناسانیدنشان گفته آید. ژاله نیز از آنان بود و بدانان مانند. آنان خاندانی دانشی بودند و از راستان. دارا بودند و نیکنام. ژاله در چنین خاندانی از مادر بزاد. زاد روز عالمتاج اسفندماه ۱۲۶۲ خورشیدی بود. این روز با آخرین روزهای ربیع‌الثانی ۱۳۰۱ هجری قمری و ۱۸۸۳ میلادی برابر بود. درست بیست و سه سال پیش از جنبش مشروطیت بود. از پنج سال کمترش بود که مکتب‌نشین شد:

مکتب‌نشین شدم من و ادوار عمر من کمتر ز پسنج بود ولی بیشتر نبود
سیلی خور ادیب شدم من که در کتاب جز فعل «ضرب» و «قتل» بیانی دگر نبود^{۵۳}

از روشن‌بینی پدر همین بس که مردی را برای آموزش سر خانه برگزید. آموزگار خویشاوندی دانشور بود. به شیخ جناب نامی بود. کودک هوشمند با همه خردسالی، پارسی و تازی بیاموخت:

آموختم به کوشش و اندوختم به جهد بس دانشا که بر شجرش برگ و بر نبود
در پارسی ادیب و به تازی ادب شناس گشتم که جز گزینش علمم به سر نبود
در نقد شعر و منطق و در حکمت و نجوم وز گونه گونه دانش کم زان گذر نبود
رمل آشنا و خواب گزارنده؛ الغرض علمی نبدم که طبعم از آن بهره ور نبود^{۵۴}

مقامات و مقولات عشر خواند. فلسفه و منطق آموخت:

مقامات از چه می‌خواندم، مقولات از چه می‌دیدم

^{۵۵} چه می‌شد گر عرض را فرق از جوهر نمی‌کردم

شیخ جناب بیان و معانیش آموزانید:

بیان را و معانی را چه سود و چه زیان بودی به منطق گر معانی را بیان پرور نمی‌کردم^{۵۶}
پدر پس از نماز بامداد کتاب و دفترش را و می‌رسید:

قرآن خواندی، دعا نمودی بسابای خجسته اختر من
از بعد نماز صبح می‌کرد سیری به کتاب و دفتر من^{۵۷}

در راستای دانش اندوزی، دوزندگی و آشپزی هم یاد گرفت:

- خیاط نیز پنجه و طبّاخ چرب دست
بودم، ولیک فطرت من خودنگر نبود^{۵۸}
- در سایبان مهر پدر از اندهان آگهیش نبود:
رفت آن زمان کم از غم گیتی خبر نبود
در سایبان لطف پدر آرمیده خوش
روزهایش به بازی کودکانه می‌گذشت:
- روزم همه به بازی طفلانه طی شدی
خوش بود خاطر من و کام حیات داشت
گرداگردش عروسک و بازیچه بود:
بر گرد من عروسک بسیار و هر عروس
خاتونان و کنیزکان بسیار بودند:
- خاتون سپید چهر و کنیزان سیاه روی
بودند و رنگ قسمت از این دو بدر نبود
و او به باور کودکانه‌اش سیاه بختی این یک را از تیره رنگیش و، سپید بختی آن یک را از سپید
رویش می‌شمرد:
- این یک سیه جبین و سیه بخت بود و آن
از نقش آن سیاه و سپیدم به شاخ فکر
پنداشتم که عزّت آن بینوا کنیز
از آن روی:
- دولت سرای عزت آن حد و سد نداشت
در عرضگاه ذلت این عدّ و مر نبود^{۶۱}
- بنابراین خدای را سپاس می‌گزارد که:
گفتم هزار شکر خدا کاب و رنگ من
کمتر ز رنگ لاله و آب گهر نبود^{۶۲}
- بدین سان تا پانزده سالگی به خانه‌ی پدر و، در فراهان بالید. سپس خاندانش باشنده‌ی تهران
گشت. زیرا ناسازگاری‌هایی که بر سر مرده ریگ پدری میان برادران از سال‌ها پیش بیاغازیده بود،
میرزا فتح الله را ناگزیر کرد که در سال ۱۲۷۷ خورشیدی به تهران کوچد و در یکی از خانه‌های
پدری جای گزیند. در همسایگی‌ش بختیاری‌ای می‌زیست. او را هم سرنوشتی چون او می‌بود.
بیداد خویشان او را نیز به تهران تارانداده بود. همسایه‌ی بالا بلند و آراسته بود، با چهره‌ای تیره.

باریک اندامی بود ورزیده، دلیری بود تندروی. در تهران سپاهیگری پیشه کرده بود. مظفرالدین شاه را بدو عنایتی بود و، پیران ویسه‌اش می‌خواند.^{۶۳} امین‌السلطان اتابک را به او اعتماد می‌بود.^{۶۴} همین او را چشم نشین شاه کرده بود و به سرتپی رسانده:

سرتپ سپاه است و تیپ نه زیراک نه شوری و نه شری است^{۶۵}

میرزا فتح‌الله زودش به جای آورد. او همان علی‌مراد خان بختیاری بود و، از همراهان سفر ناصرالدین شاه به فراهان، آن زمان در باغ او جای خوش کرده بود. اما درخت از بن بر نکنده بود. بدو آشنایی داد. دوستیشان پا گرفت. یگانگیشان یکرنگی ویژه‌ای یافت. دشواریش را بدو باز گفت. بختیاری یاریش داد. روزی هم دخترش را خواستگاری کرد. میرزا فتح‌الله نخست سردی و بی‌میلی نمود. سپس خشنودیش را بروز داد. بدینگونه دختر فدای گرفتاری‌های پدر گردید:

وصلتم وصلت سیاست بود وین سیاست زمام و اب دارم
آخر این لرکجا و من به کجا راستی راستی عجب دارم^{۶۶}

خواستش نجستند. پرسشیش نکردند:

آنکه زن را بی‌رضای او به زور و زر، خرید هست نامحرم به معنی، و به صورت شوهر است
گرچه در ظاهر رضای ماست سامان بخش کار لیک لب‌های «بلی‌گو» بر دهان مادر است^{۶۷}
رویاروی آینه بر خوان پیمان همسریش نشانند:

هم مرا هنگام خطبه‌ی عقد رو با روی خویش یافتی بر سفره‌ای دختر رُبا ای آینه
دختری هر هفت کرده، بی‌خبر از پنج حس دیده‌اند چارسو رنج و بلا ای آینه
هم چو بیماری طیب افشاند، مأیوس از علاج کرده هم بیگانه، هم خویشش رها ای آینه
مطربیم راه مبارک باد می‌پرداخت، لیک گوش من پر بود ز آهنگ عزای آینه
شمع سفره‌ی عقد هم، سوزان و گریان بود، لیک او ز سر می‌سوخت، من سر تا به پا ای آینه^{۶۸}

به سال ۱۲۷۸ خ (رجب ۱۳۱۷ هـ ق = ۱۸۹۸ م) پیمان زناشویی‌شان را بستند. پیمان بختیاری با تردیدی اندک همسرگزینی پدرش را «... و ظاهراً در ماه رجب یکی از سال‌های ۱۲۷۷ یا ۱۲۷۸»^{۶۹} شمرده است. پای این بیت نیز:

عجب اندر عجب که می‌گویند نز جمادی که از رجب دارم^{۷۰}

می‌نگارد: «... و شاید تذکار ازدواجش در ماه رجب سال ۱۳۱۷-۱۸ قمری است.»^{۷۱} باز همانجا

به روشنی از شانزده سالگی مادرش به هنگام پیمان همسری سخن گفته است. بنابراین بایستی سال ۱۲۷۸ خورشیدی درست بوده باشد. چه ژاله در این سال شانزده ساله بوده است نه هژده ساله که پژمان به دیوان خویش نگاشته است.^{۷۲}

باری، از سالش که در گذریم. رویدادی سترگ در زندگی ژاله بوده است. زیرا سکه‌ی بختش را بدان روی گردانده است، آن هم نه به دلخواهش. هر چند به شگون ماه رجب برگزاردند؛ اما شگونی برای ژاله نداشته است. چون زندگانش را دژکام کرده و به دریغاگویش نشانیده است. بدین سان همزیستی ناهمسازی به بلندای آسمان میان دو تن ناهماهنگ بی‌آغازید. یکی دانشمندی سخنور، دیگری از کوه بر آمده‌ای شهری گشته و سپاهی شده.

من که طاقم به شار سان ادب	ز چه رو جفت بی‌ادب دارم
من مگر دختری گدا بودم	من مگر علت جرب دارم
نه سفیم نه خانه مانده نه زشت	نه سیه نامی از نسب دارم
نه فلان باخته نه بهمان کار	نر نسب ننگ و نر حسب دارم
خفته در صد هزار نومیدی است	گر امید ی به لطف رب دارم ^{۷۳}

این یک تا چشم گشاده، ناز دیده و خواسته:

ز و زیور فراوان بود و زیر منتقم، اما	من مسکین تمنای زر و زیور نمی‌کردم ^{۷۴}
آن یک پای نگرفته، هماوردی کرده و درشتی:	

... اسب است و تفنگ است و پول و پول

... فتنه ست به جنگاوی چنانک

این یک نازکدلی بود باریک بین:

بوی نصیب من نشد از عشق و سال‌ها	در گلشن خیال چمیدم به بوی عشق ^{۷۵}
---------------------------------	---

آن یک درشت‌خویی ناسخته:

... بر من بخروشد ز بهر هیچ	آنسان که غریونده تندی است
----------------------------	---------------------------

گر گویمش ای مرد من زنم	زن را سخن از نوع دیگری است
------------------------	----------------------------

آسبایش روح لطیف زن	فرزندی و عشقی و همسری است ^{۷۶}
--------------------	---

این یک نرم‌دلی بود نکوخوا، آن یک سخت دلی بود درشت روی:

روی نکسو و خوی نکو داشتم دریغ روی ترش نصیب من آمد ز خوی عشق^{۷۹}
این یک سازش می‌جست. آن یک خشم می‌گرفت:

من عاشق صلح نه اهل جنگ ور خود به مثل جنگ زرگری است
خندد به من آنسان که خنده‌اش بر جان و دل خسته خنجری است^{۸۰}
این یک سامان می‌خواست و مهربانی:
نه علقه‌ی فرزندان و زن در او نه زلفت سامان در او سری است^{۸۱}

آن یک آمیزش‌خواهی بی‌آویزش بود:
... هر شب اندر کنار اشک آلود آیت شهوت و غضب دارم ...
... سر خود را به سینه‌ام چو نهد حالت مادر وهب دارم
دست برگردنم کند گویی نقش حمالة الحطب دارم
نیمشب زان دهان خوش دندان بوسه‌ها بر دهان و لب دارم
هم چو اسباب خانه آن وی ام گر رضا داده ور شغب دارم
پرنیانی برم مبین که در او زرهی ز آهنین عصب دارم^{۸۲}

این یک دختری بود شانزده ساله. آن یک مردی بود چهل و اندساله. پس اگر تیری در پهلوی نشیند به!
هذیان گویم و روا باشد تنم آتش گرفته تب دارم
وحشتی کودکانه در دل خویش من از این غول نیم شب دارم
دخترانش ز من بزرگ‌ترند بمگو شکوه بی‌سبب دارم
بحسب از جهیز و مهر اقامت مرگ او را ازو طلب دارم
گو به من باز گردد این دشنام شوهری سخت زن جلب دارم^{۸۳}

این یک جوانی شب زنده دار و همدم حافظ بود:

خیزم و دیگر چراغی برکنم و ز بیم شب همدم حافظ شوم تا صبحگاه ای آینه^{۸۴}
آن یک بی‌خردی سر به بالین ننهاد، خراکش (شیهه) پرده، آسمان دریده:

آنکه آنجا خفته و ز خرطوم قیل آسای خویش صور اسرافیل را بی‌غاره بر خرخر زده^{۸۵}
این یک با همه شب زنده‌داری‌ها، رویی به درخشندگی ماه داشت:

با همه شب زنده‌داری‌ها، فغان‌ها، ترس‌ها می‌درخشد روی من چون قرص ماه ای آینه^{۸۶}

آن یک پیری زشت و تند بود:

پیر و پرکبر و زشت و تند و خسیس الغرض نخبة النخب دارم^{۸۷}

این یک همزاد عشق و آبروی عشق بود. آن هم عشقی پاک:

من عشق پاک خواهم و خواهان عشق پاک باری، بگو کجاست که دنبال او روم^{۸۸}

آن یک ترش رویی گریزان از سخن عشق بود:

شویی عبوس و زشت و گرانمایه داشتم هم پیر و هم گریزان از گفت و گوی عشق^{۸۹}

ژاله گله‌آمیز است که شوهرش خداوندگار فردوسی را تنها سخنور و شاهنامه را تنها دفتر شعر می‌داند:

فردوسی و شهنامه است و بس گر دفتر شعری و شاعری است^{۹۰}

این که گله ندارد. خداوندگار فردوسی تنها شاعر میهنی ماست. شاهنامه هم شناسنامه‌ی هر ایرانی است. او هم چنین بر علی مراد خان خرده می‌گیرد که:

بر نادرِ دهلی گشاش فخر وز رستم لشکر شکن فری است...

... ایران کهن را به پیش چشم بنهاد که گسترده کشوری است...

... پیروزی اسکندر و عرب افسانه اگر نی تصویری است...

... با جنس عرب دشمن است لیک آیین عرب را نه منکری است

هنگام سخن نیک مومنی است هنگام عمل طرفه کافری است

بدخواه به روس است و انگلیس وز دولت رومش تنافری است

با تیره‌ی عثمانیش عناد با لیره‌ی عثمانیش سری است

در مذهب او آن بلند ریش شایسته‌ی دشنام بی‌مری است^{۹۱}

اینها هم اگر ستایش نباشد. بهانه‌ای بیش نیست. چه هر ایرانی پاک نهاد و گوهر آمیگی این گون می‌اندیشد. یکی دیگر از نازش‌های علی مراد خان بختیاری به نیاکانش است:

از فرّ نیاکان خویشتن او را به جهان بر تفاخری است

گویی که پدر نیست مر مرا یا خود به زر آورده مادری است

به پاسخ بر می‌آید، چه خوب هم.

غافل که ز قائم مقام ما آراسته اقلیم و کشوری است

او جلد بزرگش دلاوری من جلد بزرگم پیمبری است

او زیر کلاهی نهفته است آن سر که مرا زیر معجری است^{۹۲}

آری، اینها بود که ژاله‌ی تیزبین، نرم‌خوی، باریک‌بین و نازک‌دل را بر سر خاک مادر می‌کشانید. نه پدر که با او آزادوار گفتن نمی‌یارست. اگر چه در سینه‌ی خاک خفته باشد:

چه می‌شد آخر ای مادر اگر شوهر نمی‌کردم

گرفتار بلا خود را چه می‌شد گر نمی‌کردم

گر از بدبختیم افسانه خواندی، داستان گویی

به بدبختی قسم کان قصه را بساور نمی‌کردم

مگر باری گران بودیم و مشت استخوان ما

پدر را پشت، خم می‌کرد اگر شوهر نمی‌کردم

بر آن گسترده خوان گویی چه بودم؟ گربه‌ای کوچک

که غیر از لقمه‌ای نان خواهش دیگر نمی‌کردم...

... گرم چون «خوش قدم» مطبخ نشین می‌ساختی بی‌شک

چو او می‌کردم از خدمت ازو بهتر نمی‌کردم

به دل می‌ریختی زهرم، به سر می‌کوفتی کفشم

اگر یک تای کفشت را به سر افسر نمی‌کردم

گرفتم آب حیوان داشت بر کف یار بی‌چونم

چه می‌شد گر من از این باده در ساغر نمی‌کردم

نگویم پیر و ممسک بود و آتشخو ولی آخر

بدان نابالغی، شوهر، چه می‌شد گر نمی‌کردم...

... تو اکنون با پدر در سینه‌ی خاکی و شوهر هم

حکایت کاش ازین افسانه با دفتر نمی‌کردم

دلم دریای خون است ارنه در دامن تنهایی

شکایت از پدر یا ناله از مادر نمی‌کردم

تو در خاکی و من بر تربت چون شمع می سوزم
وگر نه حمله بر آن مشت خاکستر نمی کردم
پدر را و ترا آوخ گر اندک تجربت بودی
من اکنون ناله از بی مهری اختر نمی کردم...
... بخواب ای نازنین مادر وزین درد آشنا بگذر

که گر اشکم روان می شد شکایت سر نمی کردم^{۹۳}

ژاله این چامه‌ی گله‌گزاری را بایستی به سال ۱۲۸۸ خورشیدی و، پس از مرگ شوی سروده باشد. زیرا علی‌مرادخان در جنبش مشروطه به دستور خواهرزاده‌اش حاج علی قلی‌خان سردار اسعد بختیاری به اصفهان و بختیاری رفت. از آنجا با سواران بختیاری به سوی تهران روان گردید.^{۹۴} همزمان از رشت نیز سپاهی به فرماندهی محمدولی خان سپهدار و پیرم خان راه تهران پیش گرفت. دو سپاه نزدیک تهران به هم رسیدند. با همکاری و همراهی تهران را گشادند. گاه در آمدن محمد علیشاه با شعاع‌السلطنه و ارشدالدوله از راه گمش تپه، سالارالدوله نیز از کرمانشاه بر آمد. شورشش ببالید. چه ایل‌هایی از آذربایگان، کردستان و کرمانشاه بدو پیوستند. جعفر قلی‌خان اسعد پسر سردار اسعد، علی‌مرادخان و پیرم‌خان به سرداری سپاهی به رویارویی شدند. زمستان آذربایگان علی‌مرادخان را از پای در انداخت. در سراب بستری گشت. به اندک بهبودی بدانان پیوست. نبرد نه ماه به درازا کشید. به پیروزی و با اسیرانی به تهران بازگشتند. مجلس شورای ملی به پاس این پیروزی به علی‌مراد خان لوح سرفرازی بخشید. چندی نگذشته بود که از آن نزاری به بستر درافتاد. دیگر بر نتوانست خاست. پس به سال ۱۲۸۸ خورشیدی چشم بر بست.^{۹۵} پژمان بختیاری به هنگام مرگ پدر نه ساله بود. پژمان به سال ۱۲۷۹ خورشیدی از مادر بزاد. شیر خواره بود که ژاله رهاش کرد و، به خانه‌ی پدر پناهیید. از زبان پژمان بشنویم:

مادرم در کودکی برداشت دست از سر مرا	وان پدر بگذاشت بر جا بی‌کس و مضطر مرا
پیرمردی، هم پدر گردید و هم مادر مرا	کاشکی آن پیرمرد آن روز در عالم نبود
تا که در عالم کنون این مظهر ماتم نبود	او مرا در شیرخواری مادری دلسوز بود
در صباوت چون پدر غمخوار و خیر اندوز بود	ای عجب دیروز، یاری گستر امروز بود
دیده بر بست از جهان چون دیده‌ی من باز کرد	من شدم موجود و او سوی عدم پرواز کرد

طفلی بودم که مادر کرد بی مادر مرا در کف نسامداری بگذاشت بی باور مرا رفت در نه سالگی سایه‌ی پدر از سر مرا قسیم من نامور سردار اسعد شد دریغ... ۹۶ آن پیرمرد کا کا عباسعلی بود و به پڑمان چنین گفت: «... پدرت اجازه نمی داد ترا نزد مادرت ببرم و حاضر هم نمی شد با ماهی دو تومان دایه‌ای برایت بگیرد؛ ناگزیر هر روز ترا نزد زن‌هایی که فرزند شیرخوار داشتند، می بردم و با دو شاهی، پستانشان را در دهانت می گذاشتم، حتی از کولی‌های بچه‌دار دوره گرد هم استفاده می کردم. بدبختانه، مادرت نیز لجاج نشان می داد و حاضر به مصالحه نمی شد؛ ناگزیر در یک سالگی ترا از شیر بریدم تا با نان ترید و برنج نیم پخته زندگی کنی.» ۹۷

علی مراد خان بر این باور بود که پول پسران و دختران را به فساد می کشاند. ۹۸

بگذر از پول سیه روی که یک بوسه نداد بر من الا به دم رفتن، وینت عبری ۹۹
پڑمان از سنگ دلیش می نویسد:

مانده در خراطرم از عهد پدر داری خویش حرف چوب و فلکی، قصه‌ی توپ و تشری ۱۰۰
«... بهتر آنکه نگویم چگونه به سه سالگی رسیدم. در این مدت پدرم که اندک سواد داشت مرا زیر تازیانه‌ی تعلیم گرفت و در یکی از روزها که نمی توانستم کلمه‌ی دراز آهنگ «فسیکفیلهم الله» را درست ادا کنم، چندان مرا با سیلی و مشت و لگد حتی ضربت سر فرو کوفت که دیگر نفسم برای گریستن و نالیدن هم وفا نمی کرد. ناگاه یکی از سر بزرگان بویر احمدی،... که... او را فرج الله کیخا می گفتند، سر رسید مرا از کنار رحل زیبای قرآن برداشت و با تشدد گفت: «خان اینکه رسم تربیت بچه نیست.» ۱۰۱

پڑمان از سفرهای بسیار پدر می گوید:

او پیایی به سفر می شد و من گربه صفت بر سر سفره‌ی اقوام چوبی کس پسری ۱۰۲

پڑمان از کامرانیش می نگارد: «... مرا با خود به خانه‌ی مردی که می گفت اصلاً بختیاری است، برد و پس از گفت و گویی - که پیدا بود سابقه دارد - مرا به او سپرده، خدا حافظ گفت. نگهبان من، مردی رئوف و مهربان بود. تکفل مخارج زن و مادر زن و سه دختر را بر عهده داشت و من به وسیله‌ی مادر زنش - که گوهر نام داشت - دانستم که پدرم کماکان در تهران است. گوهر با مادرم نیز دوست بود؛ دوستی صمیم و لی توانست مرا به دیدار او خوشدل سازد. زیرا که وی در معیت

برادرش به فراهان رفته بود. اعضای ششگانه‌ی خانوادگی جدید من، مرا به حدی عزیز می‌داشتند که تقریباً احساس غربت نمی‌کردم. افسوس که سرپرست آن جمع، پس از چند ماه، چشم از جهان پوشید و من هم دوباره بی‌کس شدم. پدرم در عزای او، حدّ اعلای مروّت و بزرگواری را نشان داد و تا برگزاری چهلم وی، تقریباً همه روزه به آنجا می‌آمد و یکی دو بار هم با گوهر نجوی کرد (این راز هم چندی بعد آشکار شد؛ مردی تقریباً پنجاه ساله می‌خواست دختر پانزده ساله‌ی آنان را وسیله‌ی کامرانی سازد). اما گوهر پیشنهاد وی را نپذیرفت. او نیز مرا به خانه‌ی مرحوم شریف الممالک، عمو زاده‌ی مادرم، برد و به او سپرد.^{۱۰۳}

پدری بودم زن باره و زر دوست که داشت چشم او روشنی از سیمی و از سیمبری^{۱۰۴} پڑمان را به «مدرسه‌ی سن لویی» می‌گذارند. روزی علی‌مرادخان پی‌فرزند می‌رود: «پدرم را دیدم که در درشکه‌ی شخصی نشسته و یک نفر بختیاری با کلاه سفید و تفنگ سه تیر، پهلوی درشکه چی جای دارد. مرا در کنار خود نشاند و من که سال‌ها رنج بی‌پدری را آزموده بودم، خود را بسیار خوشبخت یافتم و از وی انتظار نوازش داشتم، اما دریغ... رو سوی من کرد و پرسید: «حسین مادرت را می‌بینی؟» چند لحظه چون صاعقه زدگان مبهوت مانده؛ در حالی که گریه یا بهتر بگویم آرزوی گریستن قفسه‌ی سینه‌ام را می‌فشرد، گفتم: «مگر من مادر هم دارم؟» با تحقیری خاص گفت: «می‌خواهی بگویی که با او ملاقات نکرده‌ای؟» بی‌اختیار اشکم سرازیر شد، گفتم: «به خدا اگر هم او را ببینم، نمی‌شناسمش.» خان با تشدّد گفت: «بس است، خفه شو.»^{۱۰۵}

... مادری که‌ام به نظر مانده چو خوابی زان روز عصبی طبعی، حرمان زده‌ای، خون جگری مادرم رنجه شد از شوی و رها کرد بدوی چند ماهه پسری، تیغ بلا را سپری^{۱۰۶} ازیرا گزیده‌ای از گفتار پڑمان بختیاری را درباره‌ی پدرش آوردم، تا خوی، منش و کتش خان بختیاری بهتر، بیشتر و روشن‌تر از آنچه ژاله بر شمرده است، نموده آید.

آری، ژاله‌ی تیزبین، زودیاب و زود رنج با چونین شوهری نتوانست بسی سر کند. کودک شیرخواره را بر جای نهاد و، جان بدر برد. کاکا عباسعلی تا یک سالگی چنانش پرورد. سپس از شیرش برید و، با نان ترید و برنج نیم پخته پروراند.

گوهر، خُسر (زن دوم) آن بختیاری را با ژاله دوستی‌ای یکدلانه بود. خواست فرزند را به مادر رساند، ژاله با برادر در فراهان بود. پڑمان از دایی‌اش این گونه سخن می‌کند:

«... برادرش سرهنگ ارتش بود، سیمایی مردانه و جذّاب داشت. ناگهان به مرض فلج گرفتار شد و از پای در آمد. همسرش - که زنی هنرمند و موسیقیدان بود - از همراهی با شوهر و پرستاری او استنکاف ورزید و در تهران ماند. شاید هم طلاق گرفت.»^{۱۰۷} فغان ژاله از برادر بدینسان گوش آینه را می‌درد:

مادرم رفت و پدر بگذشت و شوهر نیز مرد	یک برادر ماند، وین بگذار تا ای آینه
گویمت کونیز در دنیای بنگ است و شراب	نی ز من فارغ که از ارض و سما ای آینه
دشمن مال پدر گشته‌ست و خصم مال من	سخت بدّال است، اما نابجا ای آینه
غافل است از کار خویش، اما مرا در کار اوست	عالمی پر خوف و خالی از رجا ای آینه ^{۱۰۸}

آن روز که پدر، پس از چند سال پُژمان را به خانه می‌برد. کاکا عباسعلی با دیدنش به گریه در می‌افتد. در آغوشش می‌گیرد. سر تا پایش را می‌بوسد. بر زانویش می‌نشانند. از او می‌پرسد که: «خانم را می‌بینی؟» پُژمان اشکش فرو می‌ریزد. پاسخ می‌دهد که: «نه او را دیده‌ام، نه می‌خواهم ببینم. خدا او را مرگ بدهد.» کاکا نوازشش کرده و می‌گوید که: «گریه مکن عزیزم، مادرت گناهی ندارد. او سالی یک یا دو بار به تهران می‌آید و نمی‌دانم چه کسی آمدن او را به خان اطلاع می‌دهد. خان هم نزد او می‌رود و مبلغ زیادی پول به وی می‌دهد و از او خواهش می‌کند که به سر خانه و زندگی خود بیاید، و هر بار جواب رد می‌شوند. و من در همین دو سه روزه که به تهران آمدم، به خانه‌ی او رفتم و ننه سکینه این مطالب را برایم نقل کرد.»^{۱۰۹}

باری، تفاوتی آشکار وجود داشت میان خوی ایلی خان بختیاری و باندد دانشی و کهنسالی‌اش با خردسال بسیاران و هوشمند و آینده‌نگری چون ژاله که از فکر سرکش خویش در رنج بود:

کاش بالای فکر سرکش من	با تقاضای عصر همبر بود
یا که مغزی چنان که هست مرا	در سر مرد نفس پرور بود
یا در این سر به جای مغز فهیم	مغز خر بود، مغز استر بود
ور مجسم نمی‌شدی باری	آرزوی دلم مصور بود ^{۱۱۰}

همسری و برابری که هیچ، سر سازگاری کجا تواند داشت. به راستی هم، چنین بود آنگاه که می‌گفت:

فکر من مافوق عصر و، عصر من مادون عقل
 زین تغان شاید ار خود را به آتش در زرم^{۱۱۱}
 همین کار را هم کرد. به آتشش در زد، و جهانی به تلخی شرنگ را در نوشت. ژاله در این راه تنها

نبود. نخستین زن تاریخ ادب ایران هم نبود. از رابعه‌ی قزداری که کوشش بسیار سودمندش نیامد. پس به دریای کرانه ناپیدای عشق درون شد، زیرا می‌دانست که:

عشق را خواهی که تا پایان بری بس که بپسندید باید ناپسند
زشت باید دید و انگارید خوب زهر باید خورد و پندارید قند^{۱۱۲}

تا مهستی گنجوی که گره نتوانست گشاد و، در حجره‌ی دلگیر به دم پیر نتوانست نشست؛ پس راه غربت پیش گرفت و شهر آشوبی پیشه کرد:

در غربت اگرچه بخت همره نبود باری، دشمن ز حالم آگه نبود
دانی که چرا گزیده‌ام رنج سفر تا ماتم شیر، پیش روبه نبود^{۱۱۳}

از پروین که سرنوشتش همانندی شگفتی با بخت ژاله دارد. چه شوی او هم ارتشی بود. پسر افدرش بود. شش ماهی بیش نماند و، به خانه‌ی پدر پناهید. در دیوانش جز سه بیت آن هم به پوشیدگی، شعری دیگر نیست:

ای گل تو ز جمعیت گلزار چه دیدی جز سرزنش و بد سری خار چه دیدی
ای لعل دل افروز، تو با این همه پرتو جز مشتری سفله به بازار چه دیدی
رفتی به چمن لیک قفس گشت نصیبت غیر از قفس ای مرغ گرفتار چه دیدی^{۱۱۴}

«پروین مظلوم تر و محبوب تر از آن بود که از عشق‌ها و احساسات خود یا از شکست خود در زندگی زناشویی کلمه‌ای بگوید. دردهای او در سکوت‌های اوست. آیا وقتی کسی درباره‌ی موضوعی حتی یک کلمه سخن نمی‌گوید، نباید سکوت او را عین فریاد او انگاشت؟»^{۱۱۵} ژاله و پروین هم دوره بودند. به گمانم یکدیگر را ندیده باشند. پروین به سال ۱۳۲۰ چشم فرو بست. زندگی فروغ نیز چون او بود. فروغ به آفتاب نخستین بار در سال ۱۳۱۳ درود گفت. همسرگرینی فروغ هم در شانزده سالگی بود. ژاله با بلی گویی مادر به خانه‌ی شوی رفت. فروغ با هماوایی آنان پای بر آستانه‌ی پر از عشق نهاد. بر این آهنگ که خوشه‌های نارس گندم را به زیر پستانش بگیرد و شیر دهد. نوای مبارکباد رامشگر برای ژاله آهنگ سوگ بود. سوزش و گریه‌ی شمع نیز پای تا سرش را می‌سوزانید. اما فروغ نترسید. با او به چراغ و آب و آینه پیوست:

سخن از پیوند سست دو نام

و هماغوشی در اوراق کهنه‌ی یک دفتر نیست

سخن از گیسوی خوشبخت من است

با شقایق‌های سوخته‌ی بوسه‌ی تو^{۱۱۶}

ژاله یکسال و اندی برتافت. کودک برنهاد. و به خانه‌ی پدر پناهِید:

بار دیگر دیدیم طفلی در آغوش، ای دریغ آن پسر اکنون کجا باشد، کجا ای آینه
شوی و زن از هم جدا گشتند و طفلی بیگناه مانند بی‌کس‌تر ز من، وا حسرتا ای آینه
بس شبان روزا که می‌دیدى سرشک افشان مرا رنج می‌بردم ز دردی بی‌دوا ای آینه^{۱۱۷}

ازدواج فروغ بیش از سه سال نپایید. فرزندش را ستدند. و تنهای تنها در آستانه‌ی فصلی سرد
رهایش کردند:

و این منم

زنی تنها

در آستانه‌ی فصلی سرد

در ابتدای درک هستی آلوده‌ی زمین

و یأس ساده و غمناک آسمان

و ناتوانی این دست‌های سیمانی^{۱۱۸}

همچنانکه ژاله با آینه‌ای مانده بود که درد دلش می‌نیوشید:

من در این رنج آشنا تنها و تنها آینه با که گویم گر نگویم درد دل با آینه^{۱۱۹}

ژاله در تنهایی و ناامیدی، چشم به آینده دوخته است و، دل به خنده‌ی امید بسته:

در جوانی دم زند از کامرانی‌های روز روز پیری داستان گوید ز فردا آینه
می‌گذارد خنده‌ی امید را با هر نگاه بر دهان پیر و بر لب‌های برنا آینه
هرگز تو نمید نگذارد که با ایامی خویش وقت مردن هم دهد زن را تسلا آینه^{۱۲۰}

اما فروغ، فروغ را آنگونه نومیدی و بیهودگی از پای در انداخته است که نابودی دمادمش را در
می‌یابد و، رهاننده‌ای نیز نمی‌بیند:

من راز فصل‌ها را می‌دانم

و حرف لحظه‌ها را می‌فهمم

نجات دهنده در گور خفته است

و خاک، خاک پذیرنده

اشارتی است به آرامش^{۱۲۱}

ژاله مرد را «نامرد»، «ظاهر بی باطن»، «کلم»، «ناجوانمرد»، «نیم مرد»، «مردی نما»، «کره خسر» و «بدآیین» و... می نامد:

مرد از سر تا به پا نامردمی است کار آن بی رحم را در هم کنید

پشت ناکس شوهران را بی دریغ زیر بار زندگانی خم کنید^{۱۲۲}

از دید فروغ، «مرد» هرگز زنده نبوده است و نخواهد بود:

چگونه می شود به مرد گفت که او زنده نیست،

او هیچ وقت زنده نبوده است.^{۱۲۳}

ژاله از نیرنگ شناسی مادر، از پاکدلی پدر، و از خوش باوریشان افغانش بلند است:

حیله شناسی چو مادر، ساده لوحی چون پدر داشتم، خود راهشان را روح خوش باور زده^{۱۲۴}

شمع خوان پیمان را هم دست دروغ افروخت:

شمع سفره ی عقد با دست دروغ افروخته نقل بزم سور با زهر قتال آمیخته^{۱۲۵}

فروغ نیز پاشیدگی و پراشیدگی زندگی را از دروغ می داند:

وقتی در آسمان، دروغ وزیدن می گیرد

دیگر چگونه می شود به سوره های رسولان سرشکسته پناه آورد؟^{۱۲۶}

ژاله به عشقِ عشق پای در راه نهاد. با آنکه جوانی، شرم و غرورش را در باخت. به کوی عشق ره نیافت:

گم شد جوانیم، همه در آرزوی عشق اما رهی نیافتم آخر به کوی عشق

از حجب و از غرور، دل خورده سنج من شد بهره ور ز عشق، ولی ز آرزوی عشق

بویی نصیب من نشد از عشق و سال ها در گلشن خیال چمیدم به بوی عشق^{۱۲۷}

فروغ هم در این بیابان دراز پریشید و از عشق زخم بدو رسید:

به پهنه های حسی وسعت پناه خواهم برد

من عریانم، عریانم، عریانم

مثل سکوت های میان کلام های محبت عریانم

و زخم های من همه از عشق است

از عشق، عشق، عشق. ۱۲۸

ژاله شاعر نور است. شاعر روشنائی است. شاعر امید است. بدان گونه که از شب در می خواهد که در راه بامداد جان فدا کند:

خانه وحشترا و شب تاریک و لرزان نور شمع
خیزم و دیگر چراغی برکنم وز بیم شب
شب به پایان رفت و شد سیمای مشرق دل سپید
اما فروغ، شب را بی گناه می خواند:

سلام ای شب معصوم!

سلام ای شبی که چشم های گرگ های بیابان را
به حفره های استخوانی ایمان و اعتماد بدل می کنی

و در کنار جویبارهای تو، ارواح بیدار

ارواح مهربان تبرها را می بوبند ۱۳۰

ژاله آبستن است. نگران بچه ای است که در زهدان دارد. بیمش از آن است که مبادا بهره ی تیره بختی های مادر بدو رسد. از این روی خواستار بیرون نیامدنش می گردد. چگونگی بارداریش را هم برایش باز می گوید:

با گلی شاداب، خاری خشک لب پیوند ساخت شاخ پیوندش تویی، ای بینوا فرزند من ۱۳۱

ژاله به شعری دیگر از مهر مادران، بار گرفتن و پرورش فرزند نه به «عشق و عقل» بلکه با «غریزه» سخن می زند:

افسانه ی مهر مادران خواندم	وانگه نگهی به خویشتن کردم
دیدم که شبی نه بر مراد دل	با شوی موافقت به تن کردم
بنشست مسرا ازو به دل باری	کش وصف به گونه گون سخن کردم
زان بار گران میان نازک را	چون گنبد سبز نارون کردم
با عشق نه، با غریزه پروردمش	وین را نه به عقل رای زن کردم
بنهادم و شیر دادم و رفتم	سگ نیز همان کند که من کردم ۱۳۲

باز در قطعه ای از آبستنی سخن می کند. این بار پشیمان است که چرا به کمترین درشتی از همسر

و کودک کناره جست:

انگدیشه‌ی مهر مادری را زان جوکه نشاط دل در آن یافت
نی زانکه به کمترین گرانی از همسر و کودکان کران یافت
شب بود و سبک به راه دل رفت روز آمد و خویش را گران یافت
چون بار بران نهاد بر خاک باری که ز پشت شوهران یافت^{۱۳۳}

فروغ هم به روشنی از آبستنیش سخن می‌دارد:

چرا نگاه نکردم؟

انگار مادرم گریسته بود آن شب

آن شب که من به درد رسیدم و نطفه شکل گرفت

آن شب که من عروس خوشه‌های اقاقی شدم

آن شب که اصفهان پر از طنین کاشی آبی بود،

و آن کسی که نیمه‌ی من بود، به درون نطفه‌ی من بازگشته بود

و من در آینه می‌دیدممش،

که مثل آینه پاکیزه بود و روشن بود

و ناگهان صدایم کرد

و من عروس خوشه‌های اقاقی شدم...

... چه روشنایی بیهوده‌ای در این دریچه‌ی مسدود سرکشید...^{۱۳۴}

ژاله خود را در برابر آینه گم گشته‌ی دریای ناپیدا کرانه‌ی زندگی می‌بیند. همه گوش آکنده‌اند؛

کارگردان فلک نیز. برای بازماندن ازهای‌های، دهان بندی از آینه می‌خواهد:

باز گم گشتم در این دریای ناپیدا کنار بسته چشم و بسته دست و بسته پای آینه

داستان درد من پایان نخواهد یافتن به که خامش گردد این داستان سرا ای آینه

رو دهان بندی بیاور تا دهان خویش را بندم و فارغ شوم زین هوی وها ای آینه^{۱۳۵}

فروغ هم سالی بر نیامده برابر پنجره به خویشتن خویش رسید. کوچک و تنها مانده‌ای دید با

چشمانی خالی از نور امید، و آرزوهایی بر باد رفته:

و من نگاه نکردم

تا آن زمان که پنجره‌ی ساعت

گشوده شد و آن قناری غمگین چهار بار نواخت

چهار بار نواخت

و من به آن زن کوچک برخوردم

که چشمهایش، مانند لانه‌های خالی سیمرغان بودند

و آنچنان که در تحرک ران‌هایش می‌رفت

گویی بکارت رویای پر شکوه مرا

با خود به سوی بستر شب می‌برد. ۱۳۶

ژاله خواستار دهان بندی بود تا به سکوت واداردش. فروغ نیز راهی جز این نمی‌بیند. و بهتر آن

می‌داند که گفتن را به گنجشکان واگذارد:

سکوت چیست، چیست، چیست ای یگانه‌ترین یار؟

سکوت چیست به جز حرف‌های ناگفته

من از گفتن می‌مانم، اما زبان گنجشکان

زبان زندگی جمله‌های جاری جشن طبیعت است. ۱۳۷

دکتر شمیسا می‌نویسد: «تعریف زیبایی است از سکوت. سکوت هم نوعی گفتن است. منتهی

گفتن حرف‌هایی که نگفته می‌مانند، سکوت حرف نگفته است. مرا به یاد نظریه‌ی پیر ماچری

منتقد معروف معاصر می‌اندازد که می‌گفت هنر از طریق آنچه که نمی‌گوید به ایدئولوژی مربوط

می‌شود نه از طریق آنچه که می‌گوید. یعنی هنر از طریق آنچه نمی‌گوید، می‌گوید؟ در سکوت‌ها

و مکث‌ها و فقدان‌های متن است که باید ایدئولوژی را یافت.... چرا پروین اعتصامی از زندگی

خصوصی خود نمی‌گوید، چرا از احساسات زنانه‌ی خود حدیثی به میان نمی‌آورد؟ همین

سکوت، عین گفتن است. پیر ماچری می‌گوید: که نشان ندادن برخی از امور همان قدر گویاست

که نشان دادن آنها. فروغ نمی‌خواهد یا نمی‌تواند آرزوها و امیال خود را برای یک زندگی شاد بر

زبان آورد، تلخی زندگی او را در این زمینه به سکوت کشیده است، ولی چه فرق می‌کند این

حرف‌های نگفته‌ی او را گنجشک‌ها بر زبان می‌آورند. ۱۳۸

زمانی که ژاله از خانه‌ی شوی بدر رفت. بدین اندیشه به خانه‌ی پدر پناهید؛ تا از او جدا گردد و،

زندگی تازه را بیاغازد:

به خود گفتم از دست این بختیاری
گر از او جدا گردم آسوده گردد
مدار جهان جز به کامم نباشد
جمالم خریدار بسیار دارد
... مرا برفشاندند آتش به سر بر
به گرد اندرم بهر تاراج و یغما
یکی خود رهم زد به رندی که گیرد
یکی خورد نانم یکی برد آبم
ربودند و بردند و خوردند و رفتند
... پری بانویم خواند رمال و گفتا
مرا کبریا کیش کردند از آندر
... تو پنداشتی بر فراز فلک‌ها
... نه کارم نکوتر شد آوخ نه روزم
... کرا گویم ایدون که با جرم پاکی
چه گفتم چه کردم چه بردم چه خوردم

گر آسوده گردم شود بخت، یارم
تن رنج فرسود و جان نزارم
چو بیند که پاک است والا مدارم
چرا من به دل رنج بسیار دارم...
نه خصمان که خویشان بیگانه سارم
سبک حلقه بستند خویش و تبارم
به دست آنچه هست از ضیاع و عقارم
یکی داد زهرم، یکی کوفت زارم
چو چنگیزان از یمین و یسارم...
پریشاه دیدست در مرغزارم
که کوچک شود جمله دار و دیارم...
مرا جای و گیتی است در اختیارم...
سیه چهره‌تر شد سیه روزگارم...
فلک زیر پی سوده ناپاک وارم
چه بودست دودم چه بودست نارم^{۱۳۹}

فروغ نیز بدین پندار بود. پس دلیری کرد. پای در راه نهاد. اما پنداره‌ای بیش نبود:

آیا دوباره گیسوانم را

در باد شانه خواهم زد؟

آیا دوباره باغچه‌ها را بنفشه خواهم کاشت؟

و شمعدانی‌ها را

در آسمان پشت پنجره خواهم گذاشت؟

آیا دوباره روی لیوان‌ها خواهم رقصید؟

آیا دوباره زنگ در مرا به سوی انتظار صدا خواهد برد؟^{۱۴۰}

... زمان گذشت

زمان گذشت و شب روی شاخه‌های لخت افاقی افتاد

شب پشت شیشه‌های پنجره سر می‌خورد

و با زبان سردش

ته مانده‌های روز رفته را به درون می‌کشد.^{۱۴۱}

ژاله مرد را کودکی نی‌سوار و آزارنده‌ای نامرد می‌خواند:

مرد اگر زن را بیازارد به عمداً مرد نیست کاگهی بی‌درد را از آه صاحب درد نیست

در پس هر گرد اگر گویی سواری جنگجوست غیر طفلی نی‌سوار اندر پس این گرد نیست

قسمت ما زین مسلمانان ایمان ناشناس غیر اشک گرم و آه سرد و روی زرد نیست^{۱۴۲}

فروغ مرد را خداوندی از سده‌های بلند می‌شناسد:

معشوق من

همچون طبیعت

مفهوم ناگزیر صریحی دارد

او با شکست من

قانون صادقانه‌ی قدرت را

تأیید می‌کند

او وحشیانه آزادست

مانند یک غریزه‌ی سالم

در عمق یک جزیره‌ی نامسکون

او پاک می‌کند

با پاره‌های خیمه‌ی مجنون

از کفش‌های خود، غبار خیابان را^{۱۴۳}

اینجاست که ژاله جان بر میان می‌بندد. پرچم آزادی زن را به دست توانای خویش می‌گیرد. بالا به

استواری کوه می‌افرازد. حق‌های از میان‌شده‌ی زن را می‌جوید و بدون آنکه خود بدانند و یا

بخواهد رهبری جنبش برابری سیاسی و اجتماعی زن و مرد ایرانی به نام او در تاریخ ایران نوشته

می‌آید:

این کتاب آسمانی، وین تو، آخر شرم دار
 این تو، این آیین اسلام، آنچه می‌گویی کجاست؟
 کی خدا پروانه‌ی بیداد را توشیح کرد
 کی پیمبر جنس زن را، این چنین بیچاره خواست
 گر محمد بود جنت را به زیر پای زن
 هشت و، با این گفته مقداری ز جنس مرد کاست
 گر پیمبر بود زن را هم‌طراز مرد گفت
 وی بسا حق‌ها که او را داد و اکنون زیر پاست
 خود طلاق ما به دست تست اما آن طلاق
 گر ز دین، داری خبر؟ مردود ذات کبریاست
 آیت «مثنی ثلاث» ار هست، و «ان خفتم» ز پی
 آیت «لن تستطیعوا» نیز فرمان خداست
 چون تواند مرد عادل زیست با زن‌های خویش
 کاین یکی زشت است و پیر، آن یک جوان و دلریاست
 آیت مثنی ثلاث ار جزئی از حق‌های تست
 آیت لن تستطیعوا نسب از حق‌های ماست
 رو بدین فرمان نظر کن تا بدانی کان جواز

تابع امری محال است ار ترا عقل و دهاست^{۱۴۴}

فروغ نیز از چنین شایستگی‌هایی برخوردار است. او از ستم‌کشی‌های زن ایرانی و پایمالی حق‌هایش و نابرابریش با مرد فریاد برمی‌دارد: «آرزوی من آزادی زنان ایران و تساوی حقوق آنها با مردان است. من به رنج‌هایی که خواهرانم در این مملکت در اثر بی‌عدالتی‌های مردان می‌برند کاملاً واقف هستم و نیمی از هنرم را برای تجسم دردها و آلام آن به کار می‌برم.»^{۱۴۵}

فروغ را از هر سوی در فشار گذاشتند. بر این آهنگ که فریاد را در گلویش خفه سازند. باز از پای نشست و نگاشت: «فشار زندگی، فشار محیط و فشار زنجیرهایی که به دست و پایم بسته بود و من با همه‌ی نیرویم برای ایستادگی در مقابل آنها تلاش می‌کردم خسته و پریشانم کرده بود. من

می خواستم یک «زن» یعنی یک «بشر» باشم. من می خواستم بگویم که من هم حق نفس کشیدن و حق فریاد زدن دارم و دیگران می خواستند فریادهای مرا بر لبانم و نفسم را در سینه‌ام خفه و خاموش کنند».^{۱۴۶}

از این رو است که فروغ را به قانون و دادگری آن بدبین می بینیم:

وقتی که اعتماد من از ریسمان سست عدالت آویزان بود

و در تمام شهر

قلب چراغ‌های مرا تکه تکه می کردند.

وقتی که چشم‌های کودکانی عشق مرا

با دستمال تیره‌ی قانون می بستند

و از شقیقه‌های مضطرب آرزوی من

فواره‌های خون به بیرون می پاشید

وقتی که زندگی من دیگر

چیزی نبود، هیچ چیز به جز تیک تاک ساعت دیواری

دریافتم، باید. باید. باید.

دیوانه وار دوست بدارم.^{۱۴۷}

شوهر «اختر» دوست دوران کودکی ژاله را والی شیراز می کنند. از آنجای به ژاله نامه نگار می آید. از شنگی و شنگولیش می نویسد. ژاله را چون خویش می پندارد. ژاله‌ی از خانه‌ی شوی برآمده و، به خانه‌ی پدر درآمده. فرزند بنهاد و، بازی روزگارش چلانده. به نامه‌ی اختر پاسخی چنین می نگارد:

ای «اختر» ای ستاره‌ی اخلاق و مردمی

... خوشدل شدم که گشته نظرگاه اهل دل

بر خوابگاه «شیخ» گل افشان که با غزل

می بر مزار «خواجه» بر ای جان که شعر او

... آمد برید و رشته‌ی اندوه من برید

... پنداشتی که شادم و آسوده دل، بلی

شادم که خواست لطف خدا بخنور ترا...

یعنی مقرر عشق و سخن مستقر ترا

مستانه چون شمیم گل آرد به بر ترا

چون مستی شراب در آید به سر ترا...

کآورد سوی بی خبری بی خبر ترا...

شادم که نیست از غم «عالم» خبر ترا...

... در نیمه راه عمر طبیعی شکسته‌ام
 من هم جوان و دلبر و با ناز و بی‌نیاز
 از بازی زمانه نگویم سخن ولی
 تو در کنار شوی و پسر در کنار تو
 اشکم چکید و نامه در اینجا سیاه شد
 بهر خدا به «ژاله» گمان حسد مبر
 چون زیر موی نیمه سپیدش نمانده است
 آنسان که دیدمم بفزاید عبر ترا
 بودم چنانکه مال و جمال ست و فر ترا
 گردون عزیز داشت زمن بیشتر ترا
 این سو نشسته مادر و آن سو پدر ترا
 هرگز مباد ز اشک غمان دیده تر ترا
 فرخنده روز خواند و خوشبخت گر ترا
 شوری که هست، شکر خدا را به سر ترا^{۱۴۸}

ژاله زنی زیبا و بیوه بوده است، بیش از این دو، پاکدل و پاکدامن. نیکو منشی و نیک سگالیش نیز همال نیک روشیش بوده است. دیگران که چنین نمی‌پنداریده‌اند. از آن روی ژاله را آزاریده‌اند. چنانکه در قطعه‌ی «حسود» به ما نموده است؛ یکی از آنان دختر افدرش «منیر» بوده است. او می‌گمانید که شوهرش را به ژاله، یا ژاله را بدو میلی است. این را یا ژاله از رفتارش دریافته بوده است؛ یا آنکه منیر بدو گفته بوده است. هر چه بوده باشد، ژاله در قطعه‌ای چهل بیتی در این باره این گونه بی‌اغازیده است:

عبیت نمی‌کنم به حسد داشتن از آنک
 درد حسد نتیجه‌ی ضعف است و ضعف ما
 اما قسم به جسد پسندیده‌ام علی
 او را به ما نظر نه و ما را بدو، ولی
 گیرم که من به کج روم، آخر یکی ببین
 من لقمه‌ای جویده و بیرون فکنده‌ام
 زین رنج جان گزا دل زن را گزیر نیست
 درمان‌پذیر نیست، به جان «منیر» نیست
 کان فکر ناپسند مرا در ضمیر نیست
 چشم حسود و دیده‌ی بدبین بصیر نیست
 من دیر سالم ای مه و، شوی تو پیر نیست
 این لقمه دلپسند و طبیعت‌پذیر نیست
 به واکنشی سخت پندآموز برآمده است. او در این شعر به سرزنش منیر پرداخته و، به پند نیوشیش خوانده است:

صیاد این غزال که‌نسال، ای عزیز
 قدم طویل گشته، ولی شاخ فکر من
 اکنون ترا به خیر تو، گویم نصیحتی
 عم زاده‌ی منی تو و، دل‌داده‌ی تو من
 تنها نه روبه تو، که غرنده شیر نیست
 چون قد همسر تو نگارا قصیر نیست
 زیرا که غیر خیر تو هیچم به ویر نیست
 مهر من و تو قصه‌ی دی و پریر نیست

ژاله‌ی اندیشمند سپس از سالاری مرد سخن زده است:

دانی که زن ز مرد به تن ناتوان ترست	وین نقص خلقت است حرج بر مریر نیست
پیغمبرست مرد و زمین داورست مرد	این خود حقیقتی است حدیث سمیر نیست
چندین هزار مرد به شاهی رسیده‌اند	در این بزرگ عالم و یک زن وزیر نیست
از شاهی و وزارت و سرداری سپاه	بگذر که یک ضعیفه‌ی مدبر دبیر نیست

آنگاه به ارج زن نزد فرنگیان و، از بی‌ارزی او در ایران سخن کرده است. از پر فروغی شمع هستی زن بدانجای و، از بی‌سوئی همو در اینجای سخن شکافته است:

مرد است قیم من وامثال ماکه او	زن را صغیر داند اگر خود کبیر نیست
روسته، دست بسته، زبان بسته، بسته چشم	آخر حقیر کیست؟ اگر زن حقیر نیست
نیرنگ و رنگ و جنبل و جادو سلاح ماست	لیک آن سلاح نیز چنان قلعه گیر نیست

و این همه را از گوشه جویی زن شمرده است. اگر نیست؟ پس چیست؟ اگر چنانچه زن جداسری و استقلال مالی اش می‌بود، اکنون زندگی‌ای دیگر داشت:

تا ما، ضعیف و نانخور مردیم و گوشه جوی	راهی به جز اطاعت مرد قدیر نیست
پس جرم تست اگر نبود شوهرت به کام	کان کره خرامیر تو باشد اسیر نیست...
... در جیب اوست دست تو، اما حساب هست	بر دوش اوست بار تو، اما به غیر نیست
دیری ست تا که من نگرانم در این ولی	زود ار به راه چاره‌گرایی تو دیر نیست
گو، بدگمانیت شود افزون، ولی بدان	کو غمض عین می‌کند، اما ضریر نیست

دوباره به منیر باز می‌گردد. خودنگریش می‌آموزد. به پوشش زشتش، به موی شانه نکرده‌اش، به ناشستگی تنش می‌پردازد. راهنمایش می‌کند:

در خانه جامه‌ی تو پلاس است و تن پلید	گرمابه نیست گویی و گویی حریر نیست
بی‌شانه مانده طره و، ناشسته مانده روی	باله تن تو طبله‌ی مشک و عبیر نیست
کم صبر و پر توقع و بدپوش و بی‌بزرگ	مانی و گرم شکوه که شویم ظهیر نیست
ترسم خدا نخواسته روزی بسان من	خود را اسیر بینی و هیچت نصیر نیست

به نازش منیر به مرده ریگ پدریش می‌رسد. از باد بیزی آن نیز می‌آگاهاندش:

دلدار من به ثروت ناچیز خود مناز	کان مال اگر قلیل نباشد کثیر نیست
---------------------------------	----------------------------------

دانی چه مانده بود ز ارث پدر مرا و امروز در تصرف من یک شعر نیست
 کو آن سریر عزّت و، کو آن شکوه و فر آن فر و آن شکوه نماند، آن سریر نیست
 فرشی که زیر پای من افتاده نیز هم فردا شود حصیر گر ایدون حصیر نیست
 در این شعر آنچه به چشم می آید، سخن از «مرد» است. ژاله به «مرد» که می رسد. یکباره آب پاکی
 را بر آتش تیز دختر افدرش می ریزد و بدو می گوید که بیهوده آب به هاون مکوب. زیرا که به دید
 من شوهرت زنی بیش نیست:

بگذار تا بگویمت این نکته را، چراک بر این دقیقه مغز حقیرت خبیر نیست
 شویت به چشم من چو پنیری است بی نمک رغبت فزای خاطر من آن پنیر نیست
 سرخ و سفید و فربه و کوتاه و زرد موست بالله نظر فریب من آن بی نظیر نیست
 صوت ضعیف و دست ظریف و تن لطیف خاص زن است در خور مرد قدیر نیست

گویی در این بیت، چونی شوی در گذشته اش را باز می گوید:

مرد آن بود که شهمن و دلیرست و زن شکن وان را مخوان به مرد که شهمن و دلیر نیست^{۱۴۹}
 چنانکه در این شعر هم نشانه های مرد نمونه را بر می شمارد:

در چشم زن اگر نه هوسباز و یاوه پوست مرد، آن بود که جوهر مردانگی دروست
 همت بلند و عقل به سامان و تن درست در خانه مرد کامل و در اجتماع دوست
 دیدار مرگ خوشترم آید که شوهری گلرنگ و زرد موی و تنک صوت و نرم پوست
 مرد آن بود که بر زن و فرزند حاکم است اما نه تندگو، نه ستمگر، نه زشت خوست
 مردی به لطف جامه و طرف کلاه نیست آن را به مرد خوان که شرف خواه و نامجوست
 مرد آن بود که یکسره غم های روز را در کوچ و وا گذاشته، در خانه خنده روست^{۱۵۰}

باز، گویی از شوی بختیاری خویش دستان می زند. از هم او که گله ها داشت. پیداست که چنین
 هم نبود:

بودم جمالی از در عشق و صفا، ولی کندم ز لطف شوی، دل از جست و جوی عشق
 شویی عبوس و زشت و گرانمایه داشتم هم پیر و هم گریزان از گفت و گوی عشق^{۱۵۱}
 و در این بیت داد بخشی را چه نیکوی گزارد: آنکه را بی عشق باید بهر عیش مرد زیست^{۱۵۲}
 من که شویم دوست دارد نارضایم، وای وای

نیز در این شعر که به روشنی از گرانمایگی و جوانمردیش یاد می‌کند:

کنون او به خاک سیه خفت و خیزد	شرار غم از جان امیدوارم
گرانمایه مردی، جوانمرد شویی	به سر سایه‌ای بود از کردگارم
ندانستمش قدر و اکنون چه حاصل	گراز دیدگان اشک خونین بیارم ^{۱۵۳}

و در شعری دیگر به روشنی گوید:

صبح است عشق و ظهر وصال و غروب هیچ این است اگر لطیفه؛ به قربان شو روم^{۱۵۴}

به راستی یادآور گفتار دکتر باستانی پاریزی است که سال‌ها پیش نگاشته است: «بنده در قطعه‌ی اول ایشان، شوهر، متوجه شدم که عالمتاج خانم با اینکه ذم شوهر را کرده و از او به تنگ آمده بوده است، اما در واقع و نفس الامر - خصوصاً از نظر خانم‌ها - او توصیف یک مرد به تمام عیار محبوب خانم‌ها را به صورت شعر در آورده است... مردی که نه «نق نقو» است و نه به کارهای زن خود ایراد می‌گیرد و نه دانشمند و فاضل است که تمام عمر را با فیس و افاده بگذرانند... رشید است و تهریشی بر چهره‌ی دود خورده‌ی خود دارد، به تفنگش عشق می‌ورزد... مردی است متحمل و بردبار که در برابر همه‌ی خودستایی‌های بانو ساکت است... و فقط با یک نهیب مردانه او را از لجاجت و دعوا باز می‌دارد، ولی هرگز آزادی این زن را نگرفته و همیشه به او فرصت داده است که با شعر و عرفان و تاریخ دمساز باشد... اما صداقت عالمتاج نیز خود پدیده‌ی عجیب دیگری است. زنی که تمام حسیات یک زن را پس از مرگ شوهری - که او را در زمان حیات دق کش کرده و فقط پس از مرگش خوب عزاداری می‌کند - فقط در دو قطعه شعر مجسم نموده است، او در اولین لحظات مرگ شوهر متوجه شده که چه گوهر نایاب و گران قیمتی را از دست داده است. کسی که هم پدر و هم مادر و هم برادر و هم قوم و خویش او بود و از همه‌ی اینها برایش دلسوزتر بود ولی او تا توانست ندانست و وقتی دانست که نتوانست، قدر او را بدانند... مقصود من بیان حالات روحی این زن و شوهر نیست، فقط می‌خواستم بگویم که در این دو قطعه شعر تقریباً بسیاری از حالات روحی و سکسی یک عمر مرد و زنی را - آن سان که یک روانشناس کارکشته‌ی تحقیق کرده‌ی دقیق می‌تواند بیان کند - می‌توانیم بخوانیم. و این در شعر و ادب فارسی واقعاً بی‌نظیر یا کم‌نظیر است و من به جرأت می‌گویم، که قطعات ژاله از این جهت بر قطعات پروین برتری دارد، زیرا قطعات پروین با همه‌ی بلندی و استحکام و رقت آن، یک عیب

دارد و آن این است که از دهان زنی بیرون آمده است، نه مردی حکیم و دنیا دیده، و شما خوب می دانید که از دهن این طایفه حرف بلند و حکیمانه شنیدن برای مردان تحمل ناپذیر است!»^{۱۵۵} ژاله سخنوری میهنی است. به ایران و ایرانی عشق می ورزد. به تاریخ آن و روزگاران سترگی که داشته، می نازد. دریغاگوی ایران زمان خود، ایران دوره ی قاجار است. بدین جهت سرزنششان می کند:

خطه ی قفقاز را از کف به آسان می دهی لیک در میدان دعوی شور و غوغا می کنی
گر شکست از رومیان را چون شکست از تازیان با گرامی شوی من یکباره حاشا می کنی
در شکست «مرو» دانی جای هیچ انکار نیست یا که آن را نیز فتحی عبرت افزا می کنی
دست زور و دست دانش چیره سازد مرد را ناتوان باشی که فریاد از توانا می کنی
فتح را با عزم و همت از شکست آری به دست ورنه آه خویش را با ناله سودا می کنی^{۱۵۶}
ژاله شاعری سیاسی است. او نه سالگی را بالش دختر برای زناشویی نمی شمرد. بنابراین ناسازگاری، ناخوستندی و ناخشنودیش را بانگ می زند:

شرط تزویج از بود نه سالگی در دین ما هم بلوغ جسمی و عقلی دو شرط دیگر است
در دگر جا دختر نه ساله گر بالغ شود جان خواهر، جای آن سودا نه در این کشور است
دختر نه ساله شوهر را چه می داند که چیست کی عروسک باز را جامه ی عروسی درخور است
فطرت حیوان از این منکر گریزان است لیک مرد ما، مردی نما در عرصه ی این منکر است^{۱۵۷}
او همسرگزینی را به عشقی دو سویه می خواست نه چیز دیگر:

همسری عشق آشنا خواهد نه ببری گرسنه پنجه و دندان در این عشق آفرین پیکر زده
چشم شهوتران کجا، ادراک زیبایی کجا او زنده راهی که هر حیوان بی مشعر زده
وصلت ما، وصلت یغماگر و یغما شده ست اوست مردی زن گرفته، من زنی شوهر زده...
... زن ستاند، متعه گیرد ظاهر اسلام را بساطن اسلام را قفلی گران بر در زده^{۱۵۸}
ژاله نازکدلی ناز بر تاب بود. آنگونه که رنجاندن کنیزش نیز از او بر نمی آمد:

او خانه زاده ی ماست، زینجاش چون برانم گسرد کجا شکفته گر شد مکدر از من
گاهی به او بخندم، گاهی بر او بگیریم کش بوده سرنوشتی عبرت فزاتر از من^{۱۵۹}
او همگنان را به عشق خواند. از آنان خواست تا آدمی سان بزیند:

می‌توان باری به احسان زیستن	گر ترا عشق و امید عشق نیست
بهر تیمار یتیمان زیستن	فکر بیمار تهی کف داشتن
بستن و آنگه تن آسان زیستن	دیده بر ناکامی سختی بران
گر بخواهی آدمی سان زیستن	در خور انسان انسان خوی نیست
چیست دانی حاصل آن زیستن	ور یکی زین هر سه دولت با تو نیست
زیستن آنگه فراوان زیستن ^{۱۶۰}	زاغ و ش انسدر پلیدی‌های خلق

ژاله با مردم میهنش زیست. با آنان بالید. همباز درد و تهدیدستیشان گردید. ستم توانگران را بر درماندگان دید. دلش از آن همه ستم‌چشی به درد آمد. رنجگی او از آن بود که سختی بران را برخاستنی نبود، تا داد خود از کهنتر و مهتر بستانند. پس ژاله هم جز اینکه برابر آینه بنشیند و، آن را بر خوان دل بنشاند، و دلی بلرزاند، چاره‌ای نبود:

دیسن ما یاریگر خیل ضعیفان بود، لیک

گشته ایدون کارساز اقویا ای آینه

با که گویم کان خدای عادل مسکین نواز

گشته با مسکین گدازان هم‌نوا ای آینه

اغنیا و اقویا را چیرگی افزون کند

با فراوان شیوه بر ما و شما ای آینه

گر نه باد بی‌نیازی می‌وزد، این پرده چیست؟

چیست آخر، چیست این بیداده‌ها ای آینه

آسمان پیوسته پشتیبان ناحق بوده است

عسرت را بس، حدیث کربلا ای آینه

نیک می‌دانم که یکسان است در گوش سپهر

گر کنی نفرین و، گر خوانی دعا ای آینه

هر که باشد، هر چه باشد، این حقیقت روشن است

کاین طبیعت، کاین تصادف، کاین خدا ای آینه

با ضعیفان و تهیدستان ندارد الفتی

تن مگر سرّی است ز اسرار بقا ای آینه

تا قیامت پشت مسکینان و پشت بی‌کسان

زیر بار زندگی باشد دو تا ای آینه

زیردستان از زیردستان ستم بینند از آنک

زور گوید، آنکه شدد زورآزما ای آینه

یا خوردنش یا خورد، یا کشته گردد یا کشد

نیست در کار ازل چون و چرا ای آینه^{۱۶۱}

شانه‌ی ژاله چند روزی گم شد. گاه یافتن بهانه‌ای انگیخت که رویارویش بنشانند؛ و درد دلی چنین
بی‌اغازد:

ای کهن شانه چند روزی بود	که نمی‌دیدمت کجا بودی
مو به مو بسته‌ی محبت تست	گیسوانی کزو جدا بودی
یار چوبین تن، تو سر تا پای	دوستی بودی و صفا بودی
طرّه بر هم زنا در این دو سه روز	به چه خوش با که همنا بودی...
...گیس‌هایم به هم گره خوردست	تو که دستی گره گشا بودی
به چه روزش فکنده‌ای، بنگر	آخر ای بی‌وفا کجا بودی ^{۱۶۲}

ژاله را سماوری از خانه‌ی پدر، یار و همدم می‌بود. زمزمه‌اش او را بر بال گمان نشانده و، به
سال‌های بلند پس پشت افکنده‌اش می‌برد. به دوران کودکی و یادمان‌هایش:

ای همدم مهر پرور من	ای یار من، ای سماور من...
...سوزی عجب گرفتگی	در سینه‌ی تست آذر من
در دیده سرشک و در دل آتش	مانا تومنی برابر من
آموخته رسم اشکباری	چشم تو ز دیده‌ی تر من
بس روز و شب که در کنارت	بودم من و، بود مادر من
می‌خواست تنوره‌ی تو انگشت	زانگشت ظریف خواهر من
قرآن خواندی، دعا نمودی	بابای خجسته اختر من...

... آن هر دو فرشته پر کشیدند
 زان پس ره رفستگان گرفتند
 در این کهن آشیانه اکنون
 دستی نه که بر فشاند از مهر
 پایی نه که بر فلک گراید
 آن جاه و مقام و عشق و الفت
 چون نقش قدم سترده شد آه
 ای نغمه سرای قصه پرداز
 ... تا با تو نشسته ام غم نیست
 ... آینده نیامدست و، رفته
 پس شاد نشین و شادیم ده
 همین سماور که:

ناگه از گریه‌ی های هایش
 تنها همدم امیری فیروزکوهی نیز بود و، او را هم، چون ژاله به دنیای افسانه هایش می برد:
 آه کاخر نزد هیچکس جوش
 با چو من بی زبان خموشی
 جز سماور در این بزم خاموش
 نیست یک همدم گرم جوشی
 بانک جانسوز افسانه سازش
 سر دهد قصه های درازش^{۱۶۳}

گاه فرستادن ژاله به خانه‌ی شوی، مادر یلی از ترمه برایش دوخت و بدو در پوشانید. سال‌ها آن نیمتنه، یار ژاله بود. تا آنکه سوراخ شد و به جهودی کهنه خر فروخت:

این یل بیرنگ و روی و نخ نماست
 وقت‌ها این ترمه‌ی فرسوده پود
 دامن گوهر فشانش بارها
 گوهر او رفت زی گوهر فروش
 مادر، این غم جامه را با خوشدلی
 ... آرزویش عزت من بود لیک
 یادگار عهد شوهر داریم
 بوده همدم در شبان تاریم
 شمع سان دیدست گوهر باریم
 روز حاجتمندی و بیماریم
 دوخت بهر عشق و دنیا خواریم...
 گو بر آیی از خاک و بنگر خواریم

هان بیا ای صدره‌ی دیرینه روز
 با تو در آینه‌ی زنگار خورده
 ای رفیق مستی و هشیارم
 خوش نماید جامه‌ی زنگاریم...
 ...گشت سر تا پا دهانی خنده ریز
 شد سرانجام از جهودی کهنه خر
 یار کشمیری ز ناهمواریم
 یادگار عهد شوهر داریم^{۱۶۵}
 پیکره‌ای از رقصنده‌ای بغدادی در قابی طلایی با ژاله به گفتمان می‌نشیند. از زیبایی و شادابیش
 گپ می‌زند:

این منم یا آفتابی از فلک سر بر زده
 خنده از تابندگی بسر ماه و بر اختر زده...
 ... آسمانی پیگری در آسمانی جامه‌ای است
 یا گلی سرخ است سر از جام نیلوفر زده...
 بوس عطر افشان ندیدی این لب خوش بوسه بین
 همچو گلبرگ بهاری غوطه در شکر زده...
 ... رقص در اندام من جاری است چون خون در عروق
 با اصولی پنجه در الحان خنیاگر زده...
 ژاله هم به سخن می‌نشیند. از خویش سخن می‌گسترد. از شویش که گوشه‌ای خوابیده و، خراکش
 پرده‌ی آسمان می‌درد. از مردان و زن ستاندنشان. از نابرابری زن و مرد. و...:

سینه‌ام نوری ز ایمان داده بر خورشید چرخ
 نامه‌ی تقوای من در دست وجدان من است
 دامنم آبی ز پاکی بر رخ گوهر زده
 مهر بر این نامه دست خالق اکبر زده...
 ... تا به کی گویم سخن با خویشتن در آینه
 کارزوی مبهمی از در درآید سر زده...
 ... گوهرم من گوهری گم گشته در خاک سیاه
 آتشم من آتشی سوزان و خاکستر زده^{۱۶۶}
 روزگاری که ژاله در آن می‌زیست. زنان برای شکنج موی از ابزاری به نام فرگیسو بهره می‌بردند.
 فرگیسو دو گونه بود. یکی لوله‌ای و، دیگر تخته‌ای. آن یک را دسته‌ای چوبین بود تا دستگیره از
 آتش گرم نشود. این یک را دندانه‌هایی در هم شونده. ژاله در قطعه‌ای نغز و جان بخش از هر دو فر
 گیسو می‌پرسد که به مویش چه گفته‌اند که چون مار پیچیده و دم بر نمی‌آورد:

بر خود چو مار پیچید و دم بر نیاورد
 ای فر چه گفته‌ای تو به گیسوی من بگو

چین خورده است چهره‌ی آرام طره‌ام
حرفی گرت رسیده به گوش از زبان من
ای فرگرت به سینه غباری نشسته است
چوبینه پای من ره آهن دلی مپوی
بر من چو شیر خنده‌ی دندان نما مکن
ز آتش بر آ‌ی و با دهنی گرم، قصه‌ای
چشمش چه دیده از تو، به ابروی من بگو
آن را به دل بگیر و به هر موی من بگو
آن را سبک به اشک خطا شوی من بگو
عیب مرا چو آینه در روی من بگو
آنچه به دل گران شده از خوی من بگو
در گوشم ای سمندر دلجوی من بگو^{۱۶۷}

زینگر این درزی دیر سال که کهن‌ترین چرخ دوزنده‌اش گفته‌اند. و گویا در زمان ژاله و به جوانیش، شاید هم چند سالی پیش و، یا سال‌هایی پیشتر به ایرانش آورده‌اند. دیدن آن و کارکردنش سبب گردید تا ژاله‌ی نکته‌سنج و باریک‌بین و سخن‌آرای در چکامه‌ای شیرین و خوش به اندیشه کشد. از جادوگری‌های زینگر که با جنبشش فلک را در گردش آرد. از هنروری فرنگیان و پس ماندگی ما ایرانیان، از ایران کهن و از قاجاریان بی‌خرد سخن‌ها کند:

راستی ای چرخ زینگر، جادویی‌ها می‌کنی
سر نمی‌بینم ترا، و اندیشه‌ی مغزی فکور
دست من چالاک بود اندر خیاطت ای عجب
چون بجنبی با فلک در گردش آری قطب را
... حقه باز، درزیا، جادوگر، معجزورا
... راز کارت چیست آخر، ای عجز‌گوژپشت
ای هنرور، ای فرنگی، راستی بدرود باش
جسم از تب خسته را با دارویی جان می‌دهی
گه چراغ برق سازی، گه ترن، گه تلگراف
عمر ما طی می‌شود در یک معما ساختن
شیخ ما دیروز را، سرمایه‌ی امروز کرد
او زندم ای عمو، اما ز دانش می‌زند
آخر ای فرزند رازی، ای نبیره‌ی بوعلی
... ژاله شب نزدیک شد برخیز و فکر و رسمه باش
خود نداری جان و اعجاز مسیحا می‌کنی
در تو می‌بینم که هر ساعت هویدا می‌کنی
کانه من با دست می‌کردم تو با پا می‌کنی
عقل را زین داوری مبهوت و شیدا می‌کنی...
هر زمان لعبی دگر از پرده پیدا می‌کنی...
کانه تنها می‌کنند آن را تو تنها می‌کنی
کاین چنین خدمت به دنیا و اهل دنیا می‌کنی
چشم ظلمت بسته را با شیشه‌ای و می‌کنی
گاه مومین لوله‌ای را نغمه پیما می‌کنی
تو به دست علم حلّ صد معما می‌کنی
آن تویی کامروز خود را وقف فردا می‌کنی
تو کنی فخر ای پسر، اما به آبا می‌کنی
بینوا اجداد خود را از چه رسوا می‌کنی...
بر کدامین مستمع باب سخن و می‌کنی

حاکمی، میری، وزیر، مملکتداری، چه ای کاینهمه بحث از نظام ملک دارا می کنی^{۱۶۸}
 «آئینه» در شعر ژاله جایی نمایان دارد. از نهصد و هفده بیت که از او مانده است، صد و شانزده بیت ویژه‌ی آئینه است. از آن میان پنج بیت از پنج شعرش است که همانندی را از آئینه سخن داشته است. بیتی از این پنج بیت را ایهامی زیبا است. چه انگار «آئینه» شیشه‌ی پیکره‌ی آن رقصنده‌ی بغدادی است.

اندین آئینه آن تصویر ایمان سوز کیست با نگاهی گرم راه مومن و کافر زده^{۱۶۹}
 از صد و یازده بیت دیگرش، هشتاد و شش بیت از سه چکامه‌ی او است که به ردیف «آئینه» می‌انجامد. از همه‌ی این شعرها چنین برمی‌آید که خواست ژاله به آئینه بسیار بوده است. هر آینه تنها ژاله نه، بلکه همه‌ی زنان را چنانکه گوید:

همدم زن از دل گهواره تا دامن گور عشق و آئینه ست خوشا عشق و خوشا آینه
 سر زن و آئینه را گویی به یکجا زاده‌اند و ز صلیفه‌ی آب کوثر، کرده حوا آینه^{۱۷۰}
 زیرا آئینه هم‌زبانی راستگو و داوری سختدل است:

ای همدم دیرین من، ای قاضی بیرحم بسا داد ندانی که چه بیداد توان کرد
 جز راست نگویی تو، از راستی افسوس افسوس که نه شکوه، نه فریاد توان کرد^{۱۷۱}
 همچنانکه رازداری یکرویه است:

دوستت دارم که دانم دوست می‌داری مرا بی توقع، بی تمنا، بی ریا، ای آینه
 راز داری، راستگویی، یکرزبانی، یکدلی چون تو نتوان یافتن در هیچ جا ای آینه^{۱۷۲}
 هیچ گمانی در بی‌ریایی و بی‌رنگیش نتوان کرد:
 عیب من با شخص من گفتی ولی با غیر نه ای رفیق، ای بی‌ریا، ای باصفا، ای آینه
 در طریق دوستی ثابت قدم دیدم ترا گر مرا برگ و نوایی بود یا، ای آینه^{۱۷۳}
 در دوستی بی‌همتایش می‌داند:

در وفا، در محرمی، در دوستی، در غم خوری نیست همتایت به گیتی مرحبا ای آینه^{۱۷۴}
 از این است که زن بی‌آئینه نتواند زیست:

جنس زن را صبر از نان هست و از آئینه نیست گو نباشد هیچ کس چون هست با ما آینه^{۱۷۵}
 پس از این رو است که همزاد زنش خوانده است و، از او خواسته که گاهی هم به آرزوی دل

همزادش سخن کند:

همزاد منا، گر همه با سحر و فسون است کاری به مراد دل همزاد توان کرد^{۱۷۶}

آیا این دلبستگی به آینه را یکی از خودپرستی‌های زن باید شمرد:

شاید این دلبستگی از خودپرستی‌های ماست تا جوانم خوانی و شیرین ادا ای آینه^{۱۷۷}

در رباعی‌ای، سیاهی آفاق را از آهش دانسته و گوید این را از خورشید پرسید:

امروز نبود تو، ز خورشید بپرس کافاق سیه بود، ز آه دل من^{۱۷۸}

ژاله به شعری از فرزند نهان در سینه‌اش در می‌خواهد که از آنجای بیرون نیاید، تا به سرنوشتی چون مادر گرفتار نیاید:

ای نهان در سینه‌ی من، ای دوم فرزند من گر پسر یا دختری فارغ شو از پیوند من...
... تا توانی پای از زهدان من بیرون مننه باش چون دستی شکسته تا ابد آوند من
آن یکی آمد، تو باری از رحم بیرون میا بس بود یک رشته در زندان سراپا بند من...
... دوست دارم؟ نه دشمن؟ نه، خدا را چون کنم با چه خرسندی پذیرد طبع ناخرسند من...
... موجب این فکر و آن اندیشه‌های تیره نقش من شدم ای بچه، من، تا نرم گردد دند من
سپس گوید:

ما جنایت پیشگان مسئول ایجاد توایم

ای جهان نادیده طفل، ای بی‌گنه فرزند من

تا به کی گویم چرا شد، چند شد، چون شد، چه شد

آسمان را خنده می‌آید به چون و چندی من^{۱۷۹}

کودک بنا به خوی کودکی پند مادر نشنید و، از زهدان پای بیرون نهاد. ناصرش نامیدند. چهار ماهی بیش نیاید. جای پرداخت. مادر از این، فغان برآورد. چه مرگ به دست پیروزمندش جان پسرش را برگرفته بود:

چونان پنداشته بودم که مرگ ناصر من بر تو ظفرمند نیست

نیست شدی آوخ در دست او پیشتر از آنکه بگویند نیست^{۱۸۰}

ژاله به «شانه»، «سماور»، «یل»، «پیکره»، «فرگیسو»، «چرخ زینگر»، «آینه»، «خورشید»، «آسمان»، «موی»، «حسن»، «جوانی» و «مرگ» و... استادانه جان می‌بخشد. استاد بزرگ دکتر

شفیعی کدکنی این جان‌بخشی را «تشخیص» نام داده و، آن را برابر واژه‌ی فرنگی Personification شمرده است.^{۱۸۱} سخن‌سنان اروپایی در شناسایی آن براینند که: «بخشیدن خصایص انسانی به چیزی که انسان نیست. و یا بخشیدن صفات انسان و به ویژه احساس انسانی به چیزهای انتزاعی، اصطلاحات عام و موضوعات غیر انسان یا چیزهای زنده‌ی دیگر. و از آن در ادبیات اروپایی با عنوان vividness, Personification تعبیر می‌کنند.»^{۱۸۲}

دکتر شفیع کدکنی می‌نگارد: «یکی از زیباترین گونه‌های صور خیال در شعر، تصرفی است که ذهن شاعر در اشیا و در عناصر بی‌جان طبیعت می‌کند و از رهگذر نیروی تخیل خویش بدان‌ها حرکت و جنبش می‌بخشد و در نتیجه هنگامی که از دریچه‌ی چشم او به طبیعت و اشیا می‌نگریم، همه چیز در برابر ما سرشار از زندگی و حرکت و حیات است، و این مسأله و یژه‌ی شعر نیست، در بسیاری از تعبیرات مردم عادی نیز می‌توان نشانه‌های این گونه تصرف در طبیعت و اشیا را جستجو کرد. اما در هر کسی این استعداد، مرزی و حدی دارد. بسیاری از شاعران هستند که طبیعت را وصف می‌کنند اما کمتر کسانی از آنها می‌توانند، این وصف را با حرکت و حیات همراه کنند. و به گفته‌ی «کروچه» طبیعت در برابر هنر ابله است و اگر انسان آن را به سخن در نیارود گنگ است. مسأله‌ی شخصیت بخشیدن و حیات و جنبش دادن به اشیا و عناصر طبیعت چیزی است که نمونه‌های آن را در شعر بسیاری از شاعران می‌توان یافت اما توانایی شاعران در این راه یکسان نیست.»^{۱۸۳} فروغ هم در شعر خویش چنین کرده است. دکتر سیروس شمیسا آن را «جاندار» انگاری نامیده است.^{۱۸۴}

بن‌مایه‌ای که دکتر شمیسا برابر آلمانی آن را Leit Motif می‌داند، «موضوعی است که در کل ادبیات یک کشور یا کل آثار کسی یا یک اثر خاص هنری، مدام تکرار می‌شود و بنای اثر ادبی بر آن است. در نقد ادبی جدید می‌گویند که همه‌ی آثار طراز اول ادبی مشتمل بر یک تم ضمنی و پنهانند که در معنا و صور خیال اثر منتشر است و به نمایش نهاده شده است.»^{۱۸۵}

دیگر از بن‌مایه‌های شعر ژاله آزادی زن، برابریش با مرد، آزادی همسرگزینی و نیز جدایی است. بیشترین اندیشه‌ی ژاله را همسرگزینی و آیین آن فراگرفته است. چه خواست مرد بود و گزینش او. زن را جای چون و چرا نبود. جز آنکه رو بسته، دست بسته، زبان بسته، بسته چشم بر خوان پیمان برابر آینه بنشیند. شمع به دروغ افروخته را بنگرد و، بیاموزد که بایستی بسوزد و بسازد:

ازدواج شرعی اندر عهد کفر اندوز ما چیست می‌دانی؟ حرامی با حلال آمیخته...
 ... ازدواج شرعی است این یا زنایی شرع رنگ نی غلط گفتم نکاحی با نکال آمیخته^{۱۸۶}
 دیگر از بی‌ریایی، پاکدلی، ساده دلی و ساده رنگیش همین بس که هر آنچه داشت به ترفند
 ربودند و بردند و خوردند و رفتند. ژاله را هم‌زمانی نیست. تنهاست. گیتی و خانه برایش سرای
 درد و رنج است:

من در این رنج آشنا تنها و تنها آیینه با که گویم گر نگویم درد دل با آیینه
 با زبانم من خموش اینجا و رو در روی من بی‌زبان نکته پرور هست گویا آیینه^{۱۸۷}
 ژاله عمری ستم دید. زجر کشید. به درد نالید. از پای در افتاد. هر چند چنین سرود:
 ایام عمر من سپری شد به درد و رنج کم پیش تیغ و تیر بلایا سپر نبود
 گاهم ز مادر است شکایت گه از پدر کان هر دو را ز عقل نصیبی مگر نبود
 گه نالم از غرور و، گه از فکر کج نور کم در ره حیات جز این راهبر نبود
 اما قسم به نور حقیقت که جز خدای کس در سیاه روزی من ذی اثر نبود
 او قادری است مطلق و بیچاره زن عجوز راضی به سرنوشت خود ار بود و نبود^{۱۸۸}

اما ژاله چون فروغ فرو نرفت:

نمی‌توانستم، دیگر نمی‌توانستم

صدای پایم از انکار راه برمی‌خواست

و یأسم از صبوری روحم وسیع‌تر شده بود

و آن بهار و آن وهم سبز رنگ

که بر دریچه گذر داشت با دلم می‌گفت:

«نگاه کن

تو هیچگاه پیش نرفتی

تو فرو رفتی»^{۱۸۹}

ژاله از پای ننشست. برخاست. بالا استوار ساخت. یاران را به تلاش و پهنه‌ی کارزار خواند تا
 حقشان را بستانند و چنین سرود:

تیرگی‌ها، روشنی‌ها دارد اندر پی از آنک نور می‌بارد ز گردون بر شب یلدای من

خیز ای موسی و چشم تیزبین را باز کن کاشی نو سر کشید از سینه‌ی سینای من^{۱۹۰}
 دکتر شمیسا می‌نگارد: «یکی از موضوعات عمده‌ی شعر فروغ مسأله‌ی مرگ و ترس از زوال و فنا و پوسیدگی است. سرانجام در شعر «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» حقیقت فنا را می‌پذیرد و خود را تسلیم می‌کند و حتی عشق و وصلت نیز در ذهن او با هاله‌ای از مرگ و زوال همراه است: و عشق و میل و نفرت و دردم را

در غربت شبانه‌ی قبرستان

موشی به نام مرگ جویده است^{۱۹۱}

اما ژاله را سرشتی دیگر است. او تا واپسین دم زندگی نیز آرزومند چشیدن چکه‌ای از مینای مهر است:

ای پیری و ای فقر در این خانه بمانید	با من بنشینید و به خاکم بنشانید
در ساعت آخر دل حسرت زده‌ام را	یک قطره ز مینای محبت بچشانید
هر سو که رود قافله‌ی حسن و جوانی	چون گرد مرا از پسی آنان بدوانید
آنگه که به خاکم بسپارند، غباری	بر روی من از گور جوانان بفشانید
آن سوی فناگر ز سعادت خبری هست	ما را به رسن بسته بدان سو بکشانید
رحمت بنمایید و از این مرحله ما را	با چوب برانید و بجایی برسانید
القصه مرا یا به جنون یا به جوانی	خوشبخت کنید ار بشود، و ر بتوانید
این شعر جنون مایه نه شیرین نه متین است	اما چه کنم همدم تنه‌ایم این است ^{۱۹۲}

دکتر شمیسا دریغ‌گویی به گذشته را از بن‌مایه‌های شعر پارسی می‌داند. «فروغ از زندگی خود راضی نیست. شعری دارد به نام «آن روزها» که به اعتبار آن می‌توان به آن موتیف، موتیف «آن روزها رفتند» گفت:

آن روزها رفتند

آن روزهای خوب

آن روزهای سالم سرشار.^{۱۹۳}

ژاله نیز چنین است. او هم افسوس آن روزگاران را چون رودکی، کسایی و منطقی رازی دارد: مانده با یاد؟ که من با خواهران خویشتن انجمن کردیم و شد شوری به پای آینه

هر یک از ما دعوی زیباتری می‌کرد و من
چشمک شیرین و لبخند دلاویزت به لطف
هم نگفتی غیر از این هر کس که مانند تو بود
راستی هم دلریاتر بودم از اقران خویش
به نگرش ژاله زندگی این گونه است:

زیستن با جان حیوانی سرشت
در جهان زن نشاط زندگی
پا به پای دوست گریان سوختن
عشق، ای دل مرده، آب زندگی است
زندگی بی‌عشق شاید کرد لیک
پس حیات من غم آگین دفتری است

فروغ را نیز همین بن مایه است:

افسوس ما خوشبخت و آرامیم
افسوس، ما دلتنگ و خاموشیم
خوشبخت، زیرا دوست می‌داریم
دلتنگ، زیرا عشق نفرینی است.^{۱۹۶}

ژاله به صنعت‌های بدیعی نگرشی دربایست ندارد. سخنم بدین معنا نیست که او بدیع و بیان
نخوانده باشد، خوانده است:

بیان را و معانی را چه سود و چه زیان بودی
او نقد شعر هم آموخته بود:

آموختم به کوشش و اندوختن به جهد
در پارسی ادیب و به تازی ادب شناس
در نقد شعر و منطق و در حکمت و نجوم

ژاله زمانی می‌زیست که زن بندی مرد بود. برده‌ای که به همسریش برگرفته بود:

گویی که پدر نیست مر مرا

با تو گفتم کی است زیباتر ز ما ای آینه
خواند زیباتر در آن محفل مرا ای آینه
داور و صافی دل و حسن آشنا ای آینه
خود تویی بر صدق این دعوی گوا ای آینه^{۱۹۴}

چیست دانی همچو حیوان زیستن
نیست جز با عشق جانان زیستن
یا به دست عشق خندان زیستن
گر بخواهی زیستن هان زیستن
بی‌امید عشق نتوان زیستن
داستانش مرگ و عنوان زیستن^{۱۹۵}

به منطق گر معانی را بیان پرور نمی‌کردم^{۱۹۷}

بس دانشا که بر شجرش برگ و بر نبود
گشتم که جز گزینش علمم به سر نبود
وز گونه گونه دانش کم زان گذر نبود^{۱۹۸}

یا خود به زر آورده مادری است^{۱۹۹}

نازشی جز این از سرش زیاده بود. بایستی در اندرون سرای پردگی ای پرده نشین باشد. زید و خورد و خسبد و زاید و پرورد. جز این هیچ. از درون، بی دستوری مرد بیرون آمدنش نبود. جز آن روز که به گورخانه می شد. هم چنانکه زور فرمایی مرد را هم گزیرش نبود جز آنکه چشم بر بندد و فرمان پذیرد. تنها در جنبش مشروطه خواهی است که زن را همدوش مرد به تبریز و رشت در کارزار می بینیم. پس از آن توجهی بایسته و در خور بدو و خواستش نکردند.

ژاله در چنین هنگامی به پای خاست. تن تنها به پرخاشگاه شتافت. گرد آفرید را مانند ساخت: *ور بخوانم قصه‌ی شهنامه و گرد آفرید خندد و گوید که زن شایسته‌ی ناورد نیست*^{۲۰۰} درفش برگرفت. برای به پهنه کشاندن همگان با چیره دستی و گشاده زبانی به سخنوری پرداخت. خواست او تنها بیداری، آگاهی، هوشیاری و راهنمایی بود. و این ره را هم سازشی با پیچیده سخن سازی نیست. پس اگر در شعرش صنعت‌های بدیعی کمتر به دیده می آید از این رو است. «ژاله به جمیع فنون سخنوری احاطه داشته و هرگز دچار لغزش ادبی نشده است. فقط عدول او از مقررات شعری بی اعتنائی به تکرار قافیه است و بس؛ زیرا که نمی خواهد موضوع و معنی را فدای لفظ کند»^{۲۰۱}

ژاله به فراگیرندگی سخنش می اندیشید. او می خواست گیش را بزند. اندیشه اش را به زبانی ساده برساند. تا شعرش در دل‌ها بنشیند. در سرها شور برانگیزد. بنابراین پرداختن به هنرهای بدیعی او را از خواستش باز می داشت. به دیگر سخن از پیام آورش می کاست. از این روی این هنرها در شعرش چندان به دیده نمی آید. اگر هم گاه به گاه به چنین نکته‌ای برمی خوریم بدین پندار نباید بود که ژاله بر این آهنگ بوده است. به آوردن پاره‌ای از آنها بسنده می کنیم:

جناس مرکب:

دست قدرت فرش کردست از ازل باغ جنان را زیر پای مادران بر روی مادر بسته اما^{۲۰۲}

ایهام:

گویى ملك الموت عالم است يا از ملك الموت مظهرى است^{۲۰۳}

جناس ناقص یا محرف:

آمد برید و رشته‌ی اندوه من بُرید کاورد سوی بی خبری بی خبر ترا^{۲۰۴}

مصراع دوم جناس مذیل:

یا:

می‌خواست تنوره‌ی تو انگشت ز انگشت ظریف خواهر من^{۲۰۵}

موازنه:

در چاه‌سار حرم با ناله هم نفسم تنگی گرفت نفس از تنگی قفسم^{۲۰۶}
رد مطلع قطعه‌ای گفته است:

این یل بی‌رنگ و روی نخ نماست یادگار عهد شوهر داریم
و مصراع دوم را در مقطع باز گفته است:

شد سرانجام از جهودی کهنه خر یادگار عهد شوهر داریم^{۲۰۷}
هم حروفی:

تا به کی گویم چرا شد چند شد چون شد چه شد

آسمان را خنده می‌آید به چون و چند من^{۲۰۸}

تکرار یا تکریر:

روی او چون گل نوحاسته زیباست ولی هم نظیر گل نوحاسته خوبی دارد^{۲۰۹}
حشر ملیح:

آفرین بر همتش (وان همت از ما دور باد) آتشی مردانه در رو بند و در چادر زده^{۲۱۰}
ایهام:

پنداشتی که شادم و آسوده دل، بلی شادم که نیست از غم «عالم» خبر ترا^{۲۱۱}
ارسال مثل:

آن کو سعید باشد در بطن مادر است وان کو سعید نیست به پشت پدر نبود^{۲۱۲}
نگرش بدین حدیث دارد: السعید من سعد فی بطن امه.

یا:

عصمتی کز ترس برخیزد سرافرازی ندارد بی‌بی از بی‌چادری البته در منزل نشیند^{۲۱۳}
تلمیح:

بر خوابگاه شیخ گل افشان که با غزل مستانه چون شمیم گل آرد به بر ترا

می بر مزار خواجه بر، ای جان که شعر او
چون مستی شراب در آید به سر ترا^{۲۱۴}
تضمین:

کار مردان را قیاس از خویشتن ای زن مگیر
در نوشتن شیر شیر و در نیستان اژدهاست^{۲۱۵}
مولوی راست:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
گر چه ماند در نبشتن شیر و شیر^{۲۱۶}
نیز:

ز انسداد جان زن‌های، خدا گفتار، نیست
بس سخن‌ها ز اتحاد جان مردان خداست^{۲۱۷}
مثنوی:

جان گرگان و سگان هر یک جداست
متحد جان‌های شیران خداست^{۲۱۸}
ژاله را واژگانی است که آنها را بیشتر در شعرهای خویش آورده است. و این به آن واژگان نمودی ویژه داده است. از آنهاست: شمع، آیین، آفتاب (خورشید، سیمای مشرق)، حرم، روبند و نیز ترکیب اضافی تشبیهی شاخ سخن، شاخ پیوند، شاخ عقل و... در شعر او گاهی به ترکیبی بر می‌خوریم مانند:

دیده بر ناکامی سختی بران
بستن و آنگه تن آسان زیستن^{۲۱۹}
«سختی بران = زحمتکشان» که از بر ساخته‌های اوست. اما از این نگرش بدو گمان واژه سازی نبایستی برد.

فروغ نیز «صاحب یک فرهنگ واژگانی خاص و به قول فرنگی‌ها ترمینولوژی است. مراد ما این نیست که او وضع لغت کرده است و از خود اصطلاح و واژه ساخته است. بلکه مراد این است که رفتار ذهنی خاصی با برخی از واژگان دارد، به طوری که برخی از واژگان در اشعار او هاله‌ی معنایی خاصی یافته‌اند. بسیاری از این واژگان جنبه‌ی سمبلیک دارند. فروغ غالباً در طرح مسائل فردی خود و مسائل اجتماعی زبان رمزی دارد. همه‌ی ما زمانی که در مورد امور خصوصی زندگیمان سخن می‌گوییم، دوست نداریم که از زبانی مستقیم و بی‌پرده استفاده کنیم و از این رو چه خودآگاه و چه ناخودآگاه به سمبل پناه می‌بریم. و فروغ شاعری بود که بیش از دیگران درباره‌ی زندگی خصوصی خود و تجربه‌های شکست خورده و دردناک زن در اجتماعی مردسالار سخن گفته است. در نامه‌ای می‌نویسد: «همیشه سعی کرده‌ام مثل یک در بسته باشم تا زندگی

وحشتناک درونیم را کسی نبیند و نشناسد.»^{۲۲۰}

ژاله هم زندگی‌یی چون فروغ داشته است. در اجتماعی مردسالارتر از او زیسته است. جنبش مشروطه‌خواهی اندکی بدان شیشه‌ی خداگونگی ترک درانداخته بود. مردان آزاده‌ی سخنوری چون لاهوتی، بهار، دهخدا، اشرف الدین حسینی، ایرج، عشقی، عارف و... از آزادی زن و برابری او با مرد سخن زدند. از این روی زن هم توان گستاخی یافته بود تا آن پوستین برساخته و پرداخته‌ی مرد را کمی وارونه کند. اندک اندک پای به پهنه نهد. پرده بسلاند. زبان باز کند. به حق‌ستانی برآید. ژاله هم یکی از آن زنان بود. اما به تن دلیرتر و زبان آورتر. از سایه واری برجست. سخن ساز کرد. ولیکن در پرده سخن نکرد. در پس رمز پنهان نجست. بنابراین در شعرهای ژاله نشانه‌ای از در بستگی و پنهان کاری نتوان یافت. آنچه خواست دل تنگش بود باز گفت. پنهان داشته‌ها را بیرون ریخت. و چون گشاده خاطری گشاده زبان بود. پاکدلی پاکروش بود. به روشنی و به آینه‌گونگی از خود و زندگیش، و آنچه بر او رفته بود، سرود. و تا آنجا پیش رفت که پاسخ درخواست آن مردک زبون و هرزه و فرومایه را چنان داد که او هیچ نمی‌گمانید. ازیرا من چون پژمان بختیاری نمی‌اندیشم که بر مادر خرده می‌گرفت که: «شاید تنها نقطه‌ی ضعف این شاعر کم‌نظیر حب ذات و خودستایی و غرور است و این غرور، گاهی چنان اوج می‌گیرد که: «فکر من مافوق عصر و عصر من مادون عقل» می‌گوید و غالباً به ستایش و جمال و کمال و تقوای خویش می‌پردازد...»^{۲۲۱}

آری، هنگامی که دختر افدرش آلایده‌اش می‌انگاشت. و آنچنانش می‌چزانیید. پس ژاله نیز بایستی از بی‌آلایشی، پاکدامنی و والایش گپ زند. او از سرشتی ویژه و گوهری بود از تبار قائم‌مقام‌ها. میرزا عیسی نامور به بزرگ و میرزا ابوالقاسم فراهانی، پدر و پسری نژاده از ایران بزرگ. تاریخ بی‌گذشت بدان دو که می‌رسد، چشم بر زمین می‌افکند.

غافل که ز قائم مقام ما آراسته اقلیم و کشوری است^{۲۲۲}

ژاله چشم سرخ کرده‌ی پیشرفت‌های فرنگ است و در شعر خویش از آنها سخن می‌کند.

ای هنرور، ای فرنگی، راستی بدرود باش	کاین چنین خدمت به دنیا و اهل دنیا می‌کنی
جسم از تب خسته را با دارویی جان می‌دهی	چشم ظلمت بسته را با شیشه‌ای و می‌کنی
گه چراغ برق سازی، گه ترن، گه تلگراف	گاه مومین لوله‌ای را نغمه پیما می‌کنی ^{۲۲۳}

او واژگان فرنگی را هم به شعر خویش در آورده است:

سر تیپ سپاه است و، تیپ نه زیراک نه شوری و نه شری است^{۲۲۴}

و «فر» در بیت زیر:

بر خود چو مار پیچید و دم بر نیاورد ای فر چه گفته‌ای تو به گیسوی من بگو^{۲۲۵}

که «تیپ» و «فر» هر دو فرانسه است. هم چنین از گویش بومی نیز سود جستته است. مانند «نمکنی» در بیت زیر:

مر رموز ملک داری را شهان دانند و بس ترک این افسانه‌ها را نمکنی یا می‌کنی^{۲۲۶}
و اینگونه است «یخ» آذری:

جوینده‌ی دیدار منا وعده‌ی من لا دلسوخته‌ی وصل منا، شربت یخ یخ^{۲۲۷}

سبک ژاله، خراسانی است. شعرش در استواری و سختگی به شعر ناصر خسرو، مسعود سعد و گاهی نیز فرخی سیستانی می‌ماند. هم چنانکه برخی از شعرهای فرخی یزدی به پاره‌ای از شعرهای ژاله نزدیک است. فرخی هیچگاه شعر ژاله را ندیده بوده است. اما چون دردشان یکی بوده است. دلداد و شیفته‌ی آزادی و آزادیخواهی بوده‌اند. پس این درد شیفتن، سخنشان را به هم مانند‌گی داده است.

پژمان در گردآوری دیوان مادر کاری سترگ را به پایان برده است. «از دشواری‌های کار بنده در تصحیح این دیوان صرف نظر از کلماتی که به مرور زمان مرکبشان ریخته و نقشی ناچیز از آنها باقی مانده این بود که وی در شاعری نیز مثل کارهای دیگر از قبیل خیاطی، گلدوزی و غیره وسواس داشت و برای بسیاری از اشعار خود نسخه بدل‌هایی ترتیب می‌نمود، برخی از ابیات را به چندین صورت در می‌آورد بدون آنکه هیچ یک را برتری و رجحان بخشد و انتخاب شکلی نماید گویی در ترجیح شکلی بر اشکال دیگر هم دچار تردید بوده است. در نتیجه بنده نیز اشعار وی را گاه به یک صورت و زمانی به صورت دیگر به خواستاران و ناشران مجلات و کتب می‌دادم زیرا که برخی از آنها چنانکه در حواشی دیوان هم می‌بینیم به راستی چنان خوب و استادانه ساخته شده که ترجیح یکی از آنها بر دیگری دشوار بود.»^{۲۲۸}

پژمان گاهی در شعر مادر دست برده است. از آنها یکی این بیت است:

هم صحبت من طرفه شوهری است شوهر نه که بر رفته آذری است^{۲۲۹}

بنا به بیت‌هایی که از پی بیت بالا آمده است و، نیز دو بیت زیر:

همسری عشق آشنا خواهم نه ببری گرسنه پنجه و دندان در این عشق آفرین پیکر زده
چشم شهوتران کجا؟ ادراک زیبایی کجا؟ او زند راهی که هر حیوان بی‌مشعر زده^{۲۳۰}

و باز بیت‌هایی دیگر از چکامه‌ی «ناسزاگویی»، بیت بالا باید اینگونه باشد:

هم بستر من طرفه شوهری است شوهر نه، که بر رفته آذری است^{۲۳۱}

زنده یاد حبیب یغمایی چنین می‌اندیشد: «تصور دیگری که می‌توان کرد این است که پژمان بعضی کلمات این قصیده را تغییر داده از جمله به نظر می‌آید که مصراع اول قطعه: «هم بستر» من طرفه شوهری است، بوده، نه هم «صحبت» من، و شاید دو سه بیت را هم حذف کرده باشد. اگر این حدس صائب باشد، خوب نکرده است. به انتظار توضیح پژمان»^{۲۳۲}

پژمان پاسخی نداد. دکتر باستانی بر این است که: «... و من عقیده دارم که بیت اول آن چیز دیگری بوده: شوهر نه، که یک تکه...»^{۲۳۳} چنین نمی‌پندارم که استاد می‌فرماید.

ژاله از علی مرادخان بختیاری، دو پسر یافت. مهتر حسین پژمان بختیاری بود. آن دیگر را ناصر نامیدند. همان که مادر به شعری از او درمی‌خواهد که از زهدان بدر نیاید. دستور نشنید. از آنجای در جست. اما چار مهی بیش نماند و بدر رفت. اما پژمان شیرخواره‌ای بیش نبود که مادر از خانه‌ی شوی پای پیچید. بیست و هفت سال جدای از هم زیستند:

مادر چو ز طفل خویشتن مهجور است یعقوب وش ار کور شود معذور است
چون من که تعلقم ز اسباب جهان بر یک پسر است و آن هم از من دور است^{۲۳۴}

و جالب آن است که از این بابت، ژاله و فروغ هر دو سرنوشتی یکسان دارند! مادر و پسر در سال ۱۳۰۶ خورشیدی به هم رسیدند. دیگر از هم جدا نگشتند. نوزده سال نیز با هم روزگار بردند. ژاله شصت و سه سال بزیست. هنگامی می‌جست تا بدرودی کند:

هنگام وداع ما ز یارست امروز یاران مددی که کار زارست امروز
ای جان عزیز وقت کارست امروز از محبس تن روز فرار است امروز^{۲۳۵}

به ساعت سیزده روز پنجم مهر ماه ۱۳۲۵ چشم از راه برگرفت. آیا این دستورش را کار بستند:

در ساعت آخر دل حسرت زده‌ام را یک قطره زمینای محبت بچشانید
هر سو که رود قافله‌ی حسن و جوانی چون گرد مرا از پی آنان بدوانید

آنکه که به خاکم سپارند، غباری
 بر روی من از گور جوانان بفشانید
 آن سوی فناگر ز سعادت خبری هست
 ما را به رسن بسته بدان سو بکشانید
 القصه مرا یا به جنون یا به جوانی
 خوشبخت کنید ار بشود، و ر بتوانید^{۲۳۶}
 چنین نکردند. نه چنین نکردند. با روحی چو گل آمده بود و با تبسمی به خورشید.
 منت ایزد را که با روحی چو گل
 می‌روم در خاک و پاکم دامن است
 اما از آنجای که در آن واپسین، مهر مهربان روی اشک آلودش را نبیند با دامن از گل به پرده‌ی
 خاک روی نهفت:
 لیک در آیینی اندیشه‌ام
 روی اشک آلودی از جنس زن است^{۲۳۷}

یادش گرامی باد

پی‌نوشت‌ها

- ۱- دیوان، ص ۱۸.
- ۲- یغما، س ۱۷، ص ۴۵۸.
- ۳- یغما، همان سال، ص ۵۶۹.
- ۴- سال ۱۸.
- ۵- دیوان، ص ۷۵.
- ۶- دیوان، ص ۹۸.
- ۷- دیوان، ص چهارده.
- ۸- همانجا.
- ۹- همانجا.
- ۱۰- دیوان، ص ۸۵.
- ۱۱- دیوان، ص ۷.
- ۱۲- ص ۷۴.
- ۱۳- ص ۷۵.
- ۱۴- یغما، س ۱۸، ش ۸، ص ۴۱۱.
- ۱۵- ص ۷۷.
- ۱۶- ص ۱۰۱.
- ۱۷- ص ۱۴.
- ۱۸- ص ۶۹.
- ۱۹- ص ۹۳.
- ۲۰- ص ۲۰.
- ۲۱- ص ۳۴.
- ۲۲- ص ۲۵.
- ۲۳- ص ۹۷.
- ۲۴- ص ۹۹.
- ۲۵- ص ۹۶.
- ۲۶- ص ۸۸.
- ۲۷- ص ۵.
- ۲۸- ص ۸۷.
- ۲۹- ص ۷۸.
- ۳۰- ص ۱۱.
- ۳۱- ص ۱۳.
- ۳۲- ص ۱۲.
- ۳۳- ص ۲۴.
- ۳۴- ص ۵۴.
- ۳۵- ص دوازده.
- ۳۶- ص ۴.
- ۳۷- ص ۹۶.
- ۳۸- ص ۷.
- ۳۹- ص ۵۲.
- ۴۰- ص ۶۲.
- ۴۱- ص ۹۹.
- ۴۲- ص ۴.
- ۴۳- ص ۱۵.
- ۴۴- ص ۸۸.
- ۴۵- ص ۸۵.
- ۴۶- ص ۱۵.
- ۴۷- از نیما، ص ۵.
- ۴۸- ص ۴.
- ۴۹- از نیما، ص ۵.

- ۵۰- ص ۲۱.
۵۱- ص ۹۸.
۵۲- دیوان پژمان، ص سی و سه.
۵۳- ص ۴۵.
۵۴- ص ۴۵.
۵۵- ص ۷.
۵۶- همانجا.
۵۷- ص ۳۹.
۵۸- ص ۴۶.
۵۹- ص ۴۵.
۶۰- همانجا.
۶۱- ص ۴۶.
۶۲- ص ۴۷.
۶۳- دیوان پژمان، ص شصت و دو.
۶۴- همانجا.
۶۵- دیوان ژاله، ص ۱۸.
۶۶- ص ۸۲.
۶۷- ص ۷۰.
۶۸- ص ۵۹.
۶۹- ص نه.
۷۰- ص ۸۱.
۷۱- همانجا.
۷۲- دیوان پژمان، ص شصت و سه.
۷۳- ص ۸۲.
۷۴- ص ۶.
۷۵- ص ۱۸.
۷۶- ص ۱۹.
۷۷- ص ۴۱.
۷۸- ص ۲۰.
۷۹- ص ۴۱.
۸۰- ص ۲۰.
۸۱- ص ۱۸.
- ۸۲- ص ۸۲.
۸۳- همانجا.
۸۴- ص ۲۸.
۸۵- ص ۶۶.
۸۶- ص ۲۸.
۸۷- ص ۸۱.
۸۸- ص ۹۰.
۸۹- ص ۴۱.
۹۰- ص ۱۸.
۹۱- ص ۱۹.
۹۲- ص ۲۰.
۹۳- دیوان، ص ۷.
۹۴- دیوان پژمان، ص شصت و دو.
۹۵- دیوان پژمان، ص شصت و سه.
۹۶- همانجا، ص ۳۲۹.
۹۷- همانجا، ص شصت و چهار.
۹۸- همانجا، ص هفتاد و چهار.
۹۹- همانجا، ص ۴۱۸.
۱۰۰- همانجا، همان ص.
۱۰۱- همانجا، ص شصت و چهار.
۱۰۲- همانجا، ص ۴۱۸.
۱۰۳- همان، ص شصت و هشت.
۱۰۴- همان، ص ۴۱۸.
۱۰۵- همانجا، ص شصت و نه.
۱۰۶- همانجا، ص ۴۱۷.
۱۰۷- همانجا، ص شصت و هشت.
۱۰۸- دیوان، ص ۶۰.
۱۰۹- دیوان پژمان، ص هفتاد.
۱۱۰- دیوان، ص ۹۵.
۱۱۱- دیوان، ص ۷۹.
۱۱۲- شاعران، ص ۹۳.
۱۱۳- مهستی نامه، ص ۱۰۶، دیوان مهستی، ص ۴۲.

- ۱۱۴- دیوان. ص ۳۶۳. نگاهی به فروغ، ص ۲۲۱.
- ۱۱۵- همانجا، همان ص.
- ۱۱۶- همانجا، ص ۱۷۰.
- ۱۱۷- دیوان، ص ۶۰.
- ۱۱۸- گزیده‌ی اشعار، ص ۲۳۹.
- ۱۱۹- دیوان، ص ۸.
- ۱۲۰- همانجا، ص ۹.
- ۱۲۱- ایمان، ص ۲۴.
- ۱۲۲- دیوان، ص ۹۹.
- ۱۲۳- ایمان، ص ۲۶.
- ۱۲۴- دیوان، ص ۶۷.
- ۱۲۵- همانجا، ص ۱۲.
- ۱۲۶- ایمان، ص ۲۸.
- ۱۲۷- همانجا، ص ۴۱.
- ۱۲۸- ایمان، ص ۳۰.
- ۱۲۹- دیوان، ص ۲۸.
- ۱۳۰- ایمان، ص ۳۰.
- ۱۳۱- دیوان، ص ۱۶.
- ۱۳۲- همانجا، ص ۲۳.
- ۱۳۳- همانجا، ص ۴۰.
- ۱۳۴- ایمان، ص ۳۲.
- ۱۳۵- همانجا، ص ۶۳.
- ۱۳۶- ایمان، ص ۳۳.
- ۱۳۷- ایمان، ص ۳۸.
- ۱۳۸- نگاهی به فروغ، ص ۶۴.
- ۱۳۹- دیوان، ص ۸۳.
- ۱۴۰- ایمان، ص ۳۳.
- ۱۴۱- همانجا، ص ۳۶.
- ۱۴۲- دیوان، ص ۳.
- ۱۴۳- تولدی، ص ۷۳.
- ۱۴۴- دیوان، ص ۲۵.
- ۱۴۵- نگاهی، ص ۱۷۰.
- ۱۴۶- همانجا، ص ۱۷۱.
- ۱۴۷- ایمان، ص ۶۱.
- ۱۴۸- دیوان، ص ۳۶.
- ۱۴۹- دیوان، ص ۵۰.
- ۱۵۰- همان، ص ۷۳۰.
- ۱۵۱- همان، ص ۴۱.
- ۱۵۲- همان، ص ۲۹.
- ۱۵۳- همان، ص ۸۳.
- ۱۵۴- همان، ص ۹۰.
- ۱۵۵- یغما، س ۱۷، ش ۱۲، ص ۵۷۰.
- ۱۵۶- دیوان، ص ۳۲.
- ۱۵۷- دیوان، ص ۷۰.
- ۱۵۸- دیوان، ص ۶۶.
- ۱۵۹- دیوان، ص ۷۷.
- ۱۶۰- دیوان، ص ۱۴.
- ۱۶۱- دیوان، ص ۶۰.
- ۱۶۲- دیوان، ص ۳۵.
- ۱۶۳- دیوان، ص ۳۹.
- ۱۶۴- دیوان امیری، ج ۲، ص ۶۸۱.
- ۱۶۵- دیوان، ص ۵۷.
- ۱۶۶- دیوان، ص ۶۴.
- ۱۶۷- دیوان، ص ۹۴.
- ۱۶۸- دیوان، ص ۳۰.
- ۱۶۹- دیوان، ص ۶۴.
- ۱۷۰- دیوان، ص ۸.
- ۱۷۱- دیوان، ص ۴۲.
- ۱۷۲- دیوان، ص ۶۲.
- ۱۷۳- همانجا، ص ۵۸.
- ۱۷۴- همان.
- ۱۷۵- دیوان، ص ۹.
- ۱۷۶- دیوان، ص ۴۳.
- ۱۷۷- دیوان، ص ۶۲.

- ۱۷۸- دیوان، ص ۹۹.
 ۲۱۰- همانجا، ص ۶۸.
 ۱۷۹- دیوان، ص ۱۶.
 ۲۱۱- همانجا، ص ۳۷.
 ۱۸۰- دیوان، ص ۱۷.
 ۲۱۲- همانجا، ص ۴۸.
 ۱۸۱- صور خیال، ص ۱۵۰.
 ۲۱۳- همانجا، ص ۶۹.
 ۱۸۲- همانجا، صص ۱۵۰ و ۱۵۱.
 ۲۱۴- همانجا، ص ۳۶.
 ۱۸۳- همانجا، صص ۱۴۹-۱۵۰.
 ۲۱۵- همانجا، ص ۲۴.
 ۱۸۴- نگاهی به فروغ، ص ۷۱.
 ۲۱۶- مثنوی، دفتر اول، ب ۲۶۳.
 ۱۸۵- همانجا، صص ۱۳۲-۱۳۳.
 ۲۱۷- دیوان، ص ۲۵.
 ۱۸۶- دیوان، ص ۱۲.
 ۲۱۸- مثنوی، دفتر ۴ ب ۴۱۴.
 ۱۸۷- همانجا، ص ۸.
 ۲۱۹- دیوان، ص ۱۵.
 ۱۸۸- دیوان، ص ۴۸.
 ۲۲۰- نگاهی به فروغ، ص ۹۵.
 ۱۸۹- نگاهی به فروغ، ص ۱۳۶.
 ۲۲۱- دیوان، ص بیست و یک.
 ۱۹۰- دیوان، ص ۸۸.
 ۲۲۲- دیوان، ص ۲۰.
 ۱۹۱- نگاهی به فروغ، ص ۱۳۵.
 ۲۲۳- دیوان، ص ۳۱.
 ۱۹۲- دیوان، ص ۴۴.
 ۲۲۴- دیوان، ص ۱۸.
 ۱۹۳- نگاهی به فروغ، ص ۱۳۷.
 ۲۲۵- همانجا، ص ۹۴.
 ۱۹۴- دیوان، ص ۵۸.
 ۲۲۶- همانجا، ص ۳۳.
 ۱۹۵- همانجا، ص ۱۴.
 ۲۲۷- همانجا، ص ۱۰۱.
 ۱۹۶- نگاهی به فروغ، ص ۱۳۹.
 ۲۲۸- دیوان، ص بیست و یک.
 ۱۹۷- دیوان، ص ۷.
 ۲۲۹- همانجا، ص ۱۸.
 ۱۹۸- همانجا، ص ۴۵.
 ۲۳۰- همانجا، ص ۶۶.
 ۱۹۹- همانجا، ص ۱۹.
 ۲۳۱- همانجا، ص ۱۹.
 ۲۰۰- همانجا، ص ۵.
 ۲۳۲- یغما، س ۱۷، ش ۱۲، ص ۵۸۰.
 ۲۰۱- همانجا، ص بیست و دو.
 ۲۳۳- دیوان پژمان، ص سی و پنج.
 ۲۰۲- همانجا، ص ۱۳.
 ۲۳۴- دیوان، ص ۱۲.
 ۲۰۳- همانجا، ص ۱۸.
 ۲۳۵- دیوان، ص ۱۰۰.
 ۲۰۴- همانجا، ص ۳۷.
 ۲۳۶- دیوان، ص ۴۴.
 ۲۰۵- همانجا، ص ۳۹.
 ۲۳۷- دیوان، ص ۹۳.
 ۲۰۶- همانجا، ص ۲۱.
 ۲۰۷- همانجا، ص ۵۷.
 ۲۰۸- همانجا، ص ۱۶.
 ۲۰۹- همانجا، ص ۵۶.

اندریافت

فروغ در بندی از «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد...» چنین گوید:

چرا نگاه نکردم؟

انگار مادرم گریسته بود آن شب

آن شب که من به درد رسیدم و نطفه شکل گرفت

آن شب که من عروس خوشه‌های آفاقی شدم

آن شب که اصفهان پر از طنین کاشی آبی بود،

و آن کسی که نیمه‌ی من بود، به درون نطفه‌ی من بازگشته بود...

دکتر سیروس شمیسا در بیان مصرع: «آن شب که اصفهان پر از طنین کاشی آبی بود»، می‌نگارد: «... شاید کنایه از زیبایی و آرامش باشد. رنگ آبی کاشی‌های مساجد و ابنیه‌ی کهن موجود آرامشند. اما این که اصفهان در زندگی و خاطرات فروغ چه نقشی داشته است بر من معلوم نیست. آبی به نحو دوری یادآور رشته‌های آبی رگ‌های آن مرد هم هست.» (نگاهی به فروغ، ص ۵۴). دکتر شمیسا را زبانی گویا در گشایش مصرع ز بر است. اما مرا دیدی دیگر است. فروغ ماه عسلش، همان ماه خوش زندگیش یعنی آغاز زناشویی‌اش را در اصفهان گذراند. در همین منظومه، آنجا که از جدایی سخن است:

پس آفتاب سرانجام

در یک زمان واحد

بر هر دو قطب ناامید نتابید

تواز طنین کاشی آبی تهی شدی

و من چنان پریم که روی صدایم نماز می‌خوانند...

فروغ می‌گوید یاد خوش عشق و دوستداری و سرمستی گذشت.

زاله پس از اشرف‌الدین حسینی نخستین سخنوری است که پیش از نیما آواز خروس را به شعر در آورده است:

هست مرغی آزاد و در اندیشه‌ی اوست گر خروسی به دهی، غوغول غویی دارد

این واژه پارسی است. از این روی به «غ» نوشته‌ام. (ن: فرهنگ نظام پای: «قوقو»)

کتابنامه

- ۱- ژاله (عالم‌تاج قائم مقامی). *دیوان*. به کوشش پژمان بختیاری. انتشارات کتابخانه‌ی ابن سینا. تهران.
- ۲- یغمایی. حبیب. *مجله‌ی یغما*. سال هفدهم. ۱۳۴۳ (شماره‌های دهم، یازدهم و دوازدهم). تهران.
- ۳- یغمایی. حبیب. *مجله‌ی یغما*. سال هجدهم. ۱۳۴۴ (شماره‌های چهارم، هشتم و دهم). تهران.
- ۴- آراین پور. یحیی. *از نیما تا روزگار ما*. انتشارات زوار. چ دوم ۱۳۷۶. تهران.
- ۵- پژمان. حسین بختیاری. *دیوان*. نشر پارسا. تهران. ۱۳۶۸.
- ۶- مهستی گنجوی. *دیوان*. به اهتمام طاهری شهاب. انتشارات کتابخانه‌ی ابن سینا. تهران. ۱۳۴۶.
- ۷- *مهستی نامه*، گردآوری فریدون نوزاد. نشر دنیای نو. تهران. ۱۳۷۷.
- ۸- شمیسا. سیروس. *نگاهی به فروغ*. انتشارات مروارید. تهران ۱۳۷۲.
- ۹- فرخزاد. فروغ. *گزیده‌ی اشعار*. انتشارات مروارید. تهران. چ سوم. ۳۶۹.
- ۱۰- فرخزاد. فروغ. *ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد*. انتشارات مروارید. تهران. چ هشتم. ۱۳۶۹.
- ۱۱- فرخزاد. فروغ. *تولدی دیگر*. انتشارات مروارید. تهران. چ شانزدهم. ۱۳۶۹.
- ۱۲- امیری فیروزکوهی. *دیوان*. به جمع و تدوین. دکتر امیر بانوی مصفا. تهران. ۲۵۳۶.
- ۱۳- شفیعی کدکنی. محمد رضا (دکتر). *صور خیال در شعر فارسی*. مؤسسه انتشارات آگاه. تهران. چ سوم.

در سینمای مستند ایران «فروغ فرخزاد» نخستین زن مستند سازی است که دست به دوربین می‌برد و خانه سیاه است اولین مستندی است که یک کارگردان زن ایرانی دست به ساختن آن زده است. در این فیلم فرخزاد جذامیان جذامخانه‌ی «باباداغی» تبریز را که به رغم عشق وافرشان به زندگی در گوشه‌ای پرت و دور افتاده در بطالت، تکرار و کسالت روزگار می‌گذرانند به تصویر می‌کشد. آنچه بیش از همه در خانه سیاه است به چشم می‌خورد عشقی سرشار به زندگی است. در عین حال اثر مزبور دارای بعد انتقادی است که در لایه‌های درونی فیلم به صورت‌های تصویری از مکالمه‌ی با خدا جلوه‌گر می‌شود.

پس از فرخزاد زنان دیگری نیز در سینمای مستند ایران فیلم ساختند اما کسی که توانست در این میان سینمای مستقل، آگاه و متعهدی را بر چشم‌ها آشکار سازد، رخشان بنی‌اعتماد است. ناگفته نماند که قبل از او «فریده شفافیه» در فیلم‌هایی چون نائی از گل اعتراض اجتماعی خود را نسبت به وضع رقت بار کارگران کوره پزخانه به نمایش می‌گذارد. شفافیه نمی‌تواند حصار آهنینی که او را به عنوان یک زن در بر گرفته بشکند و اعتراضش را رساتر در سطح ایران و جهان مطرح سازد. ولی بنی‌اعتماد این توانمندی و هوشیاری را دارد که خویش را همچنان زنده و پویا حفظ کرده و به انتقاد از کژی‌ها و نابهنجاری‌های جامعه بپردازد. باری از پس فروغ نقش برجسته‌ی بنی‌اعتماد در شکل‌گیری سینمای مستند ایران موجب می‌گردد تا ما برای شناخت نقش زنان در سینمای مزبور به مرور و تحلیل آثار وی بپردازیم. بنی‌اعتماد در فیلم مستند فرهنگ مصرفی، جامعه‌ی ایران را در چهار مقطع تاریخی قبل و بعد از انقلاب و قبل و بعد از جنگ به لحاظ تدابیر اقتصادی اتخاذ شده بررسی می‌کند و نگاه انتقادی وی موشکافانه هر مرحله را واشکافی کرده، کاستی‌ها را می‌نمایاند. در فیلم مستند تمرکز بنی‌اعتماد از تمرکز امکانات در کلان شهرها و پایتخت ایران می‌گوید و پی‌آمدهای ناگزیر آن را چه در شهرهای کوچک و بزرگ و چه در کلان شهرها و پایتخت مورد بررسی قرار می‌دهد. بی‌اغراق «تمرکز» یکی از آثار برتر سینمای مستند ایران در بعد از انقلاب است. مستندی که معضلات اجتماعی را دست‌مایه‌ی خود قرار می‌دهد. در این فیلم‌ها رو به کی نشون می‌دین؟

بنی‌اعتماد همچنان جامعه را آماج نگاه تیزبین خود می‌سازد. این بار شهرکی که بیشتر به حلبی آباد شباهت دارد و ساکنان فقیر و محروم آن از ناچاری تن به خواری داده‌اند، موضوع فیلم بنی‌اعتماد می‌شود. در روزگار ما فیلم دیگر بنی‌اعتماد اوضاع سیاسی اجتماعی جامعه را بعد از خرداد ماه ۱۳۷۶ مورد کنکاش قرار می‌دهد. قسمت اول «روزگار ما، ما بچه‌های ایرانیم» نام دارد و به تلاش پرشور جوانان در جریان انتخابات سید محمد خاتمی در سال ۱۳۸۰ می‌پردازد و قسمت دوم، مستند دیگری با نام آرزو کاندیدای ریاست جمهوری است. آرزو داوطلب رد صلاحیت شده‌ی نامزدی هشتمین دوره انتخابات ریاست جمهوری است که با مشکل مسکن رو به روست. او که دوبار تجربه‌ی تلخ ازدواج ناموفق - هر دو بار متارکه به علت اعتیاد همسر - را دارد با دختر کوچک و مادر نابینایش زندگی می‌کند.

در مجموعه‌ی آثار بنی‌اعتماد ما با نگاهی منتقدانه و موشکافانه که مناسبات اجتماعی را مورد بحث قرار می‌دهد، رو به رو می‌گردیم، و این آثار مهم‌ترین فیلم‌های اجتماعی سینمای مستند ایران را در بر دارند و فراز و نشیب زندگی اجتماعی مردم ایران را از نگاه ژرف یک زن مستندساز ثبت می‌کنند.

از فروغ تا بنی اعتماد:

نگاهی به نقش زنان مستندساز ایران در بازتاب مسائل اجتماعی آن

همایون امامی

تا آنجا که به خاطر داریم و تاریخ ثبت کرده است: نخستین مستندساز زن سینمای ایران «فروغ فرخزاد» است و نخستین مستندی که در ایران توسط یک زن ساخته شده است *خانه سیاه است* نام دارد. اثری روشن و درخشان که تا به امروز ارزش‌های خاص خود را حفظ کرده و همچنان بر تارک سینمای مستند ایران می‌درخشد. این که ارزش‌های خاص این اثر کدام‌ها هستند و با چه درکی از مناسبات زیبایی‌شناسانه در حول یک محور - که زندگی در یک جذام‌خانه است - وحدت یافته‌اند، موضوع بحث این نوشتار نیستند. اگر چه همواره نوشتن درباره‌ی این ارزش‌ها مرا وسوسه کرده‌اند، لیکن تا کنون به رغم نمایش‌های متعددی که اثر یاد شده در کلاس‌های مستندسازی و کارگردانی‌ام داشته است و سال‌های سال مورد بحث و نقد قرار گرفته است، در این مورد دست به قلم نبرده‌ام. شاید در مقدمه‌ی این نوشته بتوانم تا اندازه‌ای به این شاخصه‌ها نزدیک شوم ولی این نزدیکی تا به حدی خواهد بود که بحث اصلی این نوشتار می‌طلبد. گفتاری که موقعیت و حاصل کار زنان مستند ساز امروز ایران را به بحث می‌نشیند.

نخستین ویژگی‌ای که به گونه‌ای بارز در *خانه سیاه است* دیده می‌شود «تفکر» است. تفکری با ابعادی متعین و شمولی که از عرصه‌های فردی فراتر رفته و عرصه‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد. این تفکر وقتی قالبی اومانیستی به خود می‌گیرد و یا ناگزیر از موضع‌گیری اومانیستی می‌شود، می‌کوشد از حضور در عرصه‌های سانتی مانتالیستی بگریزد و عرصه‌های اعتراضی - اجتماعی را تجربه کند. این نمود از تفکر فروغ به خوبی یکی از ابعاد هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی وی را باز می‌تاباند. نمودی که پیشتر در اشعار او دیده بودیم. حضوری متعهد، معترض، تحلیل‌گر و افشاکننده؛ حضوری هدفمند با هدفی خارج از خود؛ هدفی اجتماعی که تعهد و

آگاهی مختصات آن را تعیین کرده‌اند. انسان آگاه متعهد است. این تعهد را آگاهی الزامی می‌کند و شخص آگاه ملتزم به عمل کردن بدان است و فروغ زنی آگاه بود و ملتزم نیز.

ویژگی دیگری که در *خانه سیاه* است دیده می‌شود پاسخ حسی فروغ به نیاز اجتماعی زمانه‌ی خود است. گستره‌ی این پاسخ از ژرفای ارتباطی سخن می‌گوید که وی با جامعه‌ی خویش داشت. ژرفای این ارتباط را در قالب همدلی‌های فروغ با جذامیانی که در فیلم *خانه سیاه* است او حضور دارند، می‌توان به خوبی دید. تا بدان حد که فروغ آیینی تمام‌نمایی می‌شود تا جذامیان بی‌واهمه و ترس در آن خود را به نمایش بگذارند. از اندوهان خود بگویند و از عشقی که به زندگی دارند.

امروز اما زمانه و شرایطی دیگر در جامعه به چشم می‌خورد. شرایطی که در سامان بخشی نحوه‌ی تفکر و جهان‌بینی زن ایرانی مؤثر است. خلق و خوی او را شکل می‌دهد و نحوه‌ی برخوردش با واقعیات، دشواری‌ها و اندیشیدن به راه‌های برون رفت از آن را صورت می‌بخشد، این امر بر نگاه او درباره‌ی چیستی واقعیت و این که در تصویر وی از جهان و هستی چه چیزهایی واجد و چه چیزهایی فاقد اهمیت تلقی می‌شوند، تأثیر می‌نهد. در آن زمان شاید «فروغ» تنها زنی بود که به نقد مناسبات و واقعیات جامعه‌ی خویش برخاست و در آثارش - اعم از شعر و فیلم - نشان داد که زمانه‌اش را خوب می‌شناسد و بر آن چه منتقد و معترض است، اشراف کامل دارد. بازتاب این آگاهی هم در شعر و هم در تنها فیلم وی به خوبی دیده می‌شود. اما امروز جامعه‌ی زنان ایران فیلمساز منتقد کم ندارد. اگر چه بضاعت فکری و تصویری آنان که از جامعه‌ی خویش به دست می‌دهند در آثار آنان تجلی یکسانی ندارند، و اگر چه برخی کار در عرصه‌های بلند و داستانی و برخی دیگر قالب‌های کوتاه و مستند را ترجیح می‌دهند، لیکن در تمامی این آثار حضور منتقد زن امروز ایران را می‌توان دید. زنی که می‌کوشد بیرون از تنگناهای اجتماعی راهی بیابد و سامانی را برای خویش و فرزند یا فرزندانش بر پا دارد.

در حلقه‌ی زنان سینمای مستند ایران پس از فروغ، «رخشان بنی‌اعتماد» جایگاه ویژه‌ای دارد. او کارگردانی است که کار در عرصه‌های بلند و داستانی را به موازات قالب‌های کوتاه و مستند پیش می‌برد. کارنامه‌ی وی برای اثبات درستی این مدعا گواهی خوبی است، *نرگس*، *روسی آبی*، *زیر پوست شهر* و *بانوی اردیبهشت* آثار داستانی و بلندی است که بنی‌اعتماد در

آنها موضع‌گیری خویش را در برابر واقعیات اجتماعی ایران امروز به تصویر می‌کشد و به موازات آنها و در مستندهای کوتاهی چون: *تمرکز*، *این فیلم‌ها رو به کی نشون می‌دین؟*، *زیر پوست شهر*^۱، *آرزو، کاندیدای ریاست جمهوری و ما بچه‌های ایرانیم*، روزآمد بودن تفکر و موضع‌گیری‌هایش را به صورتی صریح و شفاف بیان می‌دارد.

مجموعه‌ی این فعالیت‌ها در کنار موضع‌گیری‌های مطبوعاتی‌ش در مورد مسائل و معضلات و رخداد‌های اجتماعی از وی چهره‌ای ساخته است که او را چون نمادی از وجدانی آگاه و اجتماعی درآورده است. وجدانی که مسئولانه می‌کوشد به سهم خویش طرحی نو در افکنده و تسریعی در سمت‌گیری‌های نوین اجتماعی - به ویژه در پنج شش سال اخیر - ایران امروز ایجاد کند. در این نوشته برآنم تا با مروری کوتاه و مجمل در مستندهای وی، زمینه‌های شکل‌گیری این باور را ارائه نمایم.

بی‌هیچ تردیدی «تمرکز» یکی از چند مستند اجتماعی درخشان سینمای بعد از انقلاب اسلامی در ایران است. مستند اجتماعی در خور اعتنایی که با برخورداری از پشتوانه‌ی تحقیقاتی وسیع، دیدی منتقدانه، صریح و تیزبین و فرمی متناسب و زیبا به مستندی ماندگار مبدل می‌شود. موضوع فیلم در مورد بررسی علل، عوارض و عواقب تمرکز امکانات شهری در تهران است که به دنبال آن تمرکز نیروی انسانی را در پی خواهد داشت. دسته دسته مردم از روستاها و شهرها به تهران می‌کوچند تا از این خوان نعمت بی نصیب نمانند و این خود شروع مشکل است. مشکلی که به تخلیه‌ی سریع شهرها، همزمان با افزایش رکود اقتصادی آنها و تمرکز تمامی عوامل رفاهی در تهران می‌انجامد و در پی آن تراکم نیروی انسانی در این شهر و توزیع ناعادلانه‌ی مایحتاج عمومی، بهداشتی و آموزشی است که رخ می‌نماید.^۲

بنی‌اعتماد نخست به طرح نابودی روستا از طریق رشد ناموزون کلان شهرها به عنوان عارضه‌ای رایج در کشورهای جهان سوم می‌پردازد. سپس تهران را به عنوان نمونه‌ای برای مطالعه برگزیده و آن را به مثابه‌ی یکی از کلان شهرهای ایران در سال ۱۳۶۵ - سال ساخت فیلم - مورد بررسی قرار می‌دهد. در این بررسی نقش تمرکز امکانات شغلی را در تهران به عنوان علت اصلی در امر مهاجرت به تهران از نظر دور نداشته و نتیجه‌ی آن را که تمرکز نیروی انسانی متخصص و غیر متخصص در تهران باشد بررسی می‌کند. در این بررسی او عشق به بازگشت را

در نزد مهاجر شهرستانی از طریق گفت و گو با وی طرح کرده و امید وی را در پرداختن مجدد به کشاورزی امیدی واهی بیش نمی‌داند. در ادامه بنی‌اعتماد به مطالعه‌ی حاشیه نشینی همچون یکی از تبعات مهاجرت می‌پردازد. توزیع نادرست امکانات بهداشتی - درمانی در کلان شهرها، ساکنان شهرهای کوچک را وادار می‌دارد تا به مداوای سنتی روی بیاورند، شیوه‌ای که خود عامل انتقال و شیوع انواع و اقسام بیماری‌هاست. در پایان بنی‌اعتماد به بررسی تهی شدن ذخایر مالی شهرها به علت جذب آن در مرکز اقتصادی و غیر تولیدی در تهران - مانند بازار - پرداخته و آن را ناشی از امر مهاجرت و تمرکز نیروی انسانی در تهران می‌داند. بنی‌اعتماد سرانجام به استنتاج می‌پردازد: «معضل تمرکز با حرف، نصیحت، پند و اندرز، جلسه و سمینار، راه حل‌های مقطعی و سهل الوصول حل نمی‌شود مگر آن که اقتصاد کشور با استفاده از یک استراتژی مشخص توسعه‌ی ملی و تحت یک برنامه‌ریزی درازمدت جهت داده شود».^۳

بدین ترتیب بنی‌اعتماد موفق می‌شود «در زمانی کوتاه، به گونه‌ای موجز، صریح و زیبا، پس از ارائه‌ی تحلیل و تفسیر از پدیده‌ی تمرکز به نتیجه‌گیری پرداخته، مستند خود را از غنایی کاربردی آکنده سازد. الگویی کاربردی برای تمام مدیران و برنامه ریزان سیستم‌های اقتصادی اجتماعی کشور».^۴

قبل از «تمرکز» بنی‌اعتماد «فرهنگ مصرفی» را ساخته است. فیلمی مستند که ریشه‌های فرهنگ مصرفی را در دوره‌های مختلف تاریخی اقتصادی کشور به بحث می‌نشیند. او سیر شکل‌گیری فرهنگی مصرفی را از زمان قاجار و سفرهای شاهان این سلسله به خارج از کشور پی می‌گیرد. سپس دوران پهلوی و بعد انقلاب، و جنگ را مورد مطالعه قرار می‌دهد. آنچه بر اهمیت استنادی فیلم می‌افزاید سلسله فیلم‌های آرشیوی است که در آن کارگزاران کلان رژیم پهلوی به توجیه مصرف‌زدگی و فرهنگ مصرفی می‌پردازند. به عنوان مثال در فصلی از فیلم «هویدا» نخست وزیر شاه می‌گوید:

«ما سیاستمون، سیاست اقتصادیمون متکی بوده بر مصرف که تولید بیشتری داشته باشیم. یعنی واقعاً مصرف بیشتر کار خوبی است به عقیده بنده هرچی مصرف بالا بره، تولید هم حتماً بالا خواهد رفت. برای اینکه تولید بایستی بازاری داشته باشد و مصرفه که تولید را ایجاد می‌کند».^۵

فیلم در تحلیل خود به نابودی کشاورزی و جذب کشاورزان به حاشیه‌نشینی شهرهای بزرگ اشاره می‌کند و اینکه چگونه کشور ایران به بازار مصرف مصنوعات غرب تبدیل می‌شود. در ادامه بنی اعتماد نشان می‌دهد که چگونه تمدن بزرگی که شاه از آن دم می‌زد ماهیتی جز وابستگی بیشتر ایران نداشت. در بخشی از گفتار فیلم که مقطع انقلاب را پوشش می‌دهد چنین می‌شنویم:

«دیگر نشانی از گرایشات تجمع مصرفی در جامعه دیده نمی‌شد و همه به سادگی و قناعت روی آورده بودند. علاوه بر این روحیه همبستگی و همکاری بین مردم رشد می‌یافت و یکی از نمونه‌های این رشد تشکیل تعاونی‌های محلی برای تأمین مایحتاج اولیه مردم و کمک به هموعان بود که به نتایج مطلوبی نیز رسید. آری اینها همه تجلی بازیافتن حقیقت زندگی و گام نهادن در راه نیل به اهداف عالی انسانی بود و در این راه مردم تا اوج از خودگذشتگی و ایثار و جایگاه رفیع شهادت پیش می‌رفتند.»^۶

در مقطع پایان جنگ که با بیرون راندن قوای متجاوز از بسیاری مناطق اشغالی و پیروزی‌های درخشان به دست آمده همراه بود، با توجه به برقراری امنیت در بنادر، امکان صدور بیشتر نفت فراهم آمد که به بهبود وضع ارزی کشور و واردات کالا از خارج به مقدار زیاد منجر شد. در چنین شرایطی خطای سیاست‌گذاری‌های به کار بسته شده از نگاه تیز بنی اعتماد پنهان نمی‌ماند و با زیر سؤال کشیدن این تصور غلط که جامعه به لحاظ اقتصادی به وضعیت عادی برگشته است، پی آمدهای ناگزیر آن را چنین ارزیابی می‌کند: «نداشتن تعریفی مشخص از این وضعیت عادی و ارائه ندادن الگویی مناسب برای آن باعث شده که به توان انقلابی جامعه توجه نشود.» و بدین ترتیب جامعه‌ی ایران در چند مقطع اساسی از تاریخ اجتماعی خود مورد بررسی انتقادی قرار می‌گیرد و نقاط قوت و ضعف دیده شده و کژی‌ها نموده می‌شود.

مستند اجتماعی دیگری که بنی اعتماد می‌سازد این فیلم‌ها رو به کی نشون می‌دین؟ نام دارد که عنوان اختصاصی آن یعنی فاطمیه هم در افواه شهرت دارد. در این فیلم که نخست به صورت ۱۶ میلی متری کلید می‌خورد، قرار است از مراحل اجرایی پروژه‌ای که شهرداری تحت عنوان «شهر سالم» در دست اقدام دارد فیلم تهیه شود. محل اجرای این پروژه کوی ۱۳ آبان در شهر ری است و فیلم می‌بایست به معرفی این طرح بپردازد. در جریان فیلمبرداری از این پروژه،

بنی اعتماد به شهرک «فاطمیه» می‌رسد. شهرکی در کنار کوی سیزده آبان، شهرکی محقر که بیشتر به یک حلبی آباد شبیه است تا یک شهرک. در همان روزهای اول مناظر تکان دهنده‌ای که برابر دوربین قرار می‌گیرد و همچنین دست و پاگیری دوربین فیلمبرداری، گروه را وادار می‌دارد تا با استفاده از دوربین VHS به ضبط رخدادها برای دوربین بپردازند. موضوع مورد فیلمبرداری گروهی از حاشیه‌نشینان شهر تهران هستند که در یک حلبی آباد زندگی سراسر فقر و واماندگی را تجربه می‌کنند. این اثر مستند به نقد وضعیت نامناسب اجتماعی می‌پردازد. شیوع اعتیاد، فحشا و بیکاری ساکنان حلبی آباد را به بزهکاری و ناهنجاری‌های رفتاری کشانده است. غیر بهداشتی بودن فضای حاکم بر زندگی آنان بر این تیره‌روزی دامن زده است. طرح انتقال ساکنان این محله، مدتی طولانی و نزدیک به دو سال به طول می‌انجامد. پس از وقفه‌ای ناگزیر در کار فیلمبرداری، بنی اعتماد همچنان قضیه را پیگیری می‌کند. اعضای آن به اصطلاح شهرک حالا هر کدام به گوشه‌ای منتقل شده‌اند. اگر چه یافتن آنها کمی دشوار به نظر می‌رسد لیکن امکان‌پذیر است. برای بیننده نیز مشاهده‌ی فرجام کار خالی از لطف نیست. آنچه در پایان به چشم می‌خورد فقدان وضعیت اجتماعی مناسب و بهنجاری است که باید باشد: فقر و فساد همچنان این تیره‌روزان را تهدید می‌کند.

فیلم مستند دیگری که بنی اعتماد در زمینه مستند اجتماعی می‌سازد زیر پوست شهر نام دارد. فیلمی کوتاه و به سفارش سازمان بهزیستی کشور. در فیلم می‌آید که:

«اعتیاد یک بیماری است. اعتیاد بیماری یک فرد است. اعتیاد بیماری یک خانواده است. اعتیاد بیماری یک جامعه است. مواد مخدر فراوان در دسترس است. هرکس در هر موقعیتی در معرض خطر است، و نوجوانان و جوانان بیشتر. اعتیاد موضوعی بسیار وجهی است. اما این فیلم، فقط از وجه هشدار به خانواده‌هاست.»^۸

فیلم در پاره‌ای صحنه‌ها و فصل‌ها به بازسازی می‌پردازد. در پاره‌ای دیگر فرد معتاد - که جوان یا نوجوانی بیش نیست - در برابر دوربین می‌ایستد و در حالیکه با استفاده از تمهیدات نوری چهره‌اش دیده نمی‌شود و یا پشت به دوربین نشسته است از خودش می‌گوید، از چگونگی لغزیدنش به دام اعتیاد. گفتار فیلم به صورت اول شخص تنظیم شده است که با صدای خود

بنی اعتماد بیان می‌شود. لحن صمیمی و خودمانی فیلم با همراهی صحنه‌های باز سازی شده‌ای که می‌کشند پوشش روزمرگی وضعیت عادی شده‌ی اعتیاد در بین جوانان و نوجوان را کنار زند، دست به دست هم داده و از زیر پوست شهر فیلمی تأثیرگذار ساخته‌اند.

آنچه بر اهمیت این فیلم می‌افزاید دید اجتماعی حاکم بر آن است، دیدی که ابعاد وسیع قضیه را در هشدارهای خویش به صورتی مؤکد بیان می‌دارد، بدون اغراق می‌توان گفت این شیوه‌ی برخورد بنی اعتماد نگرانی‌های خاص خود را در مخاطب ایجاد می‌کند.

آخرین مستند کوتاهی که بنی اعتماد می‌سازد مجموعه‌ای دو قسمتی است با نام *روزگار ما* و به صورت یک فیلم بلند سینمایی برای اکران شدن آماده و به اداری نظارت و ارزشیابی ارائه می‌شود. *روزگار ما* دو مستند کوتاه ویدیویی است که یکی *ما بچه‌های ایرانیم* و دیگری *آرزو، کاندیدای ریاست جمهوری* نام دارد. موضوع فیلم «آرزو...» در مورد زن مطلقه‌ای است به نام «آرزو» که با مادر نابینا و دختر خردسالش زندگی می‌کند. وی از کاندیداهای ریاست جمهوری است که رد صلاحیت شده‌اند. او هم‌اکنون با مشکل مسکن روبه روست. تلاش او برای از دست ندادن کار و یافتن خانه‌ای مناسب، متناسب با درآمد اندکش بحرانی در زندگی ساده او به وجود آورده است که وی ناگزیر از مواجهه با آن است. پیگیری این بحران توسط دوربین بی‌واسطه‌ی بنی اعتماد خط درام فیلم را شکل می‌دهد. بنی اعتماد در فرصت‌هایی که به دست می‌آید آرزو را و می‌دارد تا از گذشته‌اش بگوید، از همسر اولش که عاشقانه یکدیگر را دوست داشتند و آرزو به دلیل اعتیاد از او طلاق گرفت و از شوهر دومش نیز که مدت کوتاهی بعد از ازدواج در می‌یابد او هم معتاد است. پی‌آمد این دریافت نیز طلاق است و سرگردانی در پی کار و اتاق خالی.

آنچه در رابطه با شخصیت «آرزو» ستایش برانگیز است، استواری منش اوست. اگر چه درپاره‌ای لحظات و به صورتی طبیعی نومی‌دی بر جان او چنگ می‌اندازد و بلور غلتان اشک را از چشم‌هایش به پایین می‌غلطاند. اگر چه مانند بسیاری از آدم‌ها - و شاید همه‌ی آدم‌ها - احساس می‌کند شدیداً خسته شده است و این احساس، حسی دروغین نیز نیست اما هیچ‌گاه به خود اجازه نمی‌دهد که بپذیرد به پایان خط رسیده است. حتی در لحظات پایانی فیلم که ناگزیر از آن است که دخترش زینب و مادر نابینایش را موقتاً به شهرستان بفرستد تا اتاقی گیر بیاورد. سرانجام آرزو موفق می‌شود با وامی که گروه فیلمسازی در اختیار او می‌نهند خانه‌ای گیر بیاورد ولی از

سوی دیگر کار فرمای او که از حضور و کنجکاوای های دوربین در طی این مدت ناراضی است در وحله ی اول آرزو و به دنبال او منشی خویش را به گناه راه دادن آرزو به محل کارش اخراج می کند.

در فیلم دیگر مجموعه ی *روزگار ما که ما بچه های ایرانیم* نام دارد. شور و اشتیاق جوانان آنان را و می دارد تا در جریان برگزاری انتخابات هشتمین دوره ی ریاست جمهوری با راه انداختن یک ستاد انتخاباتی برای سید محمد خاتمی و پخش وسیع تراکت و یک سلسله بحث های ترغیبی با مردم یکبار دیگر آنان را به داشتن حضور فعال در انتخابات و رأی دادن به سید محمد خاتمی تشویق نمایند. در این فیلم بچه ها از انجام هر کار شرافتمندانه ای در پیشبرد اهداف خود روی گردان نیستند.

یکی از فصل های زیبا و دیدنی فیلم فصلی است که خاتمی در استادیوم ورزشی بزرگی ظاهر می شود، مشاهده ی غریو شادی و هیجان جوانان در ساده ترین شکل ممکن و بدون توسل به تمهیدات مونتاژی در تأثیرگذارترین شکل خود به نمایش گذاشته می شود.

به لحاظ ساختار *ما بچه های ایرانیم* از ساختار گزارشی برخوردار است و بنی اعتماد نه در هنگام تصویربرداری از دوربین و نه در روند تدوین کاملاً خطی آن دخالتی در رخداد برابر دوربین و توالی رخدادها ندارد. آنچه به جذابیت فیلم افزوده است طرح صادقانه و بی ربای شور و شوق و علاقه و اعتقاد جوانان است. قطعاً هر شکل دیگری به جز این شکل حتی اگر در پالوده ترین شکل خود نیز عرضه می شد نمی توانست شکل بهتر و تأثیرگذارتری داشته باشد و ایسن هشیاری بنی اعتماد و تدوین گران فیلمش است که ماحصل کار او را در بهترین و صادقانه ترین شکل و فرم با یکدیگر ترکیب کرده اند.

سبکی که بنی اعتماد در *آرزو، کاندیدای ریاست جمهوری* به خدمت می گیرد با کمی تساهل سبک سینمای بی واسطه است. این که می گویم با کمی تساهل به این علت است که اگر چه از بسیاری جهات، این فیلم ویژگی های یک مستند بی واسطه را دارد ولیکن تماماً برالگوی کلاسیک آن - الگوی آمریکایی - منطبق نیست. نخست به ویژگی هایی می پردازیم که *آرزو کاندیدای ریاست جمهوری* را به سبک سینمای بی واسطه منتسب می کند. آرزو مسیر عادی زندگی را طی می کند و بنی اعتماد می کوشد در رخداد برابر دوربین دخالتی نداشته باشد. اگر

چه در پاره‌ای لحظات این قرار نادیده انگاشته می‌شود. لحظه‌ای که دوربین با حضورش عاملی در تسریع اخراج آرزو از محل کارش می‌شود. لیکن در اعتباری کلی می‌توان پذیرفت که دوربین کمترین تأثیر را بر روند کلی ماجرا دارد.^۹

ویژگی دیگری که فیلم «آرزو...» را به سمت مستندی بی‌واسطه نزدیک می‌کند، وجود بحران در زندگی پرسوناژ اصلی فیلم است. می‌دانیم در فیلم‌های آغازین گروه «درو» در سبک سینمایی بی‌واسطه: انتخابات (۱۹۶۰)، یانکی، نه (۱۹۶۰)، ماجراهایی در سرزمین جدید (۱۹۶۱) و چین (۱۹۶۲) محور رویدادهای فیلم، بحرانی است که در زندگی شخصیت اصلی فیلم پیش آمده است. از آنجا که این بحران کاملاً طبیعی است و شخصیت مورد نظر به واسطه‌ی وجود این بحران برای فیلم برگزیده شده است، بنابراین تمامی تلاش‌های وی برای توفیق یافتن بر این بحران کاملاً طبیعی و خود انگیزه بوده و نیاز به هر گونه دخالتی از سوی کارگردان جهت نمایشی ساختن رخدادهای فیلم را، منتفی می‌سازد.^{۱۰}

ویژگی دیگر تأکید بر گفتارهای همزمان و یا غیر همزمان و گفتارهایی است که آرزو به صورت گفت و گویی ذهنی و درونی با خود دارد. تا گفتار مکتوبی که بعد از تدوین به فیلم افزوده شده‌اند. واقعیت‌گرایی و سندیت حسی گفتاری که «آرزو» در این صحنه‌ها بر روی فیلم می‌خواند یا می‌گوید، مسلماً از گفتارهایی که بعدها کارگردان فیلم ممکن بود بر آن بیفزاید از نظر حسی رنگ و لعاب واقعی‌تری دارد. نکته‌ی دیگری که به لحاظ محتوایی در فیلم قابل اشاره است، روزآمد بودن فیلم است. فیلم سندی اجتماعی - سیاسی است از مقطعی مهم در تاریخ اجتماعی ایران. این مقطع اجتماعی مهم با فرایند رشد مطبوعات چند صدایی، توجه بالای مردم به جریان‌های فرهنگی و اجتماعی و چالش‌های توسعه‌ی سیاسی - اجتماعی همراه است. در چنین فرآیند اجتماعی‌ای مطبوعات و بسیاری دیگر از مظاهر فرهنگی - هنری جامعه رشدی چشمگیر یافته، در این چالش جایگاهی به خود اختصاص می‌دهند. اما سینمای مستند چه؟ سینمایی که می‌توانست و می‌تواند در ژرف سازی جریان‌های اجتماعی و دادن سمت و سوی درست به آنها نقش سترگی ایفا کند. در سینمای مستند ایران اما به جز چند تلاش خود جوش و خود انگیزه جریانی شکل نگرفت و مستند سازان این سال‌ها اگر چه خود در این چالش شرکت داشتند ولیکن آثار مستندی که ساختند از مناسبات اجتماعی و سیاسی روز دور افتاد. در این

میان آرزو، کاندیدای ریاست جمهوری یکی از آن چند تلاش خودانگیخته‌ای بود که در پاسخ به نیاز جامعه‌ی اصلاح طلب ساخته شد و این ویژگی بسیار مهمی برای این فیلم به شمار می‌رود. یکی از این ویژگی‌ها اشارات مستقیم و غیر مستقیمی است که در فیلم دیده می‌شود. اشاراتی که پرسش برانگیزند و از زاویه‌ی دیگر نمادی از ویژگی‌های سیاسی - اجتماعی جامعه به شمار می‌آیند. به عنوان نمونه به یکی از آنها می‌پردازم.

در آغاز فیلم و روی تصاویری که حاکی از تلاش گروه سازنده‌ی فیلم جهت برقراری ارتباط تلفنی و حضوری با کاندیداهای زن هشتمین دوره‌ی انتخابات ریاست جمهوری است، این میان نویس از روی تصاویر می‌گذرد: «از میان ۷۱۱ نفر داوطلب نامزدی ریاست جمهوری ۴۸ نفر زن بودند.» و دومین نوشته‌ی گذرا: «اکثریت داوطلبان زن افرادی غیر سیاسی و چهره‌هایی ناشناخته بودند.» اندکی دقت در محتوای این میان نویس‌ها علاوه بر ارائه‌ی آماری از مشارکت زنان (۶/۷ درصد از کل کاندیدها را زنان تشکیل داده بودند) به واقعیت دیگری اشاره می‌دارد که از یکسو حاکی از حضور افرادی غیر سیاسی و چهره‌هایی ناشناخته - موضوع میان نویس دوم - در انتخابات است و از سوی دیگر از غیبت چهره‌های شناخته شده حکایت می‌کند و این بازتاب واقعیتی اجتماعی - سیاسی در مستندی است که می‌کوشد در عمل آرمان‌های اجتماعی مردم را به حوزه‌ی سینمای مستند بکشانند و این مورد برای فیلم بنی‌اعتماد که می‌کوشد چنین خلایی را پر سازد یک امتیاز محسوب می‌شود. امتیازی همراه با تحسین.

رویکرد بنی‌اعتماد به زن، محدود در چارچوب موضوعی فیلم باقی نمانده و گسترش می‌یابد. در فیلم با زنان بی‌شماری روبه رو می‌شویم که هریک وجهی از شخصیت زنان ایران را باز می‌تابانند. نمی‌دانم تا چه اندازه این موضوع آگاهانه در فیلم راه یافته است ولی حضور چشمگیر آن را نمی‌توان کتمان کرد. این زنان چه آنهایی که خود را کاندیدای ریاست جمهوری کرده‌اند و چه آنان که در روند پیشرفت ماجرا و به ناگزیر در برابر دوربین بنی‌اعتماد قرار می‌گیرند مانند زن صاحبخانه‌ی «آرزو» - هریک اگر چه کمرنگ و در حاشیه - ولی به هر حال وجهی تیییکال از سیمای زن ایرانی را ترسیم می‌کنند. راه یافتن چهره‌های متعددی از زن ایرانی در این فیلم قطعاً در ترسیم سیمایی کامل‌تر از بستر اجتماعی - سیاسی ایران امروز در فیلم مؤثر است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- بنی‌اعتماد فیلمی بلند و سینمایی نیز به همین نام دارد. مراد از این نام فیلم کوتاه و مستندی است که وی درباره‌ی اعتیاد در میان جوانان به سفارش سازمان بهزیستی کشور در سال ۱۳۷۵ ساخته است.
- ۲- ن.ک: امامی، **نقدی بر سینمای رخشان بنی‌اعتماد**
- ۳- نقل از گفتار فیلم **تمرکز** ساخته‌ی رخشان بنی‌اعتماد.
- ۴- ن.ک: امامی، همان
- ۵- نقل از مصاحبه‌ی امیرعباس هویدا، به نقل از فیلم **فرهنگ مصرفی** ساخته‌ی رخشان بنی‌اعتماد.
- ۶ و ۷- نقل از فیلم **فرهنگ مصرفی** اثر رخشان بنی‌اعتماد
- ۸- نقل از فیلم **زیر پوست شهر** اثر رخشان بنی‌اعتماد
- ۹- نقل از فیلم **فرهنگ مصرفی** نوشته‌ی رضا فولادی
- ۱۰- اعضای گروه «درو» و سازندگان اولین مستندهای بی‌واسطه که خود پدیدآورندگان اصول اولیه این سبک مستند سازی بودند در فیلم **نهر و** (۱۹۶۲) عملاً اصل عدم دخالت فیلمساز را در رخداد برابر دوربین زیر پا نهادند. برای اطلاعات بیشتر ن.ک: نفیسی، ۱۳۵۷ - تهران، فیلم مستند. انتشارات دانشگاه آزاد ایران

منابع

- ۱- امامی، همایون. «نقدی بر سینمای مستند رخشان بنی‌اعتماد». **فصلنامه‌ی نقد سینما**. شماره ۹.
- ۲- نفیسی، حمید. ۱۳۷۵، تهران. **فیلم مستند**. ج. ۲. انتشارات دانشگاه آزاد ایران.
- ۳- میران بارسام، ریچارد: **سینمای مستند**. ترجمه‌ی مرتضی پاریزی، ناشر فیلمنامه ملی ایران چاپ اول، ۱۳۶۲ تهران.
- 4- Marcorelles Louis: *Living cinema* (New Direction in contemporary film making English translation published in 1973 London.

تصویر زنانی که گوشه‌ای از تاریخ فرهنگ و ادب ایران را در بر می‌گیرند، نقش چشمگیری در زیبایی صحنه‌های مجالس نسخه‌های خطی ادب فارسی داشته است. هیأتی که زنان مزبور در آن جلوه‌گر می‌شوند از زیبایی‌شناسی ادبی جامعه‌ی مزبور، ارزش‌ها و سنت‌های آن متأثر بوده است. تصاویر مزبور از زنان را در دو بخش فرهنگ و روایات اسلامی و زنان کتاب شاهنامه می‌توان مورد بررسی قرار داد. در بخش نخست با تصویر زنانی چون حوا، بلقیس، مریم، زلیخا، و زنان مینوی و دوزخی معراج نامه مواجه می‌شویم. این تصاویر از یکسوی در بردارنده‌ی حکایت‌های دینی و قرآنی بوده و از سوی دیگر زنان را در تصویری آرمانی یا مبتنی بر تصور دینی جلوه‌گر می‌سازد. اما بخش قابل توجه نقاشی ایرانی بعد از اسلام، مربوط به شاهنامه‌ی فردوسی است، که از جمله در آنها زنان محبوب و نامدار شاهنامه که مظه‌ری از خیر، شجاعت و عفت می‌باشند، مصور شده‌اند. زنانی چون ارنواز و شهرناز، رودابه، تهمینه، شهره، فرنگیس، گلنار، ناهید، آزاده، گردیه، شیرین، و نوشابه از این شمارند. در کنار اینان باید از سودابه نام برد که تصویر یک زن اهریمنی را به نمایش می‌نهد. در تمامی مجالس نسخه‌ها زنان فداکار، پارسا، مادران دلسوز، شجاع و جنگاور و همچنین زنانی با صفات پلید با ساده‌ترین خطوط و رنگ‌های الوان در ترکیبی گیرا که حاکی از نبوغ نگارگر ایرانی است به چشم می‌خورند. در این نگاره‌ها نقش ندیمه‌ها و کنیزان در هر دو روایت مذهبی و شاهنامه یکسان بوده و همانند گل و بته‌های تزینی سبزه‌ها و چمنزارها، فضای خالی صحنه را پر می‌کنند. صحنه‌های مجالس این نسخه‌ها، تاریخ مصوری از ایران بعد از اسلام است که هویت و حیات زنان را در اعصار گوناگون بازگو می‌کند.

بازتاب تصویری زن در روایات اسلامی و شاهنامه

هلنا شین دشتگل

نسخه‌های خطی ادب فارسی که مصور به نگاره‌های نقاشان و نگارگران است، از دیرباز تا کنون یکی از نمونه‌های شاخص شاهکار هنر ایران معرفی شده است. در مصورسازی این نسخه‌ها بر صحنه‌های تاریخی، حماسی، تغزلی و عرفانی تأکید فراوان رفته که از نظر نمایش حالات در خور اهمیت است. بازتاب تصویر زنانی که گوشه‌هایی از تاریخ، فرهنگ و ادب ایران را دربر می‌گیرند، همواره نقش چشم‌گیری در ترکیب و زیبایی صحنه‌های مجالس این نسخه‌ها ایفا کرده است، و حکایت از موقعیت آنان در ادوار تاریخ دارد.

جاذبه و گیرایی چهره‌ی بانوان با توسل به خط، رنگ و سطح و بیانی شاعرانه (به صورت مدور با چشمی بادامی، ابروانی کمانی و لب غنچه‌ای)^۱ که نمایانگر متأثر شدن نگارگران از مضامین ادبی است؛ مشاهده می‌شود. همواره نقش کنیزان و ندیمه‌ها، کنار شخصیت اصلی صحنه و گرداگرد مجلس به چشم می‌خورد، که در حالات و صور گوناگون به تصویر درآمده است. پوشش سر بانوان در مکاتب مختلف نگارگری متفاوت است و پیوسته با تزئینات مشاهده می‌شود. تاج سر بعضی از آنان برای ابراز اهمیت اشخاص و عظمت مقام ایشان بوده و برای اظهار این مقصود به کار می‌رفته است. جامه‌ی زنان همانند مردان، تمامی اندام را می‌پوشاند و مطابق با جامه و پوشش آن زمان مصور شده، قبایی بلند با آستین کوتاه بر پیراهنی بلند با تزئینات ظریف روی جامگان. در این مقاله به سبب گستردگی موضوع، زن از دو دیدگاه، با توجه به مدارک تاریخی، ادبی و روایات مذهبی در ایران منظور می‌گردد: نخست زمانی که در فرهنگ و روایات اسلامی و در ارتباط با انبیاء مورد توجه نگارگران واقع شده و دیگر زمانی که حکیم فردوسی در شاهنامه خود از آنان یاد کرده است.^۲

نگاره‌های زنان در روایات اسلامی

در سیر نقاشی ایران، متوجه می‌شویم که این هنر به طور مستقیم از مضامین مذهبی و قرآنی الهام گرفته و زن را گاه در هاله‌ای از نور، یا در رابطه با انبیا و گاه بر تخت شاهی در قالب عناصری دنیوی نشان می‌دهد.

حوا

«حوا، نامی است که آدم همسر خود را بدان نامید و به وسوسه‌ی ابلیس از میوه‌ی ممنوعه خورد و به آدم نیز خورانید و به سبب آن از بهشت رانده شد. قرآن مجید، از او تنها به عنوان زوجه‌ی آدم یاد کرده است.»^۲

یکی از نمونه‌های شاخص نقش‌پردازی «حوا»، صورت زیبا و ممتازی از گلچین اسکندر سلطان می‌باشد که در سال ۸۱۳ ه.ق (۱۴۰۹ م) به تصویر درآمده است. «حوا» با ترکیبی گیرا در مرکز صحنه بر صخره‌ی اسفنجی شکل در حالی که دستانش را به سوی آدم نشانه رفته، نشانده شده است؛ چهره‌ی گرد او با حرکات نرم و ملایم خطوط آرامش را به صحنه القا می‌کند. گیسوان بلند او همانند یک قبا نیمی از بدن عریانش را پوشانیده است. در نگاره‌هایی که «حوا» در آن نقش می‌آفریند، وی همواره با هاله‌ای در اطراف سر که نشان قداست اوست و موهایی که نیمی از بدن عریانش را پوشانیده، در چمن‌زار یا باغی که مظهر بهشت می‌باشد، کنار حضرت آدم دیده می‌شود.

بلقیس

«بلقیس» معروف به «ملکه‌ی سبا» همسر «سلیمان بن داوود» جلوه‌ی دیگری از حضور زن در روایات اسلامی است. «بلقیس، عرش یا تختی عظیم داشت از یاقوت و زبرجد.»^۳ وی در نگاره‌ها پیوسته بر تختی عظیم و مجلل و یا همراه حضرت سلیمان مصور شده است.

نسخه‌ای از کلیات سعدی در سال ۹۷۶ ه.ق (۱۵۶۹ م) رقم گردیده و احتمالاً مربوط به مکتب شیراز می‌باشد. «بلقیس» در میان صحنه بر تختی زبرجد که گرداگرد او را زنان و فرشتگان فرا گرفته‌اند، دیده می‌شود. پوشش سر ملکه با دیگر زنان که در حالت پذیرایی، رقص، گفت‌وگو

و نوازندگی هستند، متفاوت می‌باشد که نشان از اهمیت و مقام اوست. نسخه‌ی دیگر از شاهنامه که در سال ۱۰۵۸ (۱۶۴۸م) نوشته و مصور شده بلقیس را کنار حضرت سلیمان بر تختی عظیم که دیوان و ددان و فرشتگان دور تا دور آن حلقه زده‌اند نشان می‌دهد. با توجه به مقام سلیمان در روایات مذهبی و به خصوص قرآنی، نشاندن زنی کنار او بسیار شایان توجه است. نگارگر با تخیلی وسیع و مهارت فنی و استادانه، به ترسیم جهان آرمانی ذهن خود می‌پردازد.

حضرت مریم

نگاره‌ای در مکتب اصفهان و قرن ۱۱ هـ ق (۱۷ م)، از «تاریخچه‌ی پیشگویی‌های اسحاق نیشابوری» وجود مقدس «حضرت مریم» را با هاله‌ی آتشین اطراف سر او نشان می‌دهد. مریم (س)، حضرت عیسی را در آغوش کشیده و بر تخته سنگی که اطراف آن درخت خرما و برکه‌ی آب می‌باشد، نشانده است. این نگاره از زمره موارد نادر تصویرپردازی حضرت مریم در نقاشی ایرانی است.

زلیخا

«زلیخا» همسر عزیز مصر که حدیث دلدادگی او به یوسف بارها و بارها مورد توجهی نگارگران بوده است، در حالات و صور گوناگون از جمله: دیدار یوسف، اظهار عشق به یوسف، گریز یوسف از او، بیهوش شدن زنان مصر از دیدن جمال یوسف مشاهده می‌شود. نسخه‌ای از **خمسه‌ی جامی** که در کتابخانه‌ی بادلین موجود است و در سال ۹۷۰ هـ ق (۱۵۶۳ م) رقم گردیده، آمدن یوسف نزد زلیخا را نشان می‌دهد. زلیخا که نظاره‌گر آمدن یوسف می‌باشد به همراه هشت زن از زنان مصر که تا آن زمان یوسف را ندیده بودند مشاهده می‌شود. چهره‌ی زلیخا و دیگر زنان عموماً به یک شکل مصور شده، تنها حالات اندام‌ها، نمونه‌ی شورانگیزترین احساسات نگارگر نسبت به مضمون اثر می‌باشد. زنان این مجلس با جثه‌ای بزرگ نسبت به طبیعت پیرامون و ترکیبی مدور در صحنه، ترسیم شده‌اند. یکی از مشهورترین نگاره‌هایی که گریز حضرت یوسف از زلیخا را نشان می‌دهد، مجلسی است از **بوستان سعدی** به رقم «بهزاد» که در مکتب هرات و سال ۸۹۳ هـ ق (۱۴۸۹ م) مصور شده است. این نسخه در کتابخانه‌ی مصر محفوظ می‌باشد.

زنان مینوی و دوزخی

از نمونه‌های دیگر زن در نگارگری ایران، نسخه‌ی خطی مصور «معراجنامه»^۳ی موجود در کتابخانه‌ی ملی پاریس است که در اواخر قرن هشتم هجری در شهر هرات نوشته و مصور شد. مجالس این نسخه در ارتباط با معراج حضرت محمد(ص) می‌باشد. زنانی که در این نگاره‌ها به تصویر در آمده‌اند شامل دو گروه بهشتی و جهنمی هستند که حضرت در طبقات مختلف آسمان مشاهده می‌فرمایند. زنان بهشتی در سه مجلس این نسخه به صورت حوریان زیبا با لباس‌های الوان در فضای دل انگیزی دیده می‌شوند. زنان گنهکار نیز، درحال مجازات می‌باشند و سه صورت دیگر این نسخه را شامل می‌شوند. موهای پریشان و بلند دارند و از قلاب‌هایی که در سینه، دهان و گیسوانشان فرو رفته، آویزان شده‌اند. هاله‌ای از آتش که نشانگر فضای جهنم می‌باشد سراسر اندامشان را در برگرفته است. تیرگی پشت صحنه بر حالات وحشت و نگرانی که در چهره‌هایشان هویداست، افزوده است. این زنان، مظه‌ری از پلیدی‌ها و ناپاکی‌ها هستند که توسط دیوی که نگهبان جهنم است؛ مجازات می‌شوند. نگارگران در نقش‌پردازی «فرشتگان» نیز که در قرآن و روایات اسلامی به کرات به آنان اشاره شده، از چهره و اندام زنانه بهره برده و همواره این موجود لطیف را به صورت بانویی زیبا و دلربا نشان می‌دهند.

زنان شاهنامه

بخش قابل توجه‌ای از نقاشی ایرانی بعد از اسلام، مربوط به شاهنامه‌ی فردوسی است که در آن نقش زنان ترکیبی از صحنه را شامل می‌شود و پیوسته در دوره‌های مختلف تاریخی و مکاتب گوناگون نگارگری ترسیم شده است. این زنان، چه در دوره‌ی تاریخی چه در دوره‌ی اساطیری شاهنامه، نقش بسزایی در شکل‌گیری مجالس نسخه‌های خطی ایفا کرده‌اند.

بیشترین نگاره‌ها، از زنان محبوب و نامدار شاهنامه که مظه‌ری از خیر، شجاعت و عفت می‌باشند؛ مصور شده و تنها در چند مورد با نقش منفی ظاهر می‌گردند. «ارنواز و شهرناز، خواهران جمشید و زنان فریدون شاه»^۴ نمونه‌ی زنان پاکدامن و برازنده‌ی شاهنامه هستند که سال‌ها در اسارت ضحاک بوده‌اند. نسخه‌ای از شاهنامه که می‌توان آن را به مکتب شیراز نسبت داد و به سال ۸۴۸ هـ.ق (۱۴۴۴ م) رقم گردیده، آنان در بند و با موهایی آراسته که تزئیناتی به

همراه دارد؛ کنار فریدون بر تخت شاهی نشانده شده و نظاره‌گر ضحاک می‌باشند. این مضمون در مکاتب مختلف نقاشی ایرانی همواره مصور شده است. نوع پوشش بانوان بخش مهمی از ویژگی مکتب نگارگری را شامل می‌شود.

یکی از زیباترین و دل‌انگیزترین داستان‌های شاهنامه، قصه‌ی دلدادگی رودابه به زال زر می‌باشد، «رودابه، دختر زیبای مهرباب شاه کابلی، زن زال و مادر رستم»^۵ در حالات و صور گوناگون توسط نگارگران ایرانی به تصویر در آمده است.

او به هنگام اولین دیدار با زال، پیوند با وی و در حال زادن رستم به کرات ترسیم شده؛ رودابه تنها زنی است که در نگاره‌ها کنار سیمرغ دیده می‌شود. به هنگام زادن رستم، سیمرغ نقش درمانگر برای وی را دارد. یکی از برگ‌های مصور شده بین سال‌های ۴۰۰۱-۹۹۹ هـ.ق (۹۵۰-۱۵۹۰ م) در مکتب شیراز، مجلسی است از شاهنامه که زیباترین دیدار عشاق را نشان می‌دهد. رودابه، در نهایت زیبایی، با تاجی بر سر، چهره‌ی مدور و ابروان کمانی، که زیورآلاتی به همراه دارد؛ در فراز بام کاخ نظاره‌گر زال سپید مو در پایین کاخ می‌باشد.

رودابه گیسوانش را که به صورت نوار سیاه و بلند ترسیم شده به سوی زال عرضه می‌کند و این حالتی است که رابطه‌ی عاطفی میان او با زال را نمایان می‌کند. کنیزی که نظاره‌گر رودابه است پشت سر او دیده می‌شود. چهره‌هایشان عموماً به یک صورت ترسیم شده و تنها در جزئیات لباس و آرایش سر از هم تمیز داده می‌شوند. این نگاره که در موزه‌ی بریتانیا محفوظ می‌باشد سراسر بیانی احساسی و تغزلی دارد.

نقش کنیز و ندیمه، کنار شخصیت اصلی صحنه بسیار حائز اهمیت است و در نقاشی ایرانی به عنوان عاملی جهت پر کردن فضای خالی نگاره به کار برده می‌شود. «در شاهنامه، از وجود زنانی تحت عنوان پرستندگان، کنیز و کنیزک سخن رفته است که در حکم ندیمان، مونسان و گاه مشاوران و اندرزگویان شاهزادگان بوده‌اند. چنانکه رودابه عشق خود به زال را نخستین بار به پرستندگان خود باز می‌گوید و از آنان راهنمایی می‌خواهد.»^۶

بازتاب تصویری ارتباط کنیزان رودابه با زال را در دوره‌ی تیموریان و برگی از شاهنامه که در کتابخانه‌ی توپ کاپی سرای استانبول نگهداری می‌شود و در مکتب تبریز حدود سال ۷۷۲ هـ.ق (۱۳۷۰ م) مصور شده، مشاهده می‌کنیم. در این مجلس زال در مقابل چشمان کنیزان رودابه که در

حاشیه‌ی صحنه دیده می‌شوند، و قسمت اندکی از آنان را شامل شده، مرغابی‌ای را با تیر می‌زند. مهارت فنی نگارگر در پرداخت این مجلس بی‌همتاست. نسخه‌ی دیگر از شاهنامه، در سال ۸۴۰ ه. ق. (۱۴۳۶ م) توسط جنید نقاش رقم گردیده که آمدن ته‌مینه بر بالین رستم را نشان می‌دهد. «ته‌مینه دختر شاه سمنگان، همسر رستم و مادر سهراب»^۷ زن آزاده‌ای است که در ابراز عشق و خواستگاری رستم از وی پیشی می‌گیرد. در این مجلس، او در نهایت زیبایی با چهره‌ای گرد و دلنشین، قامتی بلند و لاغر اندام که با حرکات ظریف و ملایم قلم نشان داده شده و ردایی نارنجی که درخشندگی آن توسط آبی لاجورد زمینه پشت او تشدید می‌یابد و سراسر بدن او را پوشانده؛ مشاهده می‌شود. ندیمه‌ای که شمع عنبرین در دست اوست، سمت چپ نگاره، کنار در ورودی به تصویر درآمده است. در این نگاره نیز، وجود ندیمه همراه شخصیت اصلی به وضوح دیده می‌شود. ته‌مینه در بیشتر نگاره‌ها، با همین مضمون ترسیم شده و تنها در نوع آرایش صحنه و پوشش سر و جامگان متفاوت می‌باشد.

آمدن ناگهانی ته‌مینه بر بالین رستم رمزی زیبا از عشقی پرشور است که نگارگر صحنه با تمامی این رموز آشنایی دارد. جلوه دیگر از حضور زن در صحنه حماسی نگارگری، مجلسی است که در دوره‌ی صفویه و قرن ۱۱ ه. ق. (۱۷ م) به تصویر درآمده و آن نبردی^۸ است که میان رستم و برزو (پسر سهراب و نوه‌ی رستم) صورت گرفته است. در این نگاره، مادر برزو، «شهر و، زنی که از شوی خود نشانی ندارد»^۹ همانند یک زن عامی، بدون آراستگی و در نهایت سادگی با اندامی که نسبت به پیکر رستم کوتاه‌تر می‌باشد؛ به تصویر درآمده است.

یکی از زنان منفور شاهنامه، «سودابه دختر شاه هاماوران و زن کیکاووس شاه»^{۱۰} است که دلباخته‌ی ناپسری خویش سیاوش می‌شود. در بیشتر نگاره‌هایی که در آن سودابه نقش می‌آفریند، به هنگام گذر سیاوش از آتش، درون کاخ نظاره‌گر صحنه می‌باشد.

اما بدیع‌ترین صحنه، نسخه‌ای از شاهنامه، به سال ۱۰۵۸ ه. ق. (۱۶۴۸ م) است که در کتابخانه‌ی سلطنتی ویندور نگهداری می‌شود. این نسخه مصور مجلسی حادثه‌ی غم‌انگیزی را نشان می‌دهد که با پایان زندگی سودابه، توسط رستم و در نزد کیکاووس مقارن است.^{۱۱} رستم که پرورش دهنده‌ی سیاوش می‌باشد، سر سودابه را جلوی چشمان کاووس که نظاره‌گر صحنه است؛ از تن جدا می‌کند. سودابه در پایین نگاره با لباسی مجلل، بدون پوشش سر، در حالت

افقی نقش بر زمین گردیده است. این نگاره از معدود تصاویری است که محکوم کردن زنی را به دلیل عشقی حرام و خیانت به همسر نشان می‌دهد. در کتابخانه‌ی ملی پاریس، مجلسی است از شاهنامه، به سال ۱۰۱۲ هـ.ق (۱۶۰۴ م) که به مکتب شیراز نسبت داده شده؛ و پیوند سیاوش با فرنگیس را نشان می‌دهد. «فرنگیس، دختر افراسیاب، همسر دوم سیاوش، مادر کیخسرو»^{۱۲} در شاهنامه نقشی پویا و مثبت ایفا می‌کند. «فرنگیس، زیبایی، لطف و فرهنگ را با هم دارد»^{۱۳} در این نگاره، فرنگیس و سیاوش بر قالی مستطیل شکل در کانون صحنه ترسیم شده‌اند. گرداگرد مجلس، صورت چهار زن (ندیمه) دیده می‌شود که نظاره‌گر صحنه‌اند. چهره‌ها و نوع آرایش سر و جامگان آنان با فرنگیس تفاوتی ندارد.

از نمونه‌ی زنانی که مورد بی‌مهری همسر در شاهنامه قرار می‌گیرند، «ناهید، دختر قیصر روم، زن داراب شاه و مادر اسکندر»^{۱۴} یکی از بزرگ‌ترین جنگجویان و فاتحان تاریخ است، که به سبب بوی ناخوشایند دهانش در حالی که باردار است نزد پدر باز می‌گردد. نگاره‌ای که در مکتب ترکمن و به سال ۹۱۱ هـ.ق (۱۵۰۵ م) رقم گردیده، صحنه‌ی تولد اسکندر از ناهید را نشان می‌دهد. ناهید کنار ساختمانی که خرابه‌ای بیش نیست، سمت چپ و در حاشیه‌ی نگاره که نشان از طرد وی است با چهره‌ای بیهوش و خمیده دیده می‌شود. تعدادی مرد، سمت راست نظاره‌گر صحنه هستند. کنیزان شاهنامه نیز در دلربایی و دلدادگی شاهان، نقش بسزایی را ایفا می‌کنند.

«گلنار» کنیز زیبای اردوان و دلباخته‌ی اردشیر بابکان که بعدها به همسری وی در می‌آید در نگاره‌های بی‌شماری مورد توجه نگارگران قرار گرفته است. مجلسی از شاهنامه، که به سال ۱۵۸ هـ.ق (۱۶۴۸ م) رقم گردیده و در کتابخانه‌ی سلطنتی ویندور موجود می‌باشد؛ گلنار را سوار بر اسب به همراه اردشیر در فضای پر پیچ و خم طبیعت نشان می‌دهد. گلنار پوششی همانند چادر بر سر دارد و با بدنی فربه و چهره‌ی لطیف و گیرا ترسیم شده است. در ادبیات و شاهنامه اشاره می‌شود که او «اردشیر را تنها نمی‌گذارد و دوست و همراهش در لحظه‌های دشوار و تعیین‌کننده زندگی است»^{۱۵} همچنین مجلسی از نسخه‌ی شاهنامه‌ی بایسنغری در مکتب هرات و به سال ۸۳۳ هـ.ق (۱۴۲۹ م) دیدار اردشیر و گلنار را درون کاخی مجلل همراه با تزئینات کاشی نشان می‌دهد.

«آزاده» نام کنیز رومی، چنگ نواز و معشوقه‌ی بهرام گور است. وی پیوسته در شکارگاه و در

حال نواختن چنگ به همراه بهرام، سوار بر اسب یا شتر ترسیم شده و تنها در چند مورد نقش بر زمین نشان داده می‌شود. مکاتب نگارگری بی شماری به تصویرپردازی این صحنه پرداخته‌اند که از نظر موضوع یکسان ولی به لحاظ تکنیک و فن کار تفاوت آشکار دارند. نمونه‌ی بارز حضور آزاده در نقاشی ایرانی، برگ‌ی از شاهنامه است که، بین سال ۱۰۰۳-۱۹۹۹ ه. ق. (۹۴-۱۵۹۰ م) نوشته و مصور شده و «آزاده» را سوار بر اسب در حاشیه‌ی نگاره و در حال نواختن چنگ نشان می‌دهد. نسخه‌ی دیگری از شاهنامه نیز، به سال ۸۹۰ ه. ق. (۱۴۸۵ م) به مکتب شیراز مربوط می‌باشد و آزاده را با چهره‌ی مدور، چشمانی باز، ابروان گره خورده که غمگینی صورت او را می‌نمایاند به همراه چنگ خود، در پلان اول صحنه نقش بر زمین ترسیم نموده است.

«گردیه، خواهر بهرام چوبینه و زن خسرو پرویز»^{۱۶} از زنان هوشیار و پرتوان و جنگجوی شاهنامه می‌باشد. از معدود تصاویری که به نقش او پرداخته‌اند، مجلسی از مرگ بهرام چوبینه است که به مکتب اصفهان نسبت داده می‌شود و در سال ۱۰۶۱ ه. ق. (۱۶۵۰ م) رقم گردیده است. گردیه، بر بالین جسد برادر^{۱۷} با صورتی گرد، ابروانی کمانی، چشمانی کشیده و نافذ و دستانی از هم گشاده، گیسوانی بلند و افشان و جامه‌ای که هیچ‌گونه تزییناتی در بر ندارد (همانند جامگان مردانی که گرداگرد بهرام دیده می‌شوند و چهره‌هایشان عموماً به یک صورت و شبیه به گردیه می‌باشد) به تصویر درآمده است.

«شیرین» زیباروی مسیحی و محبوبه‌ی جاودان خسرو پرویز، به کرات به قلم نگارگران بی شماری ترسیم شده است. او نماینده‌ی زنان آرمانی شاهنامه است. وی در نگاره‌های اسلامی ایران دارای نقش‌های متعددی است و به دلیل ویژگی‌هایی که در ادب فارسی و به خصوص شاهنامه به او نسبت داده شده، مورد توجه نگارگران قرار گرفته و نقش‌پردازی شده است:

شیرین، تنها زنی است که با بدن برهنه به هنگام آب تنی و هم با لباس اشرافی و تاجی بر سر در درون و بیرون کاخ و در بارگاه شیرویه با چادری بر سر به تصویر درآمده است. در نگاره‌ها، در شکارگاه‌ها و در حال شکار با رشادتی تمام سوار بر اسب ترسیم شده و در جای دیگر به همراه خسرو به بازی چوگان سرگرم است. یکی از نمونه‌های بارزی که شیرین را با قدرتی تمام در شکارگاه نشان می‌دهد، نگاره‌ای است از **خمسه‌ی نظامی** و در مکتب ترکمن که به سال ۹۱۳ ه. ق. (۱۵۰۵ م) مصور شده است، «شیرین» در بارگاه شیرویه^{۱۸} در مقام دفاع از پاکی و پارسایی

خویش به پوشیده بودن روی خود اشاره می‌کند و پوشیدگی موی خود را یکی از نشانه‌های پاکی زن به شمار آورده است. تجلی این مضمون، در نگاره‌ای است که در مکتب شیراز و به سال ۹۴۹ هـ.ق (۱۵۴۲ م) رقم گردیده، شیرین در بارگاه شیرویه با پوششی از چادر، در میانه‌ی صحنه ترسیم شده، نظاره‌گر صحنه‌ای از مردانی است که گرداگرد مجلس و در حالات گوناگون دیده می‌شوند.

یکی از تأثیر برانگیزترین صحنه‌ها، که حدود سال ۹۱۰ هـ.ق (۱۵۰۷ م) از خمسه‌ی نظامی تهیه شده و برآمده از مکتب صفوی می‌باشد؛ خودکشی شیرین را نشان می‌دهد. پیکره‌ی بی‌جان او در مرکز صحنه بر تختی که دور تا دور او زنان ترسیم شده‌اند قرار دارد. حالات اندام و چهره‌ی بانوان که تمامی صحنه را شامل می‌شوند اظهار اندوه و شیون را می‌نمایاند. شیرین یکی از تجلیات زن فرهیخته و شایسته در نقاشی ایرانی است. «شیرین در شاهنامه، به عنوان یک معشوقه‌ی وفادار و فداکار معرفی شده است.»^{۱۹}

نگاره‌ای که در مکتب قزوین و قرن ۱۰ هـ.ق (۱۶ م) مصور شده، حضور دیگر زن در شاهنامه را که دارای نقشی منفی است نشان می‌دهد. «زن جادو»^{۲۰} با چهره‌ای دلفریب، در خوان چهارم اسفندیار ظاهر می‌گردد.^{۲۱} این نگاره به بند کشیدن او توسط اسفندیار را نشان می‌دهد و در حقیقت تعبیری است از غلبه‌ی نیروی خیر بر شر. از معدود تصاویری که به دوره‌ی صفویه و به سفارش شاه طهماسب و به رقم میرسیدعلی می‌باشد، صورت بانویی است با تاجی بر سر، نشسته بر تخت شاهی و در انتظار دیدن تصویر اسکندر.

«نوشابه، زنی است که پادشاه ملک بوده و اسکندر به لباس رسولان پیش او رفته است.»^{۲۲} پریان و حوریان دریایی که اسکندر در طی سفر طولانی خود مشاهده می‌کند، جلوه‌ای دیگر از نقش زن در عرصه‌ی نقاشی ایران بعد از اسلام می‌باشد.

در بیشتر نگاره‌ها از جمله گلچین اسکندر سلطان، در مکتب شیراز و به سال ۸۰۸ هـ.ق (۱۴۱۰ م)، پریان با بدنی عریان که موهای بلندی آن را زینت بخشیده و دامن‌هایی از برگ پوشیده شده (همانند تصویر حوا) دیده می‌شوند. در بعضی از نگاره‌ها، اطراف بدن و گرداگرد دستانشان، تشعشعاتی از آتش به چشم می‌خورد که حکایت از معصومیت‌شان دارد. پری در شاهنامه، «مظهر لطافت و کمال و زیبایی و مشبه به جمال، تصور شده است و گاه سیمایی

همچون فرشتگان یافته است.»^{۲۳}

علاقه‌مندی نگارگران به مضامینی که «زن» در آن ایفاگر نقش اصلی است، قابل ملاحظه می‌باشد. آنچه موجب برتری این زنان در ترسیمشان می‌شود، صفات و ویژگی‌هایی است که به هریک نسبت داده شده است. در تمامی مجالس نسخه‌ها، چه برگرفته از روایات اسلامی و چه در شاهنامه، زنان فداکار، پارسا، مادران دلسوز، شجاع و جنگاور، همچنین زنانی با صفات پلید که عالی‌ترین و بدیع‌ترین نمونه‌ی هنر توصیفی به شمار می‌آیند با ساده‌ترین خطوط و رنگ‌های الوان و در ترکیبی گیرا، که حاکی از نبوغ نگارگر ایرانی است؛ مشاهده می‌شوند. در این نگاره‌ها، نقش ندیمه‌ها و کنیزان در هر دو «روایات مذهبی و شاهنامه» یکسان بوده و همانند گل و بته‌های تزیینی سبزه‌ها و چمن زارها، فضای خالی صحنه را پر می‌کنند که در حالات گوناگون چون نواختن موسیقی، گفت‌وگو، پذیرایی، مطالعه، پایکوبی و دست‌افشانی، و تماشای صحنه‌ی مراسم ازدواج و دلدادگی عشاق و سوگواری و شکارگاه به تصویر درآمده‌اند.

آنچه مورد توجه نگارگران است، تنظیم عناصر گوناگون و تناسب بین آنان در این مجالس است که نگارگر با توجه به مضمون اثر و با توسل به خط و رنگ و سطح، شخصیت‌ها را در جایگاه مورد نظر ذهن خود می‌نشانند. زنان این مجالس، که بیشترین آنان از زنان نامدار کتب ادبی، تاریخی و مذهبی می‌باشند همواره نقش اصلی در ترکیب و تزئین نگاره ایفا می‌کنند و در کنار شخصیت‌های فرعی به یک اندازه ترسیم شده و تنها مقامشان از طرز آرایش و پوشش آنان تمیز داده می‌شود.

در برخی مکاتب نگارگری، اندام زنان ظریف و باریک و بلند و در بعضی دیگر کوتاه و فربه نمایان می‌شود که از ویژگی‌های مکاتب و دوره‌های مختلف نقاشی ایرانی می‌باشد. صحنه‌های مجالس این نسخه‌ها، تاریخ مصوری است از ایران بعد از اسلام، که هویت و حیات زنان را در اعصار گوناگون بازگو می‌کند. در این مقاله زن در روایت‌های اسلامی به عنوان رخساره‌ی دینی زن و زن در شاهنامه به عنوان صورت ملی زن در فرهنگ غیررسمی مورد مطالعه قرار گرفتند. با نگاهی به دو رخساره‌ی مزبور به نظر می‌رسد که در هر دو صورت ما با کهن‌الگوها و صورت‌های ایده‌آل زن خوب و بد روبه‌رو هستیم که با نظام فکری و هنجاری جامعه پیوندی تنگاتنگ دارند.



بدی که می کرد و دم

در بیان شهنشاه

در این جهان بخت
نماند که در این
نماند که در این
نماند که در این

در این جهان بخت

نماند که در این

نماند که در این

در این جهان بخت

نماند که در این

نماند که در این



در این جهان بخت

نماند که در این

نماند که در این

نماند که در این

بکله اندوشتن بستان بستان	نه بستان ارستان در کشته	بنا کانی بار بختیزار کاریده	بهر نه گشته چو ناز کیده
میایی جا کله او بر خجسته	زین سرده برابر واسطین	بنا بشته کستانی ماه کشته	دوس بر کانی ایله آه کشته
نه از دیوار آن قور کشته	شفه خورشید یعنی دل بر کشته	فسانه از هین بار آن کشته	که طالع شد غور و جی
سمن بر عادل از طاقه کشته	که سمن سینه بزرگ کشته	چو ماه آمد و نال از کشته	شاهنشه در کشته چشم شیر



تا آید بر پشت وی	بنا لای خدای بر کشته	در سر و نام او در کشته	بهر نه گشته چو ناز کیده
بنا کانی بار بختیزار کاریده	دوس بر کانی ایله آه کشته	که طالع شد غور و جی	شاهنشه در کشته چشم شیر
بنا بشته کستانی ماه کشته	فسانه از هین بار آن کشته	چو ماه آمد و نال از کشته	شاهنشه در کشته چشم شیر
بنا کانی بار بختیزار کاریده	دوس بر کانی ایله آه کشته	که طالع شد غور و جی	شاهنشه در کشته چشم شیر

پی‌نوشت‌ها

۱. از دیرباز شاعران و سخن‌سرایان ایران چهره‌ها را با الهام‌گیری از زیبارویان ختا و ختن و چگل به فرص ماه و ابروان را به کمان و چشمان را به بادام تشبیه می‌کردند. (ن.ک، تجویدی، *نگاهی به هنر نقاشی ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، ص ۶۳)
۲. یاحقی، محمدجعفر. *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶.
۳. به موجب اکثر روایات اسلامی، در ۱۰۰۳ ق.م خداوند حکم نبوت پس از داوود بدو داد و آدمی و دیو و مرغ را همچون لشکریان فرمانبردار او کرد. (ن.ک، یاحقی، ص ۲۵۲)
۴. همان مأخذ، ص ۱۲۸.
۵. مهذب، زهرا. *داستان‌های زنان شاهنامه*، نشر قبله، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۱۹.
۶. همان مأخذ، ص ۴۸.
۷. ولی، عبدالوهاب «زن در ادبیات حماسی ایران»، *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران*، دفتر پژوهش‌های فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی - سینمایی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۰۲.
۸. مهذب، زهرا. همان مأخذ، ص ۵۷.
۹. در نبرد نهایی که میان رستم و برزو در می‌گیرد، رستم خنجر کشیده می‌خواهد سینه‌ی برزو را بدرد که شهرو به کارزار می‌شتابد و بر رستم بانگ می‌زند. (ن.ک، حجازی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۸).
۱۰. مهذب، زهرا. همان مأخذ، ص ۶۷.
۱۱. همان مأخذ، ص ۷۷.
۱۲. سیاووش فرزند کیکاوس که رستم در کودکی او را آیین آزادگی و جنگ و شکار آموخت و چون بزرگ شد نامادریش سودابه به او دل باخت. (ن.ک، یاحقی: ۱۳۷۵، ص ۲۶۳).
۱۳. مهذب، زهرا. همان مأخذ، ص ۹۹.
۱۴. ولی، عبدالوهاب، همان مأخذ، ص ۱۸۴.
۱۵. مهذب، زهرا، همان مأخذ، ص ۱۲۹.
۱۶. همان مأخذ، ص ۱۴۴.

۱۷. همان مأخذ، ص ۱۹۵.
۱۸. پس از کشته شدن بهرام به دست قتلون، گردیده، آگاه شده و مویه کنان بر بالین بهرام می‌آید. (ن.ک. حجازی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۱).
۱۹. ن.ک به حجازی، همان مأخذ، ص ۲۵۴.
۲۰. حکیمان، ابوالفتح «نیش و نوش عشق در شاهنامه». *مجله هنر و مردم*، دوره ۱۳، ش ۱۵۳ و ۱۵۴، مرداد ۵۴، ۶۷.
۲۱. زنان جادوگر در رویارویی با قهرمانان تلاش می‌کنند تا با افسون و نیرنگ نیروهای خیر را به تباهی و نابودی کشانند (ن.ک: مهذب، ۱۳۷۴، ص ۲۲۵ و حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ۴۹۲-۴۷۳).
۲۲. اکبری بیرقی، محمدرضا. *دایرةالمعارف نام*، انتشارات اردیبهشت، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۶۴۷.
۲۳. همان.

منابع

- ۱- تجویدی، اکبر (۱۳۷۵): *نگاهی به هنر نقاشی ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ج دوم. تهران
- ۲- یاحقی، محمد جعفر (۱۳۷۵): *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*. انتشارات سروش ج دوم. تهران
- ۳- مهذب - زهرا (۱۳۷۴): *داستان‌های زنان شاهنامه*. نشر قبله. ج اول. تهران
- ۴- ولی، عبدالوهاب (۱۳۶۹): *زن در ادبیات حماسی ایران*. حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، انتشارات امیرکبیر. تهران
- ۵- حجازی، بنفشه (۱۳۷۰): *زن ظن تاریخ*. نشر: شهرآشوب. ج اول. تهران
- ۶- حکیمان، ابوالفتح (۱۳۵۴): «*نیش و نوش عشق در شاهنامه*» هنر و مردم، دوره ۱۳. شماره ۱۵۳ و ۱۵۴.
- ۷- اکبربیرقی، محمدرضا (۱۳۷۱): *دایرةالمعارف نام*. انتشارات اردیبهشت. ج اول. تهران
- ۸- حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱): *افسانه‌ی زندگان (بیست و سه گفتار در بررسی مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه‌ی ایران)*. انتشارات باز و بقعه. ج اول. تهران.

لالایی‌های ایرانی بخش مهمی از میراث فرهنگی شفاهی ایران است که زنان در آفرینش و انتقال آن به نسل بعدی نقش اصلی را عهده‌دار هستند و از این روی با تمام اشکال ادبیات شفاهی تفاوت پیدا می‌کند. به بیانی دیگر لالایی را می‌باید همان «موسیقی زنان» دانست. مادر ایرانی در تمام لحظات زندگی اعضای خانواده، حضوری فعال و گسترده دارد. از این روی در حفظ و اشاعه و انتقال میراث فرهنگی معنوی نقش بسیار ارزنده‌ای ایفا می‌کند. الگوها و ارزش‌های مادر ایرانی در قصه‌ها، ترانه‌ها، نوازش‌های کلامی و لالایی‌ها به وضوح دیده می‌شود. زن ایرانی در قالب اشکال مختلف ادبیات شفاهی، هنجارها و ارزش‌های جامعه‌ی خود را به فرزندانش می‌آموزد. او در طول تاریخ چند هزار ساله‌ی این مردم، حافظ و روایت‌کننده‌ی تمامی سنت‌ها، آئین‌ها و هویت فرهنگی قوم خویش بوده است. اگرچه لالایی‌های ایرانی آیینی تمام‌نمای فرهنگ اقوام ایرانی است اما شکل و محتوای آن در هر گوشه‌ای از این خاک پهناور و باستانی تفاوت پیدا می‌کند. مثلاً در میان اقوام بلوچ، ترکمن، کرد، لر و غیره بیشتر بیان‌کننده‌ی مضامینی چون جور و ظلم اربابان، شجاعت و سلحشوری رزمندگان، پند و اندرزهای اجتماعی، دشت، کوچ و... است، در صورتی که در مناطق سرسبز گیلان و مازندران که شرایط طبیعی و اقتصادی متفاوتی دارد، بیشتر بیانگر زیبایی‌های طبیعت، گل و گیاه، مسائل عاطفی و بالاخره پیوندهای قومی، هنرها و طبیعت و زندگی‌ست. در لالایی‌ها، ما با ثبت و ضبط مفاهیم سیاسی، اجتماعی، دردها و زخم‌ها، و روایت‌های مردمی از تاریخ و حماسه‌های قومی نیز رو به رو هستیم. این گفتار می‌کوشد تا نگاهی عمیق به چشم‌انداز یاد شده بیا فکند.

نقش زن در انتقال فرهنگ شفاهی: زن، لالایی، موسیقی

بهروز وجدانی^{***}

مقدمه

فرهنگ شفاهی ساخته و پرداخته‌ی گروه خاصی نیست، بلکه در بردارنده‌ی اندیشه، هوش، هنر، دانش، احساسات و عواطف، امیال و آرزوها، کامیابی‌ها و ناکامی‌های یک ملت است و ریشه در گذشته‌های بسیار دور دارد. از حوادث مشترک زندگی مردم مایه می‌گیرد و دارای خصلت جمعی است. آفریننده‌ی آن برای عموم مردم شناخته شده نیست و به صورت سینه به سینه و شفاهی از نسلی به نسل دیگر انتقال پیدا می‌کند. هر منطقه‌ای از جهان متناسب با اوضاع و احوال طبیعی و اقلیمی خود، فنون معیشت و شیوه‌های اقتصادی حاکم بر زندگی مردم، فرهنگ ویژه‌ای دارد. در سرزمین وسیع و پهناور ایران نیز اقوام و گروه‌های اجتماعی گوناگونی وجود دارند که ضمن یکپارچگی، هریک دارای آداب، رسوم، سنن، گویش، هنر و ادبیات شفاهی ویژه‌ی همان منطقه‌اند. هر چند که بسیاری از این آداب و رسوم، ضرب‌المثل‌ها، ترانه‌ها، لالایی‌ها و غیره با اندک تفاوتی در نقاط دیگر کشور نیز رایج است، اما تأثیر و تأثر هر ناحیه بر آنها جلوه و صورت خاصی بخشیده است.

لزوم ثبت و ضبط لالایی‌ها و ترانه‌های عامیانه‌ی کودکان

ثبت و ضبط و تجزیه و تحلیل این بخش از فرهنگ شفاهی اهمیت زیادی دارد زیرا ما را در شناخت دقیق فرهنگ مردم با توجه به خرده فرهنگ‌های (sub cultures) گوناگون آن یاری می‌کند. «اگر لالایی‌ها از دیدگاه فرهنگی به دقت مورد تجربه و تحلیل قرار گیرد، نتایج باارزشی به دست می‌آید. از جمله اینکه نه تنها عشق مادر به کودک در لالایی‌ها به خوبی آشکار است بلکه

^{***} عضو هیأت علمی پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی

امیدها و آرزوهایی نیز که او برای فرزندش دارد، در آن نمایان است. (برای نمونه) «در بین «مالایی» ها نوعی لالایی موسوم به لالایی «سیتی فاطمه» (Siti fatima) متداول است. در این لالایی مادران آرزو می‌کنند که دخترانشان خصایل و صفات حضرت فاطمه دختر پیامبر اسلام (س) را کسب کنند.» (عثمان، ۱۳۷۱: ص ۶۴)

شیوه‌ی انتقال ادبیات شفاهی

انتقال ادبیات شفاهی در بین مردم هر منطقه اختصاص به سن و جنس خاصی ندارد، بلکه در تمام مراحل مختلف سنی این امر انجام می‌شود. با توجه به وابستگی فرزند به مادر، بدیهی است که انتقال ادبیات و فرهنگ شفاهی به طور عمده توسط مادران صورت می‌گیرد و پدر در این انتقال سهم کمتری دارد. اگر چه در مرحله‌ی کودکی، مادران نقش اساسی را در انتقال فرهنگ شفاهی به فرزندان خود به عهده دارند، به محض اینکه کودکان به مرحله‌ی نوجوانی و جوانی راه پیدا می‌کنند و از خانه پا به محیط بیرون می‌نهند، نقش پدر نیز در این باره فزونی می‌یابد.

مادر ضمن خوابانیدن طفل خود در قالب لالایی‌ها، او را با ریتم و وزن آشنا می‌سازد و آرزوهایی را که برای آینده‌ی او دارد از خداوند تقاضا می‌کند. البته مادر امیدوار است که پدر خانواده نیز به لالایی‌ها گوش فرا دهد، و از آرزوها و امیال همسر خود درباره‌ی فرزندشان آگاهی یابد. مادر ایرانی معمولاً درخواست‌های شخصی خود را در لفافه و غیر مستقیم مثلاً به هنگام خوابانیدن طفل خود به گوش همسرش می‌رساند. البته با تغییر شرایط اجتماعی و اقتصادی، نقش و کارکرد سنتی لالایی‌ها در انتقال نظرگاه‌های مادران کاهش یافته است. بررسی لالایی‌ها با توجه به مطالب یاد شده ما را با نظام ارزش‌های جامعه که مادران به آن اعتقاد می‌ورزند، آشنا می‌سازد که این امر برای مردم شناسان اهمیت ویژه‌ای دارد.

نقش زنان در جوامع سنتی و روستایی در مقایسه با جوامع غیر سنتی و شهری روشن و مشخص‌تر است. البته در مورد «لالایی» این نقش در تمام جوامع شهری و روستایی به عهده‌ی مادران است. در جامعه‌ی روستایی ایران تقسیم کار میان جنس‌ها به طور کلی مشخص‌تر از تقسیم کار در جامعه‌ی شهری است. قلمروی فعالیت‌های هر جنس معین و تفاوت میان کار مردانه و کار زنانه مشهود است. تفاوت کار و وظیفه نه تنها از لحاظ فیزیولوژیکی بلکه از لحاظ

فرهنگی و اجتماعی نیز از یکدیگر متمایز است. از لحاظ جنسی بعضی کارها مناسب مردان و بعضی مناسب زنان تشخیص داده شده است. شیر دادن به کودکان و مراقبت و مواظبت از آنان، انجام کارهای خانه مثل رفت و روب، پخت و پز، شست و شو و کارهای دیگری در مزرعه مانند نشا و وجین، چای چینی، کمک در درو و خرمن وظیفه‌ی زنان است و کارهای سنگینی مثل شخم زنی و به طور کلی کشت و ورز، گاو و گوسفند چرانی، باغداری، بنایی و عملگی، شکار و رزم وظیفه‌ی مردان. «این کارها به طور عمومی به جنبه‌ی فیزیولوژیکی و خصوصیات جسمانی دو جنس مربوط می‌شود.» (بلوکباشی. ۱۳۵۵: ص ۲ و ۳) در این میان حفظ و پرورش فرزند و تیمار وی کاری زنانه به شمار می‌آید و لالایی در زمره‌ی ادبیات شفاهی زنانه و مادرانه است و آن را می‌توان فولکلور خانگی به شمار آورد.

لالایی یک نیاز عاطفی برای کودک

لالایی‌ها در قالب یک ریتم آرام و یکنواخت شرایطی را فراهم می‌کنند که کودک خود را در محیطی آرام و سرشار از آرامش و مهر یافته و به خواب می‌رود. اصولاً طبیعت آدمی به ریتم و هماهنگی گرایش دارد و این دو خصیصه در ذات لالایی‌ها نهفته‌اند. «وقتی کودک متولد می‌شود و هنوز قدرت تفکر و تجربه‌ای کافی برای بیان نیاز خود ندارد، اصواتی که ادا می‌کند با محیط بیرون ارتباط برقرار می‌نمایند، مادر اولین کسی است که به این ملودی‌ها گوش می‌دهد. در نبود مادر هیچ کس این ملودی‌ها را نمی‌فهمد و درک نمی‌کند، و نمی‌داند که کودک چه می‌خواهد. اما در حضور مادر فرکانس‌ها تغییر می‌کند. نوع صدایی که در گریه‌ی کودک وجود دارد به مادر می‌فهماند که ملودی گرسنگی کدام است و نوزاد در چه زمانی به تغذیه نیاز دارد. او زمانی که کودک از هر حیث در آرامش است یعنی مثلاً گرسنه نیست و احساس درد هم نکند، شروع به آواز خواندن برای خود می‌کند.» (علیزاده؛ ۱۳۷۷). بی‌شک موسیقی به دنیای ذهنی کودک نظم می‌دهد و به سبب برخورداری از ریتم او را با موقعیت‌های پیرامونیش مرتبط می‌سازد. «طبیعت آدمی گرایش باطنی به ریتم و هارمونی دارد و از نظم و هماهنگی آن لذت می‌برد. از آنجایی که اساس هستی و خلقت بر وحدت و هماهنگی استوار است انسان نیز جزیی از وحدت و نظام گسترده و یکپارچه‌ی این هستی است و میل به اتصال و ارتباط با پدیده‌ها و نیروی لایزال هستی

دارد.» (زاده محمدی، ۱۳۷۳: ۲۲۰) موسیقی به عنوان وسیله‌ی ارتباط کلامی و غیرکلامی می‌تواند عامل ابراز عواطف و احساسات باشد. از این روی می‌توان گفت لالایی‌ها نخستین نشانه‌های فرا زبانی‌اند که سطح هوشیاری کودک را که اکنون تنها در مرحله‌ی شناخت نشانه‌ها قرار دارد، تحریک کرده و وی را با دنیای معانی در بیرون از وجود وی پیوند می‌دهند، این واقعیتی است که از گذشته شناخته شده و در ادبیات بارها مطرح بوده است. گرایش انسان به موسیقی و زیبایی و نغمات موزون در شعر سعدی اینگونه تجلی می‌یابد:

اشتر به شعر عرب در نشاط است و طرب گر ذوق نیست تو را کژ طبع جانوری

در واقع توجه نوزاد به ریتم و نظم حتی فراتر از درک لالایی‌هاست و وی در تمام اجزای وجود مادر، به لمس و فهم نظم و آهنگ دست می‌یازد. اصولاً عقیده بر آن است که نوزاد توانایی درک کلمات لالایی و معنای آن را ندارد و صرفاً تحت تأثیر ریتم لالایی و محیط آرامی که مادر برایش فراهم کرده به خواب می‌رود. «موسیقی همراه با عناصر صدا و ریتم می‌تواند نقش مهمی در مراقبت‌های مربوط به نوزاد داشته باشد. مطالعات گوناگون ثابت کرده است که محرک ریتمیک ضربان قلب مادر می‌تواند به طور مؤثری نوزاد تازه متولد شده را آرام سازد. صدای فشار خون سیاهرگ‌ها و سرخرگ‌های مادر و ضبط آن توأم با موسیقی کلاسیک به طور مؤثری گریه‌ی نوزاد تازه متولد شده را متوقف کرده به عنوان یک خواب آور طبیعی عمل می‌کند.» (زاده محمدی، ۱۳۷۱: ۱۴۱) بر این اساس «علاقه‌ی کودک به موسیقی از یک الگوی تحویلی و مرحله‌ای پیروی می‌کند، کودکان دوست دارند آواز بخوانند، کودکان شیرخوار از شنیدن موسیقی با تم‌های ساده در گوش خود لذت می‌برند. زمانی که نوزاد ریتم را در صدای نامفهوم خود دخالت می‌دهد، به نوعی «بیان خود» می‌رسد، کودکان زمانی که در گهواره هستند نسبت به موسیقی عکس‌العمل بدنی نشان می‌دهند، بعداً نیز هنگام شنیدن موسیقی راه می‌روند، چرخ می‌زنند. در دو سالگی کودک با آهنگ و موسیقی می‌رقصد، و در سه سالگی دوست دارد به موسیقی‌ای که دیگران ساخته‌اند، گوش کند.» (زاده محمدی، ۱۳۶۸: ۱۶۰)

مضامین لالایی‌های ایرانی

لالایی‌ها با آهنگ آرام و غمگانه‌ی خود قالبی برای بیان احساسات خاموش زن به شمار

می‌آیند، شاید محدودیت‌های موجود در زندگی زنان ایرانی موجب غمگینی ملودی‌ها و آوازهای برآمده از وجود آنان شده است:

لا لا گل نازم چه غم دارم تو را دارم
به درگاه خدا نالم ز احوال دل زارم

با توجه به اینکه لالایی‌ها در زمره‌ی نخستین و ابتدایی‌ترین گونه‌های پیوند شعر و موسیقی‌اند، بدیهی است که دارای سابقه‌ی طولانی و عمر درازی باشند و در گذر زمان مضامین بسیار متنوع و بی شماری را در خود جای دهند. نوای این لالایی‌ها همه جا ساده، کوتاه، یکنواخت - و در ایران اغلب در مایه‌ی آواز دشتی است. اما محتوای سخن آنها یکسان نیست. بیشتر این ترانه‌ها بیان‌کننده‌ی جور زمانه، بیدادشهر، تنگی معیشت، کار طاقت فرسا، مرگ بستگان، هجران یا خیانت همسر، بی‌پناهی و بی‌سرپرستی مادر، طعنه‌ی هوو، جادوی مادر شوهر، آرزوهای مادر برای فرزند خود و ده‌ها موضوع دیگر در همین زمینه‌هاست. چنانکه از مضامین لالایی‌ها پیداست، شعر این ترانه‌ها برای کودکان نبوده بلکه باید گفت که کودک در هنگام آوازخوانی مادر حکم سنگ صبور را داشته و گفتار لالایی‌ها حدیث نفس مادرها و دایه‌ها بوده است. برای نمونه به برخی از لالایی‌ها با توجه به مضامین آنها توجه کنید، تا ژرفای این مضامین را دریابید. خیانت همسر اینچنین جگر سوزانه سروده می‌شود:

لا لا گل زیمره دو پستانم پُره شیره
بابات رفته زنی گیره ننه‌ات از قصه می‌میره

مادر رنج گرسنگی را از جگر گوشه‌اش دور می‌خواهد و از فقر پرمصیبت دوری می‌جوید:

لا لا در در گوش بوبر بازار مرا بفروش
به یک من نون و سه سیر گوشت بیا بنشین بخور خاموش

زن از مرگ شوهر خود در لالایی چنین می‌سراید:

لا لا لا لا لا لا لا لا
گلی از دست رفت و خار مانده به من جور و جفا بسیار مانده
به دستم مانده طفل شیرخواری مرا این یادگار از یار مانده

در لالایی دیگری، مادر، از بی‌ایمانی‌ها و از دورویی‌ها و دغل کاری‌ها و نیرنگ زمانه با طفل

خود بدینسان سخن می‌گوید و آنها را نقل می‌کند:

دیانت از جهان رفته	سلامت از جهان رفته
ز غربت هم نشان رفته	لا لا گلم لا لا
مساجد گشته ویرانه	معابد گشته ویرانه
وطن پر شد ز بیگانه	لا لا گلم لا لا
ذلیل دشمنان گشتم	اسیر ناکسان گشتم
که رسوای جهان گشتم	لا لا گلم لا لا
ز بی خبری در این دوران	مرا خشکیده بین پتان
نویی شیرینی و من بی نان	لا لا گلم لا لا

گاه شعرهای لالایی‌ها با نکاتی گلابه‌آمیز یا حتی عاشقانه می‌آمیزد و در واقع شعر عاشقانه تبدیل به لالایی می‌شود:

لا لا گل راجانه (=رازبانه)ی من	بکش کفش و بیا در خانه‌ی من
اگر حرف بدی از من شنیدی	بکش خنجر بزن بر سینه‌ی من

در لالایی‌ها مادر با نوزاد خاموش خود چون کودکی گویا به گفت و گو می‌نشیند و زبان تمثیل را برای سخن با او انتخاب می‌کند:

لالای لای لای گل سوسن	بیا مادر لب لب بوسم
لب لب بوسم که بو داده	که با من گفت وگو داره

(ملاح. ۱۳۷۶. ص ۲۱۴ تا ۲۱۲)

لالایی‌ها در حوزه‌های فرهنگی مختلف ایران

لالایی ترکمنی یا «هودی» (hudi) بسیار متنوع و سرشار از معانی والای انسانی و مذهبی است. اشعار لالایی‌های ترکمنی از عواطف و احساسات مادرانه آکنده است و آرزوها و تمایلات مادر برای فرزند را بیان می‌کند. قطعه‌ی زیر نمونه‌ای از یک «هودی» است:

سیلاب‌های گل آلود در میان

شصت «سفید چادر» که چون گهواره

می‌مانند، جاری‌اند.

پسرم بگذار ترا در گهواره بنهم

و پدر بزرگت را به مکه بفرستم
تا هنگامی که او از مکه بازگشت
انگشتی مکه‌اش از آن من باشد
و شادی آن مال ما.

هنگامی که مادر از وحشت سیلاب‌های جاری می‌گوید و نیز از امنیت سفید چادرهایی که بهشت کوچک او هستند، می‌توان وسعت آرزوهای مادرانه را دریافت و به ژرفای آرزوهای یک مادر برای فرزندش پی برد، و آن هنگام که از شادی رفتن پدر بزرگ، به مکانی مقدس و بازگشت وی و رهاوردی که برای او دارد، سخن می‌گوید، می‌توان به الوهیت آرزوهایش رسید. (اشتری، ۱۳۷۱: ص ۱۲) در واقع در این بیان ایماژگرا با بیان دردها و آرزوها، تلخی واقعیت و شیرینی آرزو رو به رو هستیم، کنتراستی که ما را دچار اندوه می‌سازد، این ترانه گونه‌ای درددل مادرانه و زنانه به شمار می‌آید. نمونه‌های دیگر از هودی یا لالایی ترکمنی:

ای خدای مهربان
سر این فرزندم درد نکنه
دعای بینوایی را که در خانه آمده
قبول بفرما
آرام بخواب فرزند کوچکم
که در کوچه‌ها بسی خواهی دوید!
می‌خواهم لباس بدوزم
از پارچه‌های ایریشمی برای دلبندم
فرزندم آرام بخواب!
که بر کوه‌های اطراف برف نشسته است
دعا می‌کنم برف‌ها آب شوند
و همراه آن تو هم راه بروی
آرام بخواب فرزندم!
آرام بخواب که بر شاخه‌های انار، گل‌های زیبایی رویده است
تو هم اگر سه ساله شوی
زبان گویایی خواهی داشت
فرزندم چون ماه زیباست

فرزندم چون خورشید و ماه است
 آن هنگام که دهانش را باز می‌کند
 کلماتش پرندگانی‌اند که در آسمان اوج می‌گیرند
 گل سرسبدم، فرزند دلبندم
 تو مانند گل‌ها خوب و زیبایی
 تو را با غسل بزرگ و با شیر سیراب خواهم کرد
 دلبندم تو را خواباندم
 در میان دسته‌های گل سرخ
 و تا بیدار شوی
 بر بالینت انتظار خواهم کشید.

در مجموعه‌ی لالایی‌های مزبور ادبیاتی سرشار از استعاره و تمثیل را که متأثر از زندگی بومی است، مشاهده می‌نماییم. در این نمونه‌ها مادر ترکمن کودکش را به گل‌های زیبا تشبیه کرده و با شیرین‌ترین و زیباترین کلمات در قالب مفاهیمی ساده و زیبا، طبیعت پیرامون خود را وصف می‌کند و آرزوهای خود را بیان می‌دارد. معانی و مفاهیم به کار گرفته در «هودی»‌های ترکمنی نشان دهنده‌ی شرایط اجتماعی این مردم است. در نمونه‌ی زیر که یک لالایی از منطقه‌ی دامغان است. مادر آرزوهای خود را با به کارگیری گل‌ها و محصولات زراعی رایج در شهرستان دامغان بیان می‌کند:

لالا لالا گل پسته	عزیز جانم نه بو (nabu = نباشد) خسته
نه بو خسته نه بورنجور	که مارش (maras = مادرش) دل به حق بسته
حسن جانم به گهواره	حسن جانم به جنبانه
دو تا سگ‌های دیوانه	که باشند بر سر گله

نمونه‌ی زیر یکی از لالایی‌های رایج در شهرستان مهاباد است که در آن با ظرافت تمام مادر آرزوهایش را برای آینده‌ی فرزندش بیان می‌کند. این لالایی دارای مضامین اجتماعی و سیاسی نیز هست. مادر در این لالایی بر مرگ یکی از فرزندان خود می‌موید. ترجمه‌ی فارسی لالایی مزبور چنین است:

خدا مرادم را دهد، باغم به محصول بنشیند
 برای خودم نمی‌گویم برای پسر می‌گویم بلکه زن بگیرد

خدا یا بوزد باد شمال در این شامگاهان
 خدا یا بوزد به سوی جگرگوشه‌ام و بیدار شود از خواب
 لالایی برای فرزندم می‌خوانم در این شامگاهان
 غریب نمائی، هر شب در این بیابان
 لالایی مردم چیزی است ظاهری
 اما لالایی مادر از ته قلب و جان است
 لالایی برای فرزندم می‌خوانم از جان و دل
 بلکه بخوایی فرزندم تا صبح سحر
 مال و گنج دنیا را نمی‌خواهم عزیزم
 گدایی می‌کنم ترا ببینم فرزندم
 فرزندم به قله‌ی کوه سلطان رفتم به خاطر تو
 صدها زخم دلم، عزیزم تازه شدند.
 فرزند بزرگ کردم با قند شهری
 رضاشاه او را به اجباری برد
 پسر را کشتند فرزندم را به نامردی
 فرزندم شب دیر است و هنگام خوابیدن است |
 مادرت گرسنه، خدا می‌داند پدرت کجاست
 فرزندم بخواب، خواب درمان درد توست
 پدرت آواره و مادرت سرگردان است.

نمونه‌ای از لالایی‌های رایج در منطقه‌ی چابهار که حاوی نکته‌های پرورشی است و
 جنبه‌های آموزشی لالایی را نشان می‌دهد:
 برای کودک عزیزم لالایی می‌گویم
 دیشب کودک عزیزم بسیار گریه کرده است
 مادری خیالش خوابش برده است
 با اشک هایش، کلنپور (ماده‌ای خوشبو) ریخته است
 برای کودک عزیزم لالایی می‌گویم
 بخواب که خواب باعث رشد تو می‌شود
 بی‌خوابی تو را رنجور می‌کند
 گریه قلبت را رنجور می‌کند

نمونه‌ای از لالایی متداول در شهرستان کازرون با مضامین مذهبی که برای دختر خوانده می‌شود:

لالایت می‌کنم، خوابت نمیا، بزرگت می‌کنم یادت نمیا
عزیزم لالایت می‌کنم تا زنده باشی، کنیز حضرت معصومه باشی
بخواب ای کودک شیرین زیونم...

لالایی‌ها با توجه به قدرت نهاد مذهب، دارای مضامین مذهبی و دینی نیز هستند و داستان‌ها، روایت‌ها و نمادهای مذهبی را نیز بیان می‌دارند:

لالای، لای، لای، لالایی

شبی رفتم به دریایی

درآوردم سه تا ماهی

یکی اکبر، یکی اصغر

یکی داماد پیغمبر

که پیغمبر دعا می‌کرد

علی ذکر خدا می‌کرد

علی‌کنده در خیبر

به حکم خالق اکبر

لالای، لای، لای، به مشهدشی

به پای تخت حضرت شی

اگر حضرت بفرمایه

تو جاروکش زینب شی

در این لالایی‌ها روایت‌های دینی از همان آغاز به کودک گفته می‌شود. لالایی‌ها در نزد اقوام مختلف دارای وجوه مشترک فراوانی هستند: مضمون واحد، عناصر شاعرانه و... در مقایسه‌ی لالایی‌ها با یکدیگر می‌توان به روایت‌های مختلف از آنها دست یافت. به واقع «در لالایی‌ها ساختار فنی و مشخص و حساب شده‌ای وجود دارد که به موجب آن می‌توان مضامین متنوع و رنگارنگی در آنها جای داد و به طول آنها افزود. لالایی‌ها با شکل و محتوای مختلف در اغلب قریب به اتفاق گویش‌های ایرانی وجود دارد. با آنکه روایت‌های مختلفی در لالایی مشاهده می‌شود و تنوع مضمون در ارتباط با محیط، مسائل زندگی، بینش‌های اجتماعی و غیره به چشم

می خورد اما هدف که همانا رام کردن و به خواب بردن کودک در طیفی از رویاهای رنگارنگ از یک سو و بیان غم‌ها و شادی‌ها و امیدهای زندگی از سوی دیگر است در تمام آنها وجه مشترک دارد. (پناهی سمنانی، ۱۳۷۶: ص ۱۷۶)

لالایی‌ها و نقش زنان در حفظ و انتقال میراث فرهنگی

لالایی‌های ایرانی بخش مهمی از میراث فرهنگی شفاهی ایران است که زنان در آفریش و انتقال آن به نسل بعدی نقش اصلی را عهده دار هستند و از این بابت با تمام اشکال ادبیات شفاهی تفاوت پیدا می‌کند. به بیانی دیگر لالایی را می‌باید «موسیقی زنان» دانست که سایر افراد خانواده و جامعه صرفاً به صورت عناصری در این مجموعه حضور پیدا می‌کنند. الگوها و ارزش‌های مادر ایرانی در قصه‌ها، ترانه‌ها، نوازش‌های کلامی و لالایی‌هایش به وضوح دیده می‌شود. زن ایرانی در قالب اشکال مختلف ادبیات شفاهی هنجارها و ناهنجاری‌های جامعه‌ی خود را به فرزندانش نشان می‌دهد. در واقع می‌توان گفت که زن ایرانی حافظ و روایت‌کننده‌ی تمامی سنت‌ها، آیین‌ها و هویت فرهنگی و قومی خویش بوده است.

لالایی‌های ایرانی یکی از آیین‌های فرهنگ اقوام ایرانی است و به یاری آن می‌توان این فرهنگ را شناخت. شکل و محتوای آنها در هر گوشه‌ای از این خاک پهناور و باستانی تفاوت پیدا می‌کند، در میان اقوام بلوچ، ترکمن، کرد و لر بیان‌کننده‌ی مضامینی از قبیل جور و ظلم اربابان، شجاعت و سلحشوری رزمندگان، پند و اندرزهای اجتماعی، دشت، کوچ و... است، حال آن که در مناطق سرسبز گیلان و مازندران که شرایط طبیعی و اقتصادی متفاوتی دارد بیانگر زیبایی‌های طبیعت، گل و گیاه، مسائل عاطفی و بالاخره پیوندهای قومی، هنرها و جلوه‌های مختلف زندگی است. مادر ایرانی اگر لازم بداند مفاهیم سیاسی و اجتماعی را نیز به صورت قصه در قالب لالایی برای فرزندش بیان می‌کند و از این طریق به ثبت و ضبط و انتقال حماسه‌های قوم خود می‌پردازد.^{۳۳}

۳۳. مجموعه‌ی لالایی‌های مورد استناد در این مقاله با توجه به منابع گرد آمده در پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی بوده است.

منابع و مأخذ

- ۱- عثمان، محمد طبیب. (۱۳۷۱) *راهنمای گردآوری سنت‌های شفاهی*. مترجم عطاءالله رهبر، چاپ سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران.
- ۲- بلوک‌باشی. علی (۱۳۵۵=۲۵۳۵): *سخنرانی‌های محققان مرکز مردم‌شناسی ایران در هفتمین کنگره‌ی تحقیقات ایرانی*، وزارت فرهنگ و هنر، تهران.
- ۳- علیزاده، حسین (۱۳۷۷): «سخنرانی حسین علیزاده در خانه‌ی سینما» *مجله‌ی هنر موسیقی*، شماره‌ی ۵.
- ۴- زاده محمدی، علی (۱۳۷۱): *مقدمه‌ای بر موسیقی درمانی*، تهران.
- ۵- زاده محمدی، علی (۱۳۶۸): «روانشناسی در کاربردهای موسیقی»، *فصلنامه‌ی موسیقی آهنگ*، شماره‌ی ۳ و ۲، سال ۱۳۶۸.
- ۶- ملاح، حسینعلی، (۱۳۶۷): *پیوند شعر و موسیقی*، موسسه‌ی علمی و فرهنگی فضا، تهران.
- ۷- اشتری، بهروز، (۱۳۷۱): «مقاله‌ی موسیقی و ترکمن»، *مجموعه‌ی مقالات اولین گردهمایی مردم‌شناسی*، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۱، ص ۱۲.
- ۸- پناهی سمنانی، احمد، (۱۳۷۶): *ترانه و ترانه‌سرایی در ایران*، انتشارات سروش، تهران.

از ادوار کهن، افسانه‌هایی در باب عشق خسرو و شیرین نوشته‌اند و چندین داستان عامیانه نیز در این باره از عهد ساسانیان وجود دارد و حتی برخی از این داستان‌ها به صورت گزینشی وارد خدای نامک‌ها شده است، ثعالبی، فردوسی و نظامی نیز به این داستان به‌طور تفضیلی پرداخته‌اند. خسرو و شیرین از دو کیش و طبقه‌ی متفاوت به عشق یکدیگر دچار می‌شوند و حاصل این عشق و دلدادگی، رفتار خاصی است که علی‌رغم تمام محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها، خسرو با عیسویان هم‌کیش شیرین در پیش می‌گیرد و حتی برخی از سیاست‌های دینی را فقط به خاطر وی اعمال می‌کند و از برخی دیگر روی گردان می‌شود. شاه در اثر مهر و عشق به شیرین شیوه‌ی حکومتی خود را تغییر می‌دهد. تسامح و تساهل دینی شاه در این عصر مدیون شیرین و عشق به اوست. محور اصلی این مقاله پیرامون شیرین و تأثیر وی بر تسامح و تساهلی است که خسرو به دلیل حضور وی بر مسیحیان اعمال می‌دارد.

تأثیر عشق شیرین بر تسامح دینی خسرو

ریحانه حرم‌پناهی

آیین زرتشتی دین رسمی کشور در عهد ساسانیان

نظام سیاسی ساسانیان با ساختار ایدئولوژی دینی، مشروعیت و هویت گرفته بود. ساسانیان در ابتدا با روحانیون زرتشتی متحد شده و این ارتباط همواره میان دولتمردان و موبدان برقرار بود. در همین زمان، اردشیر اول، هیربدان هیربد به تنسر فرمان داد که متون پراکنده‌ی اوستای اشکانی را جمع کند تا آن را کتاب رسمی و قانونی سرزمین خویش قرار دهند.^۱ به فرمان شاپور رونوشتی از اوستای تنسر را در معبد آذرگشنسپ در شیز^۲ نهادند اما چون مجادلات و اختلالات مذهبی به پایان نرسید، شاپور دوم مجمعی به ریاست آذربزی مهرسپندان تشکیل داد، و این انجمن متن صحیح و قطعی اوستا را تصویب و آن را به بیست و یک نسک تقسیم نمود تا معادل عدد کلمات دعای مقدس *یثا اهو وئیریو*^۳ باشد.

در چنین اوضاع و احوالی که حکومت به حکومت دینی مبدل شد، پادشاه چون زاده‌ی خدایان آسمانی به شمار رفت و سعی و تلاشش بر آن بود که علاوه بر حکومت، ریاست عالی‌هی جامعه مذهبی نیز بر عهده‌ی او نهاده شود.

در شاهنامه‌ی فردوسی شاه «موبد» نیز خوانده می‌شود و این نکته را فردوسی از منبعی پهلوی نقل می‌نماید و این حاکی از تقارن دین و دولت در نظر دولتمردان ساسانی بعد از

۱- دینکرد، کتاب سوم، چاپ پشتون سنجانا، ج ۹، متن ص ۴۵، ترجمه‌ی ص ۵۶۹ و ست، متون پهلوی، ج ۹، مقدمه ص XXXI؛ یضاً کتاب چهارم، پشتون سنجانا، ج ۹، متن ص ۴۵۶، ترجمه‌ی ص ۵۷۸، وست، ج ۴، ص ۴۱۴، اردای و پر از نامگ بخش ۱، فقره ۱۷-۱.

۲- گنج دوشیزگان یا گنج شیزبگان یعنی گنزک در ناحیه‌ی شیز آذربایجان قرار داشت. ر.ک: هارکوارت - میسنا، فهرست، ص ۱۰۸ به بعد.

خسروی اول می‌باشد. سلطنت در این عهد با دیانت پیوندی قوی و قرین دارد این باور دینی در همه جای کتاب دینکرد دیده می‌شود مثل عبارت ذیل:

«بهترین پادشاه این دنیا کسی است، که به دستورات دین، که جامع مزدا و هرمزد است، معتقد باشد».^۱

در واقع دولت ساسانی دولتی دینی همراه با روشی استبدادی بود که گاه و بیگاه دچار افت و خیزهایی می‌شد و شاه همواره هراس از عزل را آن هم به دلیل عدم صلاحیت به دوش می‌کشید. صلاحیتی که موبدان برای تحمیل خواست‌های خود به پادشاه از آن استفاده می‌کردند و این احتمال همواره وجود داشت که اگر شاه مطابق تعالیم روحانیون اعظم رفتار نکند عزل شود و این سلاح همیشگی موبدان بسیار کارساز می‌نمود و علاوه بر آن پادشاه در وهله‌ی آخر برای پادشاهی نیاز به تأیید موبدان موبد داشت و هم او بود که بر سر پادشاه تاج می‌نهاد.^۲

وضعیت ادیان دیگر در ایران در عهد ساسانیان

روحانیون زرتشتی بسیار متعصب بودند و نه تنها پذیرای هیچ دیانتی در سرزمین خویش نبودند که با تعصب خاصی کمر به نابودی مدعیان و سردمداران دیگر مذاهب بسته بودند. اگر چه این دین، دینی تبلیغی نبود اما با این وجود مدعی تسلطی تام و بی‌شائبه در سرزمین خویش بود. مانویان سخت مورد آزار علمای زرتشتی قرار داشتند و یهودیان هم که خطری جدی برای طبقه‌ی حاکمه محسوب نمی‌شدند، آن چنان در فشار به سر می‌بردند که حسرت روزگار اشکانیان را در سر می‌پروراندند. اما طبقه‌ی دینی، که بیش از دیگر طبقه‌ها مورد آزار بود عیسویان بودند. این مردمان به شدت مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند و گاه حتی تبعید و یا کشته می‌شدند. در کتب سریانی اعمال شهدا، آزار و تعقیب عیسویان که افزون بر دو‌یست سال به طول انجامید، نگاشته شده است و اگر کسی از دین برمی‌گشت، مجازاتش اعدام بود.

حکایت تاریخی خسرو و شیرین

در چنین جامعه‌ای به ناگاه خسرو سیاستی متفاوت با عیسویان را در پیش گرفت و تا بدان جا به

۱- چاپ پشتون، سنجانا، ج ۶، ۲۷۳، متن ص ۳۱۹، ترجمه صص ۲۳-۴۲۲.

۲- طبری، ص ۸۶۱؛ نلدکه، ص ۹۶.

این سیاست ادامه داد که حتی برخی از محققان نظیر اوتیکوس او را نصاری خواندند، اگرچه این سخن پایه و اساسی ندارد.^۱ آنچه خسرو را به این تسامح و امی داشت مزاجت او با شاهزاده خانم رومی موسوم به مریم و نفوذ محبوبه‌ی او شیرین بود که هر دو کیش عیسوی داشتند. این دو عامل باعث می‌شد تا خسرو هر چند در ظاهر، برخورد دیگرگونه‌ای با عیسویان در پیش‌گیرد. بی‌شک تسامح خسرو ریشه در علاقه وی به اصلاحات و یا باورهای انسانی وی نداشت چراکه وی با اسقف‌ها و یا کشیشان در ارتباط نبود تا دانش و اطلاعات خود را درباره‌ی دین و باورهای دینی آنان تکامل بخشد و بیش از همه با زنان، منجمان، غیبگویان و جادوگران ارتباط داشت. گواه این مدعا آمار کثیر این گروه در پیرامون اوست.^۲

بنابراین بسیار منطقی است اگر باورهای خسرو را در نتیجه نقش شیرین و مریم بدانیم و باز، خواست مستقیم این دو زن و یا جلب رضایت آن دو را عاملی اساسی در اعمال سیاست تسامح خسرو نسبت به عیسویان به شمار آوریم. از میان این دو زن، نقش شیرین و تأثیرش بر شاه افزون‌تر است چراکه شیرین بر اریکه‌ی دل و جان شاه حکومت می‌کرد و مریم، همسری وی را به عاریت بر دوش می‌کشید. اگر مریم را همسر تحمیلی وی برشماریم، سخنی به گزافه نگفته‌ایم. زیرا بعد از آنکه قیصر موریکیوس خسرو را با سپاهی در گرفتن تاج و تخت از کف رفته‌اش یاری نمود، دختر خود مریم را به عقد خسرو در آورد. اما شیرین حکم موبدی پنهانی را ایفا می‌کرد. موبدی که خواستش مقدم بر سیاست کلی حاکم بر ساسانیان بود و بر این اساس عیسویان در این عهد به آزادی دینی رسیدند و حتی قوانین دینی تا حدی انعطاف‌پذیر شدند که حکم قتل نسبت به زردشتیانی که به کیش عیسوی می‌گرویدند اعمال نمی‌شد، در حالی که در دیگر ادوار این حکم لازم الاجرا بود.^۳

از این پس است که خسرو حتی به کلیسا بخشش‌های فراوانی می‌کند و چندین عبادتگاه به نام سن سرجیو پولیس که در ایام جنگ او را یاری کرده بود بنا می‌نهد و حاجی از زر به این کلیسا اعطا می‌کند.

اسقف‌های نصاری بنا بر میل شاه در سال ۵۹۶ پسر یوشع را که اصلاً چوپان بود و در زجر

۱. نلدرکه، طبری، ص ۲۸۷، یادداشت ۲.

۲. به موجب روایت موجود، شماره‌ی آنان به عدد ایام سال ۳۶۰ بوده (طبری، ص ۱۰، ۱۰۰۹، نلدرکه، ص ۳۰۴).

۳. کتاب نهم، فصل ۳۱، فقره ۲۳-۲۱، موضوع و رشتمان سرنسک یا تفسیر آن در روابط مومنین با مردان.

کردن کفار تعصبی فوق‌العاده داشت به مقام جاثلیقی برگزیدند.

فرق بسیاری در این عهد تعقیب می‌شدند مثل مطالبان^۱ که روحانیون دیروزه‌گر و جهانگردی بودند که به نوعی جزء دراویش عیسوی برشمرده می‌شدند و فرقه‌ی حنائیان^۲ که به وحدت وجود و جبر قائل بودند. از نکات ظریفی که نباید آن را به فراموشی سپرد، قوی شدن طایفه‌ی یعقوبی است که با قدرت هر چه تمام‌تر طایفه‌ی نسطوری را متهم می‌کردند و هر لحظه نزاع میان آنان شعله‌ورتر می‌شد، اما در نزاع برتری با یعقوبیان بود چرا که گابریل رییس پزشکان (دوستبذ) خسرو بود. او از فرقه‌ی نسطوری به آیین یعقوبی گرویده بود. گابریل در نزد خسرو زمانی عزیزتر شد که معالجات او و دعای سن جیوس مثمر واقع شد و شیرین بعد از مدت‌ها صاحب فرزند شد و او را مردانشاه نام نهادند و مرتبه‌ی گابریل بالاتر رفت. شیرین تحت تأثیر وی به فرقه‌ی یعقوبیه گروید، و از این پس این فرقه کاملاً تسلط یافت. بعد از فوت پسر یوشع، شاه با خواست شیرین، مبنی بر جاثلیقی گرگوار موافقت کرد. انجمنی که بنا بر رسم تشکیل می‌شد فرمان شاه را پذیرفتند. بعد از وفات او در سنه ۶۸ و یا ۶۹ خسرو علی رغم نفوذ گابریل و شیرین اجازه نمی‌داد که از نسطوریان کسی به مقام جاثلیقی برسد. این دو طایفه چندی به نزاع پرداختند و نزاع آنان بر سر این بود که آیا در عیسی یک طبیعت است یا دو.

نسطوریان مهران گنشسب را، که از دودمانی عالی بود، هوادار خود کردند و وی را با نام فدیدگیورگیس^۳ تعمیم دادند. دوستبذ گابریل که یعقوبی مذهب بود تدابیری برای بیرون راندن وی از صحنه اندیشید و او را متهم به انکار دین زرتشتی کرد و بدین ترتیب وی با فرمان شاه مصلوب شد.

نسطوریان در میان خود نیز دچار اختلاف بودند. بابهای کبیر که از روحانیون بزرگ جبل ایزلا در شمال نصیبین بود، در مذهب نسطوری قدمی راسخ و تعصبی سرشار داشت وی بابهای صغیر را تکفیر کرد. بابهای صغیر نیز از کشیشان محترم مسیحی به شمار می‌رفت.

بعد از وفات گابریل یزدین، و استریوشان سالار، از عیسویانی بود که بعد از شیرین در حضور پادشاه جز مقربین شد، وی مذهب نسطوری داشت و سعی و تلاشش بر آن بود که فرقه‌ی خود را یاری کند. در این زمان آنقدر روحانیون زرتشتی ضعیف شده بودند که قدرت

1. Mesalliens

2. Henaniens

3. Giwargis

مقابله و استفاده از شکاف حاصله بین دو فرقه‌ی عیسوی را از دست داده بودند. با اندک دقتی در احوالات خسرو و آنچه که در عصر وی بر مسیحیان و نسطوریان می‌گذشت می‌توان دریافت که تسامح خسرو در حکومت دینی زرتشتیان که مشروعیت خود را از دین دریافت می‌کردند، و ریشه در بینش و باورهای آزاداندیشانه‌ی وی نداشت، بلکه تسامح و تساهلی بود که به خاطر حضور شیرین و دل‌بستگی شاه به او رخ می‌نمود و به قولی سیاستی که او در پیش می‌گرفت تسامحی بود که ریشه در حضور عشق داشت. بر این مبنا در بازخوانی تاریخ ریشه‌ی تسامح خسرو را می‌توان در حضور شیرین و عشق خسرو به او جست.

منابع

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، م. رضا. تجدد، تهران، چاپخانه بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۶.
- اینوسترانتزف، *مطالعات ساسانی به زبان روسی*، سن پترزبورگ، ۱۹۰۹.
- المسعودی، علی بن الحسین، *الثبیه والاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، بی تا.
- بیرونی، ابوریحان. *آثار الباقیه عن القرون خالیه*، لایپزیک، ۱۹۲۳.
- بارتلمه، *فرهنگ ایران باستان*.
- پرفسور براون، *تاریخ ادبی ایران*، ج ۱، ترجمه‌ی: علی پاشا، امیرکبیر، ۱۳۳۴.
- ثعالبی، *غرر اخبار ملوک الفرس*، با ترجمه‌ی فرانسه آن از روتن برگ.
- خورنی، موسی، *تاریخ ارمنستان*، ترجمه‌ی: ن. ا. امین، مسکو، ۱۸۵۸.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، *اخبار الطوال*، عبدالنعم، قاهره، داراحیاء الکتب العربی، ۱۹۶۰.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ج ۳ و ۴، ترجمه‌ی: ابوالقاسم پاینده، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
- *شاهنشاهی ساسانیان*.
- کریستین سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی: رشید یاسمی، دنیای کتاب، ج اول.
- م. م. دیاکونف، *شرحی درباره‌ی تاریخ ایران باستان*، مسکو، ۱۹۶۱.
- مسعودی، *مروج الذهب*، متن عربی و ترجمه‌ی آن به فرانسه، بarmیه دومنیلرو و پاوه دوکورتی.
- میرخواند، *تاریخ روضةالصفاء*، انتشارات کتابخانه خیام.
- نلدکه، طبری، *تاریخ ایرانیان و تازیان در زمان ساسانیان*، به روایت *تاریخ طبری*، چاپ لندن.
- نهاییه الارب فی اخبار الفروس و العرب، برون، *مجله انجمن پادشاهی*، سال ۱۹۰۰، ص ۱۹۵ به بعد.
- گریگر، ولادیمیر و رویچ لوکوفین، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه‌ی: عنایت‌الله رضا، ۱۳۷۲.
- و. ر. روزن، *درباره‌ی ترجمه‌های عربی خداپنامه*، 3BOPAO، ۱۸۹۵.
- هرمان، اته، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمه‌ی: دکتر رضا زاده، شفق، ۱۴۳۷.
- Macoadi, Les Prairier dinr (Muradiu-dahab) *text et traduction*, Par C Barbier de Menard et pavet de Coartille, I-IX, Paris 1981, p. 77.

Th. Nölddek, Geschichte, der Perser and Arabar Zur Zeitder Sisaniden Ausder arabischen chronik des Tabri, Leyden, 1879.

Bartholomdoe, *Altiranisches wörterbuch*, Strassb, 1904.

Histoire des rois des Perses Par Al-Thaâlibi, pabi, et trad, par H Zoten berg, Paris, 1900.

Empire des Sassanides, *Det kongelige Danske vidensk abernes*, Selskabs Skrifter, 7. Bække, historisk og filosofisk Afdeling I. 1 Copenhagen. 1907.

یکی از ویژگی‌های جنسی زن که با بلوغ در وی ظاهر می‌شود، دشتان (عادت ماهیانه) است. برای زنان در دوران دشتان (حیض) قوانین و مقررات بسیار سخت و پیچیده‌ای وجود داشته است که بخش بزرگ آن به مسأله‌ی پاکیزگی و طهارت مربوط می‌شود. در نظام اعتقادی ایرانیان باستان نیز از جمله نامطهرات و آلودگی‌ها خون بود و خون زن دشتان (حائض) نیز از همین رده به شمار می‌آمد و او در این دوره موجودی ناپاک تلقی می‌گردید. در فرهنگ ایران باستان «دشتان» پلیدی بوده است که پس از بوسه‌ی اهریمن بر سر «جهی» (دیو - زن) به وجود آمده است. نگرش اساطیری یعنی پلیدشماری دشتان بودن زن، امری ناشی و برآمده از ساختار قدرت و ارزش‌های برآمده از آن است. در متون گوناگون چون اوستا به ویژه وندیداد، اردویرافنامه، شایست و نشایست و... به قوانین مربوط به دشتان اشاره رفته است.

این مقاله مروری دارد بر قوانین، باورها و آیین‌هایی که در این باره در ایران باستان و ادبیات زرتشتی وجود داشته است این قوانین غذا، پوشاک و ارتباطات زن دشتان را در بر می‌گرفت.

دشتان در باورهای کهن و ادبیات زرتشتی

ناهید توسلی*

عمده‌ترین ویژگی زن توانایی باروری و فرزندزایی اوست و این مهم در دوران بلوغ جسمی و جنسی او آشکار می‌شود. یکی از ویژگی‌های جنسی زن که با بلوغ ظاهر می‌شود، «دشتان» است. برای زنان در دوران دشتان (= حیض) قوانین و مقررات بسیار سخت و پیچیده‌ای وجود داشته که بخش اعظم آن به مسأله‌ی پاکیزگی و طهارت مربوط می‌شود.

پاکیزگی و بهداشت از دیر زمان در میان اقوام و ملل گوناگون در طول تاریخ امری بسیار مهم تلقی شده و در نزد ایرانیان باستان و نیز ایرانیان پیش از اسلام پاکیزگی و پاکی از آلودگی‌ها بخشی از باورهای دینی بوده است؛ به گونه‌ای که در اساطیر و باورهای دینی آیین زرتشت - و حتی پیش از زرتشت - آن چه پاک و نیالوده بوده اهورایی و آفریده‌ی اهورامزدا و آن چه ناپاک و آلوده بوده آفریده‌ی اهریمنی پنداشته می‌شده است. همه‌ی چیزهایی که از بدن زنده جدا می‌شود، خواه به هنگام بیماری و خواه به هنگام تندرستی، آلودگی محسوب شده، مانند ناخن‌های دست و پا، موی سر یا خون حیض (= دشتان)؛ زیرا همه‌ی فضولات ناشی از درست یا نادرست کار کردن اعضا و جوارح بدن، ناپاک و مربوط به دیوها و تحت نفوذ اهریمن بوده است. (madi, 1922:171) طهارت و شستشو و غسل از دستورات دینی اکید و مهم ایرانیان باستان بود و در بخش‌های زیادی از وندیداد به این مسأله‌ی مهم پرداخته شده است. از جمله نامطهرات و آلودگی‌ها خون است، به دلیل این که «هرگونه خون‌ریزی بر طهارت اثر می‌گذارد زیرا کمال مطلوب را بر هم می‌زند... آیین ناپاک بودن خون، به ویژه برای زن‌ها سخت ناگوار است زیرا به دلیل عادت ماهیانه ناپاک و نجس دانسته می‌شوند» (unvala, 1922:249) حتی خونی که در هنگام کشیدن دندان شخص فرو داده شود آلوده و ناپاک است. با توجه به این که خون زن دشتان

*. دانشجوی دکترای رشته‌ی فرهنگی و زبان‌های باستانی

(= حائض) نیز در همین رده بود و عنصری ناپاک و آلوده شناخته می‌شد، بنابراین زن دشتان نیز موجودی ناپاک تلقی می‌گردید. «ویل دورانت» به نقل از «بریفو» می‌نویسد که در میان ملل اولیه، از لحاظ تحریم، زن رتبه‌ی اول را داشته است، در هر آن، با هزاران خرافه، علتی می‌تراشیدند که زن را «نجس» و خطرناک و غیر قابل لمس معرفی کنند. مهم‌ترین مُحَرَمات، در نزد ملت‌های اولیه، مربوط به دوران حیض زن بوده است و هرکس یا هرچیز که با او در این هنگام تماس پیدا می‌کرد، اگر انسان بود، فضیلت خود را از دست می‌داد و اگر جز انسان بود فایده‌اش از بین می‌رفت. (Breffault, 1926: 366-387)

نکته‌ی جالب‌تر اینکه در فرهنگ ایران باستان «دشتان» پلیدی‌ای بوده است که پس از بوسه‌ی اهریمن بر سر «جهی» به وجود آمده است (بهار، ۱۳۶۹: ۵۱ و آموزگار، ۱۳۷۱: ۵-۳۴). این نگرش اساطیری یعنی پلیدشماری «دشتان بودن زن» امری ناشی از ساختار قدرت مردانه است. آغاز فعالیت و بیداری اهریمن را هم‌شأن نشانه‌های آمادگی زن برای آبستنی و زایش دانستن، علاوه بر تحقیر امری زنانه مانند فرزنددار شدن و سپس زاینده‌گی، نشانه‌ی نظام اجتماعی مردانه‌ی آن دوران بوده که این گونه اساطیر از آن نشأت می‌گرفته است.

در *اوستا* نیز آفرینش «دشتان» زنان به عنوان امر نابهنجار دو بار صورت گرفته و به اهریمن نسبت داده شده است: «پس آن‌گاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی، «دشتان» نابهنجار زنان و بیدادگری فرمانروایان بیگانه را بیافرید.» این آفرینش اهریمنی در هنگامی صورت می‌گیرد که اهورامزدا چهاردهمین سرزمین و کشور نیکی یعنی «وَرَن»^۱ی چهار گوش را که - فریدون، کوبنده‌ی اژدی دهاک (ضحاک)، در آن زاده می‌شود - می‌آفریند. دومین بار که به آفرینش «دشتان» در *اوستا* اشاره می‌شود درست هم زمان با اعلام آفرینش پانزدهمین سرزمین و کشور نیکی که «هفت رود» خوانده می‌شود - است: «پس آن‌گاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی «دشتان» نابهنجار زنان و گرمای سخت را آفرید. (*اوستا*، ۱۳۷۰: نوندیداد، بنده‌های ۱۸ و ۱۹)

آفرینش دشتان زنان به وسیله‌ی اهریمن، هم زمان با آفرینش سرزمین‌ها و کشورهای نیکی یعنی «وَرَن»^۱ی چهار گوش اتفاق می‌افتد. سرزمینی که بنا بر توصیف و نندیداد: «بدان جا آب‌ها فراز تازاند، مَرغ‌ها برویند همیشه سبز و خرم، خانه‌ها برپای داشت فراز آشکوب، بزرگترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان، چهارپایان گوناگون، تخم همه‌ی رستنی‌ها،

تخمه‌ی همه‌ی خوردنی‌ها فراز برد، جایی که در آن جای گوژپشت، گوژسینه، بی پشت، خَل و... راه نیافتند. به جایی که مردمان در خانه‌های آن نیک زیست‌ترین زندگانند و بالاخره به جایی که گرشفت، پرنده‌ی اساطیری، دین مزدا پرستی را برده، دینی که مهتر آنان زرتشت است. (اوستا، ۱۳۷۰: ونیدیداد، بندهای ۲۶ لغایت ۴۳) تضاد آفرینش‌های اهریمن در برابر آفرینش‌های اهورامزدا نشان می‌دهد که چقدر آفرینش‌های اهورایی نیک و پاک و درست و راست و... هستند و آفرینش‌های اهریمنی برای مقابله با آن نیکی و پاکی و درستی و راستی و... در تضاد با آن هستند. بنابراین وقتی اهورامزدا سرزمینی را می‌آفریند که در آن سرزمین فریدون نابودکننده‌ی ضحاک زاده می‌شود و نیز همه‌ی نیکی‌ها و شایستگی در سرزمین دیگری که وَر جمشید نامیده می‌شود وجود دارد، هم زمان و در تضاد با آن اهریمن دستان زنان را می‌آفریند.

بخش‌های زیادی از کتاب دینی *اوستا* نشأت گرفته از اساطیر دوران باستان و پیش از دین زرتشت بوده که کراهت و زشتی و ناپاکی و... دستان زنان یکی از آنهاست. احتمالاً مغان غرب ایران که علاقه‌مندی خاصی به امور طهارت داشته‌اند، پس از گرویدن به آیین زرتشت، در تدوین این بخش *اوستا* (= ونیدیداد) نقش عمده‌ای داشته‌اند (تفضلی، ۱۳۷۶: ۶۲).

بیشترین اشاره به دستان زنان در ونیدیداد که مجموع قوانین طهارتی و گناهان و جرایم و تاوان آنهاست که به صورت سؤال و جواب تدوین شده است. به منظور سندیت بخشیدن به مطالبی که الزاماً عقاید شخصی زرتشت نیست، به صورت سؤالاتی از زبان وی در خطاب به اهوره مزدا مطرح شده و اهوره مزدا به آنها پاسخ گفته است. (Gershevetch, I, 1968: 1-30)

با یک چنین توصیفی از آفرینش دستان به وسیله‌ی اهریمن، مسلماً زن دستان (= حائض) در این آیین نمی‌توانسته از امکانات اجتماعی خوبی بهره‌مند باشد بنابراین قوانین ویژه‌ای برای این دوران از زندگی زنان به وجود آمد. از جمله این قوانین اقامت زن در محیطی جدا و دور از خانه و خانمان بود. زن دستان در تمام دوران ناپاک بودن، چه برای مراقبت خود و چه حفظ سلامت اطرافیان می‌بایست در محل‌های مناسبی که برای این منظور در شهرها و یا روستاها در نظر گرفته شده بود و به آن دستانستان^۱ می‌گفتند برود و تا پایان پاکیزگی که بین سه تانه روز است در آن جا به سر بَرَد و پس از غسل و پاک شدن دوباره به میان زندگی و به میان مردم باز گردد.

ویل دورانت نیز به این نکته در آیین زرتشت اشاره دارد و می‌گوید که «در زمان زرتشت

پیغمبر، زنان، همان گونه که عادت پیشینیان بود، منزلتی عالی داشتند... ولی... گوشه نشینی زنان حیض، که رایشان واجب بود، رفته رفته ادامه پیدا کرد و سراسر زندگی اجتماعی ایشان را فراگرفت...» (دورانت، ۱۳۷۰: ۴۳۳)

در متون دینی به دشتانستان، نخست در *اوستا* اشاره شده و آن هنگامی است که زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد که اگر در خانه مزدا پرستان زنی باشد که خون دشتان از وی روان شود مزدا پرستان چه باید بکنند، اهورامزدا در پاسخ می‌گوید باید راه او را (منظور راهی است که زن از آن راه به دشتانستان می‌رود) از هرگونه گل و بوته‌ای پاک کنند، (تا مبادا در راه خود با اشیا و دار و درخت یا هر چیز دیگری برخورد کند و آنها را بیالاید) برای آن زن باید ساختمانی بر پا دارند که از سطح خانه بالاتر باشد تا مبادا نگاهش به آتش بیفتد. (*اوستا*، ۱۳۷۰: وندیداد ۱۶، بند ۱ و ۲) زیرا زن دشتان اگر آتش ببیند گناه کرده و باید پادافره شود و اگر در سه گامی آتش برود پادافره سنگین‌تری دارد و اگر دست بر آتش بگذارد پادافرهش بیشتر می‌شود. دست زدن زن دشتان بر خاکستر و اجاق آتش نیز گناه است و باید تاوان داده شود (*شایست نشایست*، ۱۳۶۹: فصل ۳، بند ۲۸). حتی در خانه‌ای که زن دشتان باشد آتش نباید روشن کرد (همان).

آتش که عنصری مقدس در ایران باستان بوده است با وجود آنکه اساساً خود عنصری آلودگی‌زدا محسوب می‌شد، با نگاه زن دشتان آلوده می‌گردید. زن دشتان علاوه بر این که باید ۱۵ گام از آتش دور باشد (*اوستا*، ۱۳۷۰: وندیداد، بندهای ۱ و ۲۴) اگر به آب نگاه کند و یا در آن بنشیند گناه محسوب می‌شود. زن دشتان حتی اگر در باران راه برود و قطره‌های باران بر او فرو بریزد، مرتکب گناه شده و باید مجازات شود. (*شایست نشایست*، ۱۳۶۹: فصل ۳، بند ۱۲) اگر چه زن دشتان نگاهش به آب گناه‌آفرین است اما در سه گامی او آبی باشد و از آن آب در حوض بریزند و سپس در پادیاب دان (ظرفی که آب تمیز را در آن می‌ریزند) بریزند و آن آب را بر دست ناپاک بریزند، آن دست ناپاک پاک می‌شود (همان).

در دوران باستان علاوه بر سرزمین باستانی ما ایران، در برخی قبایل مانند مالوازی در گویان انگلیس، به زنان حائض اجازه نمی‌دادند که در آب شستشو کنند، مبادا آب مسموم شود (دورانت، ۸۵) البته این ممنوعیت پذیرفتنی و منطقی به نظر می‌رسد ولی این که زنی در چند قدمی آب باشد و آن را بیالایند، مسأله‌ای منطقی و پذیرفتنی نیست، جز آن که بپذیریم آداب و

آیین طهارت در ایران باستان و در دوران زرتشت، با توجه به متون اوستا که پیش‌تر ذکر شد، بازمانده‌ی دوران‌های کافری - به تعبیر مری بویس (بویس، ۱۳۷۴: ۴۱۵ و ۲۱۰) - و از یادگارهای مغان بوده باشد. زنان حائض را از رفتن در جنگل‌ها نهی می‌کردند، به این تصور که در این موقع مارها عاشق زنان می‌شوند و آنان را خواهند گزید (دورانت: ۸۵). نه تنها لمس کردن اشیا و نزدیک شدن به آب و آتش و شاخه‌های برسم گناه محسوب می‌شده؛ بلکه حتی نگاه کردن به آسمان و خورشید و ماه توسط زن دشتان گناه بوده و پادافره داشت (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۸: فصل ۷۲ بند ۳: ص ۸۳) با این اوصاف، در حقیقت دشتانستان نوعی تبعیدگاه و زندان بوده است؛ به گونه‌ای که زن دشتان حتی نباید آسمان و خورشید و ماه را هم نگاه می‌کرد.

در بررسی همه‌ی این مسائل نکته بسیار مهم، «دگماتیسم» Dogmatism بسیار پیچیده‌ای است که در سراسر جامعه‌ی باستان وجود داشته، و آن مقدس انگاری شدید آسمان و خورشید و ماه و آب و آتش و... و نیز پلیدپنداری مفرط زن دشتان بوده است که هر دو از یک نگاه مطلق‌گرا حکایت می‌دارد.

مراعات نکردن قوانین و ضوابط دوران دشتان توسط زنان، گناه بزرگی محسوب می‌شد و در دنیا و آخرت پادافره‌های بسیار سنگینی را دربرداشت.

ارداویراف^۲ در سفر خود به بهشت و دوزخ، در دوزخ روان زنانی را می‌بیند که کثافات و پلیدی مردمان را تشت تشت به خوردشان می‌دانند و یا زنانی که خود دشتان خویش می‌خوردند و یا به دست و دندان خویش پستان خود می‌بریدند و سگان شکم آنها را می‌دریدند، یا با دو پا، بر بالای روی گرم (= فلز روی) ایستاده بودند. او وقتی از گناه این زنان می‌پرسد به او می‌گویند این زنان در دوران دشتان (= حیض) پرهیز و مطابق قانون رفتار نکرده و به سوی آتش و آب و همچنین سپندارمذ، (= ایزد - بانوی زمین) رفته و ایزدان خرداد و امرداد را آزرده و به آسمان و خورشید و ماه نگاه کرده‌اند. ستور و گوسفندان را با دشتان خود آزرده و مرد پارسا را ناپاک داشته و یا در دوران دشتان خود غذا برای مردان پارسا تهیه کرده‌اند و به خورد آنان داده‌اند (همان، فصل‌های ۲۰ و ۷۷ و ۷۶: ۶۳-۸۶-۸۵).

زنان دشتان باید از مردم پرهیزگار و دین دار سه گام دورتر بایستند. (اوستا، ۱۳۷۰: وندیداد، ۱۶ بند ۴) آن کس نیز که برای آنان به دشتانستان خوراک می‌برد باید در سه گامی آنان می‌ایستاد

(همان: وندیداد ۱۶، بند ۶۶).

غذای زن دشتان تنها باید در ظروفی از جنس برنج و سرب و یا فلزی کم بها باشد. (اوستا، وندیداد ۱۶ بند ۶) میزان غذای زن دشتان می‌بایست دو دینار نان^۳ و یک دینار شیربا^۴ باشد تا مبادا نیرو بگیرد (اوستا، ۱۳۷۰: وندیداد ۱۶ بند ۷). تا چهار شبانه روز نباید خوراک گوشتی بدو بدهند؛ مبادا که خون ریزی وی بیشتر شود. از آن روی که دیو در تن زن دشتان جای دارد، هرگونه نیرویابی او بر نیروی اهریمن می‌افزاید.

نه تنها خوراکی که در سه گامی زن دشتان است ریمن (= آلوده) است بلکه خوراکی که از چاشت او باقی بماند به شام، و یا اگر از شام باقی بماند برای چاشت، نه دیگران می‌توانند بخورند و نه خود او. (شایست نشایست، ۱۳۶۹: فصل ۳ بند ۳۱) اگر سفره‌ای که در جلوی زن دشتان نهاده شده بود با او تماس پیدا نکرده باشد آن سفره ناپاک نیست. اگر کودکی^۵ (که محتمل است فرزند خود زن دشتان باشد) در تماس با او باشد باید دست‌ها و تن او شسته شود. (وندیداد ۱۶ بند ۷) در حقیقت کودک را هم باید به خاطر تماس با چنین زنی غسل داد. لباسی که زن دشتان به هنگام دشتان شدن بر تن دارد ناپاک نیست (شایست نشایست، ۱۳۶۹: فصل ۳ بند ۱)، ولی آن لباس تنها برای همان کار (= همان دوران) باید باشد و بس (همان: فصل ۳ بند ۹۶). و او اگر لباس نویی پس از دشتان شدن بپوشد آن لباس نیز ناپاک است (همان: فصل ۳ بند ۱).

زن به محض این که متوجه شد دشتان شده است باید گردن‌بند و گوشواره و لباسش را در آورد و اگر به کاری مشغول است و کارش طولانی می‌شود جامه‌ی او ناپاک نیست ولی لباس زیرش - منظور لباس‌هایی است که به بدنش چسبیده‌اند - دیگر قابل کاربرد نیست (همان: فصل ۳ بندهای ۴ و ۵).

در این گونه دستورات دینی در فرهنگ ایران باستان نکته‌های بسیار ریز و ظریفی وجود دارد که برای پی بردن به ریزه کاری و وسواس و دقت‌نظرهایی که اعمال شده است و بدون شک همه‌ی آنها به دلیل مراعات پاکی و طهارت و سلامتی بوده‌اند آوردن عین متن بعضی از آنها خالی از اشکال نمی‌باشد. نمونه‌ی زیر میزان حساسیت نسبت به وسائلی را که در اختیار زن دشتان است به خوبی نشان می‌دهد:

«اگر شادروانی^۶ گسترده باشد و بساطی و دوبالش بر آن نهاده باشند و زنی بر آن بالش و

بساط نشسته باشد و دشتان شود، اگر پایش را از بالش بر بساط بگذارد و از بساط بر شادروان بنهد هم بساط و هم شادروان آلوده شود... بالش را از آن روی که در هنگام دشتان شدن در اختیار او بوده و بر آن نشسته بوده دیگر آلودگی نیست» (شایست نشایست، ۱۳۶۹: فصل ۳ بند ۳). در مجموع همه‌ی این دستورات و بایدها و نبایدها، یکی از کارهایی که زن دشتان مجاز به انجام آن است حمل نساء (= جنازه‌ی مرده) است (همان: فصل ۲ بند ۱۷) میزان ناپاکی و آلودگی زن دشتان در آن حد است که اگر نساء و اندام زن دشتان به سرگین^۷ که خود عنصری نجس و ناپاک است و نیز به خاکستر، برسد هر دوی اینها را آلوده می‌کند (شایست نشایست، ۱۳۶۹: فصل ۲ بند ۱۷).

اگر زن دشتان مراعات این دستورها و باید نبایدها را نمی‌کرد می‌باید پادافراه می‌شد. تنها موردی که برای او گناه محسوب نمی‌آمد و مرد گناهکار شناخته می‌شد، هنگامی بود که زنان دشتان در هنگام دشتانمند بودن مورد تعدی و ستم مردها قرار می‌گرفتند و مردها با آنان آمیزش می‌کردند. آمیزش مردان با زنان در دوران دشتان گناه دانسته می‌شده و پادافراه سنگینی را برای مردان به دنبال داشت.

در *اوستا* به این گونه عمل خلاف «دشتان مرزی» می‌گفته‌اند و پادافراه گناه چنین مردانی تازیانه‌هایی بود که بر آنان می‌زدند. کردار آنان از این کامجویی به مانند کسی بود که تن مرده‌ی پسر خویش را (که از خون او زاده شده و بعد مرده است) بسوزاند و بعد چربی تن او را در آتش بریزد. از همین روی «ارداویراف» در دوزخ روان مردانی را می‌بیند که کثافات و دشتان زنان در دهان آنان می‌ریزند و آن مردان فرزند شایسته‌ی خود را می‌پزند و می‌خورند.

این روان مردانی است که در جهان در دوران دشتان زنان با آنان آمیزش کرده‌اند. (*ارداویراف‌نامه*: فصل ۲۲ بند ۳) این رسم و قبح آن در میان ملل اولیه نیز وجود داشته است که آنان مانند حیوانات، در ایام حیض با زنان نزدیکی نمی‌کردند (دورانت، ۱۳۷۰: ۵۶).

این دستورات دینی و پادافراه‌های سختی که به عادت عدم انجام آنها و سرپیچی از آن به وسیله‌ی کتاب‌های دینی *اوستا* و پهلوی و دیگر کتاب‌ها برای زنان دشتان در نظر گرفته و منظور داشته می‌شد مسلماً به دلیل مراعات بهداشت و سلامت زن دشتان بود؛ زیرا پس از گذشت دوران دشتانمند بودن زنان، که مدت آن در *اوستا* بین سه تا شش یا نه روز (وندیداد) گفته شده است

آیین‌ها و دستورات شست و شو و غسل‌های نسبتاً سنگین و سختی برای زنان در نظر گرفته می‌شد.

غسل و شست و شوی زنان دشتان

برای شست و شوی زن دشتان، مزدا پرستان باید راه او را از هرگونه گل و بوته‌ای پاک کنند. آن‌گاه سه گودال در زمین حفر نمایند و بر سر دو گودال زن دشتان را با گُمیز (= ادرار گاو) و بر سر سومین گودال با آب بشویند. (وندیداد ۱۶، بخش دوم بند ۱۲). جالب این است که زن دشتان خود نمی‌توانسته برای شستن خود اقدام کند و باید مزدپرستان او را می‌شستند. در مراسم غسل زن دشتان، مزدا پرستان باید خِرَفِیستران (= جانوران موزی) را بکشند؛ بدین ترتیب که اگر تابستان باشد دویست موردانه کش و اگر زمستان باشد دویست خِرَفِستر از گونه‌های دیگر که اهریمن آنها را آفریده است، بکشند. (همان) در حقیقت مزدپرستان به دلیل شستن زنی دشتان، که ناگزیر از انجام آن بودند و برای آنان گناه شمرده می‌شد با کشتن این جانوران موزی (که تأکید می‌شود آفریده‌های اهریمنی هستند) ثوابی عاید خود می‌کردند و تعدادی از آفریدگان اهریمنی را نابود می‌ساختند.

زن دشتان اگر در مدت سه شب پاک شود نباید تا روز پنجم سر و تن خود را بشوید و اگر از روز پنجم به بعد تا روز نهم پاک شود به مدت سه روز باید در عین پاکی، جدا بنشیند و سپس سر و تن را بشویند. در این هنگام است که او دیگر مشکلی ندارد (شایست نشایست: فصل ۳، بند ۱۴). پاک نشدن پس از ۹ روز نشانه‌ی بیماری محسوب می‌شد، آنان حالت و وضعیت مزبور را نشانه‌ی آن می‌دانستند که دشتان، کار اهریمن است. در اوستا اشاره می‌شود که اگر زن دشتان پس از سه شبانه روز باز هم خون ببیند باید در دشتانستان بماند و بالاخره پس از گذشت ۹ شبانه روز باز هم اگر خون ببیند، آن را کاری می‌دانستند که کارگزاران دیوان برای پرستش و ستایش آنان (= دیوان) کرده‌اند. (وندیداد ۱۶: بخش ۱؛ بندهش: ۸ تا ۱۱) بنابراین پاک نشدن پس از نه‌روز ممکن است - همانطور که پیش‌تر گفته شد - ناشی از بیماری یا عارضه‌ای باشد که کاری دیوی تلقی می‌شود.

مری بویس با اشاره به مطالبی که درباره‌ی دشتان، در اوستا و دیگر کتاب‌های دینی پهلوی

زرتشتی آمده اضافه می‌کند: «خلاصه آن که زن اگر چه هم عفیف و نجیب بوده، در رعایت فرائض دینی سخت کوش و استوار باشد، در ایام قاعدگی ماهیانه، حکم روسپی را پیدا کرده بلکه ننگی برای آفرینش نیک است»؛ و اضافه می‌کند که «این گونه مقررات سخت بازمانده‌ی روزگاران کهن است که از ایرانیان کافر به ارث برده شده». بویس مانند ویل دورانت عقیده دارد که این مراسم سخت برای زنان در سراسر دنیای باستان مرسوم بوده است (بویس، ۱۳۷۶: ۴۱۵).

«زن باردار» و «بارداری زن» در ایران باستان

در روزگاران باستان وضع حمل موجب نجاست زن فرض می‌گردید، همخوابگی با زن، چه در هنگام حیض و چه در هنگام شیردادن طفل از امور حرام بود. بنابراین زن وقتی چشم باز می‌کرد خود را در نظر دیگران «نجس» می‌دید و از این رو می‌شود گفت که حائض بودن یا حتی بارداری را چونان ننگی تلقی می‌کرده‌اند. در باورهای باستانی ایرانیان همان گونه که دشتان بودن زن - که خود نوعی آمادگی برای بارداری و زایمان است - پلید شمرده می‌شد، خود زاییدن نیز امری پلید و نجس تلقی می‌گردید (دورانت، ۱۳۷۰: ۸۵).

اما آلودگی سهمگین، که هر زن سنت‌گرای زرتشتی از آن وحشت دارد، نوزادی مرده به دنیا آوردن است (دورانت، ۴۱۶). به چنین زنی، زن «نسامند» می‌گفته‌اند، یعنی زنی که فرزند مرده به دنیا آورده و یا فرزندش سقط شده است. این زن هرگاه تا چهل روز ناپاکی ببیند باید گمان کند که از دشتان است، اگر از چهل روز به بعد باز هم ناپاکی دید باز هم باید گمان کند دشتان است. چنین زنی مانند زن دشتان شستشو و غسل می‌کند. علت ناپاک پنداشته شدن زن نسامند این بود که او چنین مرده (=نساء) را در درون خود حمل می‌کرده است، بنابراین با او باید مانند زن دشتان رفتار می‌شد.

در *اوستا* چنین زنی را به جایی که زمین آن بی‌آب و گیاه‌ترین جا بود می‌بردند، به جایی که کمترین گله‌های گاووان و گوسفندان از آن جا بگذرند و آتش که پسر اهورامزدا محسوب می‌شود کمتر در آنجا افروخته شود و هم چنین شاخه‌های برسم که برای مراسم *یَسته* (=نیایش) به کار می‌رفته کمتر به آنجا برده شود و نیز به راهی برده شود که مردم پرهیزگار کم از آنجا عبور کنند. بنابراین عملاً باید چنین زنی به جایی مانند دشتانستان می‌رفت و سی گام از آتش و آب و

دسته‌های برس‌ و ویژه‌ی آیین و از مردم پرهیزگار دور می‌بود (وندیداد: ۵: بخش ۸ بندهای ۴۵-۴۸). زن نسامند برای پاکیزه داشتن زهدانش که نساء (=جنزاه‌ی مرده بچه‌اش) را در آن حمل می‌کرد، می‌باید سه یا شش یا نه جام؛ بر حسب توانایی‌اش، گُمیز (=دارگا) آمیخته با خاکستر می‌نوشت تا آن زهدان شسته و پاکیزه شود. او مجاز به خوردن آب نبود ولی می‌توانست از شیرگرم استفاده کند. خوردن آب به وسیله‌ی زن نسامند، به دلیل آلودگی زیادش، موجب آلوده شدن آب نیز می‌شد (وندیداد: ۵: بخش ۸ بندهای ۵۳-۵۰). زن نسامند باید تا سه شب همین گونه بماند و پس از گذشت سه شب تن و جامه‌ی خود را با «گُمیز» و آب بشوید؛ اما باید تا نه شب به همین صورت و در انزوا و جدا از دیگر مزدپرستان زندگی کند و جا و خوراک و پوشاک او جدا باشد. آنگاه پس از این که آن نه شب سپری شد با شستن مجدد تن و لباس خویش با «گُمیز» و آب، پاکیزه شود (وندیداد: ۵: بخش ۸، بندهای ۵۶-۵۴).

آیا همه‌ی این گونه بینش‌ها و دیدگاه‌ها نشانه‌ای از تسلط حاکمیت مرد-پدرسالارانه‌ی جامعه‌ی پیشین نبود؟ باری نمی‌توان کوشش در شناخت این واقعیت‌های جنسی در فرهنگ را که هنوز با صورت‌هایی از تداوم حیات آن نیز مواجه بوده‌ایم به نوعی از تعصب‌گرایی فمینیستی بازگرداند؟! در مجموع در بررسی فرهنگ و ارزش‌های مربوط به «دشتان» می‌توان گفت این دیدگاه‌ها ساخته‌ی نظام مردانه‌ی جامعه و ساختار قدرت برآمده از آن بود.

پی‌نوشت

۱- دشتانستان *daštanestan* (پهلوی) از واژه *daxšag* (= دَخْشَگ، به معنی نشان، علامت، ویژگی) به معنی جای زن حائض و دشتانمند *daštanmand* به معنی زن حائض، ودشتان ماه *daštanmah* به معنی دوران حیض بوده است (مکنزی، ۱۳۷۳: ۶۲).

واژه *daštan* از اسم اوستایی *daxta* (= دَخْت، به معنی نشانه، علامت:) و صفت آن *daxštavant* (برای زن حائض به کار می‌رود) به معنی نشانه، دارنده، علامت دارنده (منظور علامت یا نشانه‌ی داشتن عادت ماهانه‌ی زنان) می‌باشد (رایشلت: ۲۳۲).

۲- «ارادیراف» مردی از روحانیون بوده است که پیشوایان دینی در آتشکده‌ی فرنیغ در فارس در یک گردهمایی او را برمی‌گزینند تا به جهان دیگر برود و نتایج آن چه را می‌بیند برای هم دینان خود شرح دهد. به او می‌و منگ می‌دهند. او بر بستری می‌خوابد و به عالم بالا و به جهان دیگر می‌رود. پس از هفت روز بازگشت نتایج آن چه را دیده برای هم دینان خود شرح می‌دهد. در طول این معراج روحانی دو ایزد «سروش» و «آذر» راهنمایی او را بر عهده دارند (تفضلی: ۱۳۷۶، ۱۶۸).

۳- یک دینار معادل ۴ تولا برابر وزن ۱۰۵ تا ۱۸۵ دانه گندم است (اوستا - ص ۸۳۷).

۴- «شیریا» خوراکی ساده از شیر و برنج و آرد است (اوستا - ص ۸۳۷).

۵- در زیرنویس دارمستتر برگزارش وندیداد، به نقل از «سوشیوس» به نقل از اوستا ص ۸۳۷ و نیز

ن.ک: Darmesteter (1880): Vol. IV Oxford 1880

۶- شادروان (*sadurwan*)، شاه‌نشین، استخر، حوض، فواره (مکنزی: ۱۳۷۳، ۱۴۰).

۷- سرگین، فضله‌ی حیوانات مانند گاو و خر و استر و اسب خصوصاً وقتی آن را خشک و جهت سوزاندن تهیه

کرده باشند. (از حاشیه‌ی برهان قطع به نقل از دکتر محمد معین) و نیز ن.ک: دهخدا (۱۳۷۳):

لغتنامه‌ی دهخدا زیر واژه‌ی سرگین.

منابع

- 1- J.J Modi(1922): *the Religious ceremonies and Custom of the Parsees*, Bombay, The Trustees of the Parsee Panchayet.
- ۲- بویس، مری (۱۳۷۴): *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده. انتشارات توس. تهران
- ۳- اون والا. سانگ رستم. *روایت داراب هرمزدیار* - ج ۱ ص ۲۴۹. بی‌تا.
- 4- Unvala,M.R (1922): *Darad Hormozyar's Rivayat text*, 2 vols.,Bormbay, Printed at theBritish India Press.
- ۵- دورانت، ویل (۱۳۷۰): *تاریخ تمدن*. جلد اول (مشرق زمین گاهواره تمدن) به نقل از: Briffault ii 366-387,Briffault, robert:The Mothers,3v,New York 1926
- ۷- بهار، مهرداد (گزارشگر و محقق) (۱۳۶۹): *بندش فرنیغ دادگی*. انتشارات توس. ج اول. تهران.
- ۸- آموزگار. ژاله (۱۳۷۱): *تاریخ اساطیری ایران*. انتشارات سمت، ج دوم، تهران.
- ۹- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۰): *اوستا*. نشر مروارید، تهران.
- ۱۰- تفضلی، احمد. (۱۳۷۶) *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. انتشارات سخن، تهران، چاپ اول.
- ۱۱- ژینیو. فیلیپ (۱۳۷۸): *اردویراف‌نامه*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، انتشارات معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ۱۲- مزدپور، کتابون (۱۳۶۹): *شایست ناشایست*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ۱۳- ده‌آبار. ا.ب.ن (۱۹۰۹): *صد در ثر بندهش*. بمبئی.
- ۱۴- رایشلت، هانس (۱۹۱۱): *اوستایدر* (متن، یادداشت، خلاصه و فهرست) استراسبورگ.
- ۱۵- مکنزی، دن (۱۳۷۳): *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- ۱۶- معین، محمد (۱۳۲۶): *مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی*، بی‌نا، تهران.
- ۱۷- دهخدا. علی اکبر (۱۳۷۳): *لغتنامه‌ی دهخدا*. زیر نظر دکتر محمد معین، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- 18- Darmesteter. J (1880): *The zond Avesta Part I* (the vendidad, [Sacred Book of the Fast] vol. IV oxford.

تلاش اصلی در این تحقیق بررسی کاربرد صحیح الگوی رفتاری روایت در نحوه‌ی بیان دو شخصیت «جهان سلطان» و «کاکل زری» در داستان سنگ صبور صادق چوبک است. چوبک با استفاده از اشکال ادبیات شفاهی و ویژگی‌های آن در متن، عملکرد زبانی ذهنیت پنهان این دو شخصیت را در مناسب‌ترین لحن و نواخت، یعنی یک گفت و گوی درونی، ارائه می‌دهد «جهان سلطان» و «کاکل زری» در این داستان به دو نسل یک گروه اجتماعی تعلق دارند، که تشابهات و تفاوت‌های زبانی آنان به دلیل تجربه‌ی زندگی مشابه و نوآوری‌های ناب زبانی است. با مقوله‌بندی تعابیر و عبارات اصطلاحی، لحن و نواخت و انگاره‌های زبانی، این تحقیق به موضوع تأثیر فکر و زبان در اشکال زنانه - کودکانه‌اش می‌پردازد.

عملکرد زبانی ذهنیت پنهان: بازنمود صورت‌های زنانه - کودکانه‌ی فکر و زبان

افشین نادری[‡]

مقدمه

این گزارش، مقدمه‌ای است برای پژوهشی گسترده در موضوع «انسان‌شناسی زبان» در داستان‌های صادق چوبک؛ که به رابطه‌ی ذهن و زبان دو شخصیت داستانی در رمان سنگ صبور می‌پردازد.

«انسان‌شناسی زبان» و «انسان‌شناسی ادبیات» دو زمینه‌ی جداگانه‌ای هستند که در بررسی ادبیات مکتوب، به موضوع گفتار و زبان توجه نشان می‌دهند. اگرچه باب بحث مردم‌شناسی در ادبیات مکتوب و ادبیات شفاهی را در ایران محققانی چون کاظم سادات اشکوری گشوده‌اند، اما تأثیر متقابل ادبیات شفاهی و ادبیات مکتوب از مسائلی است که در حیطه‌ی نقد انسان‌شناسی ادبیات کمتر به آن پرداخته شده است (اشکوری، ۱۳۷۷: ۵۹، ۹۷). در زمینه‌ی انسان‌شناسی زبان در ترجمه‌های فارسی تا کنون اشاراتی به نظریات زبان‌شناسانی چون «ورف» [B. Wharf]، «برنشتاین» [B. Bernstein]، «ساپیر» [A. Sapir]، «چامسکی» [Chomsky]، «ویگوتسکی» [Vygotsky] و بالاخره «سوسور» [Saussure] و «ویتگنشتاین» [Wittgenstein] شده است. در این میان شاید مقاله‌ی «امیلیا نرسیسیانس» با عنوان «زبان و اجتماعی شدن کاربرد انسان‌شناسی زبان» یکی از نخستین مقالاتی است که به طور اخص به موضوع انسان‌شناسی زبان می‌پردازد (نرسیسیانس، ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۶۳).

از این دیدگاه در قدم اول باید نشانه‌های تأثیر پذیرفته از گفتار شفاهی، اصطلاحات عامیانه، قسمتی از تشبیه‌ها و استعارات، تعبیرها، کنایات، عبارات شبه جمله‌ای، مثل‌ها و حتی باورها و اعتقادات را در ذهن و زبان شخصیت‌های داستان‌های چوبک، به صورت جداگانه و ذیل نام

‡. محقق پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی

شخصیت و نام داستان طبقه‌بندی کرد تا به طور کلی تأثیرپذیری زبان گفتار داستان‌ها یعنی زبانی که شخصیت‌های داستان به آن سخن می‌گویند از ادبیات شفاهی مشخص شود. این مهم حتی در تأثیرپذیری از فرم و شکل صورت‌های روایی ادبیات شفاهی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. با این نگاه سعی خواهد شد گوشه‌ای از تأثیر ادبیات و فرهنگ شفاهی بر لحن و زبان گفت‌وگوها و توصیف‌های داستان‌های چوبک آشکار شده و علل موفقیت و عدم موفقیت نویسنده در اجرای زبانی داستان، به بحث گذاشته شود.

ذهن شفاهی، زبان داستانی

آغاز می‌شود و تمام نمی‌شود؛ اولین کلمه‌ای که انسان با آن آشنا می‌شود تا گفتار بلند زندگی‌اش را تکرار کند که تمام نمی‌شود؛ مگر با سنگی که بر سینه‌اش بگذارند و بگویند؛ الفاتحه. قصه‌ای که زبان به زبان می‌چرخد و در زبان دیگری تکرار می‌شود:

در جهنم خانه‌ای در شیراز ۱۳۱۳، صبحی بی‌حضور «گوهر» [مادر] آغاز می‌شود که او «کاکل زری» پسرش را تنها گذاشته و از شب پیش هنوز برنگشته است. پیرزنی هم هست که «جهان سلطان» نام دارد - دایه‌ی کاکل‌زری در خانه‌ی حاج اسماعیل همسر قبلی گوهر - و حالا دارد می‌میرد. در این خانه معلمی هم به نام احمد آقا زندگی می‌کند که خیال نوشتن دارد اما هرگز نمی‌نویسد و تنها با عنکبوت اتاقش است که در حسرت نوشتن، گفت‌وگو می‌کند. به غیر از او بلقیس زن آبله‌گون عقیمی در داستان هست که ذهنیت خاص خودش را دارد. مردی هم به نام «سیف‌القلم» زن‌ها را به تور می‌اندازد و می‌برد در منزل خودش با سیانور می‌کشد و همانجا چال می‌کند.

اینها شخصیت‌های اصلی رمان سنگ صبور صادق چوبک هستند که همگی به غیر از «گوهر» «تک‌گویی» می‌کنند و با این شیوه است که این رمان نوشته می‌شود.

در سنگ صبور شخصیت گوهر مرکز دایره‌ای از مرگ و زندگی است که در نیمه‌ی مرگش «سیف‌القلم» و «جهان سلطان» قرار دارند و در نیمه‌ی زندگی‌اش «کاکل‌زری» و «احمد آقا». بلقیس روزمره‌ترین شخصیت این رمان است که حضورش تنها برای آشنایی با زبانی پر از نفرت و عقده است.

چوبک را بنیان‌گذار «مونولوگ»‌های ذهنی آدم‌های متعلق به طبقه‌ی پایین جامعه‌ی ایران می‌دانند. چوبک در خلوت هر یک از این شخصیت‌ها راه می‌یابد و نورافکنی در ذهن هر یک از آنها روشن می‌کند و شخصیت در خانه‌ی آینه پوش ذهن خود، افکار و عواطف خود را منعکس می‌کند. چوبک این انعکاس‌ها را به همان سرعتی که آنها در آینه دیده شده‌اند، ضبط می‌کند.

در تکنیک «جریان سیال ذهن» (تک‌گفتار درونی) اساس کار بر تمرکز حواس‌گوینده یا شنونده، نیست بلکه بر مبنای تداخل لایه‌ها و قشرهای مختلف ذهن انسان و افتادن آنها در بستر یک حرکت عمومی است. به این معنی که از طریق تداعی ناخودآگاه معانی، یک احساس یا یک مفهوم یا یک تصویر و عمل در داخل احساس‌ها، مفاهیم، تصاویر و اعمال دیگر قرار می‌گیرند و دیوارهای زمان و مکان فرو می‌ریزند؛ همه چیز در زمان حال، یا در زمانی که گوینده و یا اندیشنده زندگی، احساس و اندیشه می‌کند، ارائه می‌شود (براهنی، ۱۳۶۲: ۷۰۷).

در این شیوه، شخصیت داستان دست به آفرینش‌گری در داستان می‌زند. یعنی شخصیت با توجه به ذهنیتش می‌تواند گفت‌وگوی درونی‌اش را به شکل چند صدایی یا تک صدایی اجرا کند. اگر ذهن پیچیده‌ای داشته باشد با چند صدا با خود گفت و گو می‌کند و «من»‌های درون شخصیت، زبان به سخن می‌گشایند. در این داستان، «احمدآقا» نه بار، «کاکل زری» شش بار، «بلقیس» پنج بار، «جهان سلطان» چهاربار و «سیف القلم» یک بار در شیوه‌ی تک‌گفتار درونی حرف می‌زنند.

زبان شخصیت‌های سنگ صبور تجربه‌ی زندگی آنهاست، همان طور که گفته شد همه‌ی آنها از میان افشار پایین جامعه بر آمده‌اند و بسیار متأثر از فرهنگ شفاهی لایه‌های زیرین جامعه هستند، با این همه هر کدام لحن و کلام ویژه‌ی خود را دارند که برگرفته از تخیل فردی، حافظه‌ی جمعی و اندوخته‌های فرهنگی آنهاست.

براساس رویکرد نقد ادبی می‌توان گفت داستانی موفق است که زبان شخصیت‌هایش که بر آمده از ساخت اجتماعی معینی هستند، رفتار زبانی معینی داشته باشند و اساساً از این دیدگاه است که می‌خواهیم رفتار زبانی کاکل زری و جهان سلطان را در داستان سنگ صبور بررسی کنیم. ادوارد ساپیر، زبان‌شناس آمریکایی در «موقعیت زبان شناسی به مثابه‌ی علم» می‌نویسد: «زبان ما را به واقعیت اجتماعی رهنمون می‌شود... انسان‌ها فقط در جهان عینی زندگی نمی‌کنند

و بر خلاف تلقی معمول فقط در جهان فعالیت اجتماعی هم زندگی نمی‌کنند و سخت معروض زبان خاصی هستند که ابزار بیان در جامعه‌ی آنها شده است. تصور این که آدمی اساساً بدون استفاده از زبان، خود را با واقعیت منطبق می‌کند و زبان صرفاً ابزاری است اتفاقی برای حل مشکلات خاص ارتباط یا تفکر، توهمی بیش نیست. واقعیت این است که «جهان واقع» تا حد زیادی بر عاداتِ زبانی گروه بنا شده است» (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱۸). «ورف» از اولین زبان‌شناسانی بود که مطرح کرد که در واقع سرشت زبان خاصی که انسان به آن سخن می‌گوید و در قالب آن جهان را می‌فهمد، تا حد زیادی تعیین‌کننده‌ی تجربه‌ی او از زندگی است (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

در فلسفه‌ی غربی سده‌ی نوزدهم تفکر و زبان فعالیت‌های جداگانه‌ای بودند: زبان فعالیت‌ی بود با واژه‌ها، و تفکر فعالیت‌ی با اندیشه‌ها. واژه‌ها مبتنی بر اندیشه‌ها بودند، اما اندیشه‌ها وابسته به واژه‌ها نبودند. اندیشه‌ها، مابه‌ازای اشیا و خواصِ روابطی در دنیای بیرون تلقی می‌شدند که توسط حواس ادراک می‌شدند (هریس، ۱۳۸۱: ص ۱۳ و ۱۴). حال آنکه امروز «انسان‌شناسی زبان» به این نتیجه رسیده است که زبان خود را محدود به بیان فکر پس از شکل‌گیری آن نمی‌داند و به ساختن آن فکر هم کمک می‌کند. «ویگوتسکی» در پژوهش‌های خود به سه مرحله از توسعه‌ی گفتار و تفکر اشاره می‌کند: «گفتار اجتماعی»، «گفتار خودمحوری» و «گفتار درونی». در دو سالگی است که دایره‌ی توسعه‌ی فکر و دایره‌ی توسعه گفتار به هم متصل می‌شدند و اشکال جدیدی از اندیشه و عمل را به جود می‌آوردند (نرسیسیانس، ۱۳۷۷: ۱۱۶).

«برنشتاین» نیز معتقد است که زبان از فرهنگ متأثر می‌شود و در فرهنگ تأثیر می‌گذارد. هرگاه کودکی در محیط زبانی و فرهنگی خاص رشد کند، زبان و فرهنگ خاص آن محیط را فرا می‌گیرد و اندوخته‌های زبانی و فرهنگی خود را به نسل آینده منتقل خواهد کرد. محور اصلی بحث برنشتاین مشاهده و به کارگیری نوع زبانی مختلف در گروه‌های مختلف اجتماعی است. او مدعی وجود دو نوع زبان نسبتاً متمایز از یکدیگر است که در گروه‌های اجتماعی مختلف به کار گرفته می‌شود. او یکی از این نوع را «کُد تفصیلی» (Elaborated Code) یا «کد رسمی» (Formal Code) و نوع دیگر را «کُد محدود» (Restricted Code) یا «کد عام» (Public Code) می‌نامد. «کد تفصیلی» دارای نظام دستوری و نحوی دقیقی است که به آنچه گفته شده است، نظام

می‌بخشد، در این نوع [زبان] جمله‌های پیچیده وجود دارد و در آن حروف ربط و جمله‌های تبعی بسیاری به کار می‌روند. از حروف اضافه برای نشان دادن روابطی زمانی و منطقی بهره می‌برند و از ضمیر فاعلی «من» فراوان استفاده می‌شود. در به کارگیری صفت‌ها و قیدها دقت می‌کنند. به طور کلی کد تفضیلی، کدی است با قابلیت بیان بسیار و صریح.

اما در «کد محدود» از جمله‌های کوتاه و ناقص با نظام دستوری و نحوی ضعیف استفاده می‌شود. در این کد استفاده از حروف ربط، محدود و تکراری است و جمله‌ی تبعی اندکی مورد استفاده قرار می‌گیرد و گرایش به ارائه‌ی نامرتب اطلاعات در آن به چشم می‌خورد. استفاده از صفت‌ها و قیدها در آن محدود است و از ضمائر فاعلی به ندرت استفاده می‌شود. استدلال و نتیجه‌گیری در آن محدود می‌باشد و استفاده از اصطلاح‌ها در آن رایج است» (نرسیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹) از این دیدگاه، زبانِ شخصیت داستانی «کاکل زری» و «جهان سلطان» در دایره‌ی کد محدود (کد عام) قرار می‌گیرد. نویسنده در اجرای زبانی در این دایره تعمد داشته است: جملات کوتاه و ناقص‌اند و با نظام دستوری ضعیفی از آنها استفاده می‌شود. حروف ربط، محدود و تکراری‌اند و گرایش به ارائه‌ی نامرتب اطلاعات در آن به چشم می‌خورد و به طور کلی از صورت‌های ادبیات شفاهی در فرم و لحن و عبارات بسیار استفاده شده است. با این همه می‌دانیم که این دو شخصیت در داستان به شیوه‌ی گفتار درونی، سخن می‌گویند:

گفتار درونی نوعی تفکر آزاد و رهاست که در بستر زبان ممکن می‌شود؛ هر چند نمود لفظی و آوایی در عالم واقع ندارد. «نحو گفتار درونی دارای ساخت ویژه‌ای است که برای درک جمله‌های درونی خود، نیاز به بیان کامل آنها و استفاده از لغات دقیق نداریم. گفتار درونی، تقریباً بی کلمه صورت می‌گیرد، برای درک آن ایما و اشاره کفایت می‌کند. پس گفتار درونی در ذهن اتفاق می‌افتد و هر چند به اندیشه گرایش دارد، اما از نظر نحو کامل نیست.» (نرسیان، ۱۳۷۷: ص ۱۶۷)

وقتی بخواهیم در داستان گفتار درونی را بنویسیم نیاز به استفاده از کلمات هست. با استفاده از همان کلماتِ گفتار بیرونی، با این تفاوت که در نوشتن گفتار درونی لازم نیست نحو کلمات به شکل کامل رعایت شود و همان طور که در زبان اندیشیده می‌شود متن نوشته خواهد شد. پس شکل گفتار بیرونی شخصیت داستانی در نحوه‌ی گفتار درونی او تأثیر به سزایی دارد. دیدیم که

زبان در فهم و درک ما از دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم نقش جنبی ندارد؛ بلکه هسته‌ی اصلی آن را تشکیل می‌دهد؛ پس هم زبان فرد و هم وضعیت اجتماعی او در شکل‌گیری گفتار بیرونی - درونی شخص نقش مکمل دارند. در اینجا لازم است اشاره‌ای کنیم به ادبیات مکتوب و ادبیات شفاهی، تأثیر آنها بر یکدیگر و محدوده‌ی هر یک از آنها. «داستان» به ادبیات مکتوب تعلق دارد و نویسنده‌اش مشخص است اما ادبیات شفاهی سینه به سینه به امروز رسیده است و سرایندگان و گویندگان مشخصی ندارد. «داستان‌پردازی را، خواه به نظم و خواه به نثر می‌توان متأثر از قصه‌گویی دانست؛ برای اینکه پیدایش افسانه‌ها را به روزگاری نسبت می‌دهند که انسان در برابر تمامی پدیده‌های طبیعی احساس ضعف می‌کرد... اصطلاح‌ها و تعبیرهای مردم می‌توانند در غنای زبان رسمی نقش داشته باشند و ترانه‌ها و افسانه‌ها می‌توانند، ادبیات رسمی را پربارتر کنند... ادبیات شفاهی و ادبیات مکتوب از هم متأثر شده‌اند. نه تنها شکل‌های گوناگون ادبیات شفاهی بلکه مفاهیم آنها نیز به ادبیات مکتوب وارد شده و نیز مثل‌ها و اصطلاحات و تعبیرهایی از ادبیات مکتوب در میان مردم رواج یافته است.» (سادات اشکوری، ۱۳۷۷: ص ۶۳ و ۶۶) آنچه مشخص است این دو مقوله از هم متفاوت‌اند و مثلاً هیچ قصه‌ی عامیانه‌ای را نمی‌توان در زمره‌ی ژانر داستان ادبی قرار داد. بنیامین می‌نویسد «آنچه داستان (Novel) را از حکایت و از حماسه در معنایی محدود) جدا می‌کند وابستگی اساسی آن به حضور کتاب است. نثر داستان تنها با اختراع چاپ امکان‌پذیر شد. آنچه که از راه گفتاری و زبانی دست یافتنی است خمیره‌ای جدا دارد. چیزی که داستان را از تمامی اشکال ادبیات منثور جدا می‌کند (افسانه‌های کودکان، افسانه‌های حماسی و...) این است که داستان از سنت گفتاری و زبانی ریشه نمی‌گیرد.» (احمدی، ۱۳۶۶: ص ۲۰۳).

با این حال ساختار داستان در خانه‌ی «زبان» است که شکل می‌گیرد و بسیاری از سنت‌های گفتاری را به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر جنس این دو ژانر ادبی کاملاً با هم متفاوت است اما تأثیرشان بر هم بسیار است. در سنگ صبور، داستان به شیوه‌ی «مونولوگ» روایت می‌شود. شاید آنقدر شباهت در این قصه هست که این شیوه بهترین راه برای از بین بردن این شباهت‌ها است؛ زیرا تنها در این شیوه است که ذهنیت پنهان شخصیت رو می‌شود.

در مرکز داستان، شخصیتی به نام «گوهر» قرار دارد که هرگز جز در ذهن دیگران لب به سخن نمی‌گشاید. صادق چوبک شخصیت‌های داستان‌هایش را از میان اقشار پایین جامعه برگزیده و اولین نویسنده‌ای است که مونولوگ‌هایی از این شخصیت‌ها را در آثار خود به دست داده است. زن‌ها و مردهای قصه‌های چوبک هر کدام زبان ویژه‌ی خود را دارند که برگرفته از حافظه‌ی جمعی و اندوخته‌های فرهنگی آنهاست. ساخت اجتماعی خاص، رفتار زبانی خاص را به وجود می‌آورد و نویسنده باید این رفتار زبانی ویژه‌ی هر شخصیت را به درستی در داستان اجرا کند. آدم‌های داستان‌های چوبک اکثراً صاحب فرهنگی شفاهی هستند و شیوه‌ی زبان و تفکرشان نیز در همان بستر شفاهی با واژه‌های زنده و ادبیات شفاهی شکل گرفته است. تصاویر - تعبیرها و اصطلاح‌های جاری به زبان شخصیت‌های داستانی قصه‌های چوبک و همین‌طور موسیقی درونی زبان آنها و لحن کلامشان تأثیر گرفته از فرهنگ و ادبیات شفاهی، باورها، اعتقادات و سنت‌های دیر و دورشان است، البته با خلاقیت ویژه‌ی نویسنده آن هم طوری که باعث مصنوعی شدن واژه‌ها و جمله‌ها نشود؛ زیرا گاهی نوشتن ذهن پیچیده‌ی شفاهی بسیار مشکل است. چوبک با تحقیق بر زبان زنده‌ی جاری و گفتار روزمره‌ی طبقات اجتماعی و استفاده از این زبان توانسته است زبان و اندیشه‌ی شخصیت‌هایش را شکلی منسجم و باورکردنی ببخشد.

در داستان **سنگ صبور** احمدآقا، معلمی است که می‌خواهد بنویسد و یا خودش را نویسنده می‌پندارد و حتی در جایی اشاره می‌شود که او سعی می‌کند نوشته‌هایش را از چشم مستنطق دور کند با این همه چوبک در شخصیت‌پردازی و اجرای زبانی این شخصیت اصلاً موفق نبوده است. زبان احمدآقا نیز همانند سایر شخصیت‌های داستان‌ها شفاهی است و نشانه‌ای از فرهنگ مکتوب در آن به چشم نمی‌خورد و بر عکس پر از تعبیرها، اصطلاحات، کنایه‌ها، اشارات، نفرین، سوگند و... که گاه از این نظر با زبان جهان‌سلطان پیرزن قصه مشابه می‌شود. با این حال وقتی احمدآقا تصویرپردازی می‌کند، تصاویر از نگاه یک معلم نویسنده پذیرفتنی است: «هر روز غروب که آفتاب ذره، ذره، تو دریا می‌خوابد با نهم از خونمون می‌رفتم لب دریا، هنوز هرم آفتاب تو گوشه‌ی آسمون بوشهر تنوره می‌کشید...»

گفتیم که در داستان شخصیت‌ها با هم گفت‌وگو نمی‌کنند و تنها در ذهن خود با دیگران حرف می‌زنند، جز سیف القلم که چوبک زبان ویژه‌ی او را به کمک کلمات ادبی رسمی، و نحوه‌ی غلط

شکل داده است. - زبان ایرانی هندی تباری که فارسی را خوب نمی داند - بقیه شخصیت ها لحن و حالتی عامیانه دارند، گرچه سطح لحن و حالت آنها با هم تفاوت اساسی دارد. چوبک در قالب سایر شخصیت ها به غیر از احمدآقا، به خوبی از این زبان استفاده کرده است. هرگز کسی نتوانسته است همچون چوبک ذهن و زبان ذهنی کودکی از اقشار پایین جامعه را به خوبی نشان دهد. زبانی پاک و اصیل که ریشه در آموخته های کودک از گفتار بزرگترها (گفتار اجتماعی) و تخیل فردی کودک در زبان (گفتار خود محور) دارد. زبان «کاکل زری» کودک داستان سنگ صبور در ریتیم ملموس «متل» و «قصه ی عامیانه» است و به غیر از آن تجربه و نگاه کودکی که خود برگرفته از آن زبان ویژه نیز هست، در آن موج می زند. به غیر از این، چوبک، دنیای ذهنی جهان سلطان را نیز اجرای زبانی کرده است جهان سلطان یادآور تمام پیرزنان این دیار است. قلبی لبریز از اندوخته های شفاهی، عواطف و غرایز که شیوه ی روایت، نقل، لالایی و ترانه آن را به نسل های بعد از خود منتقل می کنند؛ اما خود همچنان در فقر، حسرت، بدبختی و بیچارگی دست و پا می زنند. «جهان سلطان» دنیایی از باورها، سنت ها و تعبیرها و نشانه هاست که در اسفناک ترین وضعیت اجتماعی زندگی رو به مرگی دارد و در کثافت می لولد. او وقتی لب به سخن باز می کند، قصه و ترانه و تصنیف را در هم می آمیزد. هر چند «جهان سلطان» و «کاکل زری» در فضای زمانی رمان متعلق به دو نسل جامعه هستند؛ اما به دلیل تفاوت های اندک فرهنگی در میان نسل ها در زمان وقوع قصه، بسیار شبیه به هم صحبت می کنند. جملات به کار رفته توسط آنها کوتاه، مقطع و با کمترین پیچیدگی زبانی است، (کد محدود) با این فرق که چوبک ذهن خیال پرداز کاکل زری کودک را نیز در زبان و ویژه ی او برجسته کرده است. کاکل زری با آهنگ متل های عامیانه با خود گفت و گو می کند لحن کلامش شبیه روایتی از قصه های عامیانه ای است که جهان سلطان برایش تعریف کرده است. اما جا به جا وقایع زندگی اش را به کمک تصاویر قصه بیان می کند. او «کته زغالی» را که انبار جمع کردن زغال هاست، محله ی اجنه ها می بیند و جایی که دیوها مادرش را در آن محبوس کرده اند. واقعیت گم شدن مادر را از زبان کاکل زری با این جمله ها می شنویم:

«ننم زَف تا تاریک شد، ننم دیگه نمی یادش. نَنَم زَف تو کته زغالی بعد آقا دیو تنوره کشید زَف هوا، کچل او مدتش بیر، مرده شور کَلش بیر، اووخ شد خوابیدم، اووخ روز شد، پا شدم، ننم دیگه نمی یادش، شب رفته بودم رو پله، دَم در اتاق ننم نشسته بود تا ننم بیاد،

یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا هیچکس نبود، به اسب سفید سفیدی بود که موای دمبش و یالاش مته پشمک بود. چشاشم مته کاسه‌ی خون بود. اووخ اسبو تو آسمون می‌پرید. واسه اینکه پر و بال داش. هر چی مرغ تو آسمون بود، ازش می‌ترسیدن. از علفای تو آسمون می‌خورد. از آبای تو آسمون می‌خورد. به روزی شیخ محمود سوار اسبو شد. گف منم بیر تو آسمون. رف، رف تا رسیدن در خونیه دیبو. دیبو نشسته بود دم غار، شپشای جونش می‌جُس. تا چشای اسب سفیدو افتاد به دیبو، تنش لرزید. اینتقدہ پاش رو آسمون کوفت که آسمون می‌خواس...

شیخ محمود، مردی است که گوهر - مادر کاکل زری - را برای این و آن صیغه می‌کند و کاکل زری این را می‌داند تا زمانی که مادرش در عقد این و آن است، باید با خیال ماهی‌ها تنها بازی کند و تنها بخوابد: «یک، دو، سه، چهار چقده ماهی تو حوض هس. مته النگوهای دس ننه‌م تو آفتاب برق می‌زنن»، «همیشه این ماهیا، مال خودمه، می‌گیرم، می‌برم شب تو بغل خودم می‌خوابونمشون»، «حالا که ننه‌م نیست، تو بغل ماهیا می‌خوابم»، «دلم می‌خواس برم با ماهیای تو حوض حرف بزnm»

ماهی استعاره‌ای که در نبود مادر، ذهن و زبان کاکل زری را از خود پر کرده است و او را به کام مرگ می‌کشد. (جدایی مادر، مفهوم آب و رسیدن، تولد دوباره) کاکل زری در تمام طول رمان با تصویر پدری که «دیو» است، سخن می‌گوید. «احمد آقا» تنها شخصیتی است در داستان که کاکل زری دوست دارد پدرش باشد و او را دیو نمی‌بیند. نویسنده‌ای که در تردید نوشتن، عاشق بودن و ترک کردن خانه، در اتاقِ تنهای‌اش با عنکبوتی به نام «سید ملوچ» گفت‌وگو می‌کند.

احمد آقا در این تردیدهاست که همچون مردهای دیگر داستان عقیم می‌ماند، نه به گوهر می‌رسد، و نه از آن جهنم خانه می‌گریزد. کاکل زری را نیز از دست می‌دهد و هرگز کلمه‌ای نمی‌نویسد. پدر کاکل زری - حاج اسماعیل - بعد از آنکه از سه زن اولش صاحب فرزندی نشده است، با گوهر ازدواج می‌کند و کاکل زری به دنیا می‌آید. اما چون بینی کاکل زری در حرم شاه چراغ با ضربه‌ی دست مردی خون می‌افتد، کاکل زری را به بهانه‌ی حرامزاده بودن به همراه گوهر و دایه‌ی گوهر - جهان سلطان - از خانه بیرون می‌کند. حاج اسماعیل به عقیم بودن خودش ایمان دارد.

«جهان سلطان» نیز شخصیت زبون و ضعیفی است که با وجود مهر و عاطفه‌ی مادرانه به

کاکل زری، پیرزنی است که تنها حرام زاده بودن کاکل زری را نپذیرفته است و به غیر از این حتی در ذهن و خیالش به همه‌ی شرایط زندگی‌اش تن داده است و در کثافت و کرم غوطه می‌خورد و منتظر مرگی است که در نیمه‌ی رمان اتفاق می‌افتد و اولین کسی که مرگش را خبر می‌آورد، کاکل زری است که خود هیچ تصویری از مرگ ندارد و نگاه و کلامش سرشار از زندگی است.

زبان کاکل زری و تصویرهای مرگ

«بلبل سرگشته منم، کوه و کمر گشته منم. بوای ظالم من رو کشته، زن بوای بدجنس من رو خورده و خواهر مهریون اسخونم رو با هف آب گلاب شسته و زیر درخت گل خاک کرده. منم شدم یه بلبل پریدم رو درخت. اما من خواهر ندارم، کاکا ندارم. من تنهام، تنهای تنها. بهه! چقد، ماهی تو حوضه. یک، دو، سه، چهار، پنج، شش، هف، هش، نه، ده، یازده، بیس، سی و ده، صدتان، هزارتان، دیو از دهنش دود در میاد. مته تنوره‌ی حموم. دیو تنوره کشید رف هوا، من شیشه‌ی عمرش زدم زمین، یه هو دود شد. گرومی خورد زمین و دود شد.»

کاکل زری صاحب ذهنیتی کودکانه است که در لایه‌های پنهان آن مرگ لانه کرده است. در خیال بافی‌های کودکانه‌اش که به زبان حکایت‌های پرووار متبلور می‌شود، با فکر رفتن پیش ماهی‌ها در آب شیرین حوض به خود تسلی خاطر می‌دهد. «از چشای نم آب شور اومده بود. من با زبونم لیسیدم. مزه‌ی آب نمک زُرت فروش زیر بازارچه فیل می‌داد. عوضش آب حوض شیرینه. من آب حوض خوردم.»

زبان کاکل زری پر از تداعی هاست و در این تداعی‌ها با ساده‌ترین تصویرها، مفاهیم بغرنجی چون مرگ را بیان می‌کند: «رفتم تو طویله پیش جی جیم، دیدم خرکایی که از گل بمون واسش خریده بودم پهلوش گذاشته و سرش از رو متکا افتاده پایین و چشاش واژه، و دهنش واژه اما هر چی باش حرف زدم، جواب نداد. رفتم یه خرکی ور داشتم خوردم و هی گفتم «جی جی حرف بزن»، هی تو سقف نگاه کرد و هی حرف نزد.»

در گفت‌وگوی درونی کاکل زری، واژه‌ها فراسوی خود می‌رود و به یک کنش تبدیل می‌شوند. آنچه در زبان او گفته می‌شود همان جهان آشنای کودکی است که ما نیز در آن زندگی کرده‌ایم و آن را به فراموشی سپرده‌ایم.

جهان سلطان و دارایی زبان

جهان سلطان پیرزنی است که هیچ چیز ندارد. تا زمانی که گوهر زنده بود، گوهر به او می‌رسید و جایش را تمیز می‌کرد و حالا که او نیست، این را هم از دست داده است، اما چوبک جهان سلطان را صاحب زبانی ویژه معرفی می‌کند که در دنیای زبانی او تداعی‌ها و تصویرها همراه با صورت‌های رفتاری، گفتاری و اعتقادی فرهنگ شفاهی اتفاق می‌افتد:

«حاجی تو حموم ریشش رو رنگ و حنا گذاشته بود. تو اتاق منتظر گوهر بود که بیارن دس به دسشون بدن. یه هو دنیا رو سرم خراب شد. از بالا خونه افتادم کف حیاط دیگه یادم رفت چه شد. کرما او مدن گرفتیم رو کولشون بردنم تو حجله امشب نری، نرونه، فردا شب عروس کشونه، ای زلف تو لوله لوله لوله. ای چشم سیاه قد کوتوله. تو کی هستی؟ من ترش علی بگ، تو کی هستی؟ من شیرین علی بگ. خودم سبز و که یارم سبزه پوشه، توی گرد عربون گل می‌فروشه. گلی از دست من وردار و بوکن، میون هر دو زلفونت فروکن. نکیر و منکر با گرز آتشی آمدن تو قبر. قربونتم من مسلمونم. صب کن. همی حالو می‌گم. زیر زبونمه. همی حالو می‌گم. عربیه، یادم رفته. آخ آخ صب کن می‌گم. هزار دفعه از روضه خون بالای منبر شنیدم. صب کن تا از کرمام بپرسم. آهای کرما! شمارو به خدا زود باشین جواب نکیر و منکر رو بدین. زود شهادت رو بگو، والا با گرز آتشی فرقت رو واز می‌کنم. من مسلمونم. کرما بردنش بیرون. آخ، آخ چه سنگینه. دراز و باریک و تاریک با صد خروار خاک رو سینه‌ام. بیاین من رو ببرین، من زنده‌ام. من نمردم. من صداتون رو می‌شنفم. تا سرم بلند کردم که از قبر برم بیرون، پیشونیم خورد به سنگ لحد و بیهوش از بالا خونه افتادم دیدم هف قلم آرایش کردم میرم تو حجله پیش حاجی؛ و اکبر آقا تو حجله منتظر منه که کرما بیارنم تو حجله. خون مته لوله آفتابه از دو تالوله دماغش بیرون پریده [اشاره به خون دماغ شدن کاکل زری و حرام زاده شناختنش از طرف مردم در حرم شاه چراغ] آی بدوین فرار کنین که بچه حرومزاده آوردن تو حرم. کرما دویدن. آخ حالا می‌گم سر زبونمه. اگه نگي؟ آخ، آخ بیاین مردم که عروس آوردن، بادا بادا بادا، ایشالو مبارک بادا. قلعه بگی می‌رم و می‌یام، دوت دوت دوتا دونه قیر می‌دم و می‌یام. یادم رفته. حالا می‌گم. به خدا من مسلمونم. طویله رو سرم خراب شد. من با شما نمی‌یام. ازتون می‌ترسم. شما منو کجا می‌خوانین ببرین. شما چقده زشتین. من از شما بدم می‌آد. تو رو به خدا کاریم نداشته باشین. از شما می‌ترسم.

حالا می‌گم، اشهد... حق... حق، آب! یه چکه آب! گوهر یه چکه آب... حق...»
و به قول رضا براهنی این، نمونه‌ای از نیروی استفاده‌ی چوبک از زبان در اوج است که چندین سطح زبانی را آنچنان در کنار هم قرار داده که گویی نمی‌توان کوچک‌ترین خدشه‌ای بر آن وارد ساخت (براهنی ۱۳۶۲: ۷۴۰). و این البته تنها به کمک حافظه‌ی شفاهی نویسنده و آشنایی او با زبان مردم کوچه و بازار و جهان سلطان‌های دنیای واقعی امکان‌پذیر شده است.

نتیجه

عرصه‌ی انسان‌شناسی، عرصه‌ای است که در آن نحوه‌ی نیندیشیده سخن گفتن مردم با نحوه‌ی زندگی آنان مربوط می‌شود (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱۸) و اگر ما بخواهیم ادبیات مکتوب و داستانی را از منظر انسان‌شناسی بررسی کنیم باید به تأثیرپذیری زبان شخصیت‌های داستان از زبان زنده‌ی مردم، ادبیات شفاهی، شیوه‌ی عمل، معیشت و تجربه‌های آنها دقت کنیم که همه‌ی اینها نیز باز معطوف به زبان هستند، زیرا هر فرهنگی از طریق ساختارهای زبانی خود با جهان روبه‌رو می‌شود و در واقع با آن تماس برقرار می‌کند و داستان عرصه‌ی تقابل خلاقیت و تخیل فردی و فرهنگ‌های بشری است.

منابع و مأخذ

- احمدی، بابک (۱۳۶۶): *نشانه‌ای به رهایی*، مقاله‌هایی از والتر بنیامین، نشر تندر، تهران، چاپ اول.
- براهنی، رضا (۱۳۶۲): *قصه نویسی*، نشر نو، تهران، چاپ سوم.
- سادات اشکوری، کاظم (۱۳۷۷): «اشاره‌ای به مردم‌شناسی در ادبیات»، *نامه‌ی علوم اجتماعی*، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- چوبک، صادق (۱۳۵۲): *سنگ صبور*، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، تهران چاپ دوم.
- نرسیسیانس، امیلیا (۱۳۷۷): «زبان و اجتماعی شدن: کاربرد انسان‌شناسی زبان»، *نامه‌ی علوم اجتماعی*، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- هاوکس، ترنس (۱۳۷۷): *استعاره*، ترجمه‌ی فرزانه طاهری، نشر مرکز، تهران، چاپ اول.
- هریس، روی (۱۳۸۱): *زبان، سوسورو و یگنشتاین*، ترجمه‌ی اسماعیل فقیه، نشر مرکز، تهران، چاپ اول.

گفتار ضمیمه

درباره‌ی مارگارت مید

مارگارت مید: کاشف چشم‌اندازهای نامکشوف^{*}

ترجمه‌ی: رضا علیزاده

مید، مارگارت (متولد ۱۶ دسامبر ۱۹۰۱ در فیلادلفیا، مرگ ۱۵ نوامبر ۱۹۷۸، نیویورک) مردم‌شناس آمریکایی که شهرتش را همان قدر مدیون قدرت شخصیت و صراحت لهجه‌اش بود که مدیون کارهای علمی‌اش. وی در مقام مردم‌شناس بیشتر به سبب مطالعاتش در زمینه‌ی مردم بی سواد اقیانوسیه به خصوص با توجه به ابعاد گوناگون روش‌شناسی و فرهنگ، آموختگی فرهنگی رفتار جنسی، شخصیت طبیعی و دگرگونی فرهنگ، معروفیت کسب کرده است. پرداختن به موضوعات گسترده‌ای همچون حقوق زنان، پرورش و تربیت فرزندان، اخلاق جنسی، ازدیاد سلاح‌های هسته‌ای، روابط نژادی، اعتیاد، کنترل جمعیت، آلودگی محیط زیست و مسأله‌ی گرسنگی در جهان او را به چهره‌ای سرشناس تبدیل کرد.

مید در سال ۱۹۲۳ وارد دوره‌ی دکتری دانشگاه کلمبیا شد و در آنجا به تحصیل رشته‌ی مردم‌شناسی پرداخت و به شدت تحت تأثیر مردم‌شناسانی چون فرانز بواس^۱ و روت بندیکت^۲ (که تا آخر عمر دوست او باقی ماند) قرار گرفت. او در سال ۱۹۲۹ موفق به گرفتن درجه‌ی دکترا شد. در طی یک سفر میدانی به سال ۱۹۲۵ در ساموآ^۳ مواد و مصالح لازم را برای نخستین کتاب از مجموعه‌ی بیست و سه کتابش رسیدن به سن بلوغ در ساموآ^۴ (۱۹۲۸)، ویرایش جدید (۱۹۶۸) گرد آورد. این کتاب که مدام جزء کتاب‌های پر فروش بوده است مثال بارزی است از اتکای او به مشاهده و نه داده‌های آماری. این کتاب به وضوح نشان دهنده‌ی اعتقاد او به جبرگرایی فرهنگی^۵ است، دیدگاهی که باعث شده برخی از مردم شناسان اواخر دهه‌ی بیست هم صحت مشاهدات او و هم استحکام نتیجه‌گیری‌هایش را زیر سؤال ببرند.

آثار دیگر او عبارتند از: رشد و نمود در گینه‌ی نو^۶ (۱۹۳۰)، ویرایش جدید (۱۹۷۵)، مسائل

^{*} عنوان از سوی مترجم انتخاب شده است.

جنسی و خلق و خود در سه جامعه‌ی بدوی^۷ (۱۹۳۵، تجدید چاپ ۱۹۶۸)، شخصیت بالینزی: تجزیه و تحلیل تصویری^۸ (۱۹۴۲، با شوهرش گریگوری باتسون)^۹ استمرار تحول فرهنگی^{۱۰} (۱۹۶۴) و سخنی درباره‌ی مسائل نژادی^{۱۱} (۱۹۷۱)، با جیمز بالدوین^{۱۲}.

مید طی سال‌های متوالی همکاری با موزه‌ی تاریخ طبیعی آمریکا در نیویورک در سمت‌های: دستیار متصدی (۱۹۲۶-۴۲)، معاون متصدی (۱۹۴۲-۶۴)، متصدی بخش قوم‌شناسی (۱۹۶۴-۶۹) متصدی ممتاز (۱۹۶۹-۷۸) انجام وظیفه نمود. در سن ۷۲ سالگی از تلاش‌های او در زمینه‌ی علوم با انتخابش به ریاست انجمن ترویج علوم آمریکا^{۱۴} تقدیر به عمل آمد. در سال ۱۹۷۹ نشان آزادی ریاست جمهوری^{۱۵} بالاترین نشان کشوری ایالات متحده پس از مرگ به مارگارت مید اهدا گردید.

برخی از آثار دیگر او عبارتند از جنس مرد و جنس زن^{۱۶} (۱۹۴۹)، ویراست جدید (۱۹۷۵)، مردم‌شناسی: نوعی از علوم انسانی^{۱۷} (۱۹۶۴)، فرهنگ و تعهد^{۱۸} (۱۹۷۰)، یک بیوگرافی از روت بندیکت، و یک اتوبیوگرافی از سال‌های واپسین عمرش: زمستان بلک بری^{۱۹} (۱۹۷۲). نامه‌هایی از میدان تحقیق^{۲۰} (۱۹۷۷) گزیده‌ای است از مکاتبات او در طی سفر ساموا.[‡]

پی نوشت ها

- 1- Franz Boas
- 2- Ruth Benedict
- 3- Samoa
- 4- *Coming of Age in Samoa*
- 5- Cultural determinism
- 6- *Growing Up in New Guinea*
- 7- *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*
- 8- *Balinese Character: A photographic Analysis*
- 9- Gregory Bateson
- 10- *Continuities in Cultural Evolution*
- 11- *A Rap on Race*
- 12- James Baldwin
- 13- Museum of Natural History
- 14- American Association for the Advancement of Science
- 15- Presidential Medal of Freedom
- 16- *Male and Female*
- 17- *Anthropology: A Human Science*
- 18- *Culture and Commitment*
- 19- *Blackberry Winter*
- 20- *Letters From The Field*

مارگارت مید: انسان‌شناس عمومی

کنراد فیلیپ کوتاک*

مارگارت مید (۱۹۷۸-۱۹۰۱) یکی از مشهورترین مردم‌شناسان زمان ماست. او یکی از معلم‌های من در دانشگاه کلمبیا و عضو دائمی و ثابت موزهی تاریخ طبیعی آمریکا (همین‌طور در شهر نیویورک) بود. مید به عنوان استاد سال‌های زیادی در کلمبیا آموزش می‌داد. در زمستان ۱۹۶۲ من واحد درسی مید را دربارهی اقوام و فرهنگ‌های جنوبی گرفتم و آن سخنرانی بزرگی بود که شب هنگام برگزار شد. مید مدخل شاعرانه‌ای ساخت که همراهان ستایشگری یافت. تا آن زمان مید زن کوتاه جثه‌ای با شخصیتی بسیار قوی بود که شبانان بومی و پخته‌ی بوب پیپ (Bobpip) تقریباً به بلند قامتی او، وی را برای مطالعاتش به پیاده روی می‌بردند.

مارگارت مید به عنوان یک مردم‌نگار سازمان یافته شناخته شده بود. برای مثال او در زمینه‌های مورد نیاز از سیستم علامت‌گذاری به کمک کارت‌های راهنمایی از رنگ‌های متفاوت استفاده می‌کرد. این سیستم کدگذاری قسمت‌بندی شده و قسمت‌های بزرگ راهنمایی در آن بود که رنگ‌های مخصوصی برای عناوین مختلفی چون اقتصاد، دین و سازمان اجتماعی داشت. روش‌های موشکافانه و دقیق او در کار میدانی به هر کاری که انجام می‌داد، گسترش پیدا می‌کرد. دانشجویان مید باید کارت‌های راهنمای شش تا هشت اینچی نمایه‌ای و راهنما را بر می‌کردند و عکس‌ها و اطلاعات مورد نظر دربارهی زمینه، علایق و کارهایی را که قبلاً در انسان‌شناسی انجام داده بودند، ضمیمه می‌کردند. مید و من هرگز همدیگر را خوب نمی‌شناختیم. در هر صورت او از اطلاعات کارت کلاس برای نوشتن نامه‌هایی به من استفاده کرد، نامه‌ای به من نوشت و به من بورس تحصیلی پیشنهاد کرد.

مید در طول زندگی‌اش یک انسان‌شناس عمومی بود. او همزمان برای دانشمندان اجتماعی،

*. رئیس دانشکدهی مردم‌شناسی دانشگاه میشیگان

مردم تحصیل کرده و نشریات مردمی می‌نوشت. او ستون ویژه‌ای در مجله‌ی Red Book (کتاب قرمز) داشت و اغلب با «جانی کارسن» در برنامه‌ای به نام «نمایش شب» ظاهر می‌شد. مید چند کتاب مشهور درباره‌ی فرهنگ و شخصیت نوشت که این تحقیقات امروزه انسان‌شناسی روان‌شناختی نامیده می‌شود. او تأثیر زیادی از فرانس بواس مربی خود در کلمبیا و پدر انسان‌شناسی آمریکا پذیرفت. سرانجام مید کار مردم‌نگاری خود را در اقیانوس جنوبی که شامل ساموآ و گینه‌ی نو می‌شد، آغاز کرد. حاصل نخستین کار میدانی او کتابی به نام *بلوغ در ساموآ* شد. مید تحقیق مزبور را در ساموآ با عنوان مطالعاتی که بواس به او پیشنهاد کرده بود، شروع نمود: تضاد میان بلوغ زنانه در ساموآ و ایالات متحده. او در این پندار بواس سهیم شد که فرهنگ‌های متفاوت به گونه‌ای بلوغ را به کودکان آموزش می‌دهند که آنها دارای شخصیت‌ها و رفتارهای متفاوت می‌شوند. با توجه به رهیافت جهانی نظریه‌ی زیستی، او پذیرفت که دوره‌ی بلوغ در ساموآ از همان دوره در ایالات متحده آمریکا متفاوت است و همین امر بر روی شخصیت افرادی که بالغ می‌شوند، تأثیر می‌گذارد. مید با یافته‌های مردم‌نگاری خود در ساموآ، اختلاف آزادی جنسی آشکار در ساموآ را با سرکوب جنسیت و بلوغ جنسی دوره‌ی جوانی در ایالات متحده مقایسه کرد. یافته‌های او فرضیه‌ی بواس را که فرهنگ (نه زیست و نژاد) باعث پیدایی تنوع و تفاوت در رفتار و شخصیت انسان می‌شود، تقویت کرد. درک فریمن (۱۹۸۳) نقدی اساسی را بر کار مید پیشنهاد کرد و نقد فریمن نیز خود مورد بررسی و بازبینی قرار گرفت. هلمز در سال ۱۹۸۷ نگاه متعادل‌تری را بر پایه‌ی کارهای میدانی خود در بررسی و مطالعه‌ی ساموآ پیشنهاد نمود.

کار بعدی میدانی مید در میان سه جامعه‌ی آراپاش، ماندوگومار و تسامبولی گینه‌ی نو به کتاب *جنس و طبیعت در جامعه‌ی ابتدایی* (۱۹۵۰/۱۹۳۵) منتهی شد. این کتاب تنوع موجود در ویژگی‌های زنانه و مردانه‌ی شخصیت را در برابر فرهنگ مستند کرد. او کتاب یاد شده را در حمایت بیشتر از جبرگرایی فرهنگی (cultural determinism) به کار گرفت.

شهرت مید همان طور که گفته شد به خاطر هوش و روح ماجراجویانه، بصیرت، شخصیت پر قدرت، توانایی نگارش و سودمندی کارش بود. او زندگی ابتدایی و بومی در زمان خود را به جامعه‌ی خویش ربط داد. بنابراین *بلوغ در ساموآ* عنوان فرعی مطالعه‌ی روان‌شناختی «جوانی

بومیانه» برای تمدن غربی بود. (تأکیدی که اضافه شد) رشد درگینه‌ی نو (۱۹۳۰) یک مطالعه‌ی تطبیقی درباره‌ی آموزش و تربیت ابتدایی بود. نظریه‌ی عمومی مارگارت مید رماتیک و تماشایی بود و صورتی جنجالی داشت. مید با توجه به موقعیت زمانی و جنسی‌اش غیر ارتدوکس زندگی می‌کرد. و از نخستین فمینیست‌ها بود. مید سه بار ازدواج کرد. دو شوهر اول او ریو فورتن و جرج باستن انسان شناس بودند. او زنی کوچک و تنها، شجاع، مصمم و با اراده بود. کسی که با بومیان زندگی کرد و به مناطق دور افتاده سفر نمود. او با بومیان زندگی کرد تا از آنها سخن بگوید. داستان زندگی مید در خودنوشت زندگی وی با نام زمستان بلاک بری (۱۹۷۲) و زندگی نامه‌ای که تنها دخترش مری کترین باستون آن را نوشت (۱۹۸۴) محفوظ است. نوشته‌های شفاف، قوی و روشن مید مناطق دور افتاده را شکار کرد. کتاب‌های مید انقلابی را در بحث از جنسیت انسان دامن زد که پیش‌تر با روان‌شناسی فروید برانگیخته شده بود، بحث درباره‌ی آشفتگی قسمتی از جامعه که دچار افسردگی بود و هنوز هم شامل مسائلی می‌شود که آمریکایی‌ها در مورد آن بحث می‌کنند: از کار افتادن خانواده، سکس در نوجوانی، جلوگیری از بارداری در زن مدرن (کنترل موالید و تنظیم خانواده) سرعت افزایش طلاق و اعمال افراطی. بدین ترتیب دانش انسان‌شناسی به کار گرفته شد برای بررسی جزایر جنوبی در زمینه‌هایی چون عشق، جنسیت، گونه‌های مختلف زندگی، انواع زندگی جایگزین، عشق آزاد در ساموآ و جزایر تروبریانند (همان‌طور که توسط مالینوسکی ۱۹۲۷-۱۹۲۹ توصیف شده بود) و مدلی را برای بررسی صورت جدید جنسیت به وجود آورد.^{##}

##. ترجمه از دارا پریش‌روی، این متن ترجمه‌ای است از: Kotlaks Conrod Philip (1994): 15-16



مارگارت مید در ده سالگی همراه با برادرش ریچارد



فارغ التحصیلی مارگارت مید در
کالج برنارد ۱۹۲۳



فرانس بوآس، استاد مارگارت مید



مارگارت مید و رثو فورتین در مانوس



مارگارت مید و همسر انسان‌شناس‌اش جرج باتسن



مارگارت مید در موزه امریکایی تاریخ طبیعی*

* با سپاس از دوست مردم‌شناس و گرامی‌ام سرکار خانم قندهاری که عکس‌های یادشده را از کتاب *Margaret Mead and Ruth Benedict* در اختیارم نهادند.

فهرست اعلام

(نام‌ها، جای‌ها، اقوام، ادیان، اصطلاحات مردم‌شناختی و...)

آب - آب زوهر، ۲۳۹	آداب آریانیان فاتح، ۹۲	آزادی دینی، ۹۲۲
آبادی و شادی دورکن شهرنشینی، ۵۱۱	آداب اخلاقی، ۱۶۴	آزادی همسرگزینی، ۸۵۶
آب به عنوان صورت‌های مجرد و نمادین، ۱۴۱	آداب خاتواده، ۳۶۰	آزار علمای زرتشتی، ۹۲۱
آب پاشیدن مردان به یکدیگر، ۱۴۴	آداب عروسی، ۲۶۱	آسیای شرقی، ۱۱۴
آب حیات، ۲۴۰	آداب کفن و دفن، ۷۱۱	آسیای صغیر، ۱۸۰
آب را گل نکنیم، ۷۶۲، ۷۷۸، ۷۷۷	آداب نمادین ازدواج، ۲۴۶	آسیای غربی، ۱۱۶، ۱۲۱
آبستنی زن در اثر حلول روح یک تن از نیاکان در شکم مادر، ۳۵	آداب نمادین شالیکاری، ۲۳۳، ۲۴۶، ۲۵۷	آسیای مرکزی، ۱۰۲، ۱۷۸، ۲۸۳، ۳۲۱، ۳۲۹، ۵۰۸
آب نماد ماده‌ی اولیه‌ی آفرینش، ۲۳۷	آداب نمادین عروسی، ۲۴۷	آسیایی، ۴۷۹، ۴۸۰
آب و آتش، ۶۸۹، ۷۳۸	آدوینه، ۵۸۰	آشراتو (الهه‌ی ساسی غربی: بانی و وفور حاصلخیزی)، ۱۰۲
آب و دانه دادن به شالیزار، ۲۶۰	آدی تپا، ۱۲۳	آشتان (الهه‌ی غله)، ۱۰۲
آب و عاطفه، ۷۸۰	آذریجان غربی، ۳۹۶، ۴۲۲	آش‌نذری، ۵۷۷
آب‌های پاکیزه و زایش، ۹۳	آذریگان، ۸۳۰	آشوت، شاهزاده‌ی واسپوراکان، ۱۱۸
آتاروا - رودا، ۱۲۵	آذریزی مهرسپندان، ۹۲۰	آشور، ۱۰۴، ۶۷۲
آتش بهرام، ۳۱۰	آزمیدخت، ۸۷، ۹۵	آشوری و زرتشتی، ۶۸۰
آتش خاموش، ۶۹۹	آزپاش، ۹۶۲	آشوکا، ۱۱۴
آتش سانی، ۱۲۵	آرایش زنان ایرانی، ۷۷۰	آغاز بحران، ۲۱۸
آتشکده‌ی فرنیخ، ۹۳۸	آرایه، ۷۸۵	آغاز تحول در نگرش‌های جامعه، ۴۰۴
آتوسا (بزرگترین دختر کوروش بزرگ)، ۱۳۵	آرتا، ۵۰۹	آغاز تحول در نگرش‌های جامعه، ۴۰۴
آتوم، ۱۰۸، ۱۳۸	آرزو، ۷۸۳، ۷۸۴	آغاز تحولات اجتماعی مادرسالاری، ۱۱۵
آثار باستان‌شناختی، ۴۹۸، ۸۹	آرزو، کاندیدای ریاست جمهوری، ۷۸۲	آغاز دوره‌ی میلادی، ۱۱۲
آثار عامه پستوسینمای ایران، ۶۹۱	آریلیگتون، ۷۱۰	آغاز دوره‌ی نوسنگی، ۱۲۰
آثار علوی، ۷۲۰	آریتا، ۵۰۹	آغاز دهه‌ی چهل، ۷۰۴
آثار فارسی میانه‌ی ساسانی، ۹۴	آریاه، ۱۲۳	آفتاب نشین، ۵۶۸
آثار فمینیستی، ۷۳۷	آریایی، ۵۰۸، ۶۷۲	آفریدن تخم طلایی جهان، ۲۴۰
آثار فولکلوریک مرد تبارانه، ۱۵۳	آریاییان، ۹۰، ۹۲، ۵۰۰	آفریده‌های اهریمنی، ۹۳۵
آثار مستند، ۷۷۷	آزاد اندیشی دینی، ۵۱۳	آفریقای، ۴۷۹، ۴۸۰
آثار مستند سینمای ایران درباره‌ی زنان، ۷۷۵	آزادسازی رسانه‌های غیررسمی، ۴۰۱	آفرین بزرگان، ۳۳۳، ۳۳۴
آثار موهنجودارو و هاراپا، ۱۷۹	آزاده‌ترین شاعر ایران، ۸۱۷	آفرین پیمان پهلوی، ۳۳۳
آخرین نبرد میان نیروی نیکی و بدی، ۲۶	آزاده در نقاشی ایرانی، ۸۹۵	آفرین پیمان پهلوی یا نکاح پیمانی پهلوی، ۳۳۴
	آزادی بیان، ۶۱۸	

- آفرینش و دشتان، ۹۲۹
 آفرینش دشتان به وسیله اهریمن، ۹۳۰
 آفرینش دشتان، در اوستا، ۹۲۹
 آفرینش گیتی، ۱۳۰
 آفرینش های اهریمن در برابر آفرینش های
 اهورامزدا، ۹۳۰
 آفرین نوزود، ۳۳۳
 آقای سرهنگی، ۷۷۹
 آقای هالو، ۶۸۹، ۶۷۶
 آکرویات بازی دختران، ۱۱۲
 آگاهی سیاسی، ۶۵۲
 آگاهی فردی، ۷۷۳
 آگاهی مدرن، ۷۸۰، ۷۶۹، ۷۶۵
 آگنی، آتش - خدا، ۱۲۳
 آل احمد، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۹، ۷۱۲،
 ۷۱۳، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۱
 آلبانی، ۱۸۰
 آلبرژاکار، ۶۲
 آل و چل زدگی، ۵۷۶
 آمار دولتی، ۲۴۹
 آمازون، ۱۲
 آمدن تهمینه بر بالین رستم، ۸۹۲، ۸۹۳، ۹۰۱
 آمدن نام زن در گروه محاسبان دخل و خرج
 معابد، ۱۰۴
 آمدن یوسف نزد زیخا، ۸۹۰
 آمریکا، ۶۲۵، ۶۳۳، ۷۱۰، ۷۸۰
 آمریکای لاتین، ۲۸۶، ۲۷۹
 آمریکایی، ۷۱۰، ۷۱۱، ۹۶۳
 آمت یابانی، ۵۹۲
 آمت محسنی، ۵۹۴
 آموزش اشعار و کتاب در شب نشینی ها، ۵۹۷
 آموزش دختران، ۳۹۹، ۴۴۴
 آموزش و پرورش غیر رسمی، ۳۶۱
 آمیختگی: فاجعه ای آفرینش، ۱۳۳
 آمیختن گرشاسب (سام) با پری، ۱۸۱
 آناتولی، ۱۱۸، ۱۷۸، ۱۷۹
 آناتدا، ۱۲۵
 آناهیتا، ۹۲، ۹۳، ۱۸۰، ۶۸۵
 آناییشن، ۶۲۸
 آنوان، ۱۱۰
 آنتونی شای، ۶۱۸
 آنتونیو مورنو، ۶۶۸
 آندره لانگانه، ۶۲
 آن سوی چشم ها، ۷۷۸
 آنیماء، ۶۳، ۷۷۱
 آنیموس، ۷۷۱
 آواز کردی، ۵۷۷
 آوازهای مقدس، ۱۱۱
 آوای کوچ، ۷۷۷
 آهنگر - خدا (توبال قاین)، ۱۰۳
 آیات قرآنی، ۶۵۵
 آیزور، ۲۸۲، ۲۸۳
 آینه ی حقیقت کیهانی، ۶۰۷
 آیین، ۲۴۵، ۲۴۸، ۵۰۱
 آیین آویختن شال برگردن داماد، ۲۶۳
 آیین ازدواج در دوره ی ساسانی، ۳۳۱
 آیین ازدواج مقدس، ۷۵، ۷۶، ۸۲
 آیین انتخاب شوهر از میان خیل خواستاران،
 ۸۰
 آیین شکرگزاری آمریکایی ها، ۷۰۹
 آیین بودا، ۱۲۵، ۳۲۹
 آیین پرخوانی، ۲۸۳
 آیین پرستش الهه، ۱۷۹
 آیین پرستش الهه ی باروری، ۱۷۷
 آیین شرف به اسرار، ۳۷
 آیین تماشای جهیزه، ۲۶۳
 آیین در سری، ۲۶۳
 آیین دهان بند زدن، ۲۶۹
 آیین رازآموزی، ۳۷
 آیین زایمان دروغین، ۶۲
 آیین زرتشتی، ۹۹، ۷۳، ۳۰۶
 آیین زنان شالیکار، ۲۶۰
 آیین سوگ، ۲۷۴
 آیین شمنی، ۱۱۴
 آیین شیرهای شب زفاف، ۲۷۴
 آیین طهارت در ایران باستان، ۹۳۲
 آیین قالی شویان مشهد اردال، ۱۸۲
 آیین قربانی، ۲۶
 آیین مانی، ۱۳۳
 آیین مزدایی، ۳۰، ۹۳
 آیین مقدس قسمت کردن نخود مشکل گشا،
 ۵۰۶
 آیین مهر پرستی، ۱۶۵
 آیین میر نوروزی، ۲۵۴
 آیین نامه ی زرتشتیان، ۴۹۶
 آیین نصب کردن برگ شالی بر سر زن، ۲۶۷
 آیین های آنومیک، ۲۵۴
 آیین های آنومیک زنانه، ۲۵۲
 آیین های باران خواهی، ۱۸۲
 آیین های باروری، ۲۴۶
 آیین های خاص سفره های مقدس، ۵۰۶
 آیین های خویشاوندی، ۲۴۶
 آیین های درمانگری، ۲۸۳
 آیین های رسمی فلات مرکزی ایران، ۲۵۶
 آیین های زرتشتی، ۵۰۱
 آیین های سامی، ۱۷۳
 آیین های شالیزار، ۲۴۶، ۲۷۲
 آیین های مذهبی، ۳۰۲
 آیین های مربوط به پیرها، ۵۰۶
 آیین های مزدایی، ۲۴، ۱۶۵
 آیین های نمادین، ۲۷۵
 آیین های نمادین ازدواج، ۲۶۷
 آیین های وحیانی - اسطوره ای، ۱۶۲
 آیین های زنانه، ۲۴۶
 آیینیه، در شعر ژاله، ۸۵۴
 آیین هندو، ۱۶۵
 آیین یشماق، ۲۶۸
 آیین یعقوبی، ۹۲۳
 ابتدایی ترین گونه های پیوند شعر و موسیقی،
 ۹۱۰
 ابداع ابزار خانگی، ۹۰
 ابداع کشاورزی و تمدن، ۱۰۲
 ابراهیم حاتمی کیا، ۶۸۶
 ابراهیم گلستان، ۶۸۴
 ابراهیم نبوی، ۶۱۶
 ابراهوزن، ۷۷۲
 ابزارهای مسعود به فرا سوی مرزهای
 اندیشه ها، ۲۲
 ابزارهای مقدس، ۲۴۶
 ابزار قدرت، ۱۵۹

- ایسال، ۲۱۲
 ابعاد روان‌شناختی زنان، ۶۵۲
 ابعاد روان‌شناختی و فرهنگی زنان، ۶۵۲
 ابعاد فرهنگی و گفتمانی و مسم‌پر زنان، ۶۲۴
 ابقای ارزش‌های اجتماعی، ۲۵۲
 ابن سلام، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷
 ابن سینا، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۷
 ابن طفیل، ۱۸۸، ۱۹۷
 ابوت روحانی، ۳۶
 ابیات، ۳۱۹، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۳، ۵۹۵، ۵۹۷
 اپاکیش، ۱۳۸
 اپام نیا، ۶۷۲
 اتفاق گویش‌های ایرانی، ۹۱۵
 اتویوگرافیک، ۷۸۰
 ا.ت.هال، ۶۰۴
 اثبات‌گرایان منطقی، ۶۳۱
 اثر کلام در اساطیر ایران، ۱۹
 اجاق خانوادگی، ۱۶۷
 اجبارسازی، ۵۱۷
 اجتماعات دودمانی، ۱۲۰
 اجتماعات شکارگری و صیادی، ۱۱۲
 اجتماعی‌تر شدن امر تربیت کودکان، ۲۶۲
 اجتماعی شدن زنان، ۳۸۴
 احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۲۵۷
 احکام دشتان و زیامان، ۱۷۰
 احمد امینی، ۶۷۶
 احمد پاشا، ۵۷
 احمد تواضی، ۷۸۱
 احمد رضا درویش، ۶۸۲، ۶۸۳، ۷۳۵
 احمد شاملو، ۷۷۴، ۱۵
 احمد قبری، ۷۷۹
 اخترشناسی، ۸۲۰
 اختلاف آزادی جنسی آشکار در ساموآ با سرکوب جنسیت و بلوغ جنسی دوره‌ی جوانی در ایالات متحده، ۹۶۲
 اختلاف درآمد بین شهر و روستا، ۳۷۹
 اختلاف طبقاتی، ۳۷۹
 اختیار کردن حجاب توسط زنان، ۶۵۹
 اخذ مهریه به عنوان دارایی زن، ۳۳۸
- اخلاق، ۱۶۲
 اخلاق انضباطی، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۱
 اخلاق انضباطی در دوره‌ی ساسانی، ۱۶۴
 اخلاق انضباطی مبتنی بر مفهوم «اشه»، ۱۶۹
 اخلاق جنسی، ۹۵۷
 اخلاقی نیکو ماخسی، ۱۹۲
 اخلاقیات حاکم بر سینما، ۲۳۶
 ادامه‌ی سلسله‌نَسَب از طریق زن، ۱۱۶
 ادامه‌ی فرمانروایی در خط مادر، ۱۱۶
 ادای ورد، ۱۰۵
 ادب ایران، ۸۸۳
 ادب پارسی، ۱۳۰
 ادب شرقی و غربی، ۱۹۴
 ادبیات آیینی، ۲۵۵، ۲۵۸
 ادبیات اروتیک (جنسی)، ۲۵۸
 ادبیات اقلیه‌شلفیه‌ای، ۱۸۸، ۲۳۰
 ادبیات پهلوی، ۲۰، ۳۰۷
 ادبیات تطبیقی، ۳۰۷
 ادبیات حماسی، ۱۹۱
 ادبیات حماسی ایران، ۹۶
 ادبیات خانگی، ۲۵۵
 ادبیات داستانی، ۶۹۸، ۷۰۰
 ادبیات داستانی ایران، ۶۹۷
 ادبیات داستانی عاشقانه، ۲۱۳
 ادبیات دینی سفدی، ۳۲۰
 ادبیات زرتشتی، ۹۲۳
 ادبیات زنانه‌ی شالیزار، ۲۵۸
 ادبیات شفاهی، ۱۵۲، ۱۵۶، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۱۶، ۹۲۳، ۹۲۶
 ادبیات شفاهی زنانه و مادرانه، ۹۰۸
 ادبیات شفاهی کردی، ۱۵۱، ۱۵۲
 ادبیات عاشقانه، ۲۱۴
 ادبیات عرفانی، ۶۰۷
 ادبیات کلاسیک غربی، ۳۰۷
 ادبیات کهن فارسی، ۱۸۴
 ادبیات مردم‌شناختی، ۵۱۷، ۵۲۱
 ادبیات مکتوب و داستانی، ۹۵۳
 ادبیات مونوگرافیک، ۵۱۷
 ادبیات ناتواسته، ۱۵۲
- ادبیات هندی، ۲۰
 ادراک جنزله‌ی خود، ۳۸
 ادغام تصویر همسر و برادر، ۶۸۷
 ادوارد سایپر، ۹۲۴
 ادوارد مویریچ، ۷۶۹
 ادیان شرق باستان، ۱۰۷
 ادیسه‌ی فضایی، ۳۸
 ازدادیرافانه، ۹۷، ۱۷۱، ۱۶۸
 اراده‌ی معطوف به قدرت، ۱۶۲
 ارادیراف، ۹۳۸
 اراک، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۵۲۹
 اریاب، ۲۲۹
 ارتباط آب با گاو، ۲۳۱
 ارتباط بین بیمار و درمانگر، ۳۰۰
 ارتباط جنسی، ۸۳
 ارتباط دختر با نوروز و بهار، ۲۳۶
 ارتباط مفهوم آیین، قدرت و جنسیت، ۲۴۶
 ارتباط میان اینانا و کیل‌گمش، ۶۸۰
 اریستونه، ۱۳۸
 ارج و پایگاه اجتماعی زن، ۸۴
 ارده، ۶۷۲
 اردبیل، ۲۲۲
 اردشیر اول، ۱۲۲، ۹۲۰
 اردشیر دوم، ۱۸۰
 اردوی سور اتاهید، ۶۸۵
 اردیبهشت، ۵۱۰
 اردیبهشت یشت، ۲۵
 اردیشت، ۳۳۲
 ارزش اضافی تولیدی، ۵۵۷
 ارزش اضافی و مصرفی، ۵۵۷
 ارزش برتری عشق در آیین ازدواج مقدس، ۷۷
 ارزش بیشتر سنت شفاهی در برابر سنت مکتوب، ۳۰
 ارزش پاکدامنی، ۲۶۷
 ارزش خواب‌بنا شدن در تعیین نام فرزندان، ۵۶۲
 ارزش مادری، ۲۶۷
 ارزش‌های اجتماعی در زمان فردوسی، ۸۳
 ارزش‌های جنسی در ایران کهن، ۳۰۵
 ارزش‌های خانواده، ۳۵۷

- ارزش‌های مادرانه، ۵۱۵، ۵۰۴
 ارزش‌های مردسالارانه، ۷۸
 ارزش‌های نظام خانوادگی، ۳۱۲
 ارسطو، ۴۷۷
 ارشدالدوله، ۸۳۰
 ارشه ما (معن دینی در اساطیر سومری)، ۱۰۴
 ارمنستان، ۱۸۰
 ارمنی، ۳۴۲
 ارمنیان، ۳۳۹، ۳۴۱
 ارمنی شرقی، ۳۴۲
 ارمنی غربی، ۳۴۲
 ارنست بی‌شورساک، ۷۷۵
 ارنواز، ۷۷
 ارنواز و شهرناز، ۸۸۷، ۸۹۱
 اروپا، ۱۰۲، ۶۲۵
 آژنتی، ۳۲۹
 ازیگ فروم، ۲۸۶، ۱۵
 ازدواج، ۲۵۶، ۱۰۶
 ازدواج آسمان و زمین، ۱۷۸
 ازدواج اجباری ویس یا موبد شاه، ۲۳۰
 ازدواج استقرایی، ۳۰۸
 ازدواج نرود (Naruzad)، ۱۶۹
 ازدواج ایزدگامی و الهی باروری، ۱۷۸
 ازدواج با محارم، ۱۲۰، ۲۳۰، ۵۱۲
 ازدواج با محارم درجه اول، ۱۲۱
 ازدواج با نزدیکان، ۳۱۴
 ازدواج برون‌گروهی، ۵۶۹
 ازدواج پوروچیستا، ۳۳۲
 ازدواج (تک همسری)، ۳۲۴
 ازدواج دامتانی شاهنامه، ۸۴
 ازدواج درون خانوادگی، ۱۰۹
 ازدواج دسته جمعی، ۱۱۵
 ازدواج ریایی، ۲۵۷، ۲۶۱
 ازدواج تسخیری، ۲۶۸
 ازدواج رسمی، ۷۹
 ازدواج ژولیوس سزار با ملکه مصر، ۱۱۰
 ازدواج سام و هپریدخت، ۱۸۱
 ازدواج سیامی، ۷۴، ۷۹
 ازدواج شرعی، ۸۵۶
 ازدواج شهادت، ۳۳۵
 ازدواج فرزند خواتنگی، ۱۶۸
 ازدواج مجدد، ۲۴۱، ۲۵۷
 ازدواج مقدس، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۷۸، ۲۴۰، ۵۱۲
 ازدواج مقدس به سبک ایرانی، ۸۰
 ازدواج موقت در ایران کهن، ۱۶۹
 ازدواج‌ها در دوران هخامنشی، ۹۳
 ازدواج‌های ایرانی، ۱۸۱
 ازدواج‌های شاهنامه، ۷۹
 ازدواج‌های غیر عادی، ۱۰۹
 ازدواج‌های متعدد کلثوپاترا، ۱۱۰
 ازدواج‌های موقت، ۲۵۷، ۲۶۰
 ازدواج‌های نامعمول در شاهنامه، ۱۸۰
 ازدواج‌های همخونی، ۱۰۹، ۱۱۰
 از رنجی که می‌بریم، ۷۱۱، ۷۰۲
 از زنجان تا تالش، ۷۷۷
 از کرخه تا داین، ۷۳۴
 اساطیر آریایی، ۶۷۲
 اساطیر - آیین‌های آریایی، ۶۷۱
 اساطیر - آیین‌های بین‌النهرین، ۶۷۱
 اساطیر - آیین‌های زرتشتی، ۶۷۱
 اساطیر اسکانندیای، ۱۷۷
 اساطیر اقوام هند و آریایی، ۶۹۰
 اساطیر ایران، ۶۷۷، ۷۸
 اساطیر بابلی، ۶۸۰
 اساطیر بین‌النهرین، ۶۷۲، ۶۸۴، ۶۸۹، ۶۹۲
 اساطیر سلتی، ۱۷۷
 اساطیر سومری، ۶۴، ۱۰۳، ۱۰۴
 اساطیر غرب آسیا، ۱۷۸
 اساطیر و باورهای زرتشتی، ۶۷۲
 اساطیر یونان، ۶۹۲
 اسامی خاص مؤنث در زبان ارمنی، ۳۳۹
 اسامی خشتای ایرانی باستان، ۳۲۸
 استانبول، ۱۳۶
 استانفورد، ۷۶۹
 استان‌های شمالی شرقی ایران، ۵۰۲
 استبداد صغیر، ۵۲۲
 استعمار مضاعف زنان، ۴۶۲
 استخدام زنان، ۳۸۹
 استرابون، ۱۲۵
 استراتژی جایگزینی واردات، ۳۷۹
 استرالیاییان، ۳۵
 واستریوشان سالار، ۹۱۹
 استفاده از «ما» به جای «من»، ۶۰۶
 استفاده بیشتر از غذاهای سریع، ۴۶۲
 استقلال اقتصادی زنان روستایی، ۳۹۷
 استمرار تحول فرهنگی، ۹۵۸
 استمرار فرهنگی، ۶۰۵
 اسطوره‌ی فرهنگی، ۵۵۶
 اسطوره و حماسه‌ی گیل گمش، ۳۷
 اسطوره، ۱۵۲
 اسطوره‌ها و داستان‌های رمزی، ۳۶
 اسطوره‌های مدرن، ۶۷۴
 اسطوره‌های مصری، ۱۰۸
 اسطوره‌ی آفرینش در اساطیر ایران، ۱۹
 اسطوره‌ی آفرینش ژاپنی، ۱۱۳
 اسطوره‌ی آفرینشی در وداهای هندی، ۱۲۴
 اسطوره‌ی آناهیتای ایرانی، ۷۲۸
 اسطوره‌ی الهی زایندگی، ۱۸۱
 اسطوره‌ی اودیپ، ۳۶
 اسطوره‌ی ایشار و تموز، ۶۸۳
 اسطوره‌ی پاندورا، ۱۶۹، ۱۷۲
 اسطوره‌ی پاندورایی، ۱۶۷
 اسطوره‌ی تقسیم جنسیتی کار، ۵۵۶
 اسطوره‌ی رویداد گیاه، ۸۱
 اسطوره‌ی شمنی، ۸۱
 اسطوره‌ی عشق مقدس، ۸۳
 اسطوره‌ی مقدس عشق ایزدبانو به ایزدی
 شهید شونده، ۱۸۱
 اسعد بختیاری، ۸۳۰
 اسعد گرگانی، ۱۸۸
 اسفندیار، ۸۵
 اسقف‌های نصاری، ۹۲۲
 اسکندر، ۱۲۵، ۸۲۸
 اسلام، ۳۱۱، ۶۵۳، ۶۵۷، ۸۲۲
 اسلامی، ۳۴۲
 اسلامی کردن نظام آموزشی، ۳۹۰
 اسناد ازدواج، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳
 اسناد عیلامی، ۱۲۰
 اسو (لقب اکدی)، ۱۰۴

- آشنا، ۵۰۰، ۵۱۰
 اشتباه میان جامعه‌ی مردی و زنی، ۱۱۷
 اشتراوس، ۲۲۴
 اشتغال زنان، ۲۸۳، ۳۸۸، ۳۸۷، ۳۹۷، ۴۰۰
 اشتغال زنان در بخش صنعت، ۳۹۷
 اشتودکات، ۵۱۰
 اشخاص فرعی قصه، ۲۰۱
 اشرف الدین حسینی، ۸۶۳، ۸۷۱
 اشعار بنو عذره، ۱۹۳
 اشکال جدید شکنجه در فرهنگ و حشمت، ۶۱۱
 اشکال پیوندی، ۳۶۵
 اشکاتیان، ۹۱۷
 اشوزرتشت، ۵۰۴
 آشوند، ۵۰۱
 آشویی، ۵۰۱
 اشه، ۱۶۵، ۲۳۹
 اشه / رته (نظم راستین)، ۱۶۴
 اشه‌ی مذکر، ۱۶۷
 اشی، ۶۷۲
 اشمیم و هو، ۲۳
 اشی یا ارد، ۶۸۵
 اصطلاح «بهشت زیر پای مادران است»، ۶۰۹
 اصطلاح «خلق»، ۶۰۴
 اصطلاح «روح قرم»، ۶۰۹
 اصطلاح ملکه، ۶۰۴
 اصفهان، ۵۸۸، ۸۳۰، ۸۷۱
 اصلاحات شاه، ۷۷۴
 اصلاح قوانین ازدواج، ۳۹۶
 اصلاح قوانین طلاق، ۳۹۶
 اصل پارتنی، ۲۳۰، ۲۳۵
 اصل سریانی، ۳۲۱
 اصول تصوف، ۳۰۷
 اصول تکمیل‌گیری اینهایمر، ۴۱
 اصول‌گرایی اخلاقی، ۱۶۶
 اطاعت از خاقان، ۱۱۲
 اطلاق «ماما» (Mama) به پدر و ددا
 (deda) به «مادر» در زبان گرجی، ۱۱۷
 اطللس تاریخی ایران، ۵۰۳
- اعراض پرستاران، ۷۳۹
 اعراض زنان نخبه به قانون انتخابات، ۳۸۵
 اعتقاد، ۱۵۰
 اعتقادات شمنی و تانگری، ۲۸۳
 اعجوبه‌ی صحرا، ۲۹۸
 اعیاد مذهبی، ۴۲۲
 اغوای سیاوش، ۶۷۸
 اغوای مردمزداپرست، ۳۱۲
 المراسیاب، ۲۰۶
 المزایش آگاهی، ۶۴۹
 المزایش آگاهی زنان، ۶۵۱
 المزایش استقلال نسبی خانواده‌های هسته‌ای، ۴۶۱
 المزایش تعداد زنان داوطلب نمایندگی مجلس، ۴۰۳
 المزایش ثبت نام دختران در مقاطع مختلف تحصیلی، ۳۹۹
 المزایش سن متوسط ازدواج، ۴۶۱
 المزایش سواد، ۵۲۳
 المزایش سواد و تغییر دیدگاه، ۳۹۸
 المزایش ضریب شهرنشینی، ۳۸۷
 المزایش فرهنگ عمومی جامعه، ۶۶۱
 المزایش میانگین سن ازدواج دختران، ۴۳۶
 افزودن اشعار از سوی کاتبان بر شاهنامه، ۸۳
 افسانه، ۱۵۲، ۱۵۳، ۵۰۶
 افسانه پژوهی، ۱۵۱، ۱۵۴
 افسانه منادی، ۷۸۵
 افسانه‌ها و اساطیر عبری، ۶۷۷
 افسانه‌ها و کتب بودایی، ۱۲۵
 افسانه‌های ایرانی، ۶۸۷
 افسانه‌های دوران هخامنشیان، ۸۷
 افسانه‌های سه گانه‌ی مشکل‌گشا، ۵۰۷
 افسانه‌های عصر خودآگاهی، ۶۸۹
 افسانه‌های کردی، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷
 افسانه‌هایی با پیام‌های ضد زنانه، ۱۵۱
 افسانه‌ی ازدواج دموزی و اینانا و دخالت اوتو، ۶۹۱
 افسانه‌ی اسکندر، ۳۷
 افسانه‌ی «افسانه زدایی» تصویر مستند، ۷۷۰
 افسانه‌ی پیرها، ۵۰۵
- السنه‌ی «درخت هولویو»، ۶۸۰
 الفسردگی، ۲۹۷
 الفسون‌ها، ۱۵۲
 الفغانستان، ۵۰۸
 الفلاتون، ۱۳۷، ۱۷۲، ۱۹۲
 افلاکی، ۵۶
 آفندی بوله، ۵۲
 اقامت زن در محیطی جدا، ۹۳۰
 اقتدار، ۶۹، ۸۷، ۲۱۷
 اقتدار اجتماعی-سیاسی، ۸۹
 اقتدار اخلاق‌گرایانه‌ی حاکم بر قصه‌های عاشقانه، ۲۳۴
 اقتدار خانوادگی، ۹۴
 اقتدار زیان، ۷۶۹
 اقتدار مادر شوهر، ۵۵۹، ۵۵۸
 اقتصاد خانه، ۵۵۷
 اقتصاد شبانی، ۶۷۲
 اقشار متوسط و بالای شهرنشین، ۳۶۸
 اقلیت‌های مذهبی، ۳۲۰
 اقلیما، ۶۷۷
 اقوام آریایی، ۲۱۴
 اقوام آریایی مردسالار، ۷۷
 اقوام آسیای مرکزی، ۲۸۳، ۲۸۵
 اقوام آشوری، ۶۷۰
 اقوام بلوچ، ۹۱۶
 اقوام پدرسالار ایرانی، ۸۱
 اقوام دره‌ی سند، ۱۲۳
 اقوام زن محور، ۶۷۲
 اقوام هیتیایی، ۱۰۵
 اقیانوس جنوبی، ۹۶۲
 اکبر فیروزیان، ۷۷۹
 اکرم بهرامیان، ۷۸۵
 اکوسیتسم فرهنگی، ۲۷۳
 اگری، ۶۲۷، ۶۴۲
 الانسان حریص علی مانع، ۴۹
 التقاط اندیشه‌ی مادر تبار بومیان خاوران و اندیشه‌ی مرد سالارانه‌ی آریایی نژادان، ۵۰۹
 الزامی بودن کشتن دشمن برای دختران سارماتی، ۱۱۵

الگودرز، ۴۲۵	الهه‌ی آب، ۱۲۴	السالوادار، ۴۸۶
ام‌الصبيان، ۲۸۳	الهه‌ی آب‌ها، ۹۲	الغبای ارمی، ۳۴۲
امامان جمعه، ۴۵۸	الهه‌ی آدیتی، ۱۲۳	القاب زنان خاندان مولانا، ۵۷
امام باقر (ع)، ۶۵۵	الهه‌ی آرینا (خورشید - الهه)، ۱۱۹	الکندر جوان، ۱۱۱
امام خمینی، ۶۵۸، ۶۵۹	الهه‌ی آنات، ۱۰۶	الکندر کو دک، ۱۱۱
امام صادق (ع)، ۶۵۵	الهه‌ی انهیل دوانا، ۱۰۵	الکس موچی الی، ۶۵
امام علی (ع)، ۶۵۵	الهه‌ی اوشس، ۱۲۳	الکوف، ۶۴۱
امپراتوران زن، ۱۱۴	الهه‌ی اوما (Umma)، ۱۲۲	الگوهای آرمانی نفس اجتماعی، ۲۵۴
امپراتوری ایران، ۱۷۰	الهه‌ی باروری، ۷۶	الگوهای اساطیری، ۶۶۵، ۶۶۹
امپراتوری‌های زنانه، ۵۰۵	الهه‌ی بزرگ سومری، ۱۰۳	الگوهای تفکیک سنی و جنسی، ۲۸۵
امپراتوری اتریش، ۱۳۶	الهه‌ی بین‌النهرین، ۱۰۴	الگوهای حضور زنان در سینمای ایران، ۶۷۰
امپراتوری هخامنشی، ۱۳۷	الهه‌ی پیکیر، ۱۷۹	۶۷۵
امردبازی، ۱۷۱	الهه‌ی پینکر، ۹۲	الگوهای سنتی، ۵۱۸، ۵۲۰
امر مذهبی، ۱۷۰	الهه‌ی جنگ و شکار، ۱۰۶	الگوهای فرهنگی، ۵۵۳، ۵۶۳
امر هنجاری، ۶۱۹	الهه‌ی حاصلخیزی و باروری، ۹۳	الگوهای مشترک شخصیت‌های زن در سینمای ایران، ۶۷۱
ام سلمه، ۶۵۴	الهه‌ی حامی شاه هات تومی لیس پادشاه	الگوی آمریکایی، ۸۸۲
امشاسپند موکل بر زمین، ۲۶، ۲۳۶	هیتی‌ها، ۱۱۹	الگوی تقسیم سنتی نقش‌ها، ۴۵۹
امور شوراها، ۹۲	الهه‌ی حامی نویسندگان و دبیران، ۱۰۵	الگوی تقسیم کار، ۴۵۹
امور قضایی، ۱۰۷	الهه‌ی حیات، ۱۱۸	الگوی روابط مبتنی بر قدرت در خانواده، ۵۱۸
ام هانی شفیعی، ۵۹۳	الهه‌ی حبس و طناب، ۱۰۵	الگوی ریخت‌شناختی، ۱۹۹
امیر اسلان، ۱۹۸	الهه‌ی حورانی شائوشکا، ۱۱۹	الگوی عشق سه جانبه، ۲۳۶
امیر جلال‌الدین عارف، ۵۴	الهه‌ی رویلنی‌ها، ۹۱	الگوی مادری - همسری، ۲۳۵
امیر جلال‌الدین فریدون چلی عارف، ۵۴	الهه‌ی زاینلگی، ۱۷۸	الگوی مطلوب خانواده، ۴۳۱
امیر زاهد، ۵۶	الهه‌ی سرپرست شهر، ۱۰۵	الژند، ۷۳۰
امیر شروان، ۶۷۵، ۶۸۸	الهه‌ی سومری، ۱۰۶	الهیالا، ۱۲۹
امیرعباس هویدا، ۸۸۱	الهه‌ی شغابخشی و پزشکی سرزمین، ۱۰۵	الهیگان، ۱۰۲
امیر مظفرالدین عالم، ۵۲	الهه‌ی عدالت، ۱۰۳	الهه، ۱۷۵، ۱۸۰
امیر نادری، ۷۸۲، ۷۸۳	الهه‌ی عشق و جهان مردگان، ۱۷۷	الهه‌ی آبی، ۱۷۸
امیری فیروزکوهی، ۸۵۱	الهه‌ی عمده‌ی دولت‌های نو - هیتیایی، ۱۱۹	الهه‌ی الهام بخش زیباترین سرودهای ودایی، ۱۲۳
امیلیا نرمیسیناس، ۹۴۲	الهه‌ی کویابا، ۱۱۹	الهه‌ی ایشثار اریلا، ۱۰۴
امین‌السلطان اتابک، ۸۲۵	الهه‌ی کیریریشه، ۱۷۹	الهه‌ی پریثوی، ۱۲۲
اتاهیتا، ۶۷۳	الهه‌ی لاکشمی (بخت)، ۱۲۳	الهه‌ی تابیتی، ۱۷۸
انتخاب آگاهانه‌ی همسر، ۲۵۹	الهه‌ی ماما، ۱۰۴	الهه‌ی دین گیرمان، ۱۰۴
انتخابات، ۸۸۲، ۸۸۳	الهه‌ی نیکبختی و بدبختی، ۱۲۲	الهه‌ی شاستی، ۱۲۳
انتخابات ریاست جمهوری آمریکا، ۴۵۶	الهه‌ی ورد و کلام، ۱۰۴	الهه‌ی ننه، ۸۲
انتخابات ریاست جمهوری و مجلس، ۴۰۲	الهه‌ی ویرانگر، ۱۰۸	الهه‌ی ویرانگر و مهربان، ۱۲۳
انتخابات هشتمین دوره‌ی ریاست جمهوری، ۸۸۲	الهه‌ی هوتلورا، ۱۰۵	الهه‌ها همچون نون گال (شاهزاده‌ی بزرگ)، ۱۰۵
انتخاب زنان به عنوان شهردار و فرماندار، ۶۶۱	الهه‌ی هوت نا، ۱۰۵	
انتساب نهاده‌ی اجتماعی به فریدون، ۷۸	الهه‌ی یالوشا، ۱۲۳	
	الیاده، ۱۴، ۳۹، ۴۱	

- انتقال فرهنگ شفاهی، ۹۰۶
 انتقال قدرت شهریاری از زن به فرزند، ۳۶
 انجام اعمال جادویی از طریق گفتار، ۲۰
 انجام توأمان کارهای بیرون و درون خانه از سوی زنان، ۲۸۲
 انجمن اقلیت‌های مذهبی، ۴۴۹
 انجمن پرستاران ایران، ۴۵۰
 انجمن ترویج علوم آمریکا، ۹۵۸
 انجمن زنان، ۵۹۳
 انجمن زنان روزنامه نگار، ۴۵۰
 انجمن زنان زرتشتی، ۲۵۰
 انجمن‌های خیریه، ۴۴۹، ۴۵۰
 انجمن‌های زنانه، ۴۴۷، ۶۵۷
 انجمن‌های صنفی، ۴۴۹، ۴۵۰
 انجمن‌های طرفدار بانوان، ۴۳۷
 انجیل، ۱۱۸، ۱۱۳
 انحلال حزب نوپای «سوسیالیست توده‌ی ایران»، ۷۱۳
 اندام‌های زایشی، ۱۷۷
 اندرزنامه، ۱۶۴، ۳۳۵
 اندروزیست، ۶۲۶
 اندونزی، ۴۸۶
 اندیشمندان مارکسیستی، ۶۳۷
 اندیشه‌های پسامدرن، ۶۳۸
 اندیشه‌های فمینیستی، ۱۵۳
 اندیشه‌ی دینی خیر و شر، ۳۱۵
 اندیشه‌ی گاهانی، ۵۱۱
 انسان ایرانی، ۴۹۵
 انسان بدوی، ۶۶۷
 انسان پژوهان و مردم‌شناسان ایرانی، ۱۵
 انسان زرتشتی، ۵۰۲
 انسان ژنریک، ۶۴۰
 انسان‌شناس آمریکایی، ۱۷۶، ۱۷۵
 انسان‌شناس عمومی، ۹۵۷
 انسان‌شناسی، ۶۲۸، ۶۲۹، ۹۵۲
 انسان‌شناسی ادبیات، ۹۴۲
 انسان‌شناسی جنسیت، ۳۷۰
 انسان‌شناسی روان‌شناختی، ۹۶۲
 انسان‌شناسی زبان، ۹۴۲، ۹۴۵
 انسان‌شناسی زنگ‌را، ۳۷۰
- انسان‌شناسی عاطفه، ۶۰۶
 انسان کامل، ۳۲۹
 انشعاب آل احمد از حزب توده، ۷۱۱
 انشعاب از حزب توده، ۷۱۳
 انفجار جمعیتی، ۳۸۹
 انفعال ایزد بانو، ۶۹۰
 انقراض دولت عیلام، ۱۲۱
 انقراض شاهنشاهی ساسانی، ۱۲۱
 انقلاب، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۰۳، ۶۷۹، ۷۲۳، ۷۲۹، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۳۷، ۷۴۴، ۷۵۱، ۷۶۱، ۷۶۶، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۴، ۷۷۶، ۷۷۸، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۵، ۷۸۷، ۸۷۳، ۸۷۹
 انقلاب اسلامی، ۳۷۶، ۳۸۶، ۳۸۹، ۴۲۶، ۴۴۷، ۶۵۸، ۷۴۰، ۷۶۵، ۷۷۵، ۷۷۷
 انقلاب انفورماتیک، ۵۰۲
 انقلاب دیجیتال در امواج آکاهی‌بخش فیلم‌های مستند آتی، ۷۸۲
 انقلاب سفید، ۷۷۴
 انقلاب صنعتی، ۳۶۸، ۵۰۲
 انقلاب کشاورزی، ۵۰۲، ۵۰۳
 انقلاب مشروطه، ۴۳، ۴۲۶، ۴۴۵، ۶۵۷
 انکار دین زرتشتی، ۹۲۳
 انکار نقش مرد در آبدشتی زن، ۳۵
 انکیل دیرن، ۵۱۴
 انکیدو، ۶۴
 انگلیس، ۴۴۷، ۸۲۸
 انگلیسی، ۷۰۹
 انگیزه‌ی رقابت، ۴۸۹
 انلیل، ۱۰۴
 انواع تپ سازی‌ها، ۷۱۴
 انواع جوهری مشارکت، ۴۰۹، ۴۱۱
 اینومایلیش، ۷۶
 اواخر دوره‌ی ساسانی، ۱۷۰
 اواخر عصر کهن سنگی، ۵۰۶
 اواخر عصر میان سنگی، ۱۱۹
 اواخر عهد ساسانی، ۱۶۸
 اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی، ۱۲۲
 اواخر قرن هشتم هجری، ۸۹۱
 اواخر مغرب در ایران شرقی، ۵۰۲
- اواخر هزاره‌ی پنجم پ.م، ۱۱۹
 اواخر هزاره‌ی چهارم، ۱۷۹
 اواخر هزاره‌ی دوم قبل از میلاد، ۸۹
 اواسط هزاره‌ی دوم پ.م، ۹۲
 اوایل عصر آهن، ۵۰۲
 اوایل عهد نوسنگی، ۱۱۹، ۵۰۶
 اوایل قرن نوزدهم، ۶۱۴
 اوپامتک، ۳۲۲
 اوپانشاد، ۲۰
 اوتیکوس، ۹۲۲
 اوجات، ۱۰۸
 اورال و آلتای، ۳۲۹
 اورایوس، ۱۰۸
 اورمزد، ۲۶، ۲۸، ۲۹
 اورینا فالایچی، ۶۶
 اوستا، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۳۰، ۳۷، ۴۳، ۱۷۳، ۱۸۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۷۲، ۳۴۲، ۵۱۴، ۶۵۷، ۹۲۷، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۵، ۹۳۶
 اوستای اشکانی، ۹۲۰
 اوستای تسر، ۹۲۰
 اوسر - مات رع، ۱۱۰
 اوکتایوس، ۱۱۰، ۱۱۱
 اوکلی، ۶۲۷
 اوک-موچی (Uke-Mochi) الهه‌ی تغذیه در ژاپن، ۱۱۳
 اوگاتیانس، ۷۷۰
 اولتیماتوم دینی به مؤمنان کیش رسمی دوره‌ی ساسانی، ۳۱۵
 اولی‌ها، ۷۸۳
 اهالی تراس، ۱۲۵
 اهالی لودی، ۱۱۷
 اهریمن، ۱۳، ۱۹، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۹۵، ۱۶۷، ۶۷۷، ۹۲۷، ۹۲۹، ۹۳۵، اهریمنی، ۱۳۲
 اهلی کردن دام در ایران، ۱۱۹
 اهمیت آیین‌های نمادین، ۲۷۵
 اهمیت خانواده در فرهنگ اسلامی - ایرانی، ۶۶۱
 اهمیت زایدنگی، ۹۴
 اهمیت شادی در فرهنگ زرتشتی، ۵۱۱

اهمیت کسب مقام در زندگی، ۳۹۸	ایرج، ۷۷، ۸۶۳	ایندرا (Indra) توفان - خدا، ۱۲۳
اهمیت مجنون، ۱۹۵	ایرج قادری، ۷۳۶	این صدای توست، ۷۸۱
اهنودگات، ۵۰۳	ایرنه پاپاس، ۷۸۱	این فیلم‌ها رو به کی نشون می‌دین؟، ۸۷۳
اهورامزدا، ۱۹، ۱۸۰، ۹۲۹	ایزد آب‌ها، ۱۳۴	۸۷۷، ۸۷۹
اهورانی، ۲۳۹	ایزد اریامن (ایزد موکل بر تندرستی و شفای بیمار)، ۲۴	ایهام، ۸۶۰، ۸۶۱
اهورانی‌ها، ۲۴۰		بابا (الهه‌ی سومری باروری)، ۱۰۴
اهورمزدا (اهوره مزدا)، ۲۵، ۲۶، ۲۳۹، ۲۴۰	ایزدان خرداد و امرداد، ۹۳۲	بابازار، ۲۸۴
۳۰۶، ۳۰۸، ۵۰۹، ۹۳۰	ایزد بانو، ۱۳۴، ۲۱	باباشمل، ۲۳۶
اهوره مزدا و اشته، ۲۴	ایزد بانو اردویسور آناهیتا، ۱۸۲	باکره زایی، ۶۹۲
اهونور، ۲۶، ۲۷، ۳۳۳	ایزد - بانو راتری (شب)، ۱۲۳	بابل، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۶۷۲
ای. آدامسون جیل، ۵۰۰	ایزد بانو - مادر، ۹۰	بادجن، ۲۸۳
ایالات متحده آمریکا، ۲۸۰، ۲۸۲	ایزد بانوی آب، ۱۸۰	باد و آتش، ۱۳۰
ایبریا، ۱۸۰	ایزد بانوی بابلی، ۹۲	باران، ۶۹۱
ایجاد نظام‌های انضباطی، ۱۶۴	ایزد بانوی بارور کننده‌ی گیا، ۱۸۱	بارتلمه، ۱۷۱، ۲۳۹، ۳۰۷، ۳۱۴
ایدنولوژی، ۳۷۸، ۲۳۸	ایزد بانوی باروری، ۱۷۵	بارگیری، ۳۵
ایدنولوژی حاکم در مورد جنسیت، ۳۷۷	ایزد بانوی بخشش، ۶۸۵	بار منفی لفظ جادو و جادوگر در ادبیات باستان، ۲۰
ایدنولوژی دینی، ۹۲۰	ایزد بانوی رها کننده‌ی مرگ، ۶۷۴	بازار کار، ۲۴۴، ۲۴۵
ایسران، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۳	ایزد - بانوی زمین، ۹۳۲	بازبینی قوانین خانواده، ۳۹۴
۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۷۶، ۲۸۳، ۳۶۵، ۳۶۶	ایزد بانوی عتیق تظهير، ۹۳	باز تولید اجتماعی، ۳۶۶
۱۲۷۱، ۱۲۷۸، ۱۲۷۸، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۹	ایزد بانوی اهورانی (همسر اهوره)، ۲۳۷	باز تولید الگوی تقسیم کار، ۴۶۱
۱۲۱۳، ۱۲۲۲، ۱۲۲۲، ۱۲۲۷، ۱۲۳۹، ۱۲۴۸، ۱۲۵۳	ایزد خروشتک و ویدواختک، ۳۱	باز تولید زیستی، ۳۶۶
۲۵۷، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۸۸، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۲۲	ایزد راما در ادیان‌شدها، ۲۱	باز تولید قدرت زنان در عرصه‌ی سنت، ۲۵۹
۵۶۷، ۵۸۵، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۱۳، ۶۲۹، ۶۵۰	ایزد گیاهی، ۱۸۱	باز تولید نظم در انسان‌شناسی سیاسی، ۲۵۲
۶۵۶، ۶۶۷، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۹۰، ۷۰۱	ایزد مثنو سسته، ۲۵	باز تولید نقش فرهنگ آفرین و حقیقت جوی زن، ۶۵
۷۱۹، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۵، ۷۶۷، ۷۷۳، ۷۸۳	ایزد موکل بر کلام، ۲۲	باز خورد منفی در کار، ۴۸۵
۷۸۵، ۸۲۸، ۸۴۵، ۸۴۸، ۸۶۳، ۸۷۷	ایزد همسه، ۲۴۰	باز سازی رئالیستی، ۷۱۸
۸۷۹، ۸۸۴، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۳۰	ایزومو (نیای توفان - خدا)، ۱۱۴	باز سازی رئالیستی بخشی از تاریخ ممنوع معاصر از سوی آل احمد، ۷۱۷
ایران باستان، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۹۳۶	ایزیس، ۱۷۸	بازگشت به بطن زمین مادر، ۳۷، ۳۹
ایران بعد از اسلام، ۸۸۷	ایستار، ۷۱	بازگشت به سوی احساس کهن مادری، ۶۵
ایران ساسانی، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۷	ایشتار، ۸۱، ۹۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۷۵، ۱۷۹	بازگشت عاشق به سرزمین خود، ۱۸۹
ایران شرقی، ۵۰۷، ۵۰۲	۱۸۲	بازمانده‌ی آیین ایستر و تموز، ۱۸۲
ایران غربی، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۱۲	ایلام، ۷۴، ۷۶، ۷۷	بازنمایی چگونگی تقویت ارزش‌های جنسی خاص در آثار فولکلوریک، ۱۵۳
ایران کهن، ۸۵۳	ایلیاده، ۶۶۷	بازنمایی مفهوم جنسیت و قدرت، ۲۴۶
ایرانی، ۱۳۷، ۵۰۰، ۶۱۷، ۷۰۹، ۸۲۷	ایمان به سه گوهر آیین بودا، ۳۲۲	بازنمایی نقش زن، ۲۳۳
ایرانیان، ۹۰، ۹۲، ۱۸۱، ۳۴۰، ۴۲۲، ۵۰۷، ۸۵۳	ایمن سازی پزشکی کودکان، ۴۴۸	بازنمایی نقش‌های اجتماعی و اقتصادی زنان (مردان)، ۲۴۷
۹۳۶	اینتا، ۱۷۸، ۶۷۹، ۶۸۴	
ایرانیان باستان، ۹۲۷، ۹۲۸	اینتا و تموز، ۸۱	
ایرانیان پیش از اسلام، ۹۲۸	اینانای بین‌النهرینی، ۱۸۲	
ایرانیان زرتشتی، ۵۱۴	اینانای سومری، ۶۷۲	
ایرانیانیت، ۳۹۵	اینچه برون، ۲۸۲	

- بازنمود اساطیر، ۶۶۸
 بازیابی بهشت پیش از هبوط و سقوط، ۳۹
 بازی پسران جوان یا نوجوان به جای زنان، ۲۶۲
 بازی‌های قدرت، ۶۴۱
 باز عبرانی، ۱۳۳
 باستان‌شناسان، ۱۰۲
 باستان‌شناسی، ۱۱۹، ۱۲۰
 باستانی، ۸۶۱
 باستانی پارسی، ۸۰۹، ۸۴۷
 باشو غربیه‌ی کوچک، ۶۸۳، ۷۲۸، ۷۲۹
 باغیانان، ۵۶۸
 باغداران، ۵۶۸
 باغداری، ۵۸۸، ۵۹۱
 بافت، ۲۲۲
 بافت فرهنگ‌های جهان، ۶۰۶
 بافت فرهنگی ایران، ۶۸۵
 باکرگی، ۱۲۴
 باکره زایی زنان، ۶۹۱
 بامداد جدی، ۷۷۲
 بانو، ۷۳۱
 بانوان شاغل، ۲۸۵
 بانو لاکشمی، ۱۲۲
 بانوی اردیبهشت، ۶۸۷، ۷۳۳، ۸۷۶
 بانوی دشت و دبیر جهان فروردین در قلمروی
 مردگان، ۱۰۴
 بانوی فراوانی، ۱۰۴
 بانوی کلام راستین، ۱۲۳
 بانوی کوهستان، ۹۲
 باور، ۱۵۰
 باورشناسی باستانی ایران، ۱۳۳
 باور مانوی، ۹۵
 بی‌اخاستن مزدک، ۱۲۲
 بچه گرگ‌های بام گیلان، ۷۷۹
 بچه‌های بد، ۶۷۶، ۶۷۷
 بچه‌های طلاق، ۷۲۷
 بچه‌ی مردم، ۷۰۵
 بحث سیاست و مشارکت سیاسی زنان، ۶۴۹
 بحث‌های معرفت‌شناختی و فراترظری
 رادیکال‌ها، ۶۴۶
 بحران، ۲۱۹
 بحران چهل سالگی در مرد، ۳۶
 بحران در زندگی پرسوناژ اصلی فیلم، ۸۸۳
 بحران رویارویی نگاه ملرن و نگاه سنتی، ۷۸۲
 بحران‌های هویتی، ۳۶۹، ۳۷۲
 بختیاری، ۸۲۴، ۸۳۰، ۸۳۲، ۸۲۶
 بدوک، ۶۹۱
 برابری نسبی در حوزه‌ی آموزش، ۳۷۰
 برابری نماد زن و آتش، ۲۶۵
 برانگیختن حمد شیرین از سوی خسرو، ۲۲۲
 برتری زن، ۹۲
 برتری مسالمت‌جویانه‌ی مرد بر عروس، ۲۶۷
 برجا ماندن انتقال ارث از طریق زنان، ۷۷
 برج داوود، ۶۴
 برج سینو، ۶۹۱، ۷۳۴
 برخورد عاطفی با رشد جمعیت، ۳۸۷
 برخورد مکانیکی با حیات، ۶۶
 برداشت ایدئولوژیک نخبگان، ۱۵۱
 برداشت جامعه‌ی معاصر فردوسی از زن، ۷۰
 بردگان، ۱۱۲
 بردگی، ۱۰۷
 بردن بیماربان به تکیه بابا، ۲۹۷
 بررسی رابطه‌ی عشقی زنان، ۷۴۸
 بررسی روابط قدرت، ۱۶۰
 بررسی عناصر فولکلوریک فرهنگ کردی در
 ایران، ۱۵۴
 بررسی مردم‌شناختی نقاط با ویژگی فرهنگی،
 ۵۸۴
 برز، ۴۱۹
 برزخ، ۳۰۹
 برسم، ۹۳۲، ۹۳۶
 برکت بخشی، ۱۶۵
 برگ درخت همورده، ۵۷۲
 برگ نخل، ۵۸۰
 برنامه‌ریزی ازلی، ۶۴
 برنامه‌های عمرانی پیش از انقلاب، ۳۷۸
 برنامه‌های عمرانی سوم تا پنجم، ۳۷۸
 برنامه‌ی اول توسعه، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۷
 برنامه‌ی پنجم عمرانی، ۳۸۲
 برنشتاین، ۹۴۲، ۹۴۵
 بروسیر، ۲۲۲
 برهمنان، ۱۲۴
 برهنگی: تصویر زهدان جهان، ۱۷۷
 بره‌ها در برف به دنیا می‌آیند، ۷۷۹
 برینو، ۹۲۹
 بزرگ‌ترین شخصیت دیوان‌سالار روم، ۵۱
 بزرگ‌ترین کتاب قصه‌ی جهان اسلام، ۴۲
 بزرگ‌ترین معجزه‌ی دعای اهنور، ۲۶
 بزرگ کردن نقش مادری و همسری، ۵۵۶
 بزرگ - مادران کهن، ۱۰۶
 بسامد دشنام به شوهر، ۳۱۴
 بسته شدن پیمان میان اهوره مزدا و اهریمن،
 ۲۶
 بسط مبانی فرهنگی شبه مدرنیسم در دوران
 پهلوی، ۸۰۷
 بعد آرمان‌گرا، ۳۶۵
 بعد از جنگ، ۷۵۹
 بعد از ظهر آخر پاییز، ۷۰۰
 بعد اقتصادی توسعه، ۳۹۳
 بعد رمانتیک، ۳۶۵
 بعد کارکردی، ۳۶۳، ۳۶۵
 بغان پشت، ۲۳
 بغ بانوی ایرانی، ۹۳
 بغداد، ۱۳۶
 بگارت، ۱۰۶
 بگناش، ۱۸۵، ۱۹۱
 بگناش و رابطه، ۱۹۹
 بگذار تا همیشه، ۷۸۵
 بل انده‌اول فلاهرتی، ۷۶۹
 بلت سری (اللهی بابلی)، ۱۰۴
 بلخ، ۵۷
 بلقیس، ۸۸۷، ۸۸۹
 بلوچ، ۹۰۵
 بلور شکسته، ۷۸۶
 بلوط، ۷۷۵
 بلوغ، ۱۴، ۶۶
 بلوغ در ساموآ، ۹۶۲
 بَمه (روز مقدس آیین مانوی)، ۳۲۵
 بناهای عظیم سنگی لودیه، ۱۰۴
 بنای مهین دختران، ۱۴۶

- بنت - آنات، ۱۱۰
 بندر عباس، ۵۶۷، ۲۸۳، ۱۴۲
 بندهش، ۵۱۳، ۱۶۳، ۲۶، ۱۵
 بندیکت، ۹۵۸، ۹۵۷، ۱۴
 بن‌مایه‌های اساطیری در داستان فریدون و ضحاک، ۷۸
 بن‌مایه‌های جانور، گیاه و آب، ۱۷۹
 بن‌مایه‌های شعر پارسی، ۸۵۹
 بن‌مایه‌ی باورشناختی و نمادشناختی، ۱۳۲
 بن‌مایه‌ی غم مردم بومی ایران، ۳۰۸
 بن‌مایه‌ی مرگ و زندگی دوباره‌ی طبیعت، ۱۸۱
 بنیاد سلوک بوداییان، ۳۲۸
 بنیادگرایی ایدئولوژیک، ۳۷۲
 بنیادهای فرهنگی کودکان، ۴۵۹
 بنی‌اعتماد، رخشان، ۶۸۷، ۶۸۲، ۶۹۱، ۶۹۲، ۸۷۳، ۷۸۲، ۷۸۱، ۷۸۰، ۷۳۳، ۷۳۲، ۷۳۰
 ۸۵۵، ۸۸۱، ۸۸۰، ۸۷۹، ۸۷۷، ۸۷۶
 بنیان اجتماع ایستیمیک، ۶۴۰
 بنیان حزب زحمتکشان ملت ایران، ۷۱۵
 بنیانگذار انقلاب اسلامی، ۷۸۱
 بنیانگذار همونولوگ‌های ذهنی، ۹۴۴
 بنیانگذاری ارزش‌های گروهی و فرهنگی، ۶۵
 بنیان نخستین تشکیلات منظم حزبی در ایران، ۷۰۱
 بنیان‌های زیبایی‌شناختی اگزیستانسیالیسم، ۷۱۲
 بوآس، ۱۴
 بوب پپ، ۹۶۱
 بوتو (Buto) یا اِدجو (Edjo) به هیأت مار کبرای، ۱۰۸
 بودا، ۱۲۵، ۳۲۱
 بودا، آیین و انجمن، ۳۲۲
 بودایی، ۳۲۲، ۳۲۰
 بودایی‌گری هندی، ۳۲۰
 بودایی‌ها، ۱۲۵
 بورديو، ۶۰۴
 بوستان سعدی، ۸۹۰
 بوف کور، ۷۰۰
 بومیان نجد ایران، ۹۰
 بوی بهار، ۷۷۹
 بوی پیران یوسف، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۹۱، ۷۳۴
 بویراحمدی، ۸۳۱
 بویس، ۹۳۶
 به‌آفرید، ۸۶
 بهار، ۸۶۳
 بهاری، ۷۸۴
 بهایی‌کیر، ۹۱۹
 بهدین، ۵۰۳
 بهدینان، ۵۰۶، ۴۹۹
 بهرام، ۹۰۲
 بهرام بیضایی، ۶۶۶، ۶۸۱، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۹۲، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۹
 بهرام چوبینه، ۸۶، ۸۹۵، ۸۹۹
 بهرام گودرز، ۷۹
 بهرام گور، ۷۴، ۷۹، ۸۶
 به رسمیت شناختن موجودیت زنان عقیم، ۱۰۴
 بهروز انخیمی، ۶۷۶، ۶۸۲، ۷۳۰، ۷۳۹
 بهزاد، ۲۰۴، ۲۰۱
 بهشت و مادر، ۴۰
 به کی سلام کنم، ۷۰۰
 بهمن، ۵۱۰
 بهناز، ۷۷۹، ۷۸۳
 به وجود آوردن نخستین زبان از سوی منو، ۲۲
 بیان درمانی، ۴۱۳
 بی‌بی تاب، ۷۷۹
 بی‌بی گل‌بانو، ۷۷۹
 بیتسون، ۶۰۹
 بی‌توجهی به مسأله‌ی یاریگری، ۴۱۰، ۴۰۹
 بی‌توجهی صدا و سیما به سینمای مستند، ۷۸۵
 بیژن، ۸۵، ۲۰۶
 بیژن و منیژه، ۷۱، ۷۳، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۹
 ۲۰۱، ۲۳۶، ۶۷۳
 بیشتر بودن جرایم جنسی در اردویرافنامه، ۳۱۰
 بیگانه هراسی ایرانی، ۶۱۷
 بیماران روحی - روانی، ۲۹۷
 بیماری افسردگی در زنان ایرانی، ۷۸۶
 بیماری مولانا، ۵۱
 بیماری‌های جسمی و روانی، ۲۸۱
 بیم اهریمن از مرد اهلو، ۲۷
 بین‌النهرین، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۶۹۱
 بینش اگزیستانسیالیستی، ۷۱۴
 بینش برتری طبقاتی - فرهنگی، ۶۹۹
 بی‌نظمی، ۱۶۰
 بیوگرافی گزارشگرانه از مرگ و کتاب‌های فروغ، ۷۷۸
 بی‌هوش شدن دشمن اصلی زرتشت، ۲۹
 پانداز، ۵۷۴
 پادافراه، ۹۳۱، ۹۳۳، ۹۳۴
 پادشازن (پادشاه زن)، ۱۲۲، ۳۰۸
 پادشاه اکد، ۱۰۵
 پادشاهان عیلام، ۱۲۱
 پادشاه شام، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۷
 پادشاه مقدس، ۱۰۸
 پادشاه یارتیس قبیله، ۲۰۲
 پارادوکس، ۶۴۹، ۶۶۱، ۶۶۲
 پارادوکس فعالیت زنان در عرصه‌ی عمومی و محوریت زنان در خانواده به عنوان همسر یا مادر، ۶۶۱
 پارتی، ۳۴۲، ۷۲۹
 پارس‌ها، ۱۲۱
 پارند، ۶۷۲
 پاریس، ۵۱۴
 پاریزه سنگی، ۱۱۹
 پازند، ۳۳۱، ۳۳۲
 پاسارگاد، ۱۱۶، ۱۴۴
 پاسداری زنان از فرهنگ عامه، ۴۲
 پاشیدن خون قربانی بر کشتزارها، ۱۰۸
 پاکدامنی، ۵۷۴
 پاکستان، ۵۰۴، ۵۰۸، ۶۰۸
 پاکشا، ۵۶۷
 پانصد قانون (= احکام) مربوط به شمن - بانوان، ۳۲۳
 پایان پاکیزگی، ۹۳۰
 پایان جنگ، ۳۹۴
 پایان دوران پلرسالاری در ایران، ۳۹۶
 پایان ناخوش، ۲۲۶
 پایان نقش اسطوره، ۶۱
 پایان یافتن وجین، ۴۱۸
 پایگاه آیینی - اجتماعی، ۲۴۴

- پایگاه اجتماعی، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۸، ۳۷۵، ۵۵۷، ۳۹۸
- پایگاه اجتماعی آینده‌ی دختر، ۲۳۸
- پایگاه اجتماعی زن، ۲۶۸، ۳۰۵
- پایگاه اصلی زن، ۲۵۵، ۲۵۷
- پایگاه اقتصادی زن، ۲۵۷
- پایگاه برگزیدگان، ۹۵
- پایگاه جنسیت، ۲۴۶
- پایگاه زنان، ۳۷۶
- پایگاه طبیعی، ۲۷۳
- پایگاه محقق، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۳
- پایگاه محول، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۳
- پایگاه محول و محقق، ۲۵۹
- پای منفی، ۵۶۸
- پای تخیلی، ۵۶۸
- پتانسیل‌های همساز، ۳۶۳
- پدران برین (آبای علوی)، ۱۳۰
- پدر انسان‌شناسی آمریکا، ۹۶۲
- پدرسالار، ۹۴
- پدرسالاری، ۱۱۶، ۱۷۰، ۶۲۸، ۶۸۲
- پدر گلشاه، ۱۹۵
- پدر لیلی، ۲۱۷
- پدید آمدن دو نوع فرهنگ در مسائل مربوط به زنان، ۳۸۶
- پدیداری ارزش‌های مردسالار جدید، ۷۷
- پسندیده‌های اجتماعی - فرهنگی ناشی از هم‌سکنی با مادر شوهر، ۵۵۹
- پسندیده‌ی تام اجتماعی - فرهنگی، ۲۵۲
- پذیرش «تکثر حقیقت»، ۶۴۱
- پذیرش کثرت گرایی شناختی، ۶۴۴
- پذیرش مذهب شیعی، ۲۵۶
- پذیرش نوعی مصالحه میان پستاجدگرایی و فمینیسم، ۶۴۰
- پراکنندگی جنسیتی فیلمنامه نویسنده‌ها، ۷۳۳
- پراکنندگی جنسیتی کارگردان‌ها، ۷۳۲
- پراکنندگی سنی زنان مستقل، ۷۴۹
- پراکنندگی نوع کارگردان‌ها، ۷۳۳
- پروتو سبندارمذ، ۵۱۰
- پرخوان، ۲۸۵، ۲۹۶
- پرداخت رئالیستی، ۶۹۹
- پرداخت‌های ناتورالیستی، ۶۹۹
- پرستاری پس از زایمان، ۷۷۵
- پرستش الهی مادر باروری و کشاورزی، ۹۰
- پرستش الهی مادر در رسوم عامیانه، ۱۸۲
- پرستشگاه ایشثار، ۶۷۷
- پرستش سهم واقعیت تصویر و تصویر واقعیت، ۷۸۶
- پرسوناژ «زنان مستقل»، ۷۳۰
- پرسیفون، ۱۷۷
- پرنده‌ی اساطیری، ۹۲۶
- پرنده‌ی کوچک خوشبختی، ۷۲۹، ۷۲۷
- پروانه اعتمادی، ۷۷۸
- پروانه معصومی، ۷۲۶، ۷۲۷
- پروستان‌ها، ۳۲۶
- پروژه کوی ۱۳ آبان در شهر ری، ۸۷۹
- پروفسور مری بويس، ۵۱۵
- پرویز ورجاوند، ۵۰۳
- پروین (پروین اعتصامی)، ۸۳۴، ۸۳۹، ۸۴۷
- پروین امیری ایبانه‌ای، ۵۹۳
- پری، ۶۹۱، ۷۳۲
- پری به نام خنثی، ۱۸۱
- پریثوی، ۱۲۳
- پری‌خوان، ۲۸۵
- پریزاده، ۲۰۵
- پری و نقش وی در پیوند عاشقانه، ۸۰
- پزشک - الهه‌ها، ۱۰۵، ۱۰۶
- پزشکان، ۲۵
- پزشکی، ۹۰
- پژمان (پژمان بختیاری)، ۸۰۷، ۸۰۹، ۸۲۰
- ۸۲۵، ۸۳۰، ۸۳۲، ۸۳۴، ۸۶۵
- پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی، ۱۱، ۲۴۴، ۹۱۶
- پژوهشگران فولکلوریست - فمینیست، ۱۵۳
- پژوهش‌های پیمایشی، ۶۳۴
- پژوهش‌های ملی، ۳۹۸
- پژوهش ریخت‌شناسانه، ۱۸۴
- پژوهشی مردم‌شناسی ایبانه، ۵۸۶
- پستاجدگرایان، ۶۴۰
- پستاجدگرایی، ۶۳۹
- پساساختارگرا، ۴۵۶
- پسر اهورامزدا، ۹۳۶
- پسر خدا، ۱۱۲
- پسرخواهی، ۵۹۳
- پسر دغدو و پروشپ، ۴۹۸
- پسر یوش، ۹۲۲
- پشتوانه‌ی اقتصادی برای زنان، ۵۹۲
- پلاتنیل، ۶۱۶
- پلوتارک، ۱۳۷
- پلیدنداری مفرط زن دشتان، ۹۳۲
- پلیدشماری دشتان، ۹۲۷، ۹۲۹
- پناهی، ۷۶۸
- پنج داستان، ۷۰۱
- پنج رفتار مربوط به پیش‌نشینان، ۳۲۸
- پنجشنبه بازار میناب، ۷۷۵
- پندنامه‌ها، ۱۶۴
- پندنامه‌ی اندرز آذریاد، ۱۶۸
- پنه لویه، ۶۸۷
- پوچ انگاری معرفت‌شناختی، ۶۴۲
- پورظه‌ری، ۷۷۸
- پورقنا، ۲۰
- پوراندخت، ۸۷، ۹۵
- پوراندخت و آذرمدخت، ۹۶، ۵۱۳
- پوران درخشنده، ۷۸۰
- پوروچستا، ۵۰۹، ۵۱۰
- پویایی برون اقلیمی فرهنگ، ۲۷۳
- پویایی نظام تغییر فرهنگی، ۵۱۷
- پویایی نهاد خانواده، ۴۶۰
- پهلوی، ۳۲۲، ۵۳۷، ۸۲۷
- پهلوی اول، ۶۵۸
- پیامبر اسلام (ص)، ۱۳، ۵۶
- پیامدهای زبانی، ۴۵۵
- پیامدهای ضدکارکردی، ۶۳۵
- پیامدهای متناقض مدرنیته، ۳۶۴
- پیامدهای نفوذ پدرسالاری، ۶۲۸
- پیام‌های ضد زنان، ۱۵۶
- پیامی به زنان آینده‌ی ایران، ۸۱۵
- پیتسن، ۶۲۹
- پیش‌ش‌های زمانی موقعیت، ۶۸۲
- پیچیدن دستمال به دور دهان از سوی زنان ترکمن، ۲۸۵

- پیران ویسه، ۸۲۵
پیر بودیو، ۱۴
پیر روشن ضمیر، ۲۰۷
پیر فرزانه، ۲۰۳
پیرمرد، ۲۶۴
پیروز کلاتری، ۷۸۱، ۷۷۹، ۷۸۳
پیرهای زرتشتی، ۵۰۴
پیش از اسلام، ۶۵۹
پیش از انقلاب، ۳۶۸
پیش از انقلاب اسلامی، ۳۷۵
پیشرفت تمدن‌های شهری، ۱۱۸
پیش‌فرض‌های زن هراسانه، ۶۳۶
پیش‌فرض‌های مشترک انسان‌شناسان و فولکلورشناسان، ۱۵۱
پیش‌فرض‌های مشترک انسان‌شناسان و فولکلورشناسان فمینیست، ۱۵۲
پیشگ، ۱۷۱، ۳۰۹
پیش‌نشین - باتو، ۳۲۲
پیش‌نمونه‌های شش پدیده‌ی اصلی آفرینش، ۲۷
پیش‌نمونه‌ی آدمیان، ۲۷
پیش‌نمونه‌ی انسان، ۲۱
پیشی گرفتن دختران بر پسران، ۳۹۹
پیک، ۱۱۶
پیکرک‌های خدایان مؤنث، ۷۶
پیکره‌های مؤنث، ۱۷۹
پیکمه‌های بابوسی، ۶۲
پیمان کلخدایی، ۳۳۲، ۳۳۳
پیوستن نیروی زنانگی و مردانگی، ۶۹۰
پیوند آب و ماه، ۱۳۱
پیوند آتش با خورشید، ۱۳۱
پیوند اسطوره و سینما، ۶۶۷
پیوند پادشاه با اربو (الهه‌ی زمین)، ۱۷۷
پیوند درونی میان زنان و طبیعت، ۶۳۶
پیوند دو مفهوم آیین و قدرت، ۲۴۳
پیوند زن و آب، ۲۶۸
پیوندسازی، ۳۶۳، ۳۷۱
پیوند سازی مثبت، ۳۷۲
پیوند صدا و جنسیت، ۲۷۰
پیوند مادینگی با سوی چپ، ۱۳۲
- پیوند مسائل زن با شیوه‌ی روایی تک
گویی، ۷۰۵
پیوند میان زن و آب، ۲۶۳
پیوند میان معرفت دینی و معرفت کیهان
شناختی و حیانی در اخلاق انضباطی، ۱۶۳
پیوند نرینگ با سوی راست، ۱۳۲
تئوری قدرت، ۱۶۲
تبلو، ۱۷۰، ۲۶۹، ۲۷۲، ۶۷۰
تابوهای اجتماعی، ۲۶۹
تابوهای ارتباط جنسی و جسمانی میان دو جنس (زن و مرد)، ۳۱۱
تابوهای جامعه‌ی پدر سالار، ۲۴۷
تابوهای جنسی، ۳۱۰
تابوهای مذهبی، ۲۶۴
تاتار، ۳۲۹
تاجگذاری فرح و عروسی‌های شاه، ۷۷۰
تاجیکستان، ۸۸
تاجیکی بندری، ۵۶۸
تاریخ ادبیات داستانی ایران، ۷۱۹
تاریخ ایران، ۵۹، ۵۱۲
تاریخ بیست ساله‌ی رضا شاهی، ۷۱۶
تاریخ پیدایی روسپی‌گری، ۱۰۶
تاریخچه‌ی پیشگویی‌های اسحاق نیشابوری، ۸۹۰
تاریخ زنان، ۶۳۱
تاریخ غرب، ۶۱۵
تاریخ کیش زرتشتی، ۵۱۵
تاریخ مرد محور و مذکر مدار ایران، ۶۵۶
تاریخ مقدس زرتشتی، ۵۰۲، ۵۰۳
تاریخ نگاری (مردانه)، ۶۳۰
تاریخ و فرهنگ مرد محور ایران، ۶۴۹
تازی، ۸۲۳
تازیان، ۸۴۴
تانجور، ۱۲۴
تاوسینگ، ۶۱۱
تایلند، ۴۸۶
تأثیرات متقابل خرده فرهنگ‌ها، ۴۶۰
تأثیر ادبیات و فرهنگ شفاهی بر لحن و زبان
گفت‌وگوها، ۹۳۳
- تأثیر اساطیر بر تمامی مظاهر فرهنگی، ۶۶۶
تأثیر پیدایش تجارت و شکل‌گیری پیشه‌وران
در تقسیم‌بندی اجتماعی، ۱۶۶
تأثیر تمدن و تفکر بین‌النهرین بر فلات ایران، ۶۷۱
تأثیر جنبش نوین مدنی، ۷۶۶
تأثیر عقاید یونانیان در علم النفس، ۱۶۴
تأثیر فرهنگ بین‌النهرین، ۶۷۰
تأثیر مآخذ مکتوب در داستان بیژن و منیژه، ۷۳
تأثیر ورود مدرنیسم بر نظام خانوادگی، ۵۱۷
تاخر فرهنگی، ۴۰۱
تأسیس تشکیلات زنان جمعیت فرهنگ، ۲۷۵
تأسیس جمعیت پیک سعادت نوان، ۲۷۵
تأسیس مدارس برای دختران، ۴۳
تأمل در (سنت)، ۷۰۱
تاویل‌گرایی، ۶۴۳
تبار دیوی، ۹۵
تبار گرجی، ۸۲۳
تبدیل تدریجی عشق زمینی به عشق عرفانی و آسمانی، ۱۹۲
تبدیل کار اجبارآور به کار دل‌انگیز، ۴۱۳
تبدیل ماه - الهه به مقدسان، ۱۱۷
تبریز، ۸۵۶
تبعشه‌ی الجزایر، ۹۵
تبعیض اجتماعی و جنسی، ۲۶۹
تبعیض بر علیه زنان، ۴۸۳
تبعیض جنسی، ۱۵۳، ۲۶۸، ۲۷۴، ۳۱۰
تبعیض جنسی شدید، ۲۷۳
تبعیض جنسی کمتر، ۲۴۳
تبعیض جنسی کمتر در گیلان، ۲۷۵
تبعیض میان زن و مرد، ۴۰۰
تبعیض نسبی جنسی، ۲۷۲
تبلیغ خاکساری در ادبیات، ۲۳۵
تبیین نسبت میان مشارکت سیاسی و زن
ایرانی، ۶۵۱
تپه باکون، ۱۱۹
تپه گیان در نهارند، ۱۱۹، ۱۷۹
تپه یحیی (کرمان)، ۱۱۹

- تپه‌ی سراب، ۱۷۵، ۱۷۹
تپه‌ی سراب کرمانشاه، ۹۰
تپه‌ی مارلیک، ۱۷۹
تپه‌ی موسیان (خوزستان)، ۱۱۹
تثلیث خدایان، ۱۸۰
تجددگرایان، ۶۳۵، ۶۳۸
تجربه‌های زنان، ۶۳۷
تجربه‌ی تقریباً فرویدستی آل احمد، ۷۰۲
تجربه‌ی کودتای ۱۳۳۲، ۷۰۳
تجمع، ۲۵۵
تجمع زنان بسیجی، ۲۴۵، ۲۴۸
تجمع‌های زنانه، ۲۲۶
تحریر پازند، ۳۳۳
تحریر بهلولی، ۳۳۲
تحریم اقتصادی، ۳۹۳، ۳۹۴
تحقیق میدانی، ۵۸۶
تحلیل بردن قصه‌ی عاشقانه در مفاهیم
عارفانه، ۱۹۳
تحلیل ثانویه، ۳۷۷
تحلیل ریخت‌شناسی، ۲۰۸
تحلیل زیان‌شناختی، ۴۱۴
تحلیل معنای «خود»، ۶۰۵
تحلیل واقعیت اجتماعی، ۴۰۰
تحمیل حضور ذاتاً بارور جهان هستی به زن،
۶۳
تحمیل واقعیت نمادگرایی پیچیده به بازیگران
اجتماعی، ۳۶۳، ۳۶۵
تحولات فرهنگی، ۲۰۱
تحول اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی ایبانه،
۵۸۸
تحول از شیوه‌ی زیست روستایی و عشایری
به شیوه‌ی زیست شهری، ۳۶۷
تحول از مادرسالاری به پدرسالاری، ۱۱۴
تحول خواست‌های دختران، ۳۹۸
تحول در جامعه‌ی روستایی ایران، ۳۹۷
تحول در ساختار سازمان‌های رسمی، ۳۹۸
تحول فضای زندگی، ۵۵۳
تحول نقش زنان در فیلم‌های مستند، ۷۶۶
تحول نهاد خانواده در ایران، ۲۵۵
تحویل معشوق زمینی به آسمانی، ۱۹۳
تحویل معنای عشق به حماسه، ۱۹۱
تخت جمشید، ۱۱۹، ۱۳۵
تخت خدا، ۲۲۰
تخت عروسی (تخت عیش)، ۵۷۴
تداعی تصویر بهشت باصورت مثالی مادر، ۲۰
تداوم تشریفات مادر - الهه، ۱۱۷
تدفین، ۵۶۷
ترانه‌ها، ۱۵۲
ترانه‌ی مروارید، ۱۹۷
تریت فرزند، ۲۶۵
ترجمه‌ی آثار دینی، ۳۲۰
ترسا - بانو، ۳۲۵، ۳۲۶
ترس کهن در پندار یا رؤیت بسیار مدرن
کانکا، ۲۲
ترسیم خدا - بانو به شکل ماده‌گار، ۱۰۸
ترسیم الهی سوار بر گربه، ۱۲۳
ترک، ۱۱۷، ۲۵۶
ترکمن، ۲۹۸، ۹۰۵، ۹۱۶
ترکمن صحرا، ۲۸۲، ۲۲۳
ترکمن‌ها، ۳۰۲
ترکمن‌های قوشان تپه، ۲۸۲
ترکمن‌های یموت، ۲۸۳
ترکه یاکمریند زدن بر داماد، ۲۶۲
ترکی، ۳۲۲
ترکی آذری، ۳۲۲
ترکیب اضافی تشبیهی، ۸۶۲
ترکیب زنان شاغل، ۳۹۱
ترکیب مزدا - اهوره، ۲۳۸
ترکیب «من بنده»، ۶۰۶
ترکیب میتره - ورو، ۲۳۸
ترکیب نقش‌های شغلی، حرفه‌ای، خانوادگی و
اجتماعی، ۲۷۹
ترمینولوژی، ۸۶۲
تره، ۴۱۹
تسامبولی‌گینه‌ی نو، ۹۶۲
تسامع خسرو، ۹۲۲، ۹۲۳
تساوی حقوق زنان و مردان، ۶۵۷
تسلط حاکمیت مرد - پدرسالارانه، ۹۳۷
تسلط زنان در جامعه‌ی باستان، ۱۱۶
تسلیم، ۶۰۸
تسموفوریا، ۱۷۸
تشبیه خدای باروری به گاوانر و زمین به گاو
ماده، ۲۲۱
تشت اجتماعی دوره‌ی ساسانی، ۳۱۴
تشکل‌های زنانه، سنتی و قدیمی، ۲۵۱
تشکل‌های زنانه، ۶۶۱، ۲۵۱
تشکیل سازمان‌های غیر دولتی با جهت‌گیری
خاص زنان، ۶۶۰
تشوب، ۱۱۸
تصانیف «ارثه‌ها» به لهجه‌ی امه سال
(emesal) یعنی «زبان زنان»، ۱۰۴
تصاویر بدوی، ۶۶۷
تصاویر قربانی، ۷۸
تصرف مصر، ۱۱۰
تصمیم‌گیری در تعیین نام فرزند، ۵۱۷
تصمیم‌گیری در مسائل جنسی، ۵۱۷
تصمیم‌گیری در مسائل زناشویی، ۵۶۱
تصورات انتزاعی هندویی، ۱۹۸
تصور عذریان از عشق بدون وصل، ۱۹۴
تصوف و عرفان، ۸۳
تصویر اسکندر، ۸۹۶
تصویرپردازی حضرت مریم در نقاشی ایرانی،
۸۹۰
تصویرسازی رمانتیک از «زنانگی»، ۳۶۶
تصویر کهن نمونه‌ای، ۶۷۴
تصویر مثالی مادر، ۳۳، ۳۷
تصویر و آرونی زنان مستقل، ۷۳۵
تضاد الگوهای فرهنگی در جامعه، ۵۵۷
تضاد میان بلوغ زنانه در ساموآ و ایالات
متحده، ۹۶۲
تضاد نقش هویتی زن، ۳۶۹
تضعیف نقش خانواده در تربیت فرزندان،
۲۶۱
تطور پایگاه زنان در روایت‌های کهن‌تر، ۷۳
تطور معنای عشق - از مجازی به حقیقی، ۱۹۳
تطهرهای زرتشتی، ۵۱۴
تعامل‌گرایی، ۶۳۳
تعاونی سنتی، ۴۱۳
تعاونی‌های زنان، ۲۴۹
تعداد مولید، ۵۹۴

- تعداد زوجات، ۱۲۱، ۱۲۲
تعداد زوجات در ایران باستان، ۱۲۱
تعریف «خود» در زبان فارسی، ۶۰۶
تعریف فرهنگ، ۳۳، ۳۴
تعریف «مردانه» از زن، ۳۰۹
تعزیه، ۲۲
تعصب‌گرایی فمینیستی، ۹۳۷
تعلق چشمه به زن، ۱۴۴
تعویق انداختن سن از دواج، ۴۳۶
تعیین کردن سرنوشت افراد، ۱۰۴
تغییرات درونی، ۳۰۱
تغییرات کارکردی خانواده در ایران، ۲۵۵
تغییر تدریجی الگوهای فرهنگی، ۵۶۰
تغییر جنسیت مذکر، ۷۸۴
تغییر در ژانر افسانه‌ها و مثل، ۱۵۷
تغییر در نقش‌های زنان، ۳۹۱
تغییر رژیم غذایی، ۴۶۲
تغییر ساختاری سریع، ۳۸۶
تغییر فرهنگ تولیدی سستی به فرهنگ مصرفی، ۲۱۴
تغییر کارکرد، ۶۶۹
تغییر و تحول فضای زندگی، ۵۱۷
تغییر هنجارهای جامعه نسبت به زنان، ۴۰۱
تفاوت رابطه با تقدس در جوامع سستی و مدرن، ۱۶۱
تفاوت عاشقانه‌های پارتنی و عاشقانه‌های ساسانی، ۲۳۵
تفاوت میان زن و مرد از نظر «کشی»، ۴۷۷
تفاوت میان سوره‌ی مؤنث و مذکر، ۶۳۵
تفاوت میان عاشقان ایرانی و عرب، ۱۹۳
تفاوت میزان باسوادی زنان شهری و روستایی، ۳۸۱
تفاوت‌های جنسی، ۱۵۶
تفت، ۴۲۴
تفرد در فرهنگ زرتشتی، ۴۹۹
تفرش، ۱۴۵
تفسیر تورات، ۱۰۳
تفسیر عقده‌ی ادیب، ۳۹
تفسیر و تبیین فمینیستی عناصر فولکلوریک، ۱۵۷
تفضلی، ۹۲۶
تفکرات مردسالارانه، ۷۳۵
تفکر انضباطی عهد ساسانی، ۱۶۳
تذکر فروغ، ۸۷۵
تفکر مردسالارانه، ۳۱۴
تفکیک جنسی، ۵۸۶
تفکیک جنسیتی نقش‌ها، ۶۲۷
تفکیک دکارتی میان سوره و ابژه، ۶۳۶
تفکیک میان شناسا یا سوره و متعلق شناخت یا ابژه، ۶۳۹
تفکیک نقش میان میتره - ورونه‌ی هندی و میتره - اپام‌نپات ایرانی، ۲۳۸
تفکیک نقش‌ها در خانواده، ۵۲۳
تفکیک وضعیت سنی و جنسی، ۲۸۱
تقابل فکر و طبیعت، ۶۶
تقدس زایش و باروری، ۱۷۵
تقدم آفرینش دعا بر هر آفرینش دیگر، ۲۳
تقدیس پیکر «های زنان»، ۱۷۵
تقسیم‌بندی‌های دو وجهی، ۶۲۹
تقسیم جنسی کار، ۲۵۲
تقسیم کار، ۵۰۵
تقسیم کار اجتماعی، ۵۰۶
تقسیم کار جنسی، ۶۴۲
تقلید از اساطیر کهن، ۶۶۸
«تقیه» در مکتب شیعه، ۶۱۰
تک خدایی، ۶۷۳
تک گویی، ۹۳۳، ۷۰۵
تک گویی اجتماعی، ۶۹۷
تک گویی داستانی، ۶۹۷
تک گویی زنانه‌ی آل‌احمد، ۶۹۷
تک گویی «زن زیادی»، ۷۱۴، ۷۰۷
تک گویی «شوهر آمریکایی»، ۷۱۹، ۷۱۶
تک گویی «گناه»، ۷۲۰
تک گویی‌های «بیجه‌ی مردم» و «گناه»، ۷۱۱
تکلیف شرعی، ۵۰۰
تکسینیک «جسریان سیال ذهن» (تک گفتار درونی)، ۹۴۴
تکنیک‌های درمان، ۲۸۱
تکیه بابا، ۲۹۹، ۲۹۶
تل اسمر، ۱۷۸
تلاش نایی برای حفظ باشو، ۶۸۴
تلمیح، ۸۶۰
تمایز رفتاری میان فرزند پسر و دختر در نسل سوم، ۵۲۱
تمایز کلاسیک میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی، ۱۶۱
تمایل آپولوئی، ۳۶۷
تمایل دیونیژی، ۳۶۷
تمثال‌شناسی اسلام شیعه، ۳۶۶
تمثالی از شیطان، ۸۳
تمثیل دوران بهشت آیین در مادر، ۴۰
تمدن بزرگ شرق ایران، ۴۹۸
تمدن بین‌النهرینی، ۶۷۲
تمدن دره‌ی ایندوس، ۱۷۸
تمدن‌های شهری، ۱۱۹
تمدن‌های عرفانی - جادویی افریقا، هند، ۲۵۶
تمدن‌های یونان و روم، ۱۱۷
تمرکز، ۸۷۳، ۸۷۷، ۸۷۹
تمرکز اندیشه، ۲۱
تمرکز نیروی انسانی در تهران، ۸۷۸
تموز، ۱۷۹
تم‌های داستان فریدون و ضحاک، ۷۸
تند باد، ۵۶۷
تنسر، ۹۲۰
تنش‌های درون و بین جنسی، ۳۶۳
تن‌فروشی، ۷۸۴
تنوع فرهنگی، ۳۲۲
توانایی هنجار آفرینی، ۲۴۸
توان خطر جویی، ۴۸۵
توت درخت مقدس، ۱۴۶
توجه نوزاد به ریشم، ۹۰۹
تورات، ۱۰۷، ۱۳
توران، ۱۹۷
تورش، ۶۳۵
تورنگ تپه، ۱۷۹
توریل موی، ۶۴۴
توسعه‌ی اقتصادی، ۳۹۴
توسعه‌ی سیاسی، ۳۹۴
توشتری، ۱۲۴
توصیف مکانی بهشت، برزخ و دوزخ، ۳۰۸

- توصیف‌های ناتورالیستی، ۷۲۰
تولد، ۵۶۷
تولد پرویز، ۲۰۸
تولد رمزی، ۲۰۳
تولد زرتشت، ۵۱۰
تولد قهرمان، ۲۱۹
تولد مجنون، ۲۱۸، ۲۱۹
تولد ولیمهد، ۷۷۰، ۷۷۱
تولیدات باغی جاثین، ۵۶۸
تولید دانش زنانه، ۶۲۳
تولید ناخالص ملی، ۳۸۶
تون هوانگ، ۳۲۰
تویا، ۱۱۰
تهدید هویت فرهنگی بومی، ۷۰۴
تهدیب الاخلاق، ۱۶۳
تسهران، ۱۴۳، ۲۳۶، ۵۱۹، ۵۳۷، ۵۸۶، ۷۰۱، ۷۳۹، ۷۷۹، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۷۷، ۸۷۸
تیران مخوف، ۶۹۹
تیرانی، ۵۱۷
تیمینه، ۸۵، ۸۵، ۹۷، ۱۹۸، ۶۸۷، ۸۸۷
تیمینه میلاری، ۶۷۹، ۷۳۷، ۷۸۱
تیمینه ورستم، ۶۷۳
تپه‌ی تپاله (پایه)، ۴۲۲
تپه‌ی «آرشه»، ۴۲۲
تپه‌ی کشک، ۴۲۲
تی.اس. الیوت، ۱۵
تیلمات، ۱۰۳
تیرگان، ۱۴۲
تیش باد، ۵۶۸
تیل، ۶۲۹
تیمستوکس، ۱۳۷
ثبت اتنوگرافیک، ۱۲۵، ۲۳۳
ثبت مونوگرافیک قدرت، ۵۱۸
ثریا، ۷۷۱
جاثین، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۵
جا به جا شدن کلمات اولیه در مورد پدر و مادر، ۱۱۷
جابه جایی قدرت در حوزه‌های مدیریتی خانواده، ۵۳۳
جاثیقی گرگوار، ۹۲۳
جادوگر، ۳۲۹
جادوگری، ۱۷۱، ۳۱۰، ۳۱۴
جادوگری و نازایی، ۳۳۵
جادو و پری، ۱۸۷
جادوی کلام، ۱۹
جادوی مادر شوهر، ۹۱۰
جادوی منفی، ۲۸
جاذبه‌های تورسم فرهنگی، ۵۸۲
جاذبه‌ی جنسی، ۷۲۷
جامائیکا، ۲۸۶
جام خفاجه، ۷۸
جام طلای حسنلو، ۷۸
جامعه‌ای دودمان سالار، ۹۴
جامعه‌پذیری، ۳۸۱، ۶۲۷، ۶۵۲، ۶۶۱
جامعه‌پذیری زنان و دختران، ۱۵۳
جامعه‌پذیری عرفی کردستان، ۱۵۶
جامعه (سستی یا صنعتی)، ۱۵۲
جامعه‌شناس آلمانی، ۲۳۱
جامعه‌شناسی، ۶۲۸، ۶۳۳
جامعه‌ی مردسالار، ۹۸
جامعه‌ی ایران، ۳۷۷، ۴۰۵، ۴۲۹، ۶۵۲، ۷۳۰
جامعه‌ی ایرانی، ۳۰۹، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۰، ۴۱۰
جامعه‌ی پندر - سالار، ۱۱۴، ۲۵۳، ۲۷۳، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴
جامعه‌ی پسا صنعتی، ۴۶۳
جامعه‌ی پیش صنعتی، ۵۸۲
جامعه‌ی ترکمن، ۲۸۲، ۲۹۴
جامعه‌ی چنلزن، ۱۱۲
جامعه‌ی دو قطبی، ۴۰۵
جامعه‌ی روستایی ایران، ۹۰۳
جامعه‌ی زرتشتی، ۲۹۷، ۵۰۱
جامعه‌ی زنان ایران، ۳۷۷، ۴۰۳، ۴۸۷، ۸۷۶
جامعه‌ی ساسانی، ۱۶۶، ۱۷۱
جامعه‌ی سنتی، ۱۲۳، ۳۸۵، ۴۴۲
جامعه‌ی سنتی (پیش صنعتی)، ۴۳۰
جامعه‌ی عیلامی، ۱۲۱
جامعه‌ی فرا صنعتی، ۳۶۴
جامعه‌ی گله‌داری، ۱۶۵
جامعه‌ی «مادر - سالار»، ۱۱۴، ۱۷۶
جامعه‌ی ماقبل مدرن، ۷۷۱
جامعه‌ی مانوی، ۳۲۴
جامعه‌ی محلی، ۴۵۵
جامعه‌ی مدرن (صنعتی)، ۴۳۰
جامعه‌ی مردسالار، ۳۱۵، ۷۷۱
جامعه‌ی هند و ایران، ۱۶۴
جامی، ۱۸۵
جان افروز کشمیری، ۲۰۵
جان‌بخشی، ۸۵۱
جانبداری سکسیستی، ۶۳۵
جانبداری‌های جنسیتی، ۶۳۳
جانبداری‌های مرقددارانه، ۶۳۶
«جاندار» انگاری، ۸۵۲
جانشینان فلات ایران، ۶۹۰
جانشینان مولانا، ۵۲، ۵۳
جانشین سلطان ولد، ۵۷
جانشینی زنان به جای کارگران، ۶۳۷
جانشینی فرمانروا در کرت، ۱۱۶
جانی کارسن، ۹۶۲
جاویدان خرد، ۱۶۳
جایگاه خدایان، ۱۱۳
جایگاه زن در شمال ایران، ۲۶۸
جبرگرایی فرهنگی، ۹۵۷، ۹۶۲
جبل ایزلا، ۹۲۳
جبهه‌ی ملی، ۷۱۵
جبهه‌ی موسوم به فیلمسازان دوم خرداد، ۷۳۹
جدایی‌ستری، ۱۶۹
جداسازی، ۳۹۲
جداسازی دختران و پسران، ۳۸۹
جداسازی میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی و محدود کردن زنان به حوزه‌ی خصوصی، ۳۳۷
جدایی پدرسالارانه‌ی دو سپهر، ۶۲۹
جدایی نسبی میان وظایف شاه و روحانیون، ۱۶۶
جذابیت زنانه‌ی زنان در سینما، ۷۳۷
جدامخانه‌ی «باباداغی» تبریز، ۸۶۹
جدامیان «باباداغی» تبریز، ۷۷۲
جرائم اقتصادی، ۳۱۰

- جرج باستن، ۹۵۹
جرگه‌های جداگانه‌ی زنانه، ۵۰۵
جرگه‌های جداگانه‌ی مردانه، ۵۰۵
جرگه‌های خاص زنان، ۵۰۶
جرگه‌های خاص مردان، ۵۰۶
جرگه‌های زنانه، ۵۰۶
جرگه‌های مردانه، ۵۰۶
جرگه‌ی «اهل هوا»، ۲۸۴
جریان انتخابات مید محمد خاتمی، ۸۷۴
جریان «دموکرات فرقه سی»، ۷۱۲
جریره، ۹۷، ۸۰
جزایر جنوبی، ۹۵۹
جزایر هوکایدو، ۱۱۳
جزیره‌های خلیج فارس، ۱۳۲
جشنجو، ۷۸۲، ۷۸۳
جست‌وجوی وضعیت زنان در فولکلور، ۱۵۲
جسد شمس تبریزی، ۵۵
جشن بزرگ مانوآن، ۳۲۵
جشن بهاری، ۲۳۶
جشن تیرگان، ۱۳۴
جشن حکومت زن یا جشن محصول، ۱۸۲
جشن حلالتی، ۵۷۸
جشن فرخنده، ۷۱۷، ۷۱۸
جشن کریمس، ۷۰۹
جشن مهرایزد، ۵۱۴
جشن نوروز، ۷۶، ۱۸۲
جشنواره «کارتاز»، ۷۷۳
جشنواره کراکو، ۷۷۸
جشنواره‌های سنتی خانواده، ۵۶۷
جشنواره‌ی سکولایزیک، ۷۷۸
جشنواره‌ی میلاد تهران، ۷۷۸
جشن‌های بهاری زنانه، ۲۳۶
جشن‌های یونان، ۱۷۸
جعفر قلی خان اسعد، ۸۳۰
جعفر همایی، ۱۱
جعل مردانه‌ی مواد فولکلوریک، ۱۵۳
جک. ای. وان، ۶۷۴
جلال آل احمد، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۵
جلال الدین امیر عارف، ۵۳، ۵۷
جلال خالقی مطلق، ۲۳۵
جلال ستاری، ۶۴
جلسات مذهبی و روضه‌های زنانه، ۳۸۴
جلوه‌ای از عشق عارفانه، ۱۹۰
جلیل ضیاءپور، ۱۵
جلیل محمد قلی زاده، ۶۹۸
جمشید، ۷۷، ۱۸۱
جمشید امیر بختیاری، ۸۲۵
جمعیت ابیانه، ۵۸۶
جمعیت فعال و غیر فعال ابیانه، ۵۸۶
جمهوری اسلامی ایران، ۴۲۷، ۴۲۲
جمله یونان، ۶۶
جناس مذیل، ۸۶۱
جناس مرکب، ۸۶۰
جناس ناقص یا محرف، ۸۶۰
جنایت موج، ۷۸۳
جنش زنان، ۶۲۷
جنش زن‌گرای اروپایی و آمریکایی، ۳۷۰
جنش لمعینیستی ایران، ۸۰۷
جنش مشروطه، ۸۳۰، ۸۳۱
جنش مشروطه‌خواهی، ۸۲۷، ۸۶۰، ۸۶۳
جنش مشروطیت در ایران، ۶۹۸
جنش‌های اجتماعی، ۶۲۴
جنش‌های سیاسی - اجتماعی مانوی و مزدکی، ۳۱۴
جنبه‌ی انقسی مرزداهوره، ۲۳۸
جنت‌خواه، ۷۸۲
جنس، ۲۵۹
جنس دوم، ۸۷، ۱۳۳
جنس مرد و جنس زن، ۹۵۸
جنس و طبیعت در جامعه‌ی ابتدایی، ۹۶۲
جنسیت، ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۵۲، ۲۵۹، ۳۰۶، ۵۰۶
جنسیت‌زدایی، ۶۲۷، ۶۳۴، ۶۳۶
جنسیت‌کارگردان‌ها، ۷۴۲
جنگ، ۳۹۳، ۴۰۱، ۷۳۴، ۷۵۸، ۸۷۸، ۸۸۸، ۹۲۲
جنگ اردشیر بابکان با هفتواد، ۷۸
جنگ ایران و عراق، ۴۴۸
جنگ جهانی دوم، ۳۷۸
جنگ وکره، ۷۱۰
جنگ گردآفرید و سهراب، ۹۷
جنگل‌های شمال، ۴۰۱
جنگ میان ایران و سرزمین کابل، ۲۰۷
جنوب ایران، ۲۵۶
جنوب شرقی ایران، ۴۹۸
جنوب شرقی تورفان، ۳۲۰
جنوب غربی شهر لنگرود، ۴۱۶
جنون الهی، ۱۹۲
جوامع آتو کراتیک، ۲۵۴
جوامع اسلامی، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۲
جوامع پسا سنتی، ۵۶۲
جوامع پیش صنعتی، ۳۳۷
جوامع روستایی، ۵۸۴
جوامع زنانه، ۶۷۱
جوامع سنتی، ۱۶۱
جوامع شبانی و گله‌داری، ۹۲
جوامع غربی، ۶۵۱، ۶۵۲
جوامع کشاورزی، ۹۲
جوامع مادر سالار، ۱۰۵، ۵۰۰
جوامع مادر سالار و مادرتبار توارق، ۶۲
جوامع مانوی، ۳۲۰
جوامع مردسالار، ۷۹
جوامعی با ارزش‌های مادرانه، ۵۰۴
جوانان و نوجوانان آمریکایی، ۶۳۳
جواهر شاکری، ۵۹۴
جوزف کبیل، ۴۹۹، ۶۶۸
جوهر گرایانه، ۶۳۷
جهان‌بینی زن ایرانی، ۸۷۶
جهان‌بینی علیریان، ۱۹۳
جهان‌زیرین، ۱۷۷، ۳۰۹، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۵
جهان‌شناختی باستانی چین، ۱۳۰
جهان‌فراسوی و فروری، ۱۲۸
جهان‌فرودین، ۱۲۹، ۱۳۰
جهان‌فرهنگی، ۲۵۵
جهان‌مردگان، ۶۷۹
جهانی شدن، ۶۴۹، ۶۵۱
جهانی‌های فرهنگ انسانی، ۱۳۷
جه (jeh) یا جهی (jahi)، ۲۷، ۱۶۷، ۱۶۹، ۶۷۷، ۱۷۰
جهودی، ۸۵۱
جیران، ۷۸۵
جیهکا، ۹۷

- چارچوب کار خانگی، ۵۸۴
 چارچوب‌های روینایی، ۱۵۹
 چارلز بریجس، ۱۲، ۲۷۳
 چاکر زن، ۱۲۲، ۳۰۸
 چالش جنجال برانگیز با هجوم غرب، ۷۰۱
 چالش‌های توسعه‌ی سیاسی - اجتماعی، ۸۸۳
 چالش‌های عمومی تربیت سنت و مدرنیسم و گذر از تصور سنتی درباره‌ی زن، ۷۷۶
 چامسکی، ۹۴۲
 چاندرا: ماه - خدا، ۱۲۳
 چانه‌یار، ۹۱۴
 جای کاری، ۲۶۴
 چهارصد و بیست پد. م، ۱۲۵
 چهارصد و نود و هشت پد. م، ۱۳۸
 چین، ۶۲۰
 چتری برای دو نفر، ۶۷۶، ۶۷۷
 چنل هویوک، ۱۷۸
 چرخ رسی، ۲۲۴
 چرخ زینگر، ۸۵۵
 چرکسی‌ها، ۱۱۸
 چریکی تارا، ۶۷۴، ۶۸۲، ۶۸۵، ۷۲۶
 چشم‌انداز زنانه، ۶۳۷، ۶۳۹، ۶۴۰
 چکامه‌ی «پس از مرگ شوهر»، ۸۰۹
 چکامه‌ی «پیام به زنان آینده»، ۸۲۰
 چکرزن، ۱۷۱
 چلبی، جلال‌الدین امیر عارف، ۵۳
 چلبی عابد، ۵۶
 چند صدایی، ۶۹۷
 چندگانگی‌های فرهنگی، ۲۶۳
 چو، ۱۳۰
 چوبک، ۷۲۰، ۹۲۲، ۹۴۸، ۹۵۳
 چهار آتش‌بیجان، ۱۳۰، ۱۳۱
 چهار تک‌گویی زنانه‌ی آک احمد، ۷۰۵
 چهار حرفه‌ی زنان، ۱۱۱
 چهار حقیقت شریف بودایی، ۳۲۹
 چهار کارکرد اصلی سرنمون‌ها، ۶۶۸
 چهار محال بختیاری، ۱۲۵
 چهار مورد طلاق، ۳۳۵
 چهارمین کنفرانس جهانی زنان، ۲۴۸
 چهار ویژگی سازمان‌های غیر دولتی، ۲۴۹
 چهره، ۷۳۵، ۷۳۶
 چهره‌ی آرمانی زن، ۹۳
 چهره‌ی دوگانه‌ی الهه، ۱۷۷
 چهره‌ی منفی زن در ایران باستان، ۹۷
 چهل دختران، ۱۲۵
 چیرگی آسمان بر زمین و خورشید بر ماه و نرینگی بر مادینگی و آتش بر آب، ۱۳۱
 چیتا، ۶۷۲، ۶۷۳
 چیکدرمه، ۲۹۹
 چین، ۱۳، ۳۵، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۴، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۸۱، ۵۷۶، ۶۷۰
 چینی (چینیان)، ۱۳۰، ۳۲۰
 حاشی کیه، ۷۳۰، ۷۳۴
 حاج علی قلی خان، ۸۳۰
 حاجی آقا آکثور سینما، ۷۷۰
 حاشیه‌ای شدن، ۳۹۳
 حاشیه‌گذاری، ۶۳۱
 حاشیه‌نشینان شهر تهران، ۸۸۰
 حاشیه‌نشینی، ۸۷۸، ۸۷۹
 حافظ، ۱۹۳، ۱۹۴، ۳۲۹، ۳۶۶، ۵۰۷، ۸۱۷، ۸۲۷
 حافظ نظم و تربیت کیهانی، ۱۶۴
 حاکمیت شاه - موبدان، ۵۱۳
 حالت‌های ماقبل گروهی، ۲۰۹، ۴۱۱
 حامی زمین، ۱۲۳
 حُب الهی، ۱۹۲
 حُب عذری (عشق خاکسارانه)، ۱۹۴
 حبیب عبادی، ۷۷۷
 حبیب یغمایی، ۸۰۸، ۸۰۹
 حجاب، ۶۶۰
 حجت‌الله سیفی، ۷۸۱
 حجله، ۵۷۳، ۵۷۴
 حداکثر گرایان، ۶۲۶
 حدود ۱۷۰۰ پد. م، ۱۱۴
 حدیث، ۸۵۷
 حدیث نبوی، ۱۹۳، ۶۶۲
 حذف برکت‌بخشی و بارآوری در داستان‌ها، ۸۱
 حرکات نمایشی، ۲۹۷
 حرکت از حاشیه به متن، ۶۵۸
 حرکت بین‌المللی طرفداری از حقوق زنان، ۲۴۸، ۲۴۵
 حرکت جامعه‌ی زنان به سوی همگرایی، ۴۰۵
 حرم آب، ۱۲۴
 حرمت سرچشمه‌ی آب، ۱۲۴
 حرمرها، ۱۳۷
 حرمرها، ۶۵۶
 حروف مرکب ارمنی، ۳۲۴
 حزب توده، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۱۲
 حسن تهرانی، ۷۷۴
 حسنلو، ۱۷۹
 حسن محمدزاده، ۷۷۷
 حُسن و دل، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۰۲
 حسین پژمان بختیاری، ۸۶۱
 حشر ملیح، ۸۶۱
 حصار (دامغان)، ۱۱۹
 حصار نای، ۸۲۲
 حضانت فرزندان، ۲۴۰
 حضرت آدم، ۸۸۹
 حضرت خلیجه (ع)، ۳۶۶، ۶۵۴
 حضرت رسول (ص)، ۶۵۴
 حضرت زهرا(س)، ۶۵۴
 حضرت زینب (ع)، ۳۶۶
 حضرت عیسی (ع)، ۸۸۶
 حضرت فاطمه (س)، ۳۶۶، ۹۰۷
 حضرت مریم (ع)، ۸۸۹
 حضرت «معصومه» (ع)، ۳۶۶
 حضور آئینی زن در باد جن تقوایی، ۷۷۲
 حضور پر تسامح زنان گیلان، ۲۵۵
 حضور خودآگاه کهن نمونه‌های مؤثّر در سینمای ایران، ۶۷۴
 حضور در پاشاکی، ۷۷۵
 حضور زنان مستقل، ۷۴۱
 حضور سیزده زن در مجلس شورای اسلامی، ۶۶۰
 حضور صدها زن در شوراهای شهر و روستا، ۶۶۰
 حضور کهن نمونه‌ها در سینما، ۶۶۹
 حضور گفتنمائی - آیینی، ۲۷۲
 حضور ناخودآگاه الگوی اسطوره‌ای در

- سینمای ایران، ۶۷۲
حضور هر ایزد با مثره‌ی خاص خود در
آیین‌ها، ۲۲
حضور یهودیان در ادوار مختلف تاریخ ایران،
۶۷۳
حفصه، ۶۵۳
حفظ اسرار خانوادگی، ۶۱۰
حفظ صلح و آشتی، ۱۶۵
حق انتخاب شدن و انتخاب کردن زنان، ۳۸۵
حقانیت تعمیم یافته به جنس زن، ۷۳
حق طلاق، ۳۹۶
حق قضاوت، ۹۴
حق مادری، ۱۱۶، ۱۱۷
«حق مادری» در لاتیم (Latum) باستانی،
۱۱۶
حق مالکیت، ۹۴
حق ورثت، ۱۰۹
حقوق زنان ایرانی، ۷۸۲
حقوق ساسانی، ۱۷۱
حکایات رمزی - گنوسی، ۱۹۷
حکایات عامیانه‌ی هزار و یک شب، ۱۸۳
حکایات گنوسی، ۱۹۷، ۲۰۲
حکایت شورش زنان بر ضد قدرت مردان، ۸۷
حکایت فرانک در شاهنامه، ۶۹۲
حکایت منسوب به قبیله‌ی بنو عذره، ۱۸۷
حکایت‌های دینی و قرآنی، ۸۸۷
حکایت یوسف و زلیخا، ۷۴
حکایت یوسف و زلیخای ایرانی، ۸۰
حکمت، ۸۵۵
حکومت آریایی - مادی، ۵۰۷
حکومت اشکانیان، ۸۹
حکومت پهلوی، ۳۷۸، ۳۴۷
حکومت دینی زرتشتیان، ۹۲۴
حکومت رضا شاه، ۷۱۷
حکومت زنان، ۶۵۵
حکومت ساسانی، ۸۷
حکومت شاه - موبدان، ۵۱۳
حکیم سنایی غزنوی، ۳۰۷
حلبی آباد، ۸۷۶
حلیمه خاتون و حکیمه خاتون، ۱۳۶
- حماسه‌های پهلوانی، ۱۸۶، ۱۹۷
حماسه‌های عارفانه‌ی سهروردی، ۱۹۲
حمام سر شورانی، ۵۷۲
حمایت آسمانی از تولد نوزادان، ۱۲۳
حمایت عروس از داماد، ۲۶۲
حمایتگری زن از مرد، ۲۶۷
حمل نساء (=جنزای مرد)، ۹۳۴
حمله‌ی خشن سنت‌گرایان به مدارس دخترانه،
۴۲۷
حمله‌ی یوسف به ارمنستان، ۱۱۸
حنابند، ۵۷۰
حنابندان، ۵۷۲
حوا، ۱۳۲، ۱۷۳، ۸۸۷، ۸۸۹
حوادث ماوراءالطبیعی، ۱۸۷
حوال (Eva) = مادر همه‌ی موجودات زنده،
۱۰۷
حوای کیش‌های ساسی، ۹۵
حوزه‌های آرمان شهرگرایانه‌ی زنان، ۳۷۱
حوزه‌های رسمی و «لفنی»، ۶۰۴
حوزه‌های زیربنایی فرهنگ، ۱۶۰
حوزه‌های علمی‌دینی زرتشتی، ۵۱۳
حوزه‌های غیر رسمی، ۲۶۴
حوزه‌های فرهنگی، ۲۳۳، ۲۵۶، ۶۶۰
حوزه‌های فرهنگی ایران، ۱۷۵
حوزه‌ی اخلاق، ۱۵۹، ۱۶۲
حوزه‌ی اخلاق جنسی - جنسیتی، ۳۶۹
حوزه‌ی اقتصادی، ۳۶۸
حوزه‌ی تصمیم‌گیری مسائل جنسی، ۵۶۳
حوزه‌ی خصوصی، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۷
۶۵۹، ۴۴۱
حوزه‌ی روینایی قدرت، ۱۶۰، ۱۶۲
حوزه‌ی سند، ۱۱۹
حوزه‌ی سیاست، ۶۴۹
حوزه‌ی عمومی، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۴۲۱
۶۵۷، ۴۴۲
حوزه‌های علوم انسانی، ۶۹۳
حوزه‌ی عمومی و خصوصی، ۳۳۰، ۳۳۴
حوزه‌ی غیررسمی، ۶۰۴
حوزه‌ی فرهنگ، ۴۶۳
حوزه‌ی فرهنگی، ۱۰۱، ۱۳۷، ۱۶۱
- حوزه‌ی فرهنگی - جغرافیایی گیلان، ۲۴۶
حوزه‌ی مدیترانه، ۱۳۷
حوزه‌ی مرکزی ایران، ۱۳۳
حوزه‌ی مطالعات زنان، ۱۱
حوزه‌ی نقد اسطوره‌شناسانه، ۶۷۰
حومه‌ی تهران، ۴۱۳
حیات عاطفی فرزند، ۳۴
حیات کشاورزی، ۹۰
حی بن یقظان، ۱۹۷
حیدر، ۸۲۳
حیطه‌های زنانه، ۲۷۲
حیطه‌ی غیررسمی، ۶۱۹
خاتمی، ۸۸۲
خاتون آخرت، ۵۲
خاتون‌های روم، ۵۳
خاستگاه‌های آیینی - اساطیری ایران، ۶۷۱
خاصیت برکت‌بخشی الهه، ۷۷
خاطرات، ۷۷۹
خاطره‌ی ازلی، ۶۶۸
خاقان فوسه، ۱۱۲
خاقانی، ۱۳۲
خاک اصغر، ۲۲۳
خاک سفید، ۷۸۰
خاقتی مطلق، ۲۳۶
خاندان اسپستان، ۴۹۸
خاندان شناخته‌ی هند و اروپایی، ۷۴
خاندان مردسالار دوران ساسانیان، ۷۲
خانم انخی، ۵۹۳
خانواده‌ی هسته‌ای، ۲۵۶
خانواده‌ی تهرانی، ۵۱۷
خانواده در روستای جاتین، ۵۷۵
خانواده‌ی صنعتی، ۳۳۰
خانواده‌های تک واحدی، ۲۵۶
خانواده‌های تک والدی، ۲۶۰
خانواده‌های شرقی، ۳۴
خانواده‌های فقیر تهرانی، ۷۳۳
خانواده‌های گسترده، ۵۵۸
خانواده‌ی ایرانی، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۰، ۶۰۹
خانواده‌ی پدرسالاری، ۱۱۲
خانواده‌ی پیش صنعتی، ۳۲۹، ۳۳۰

- خانواده‌ی چهارمائی، ۷۹
 خانواده‌ی چینی، ۱۱۲
 خانواده‌ی دوران پیش صنعتی، ۳۳۱
 خانواده‌ی زن‌سروری بومی، ۸۲
 خانواده‌ی سلطنتی، ۱۰۹
 خانواده‌ی سنی، ۳۳۳
 خانواده‌ی گسترده، ۶۱۹، ۵۵۹، ۵۲۲، ۴۶۱
 خانواده‌ی مادرسالاری، ۷۹
 خانواده‌ی مشارکتی، ۲۳۸، ۲۳۳
 خانواده‌ی پیش صنعتی، ۳۳۲
 خانوار، ۴۵۶
 خانه روان، ۵۷۳
 خانه سیاه، ۸۷۳
 خانه سیاه است، ۸۷۵، ۸۷۳، ۷۷۲، ۸۷۳، ۸۷۵
 خانه - قبیله، ۶۸۷
 خانه‌ی مادری، ۸ دراب، ۷۸۱
 خاورمیانه، ۲۸۵
 خبرچینی، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۱۸
 خبرچینی عاملانه، ۲۱۲
 خبرچینی ناخواسته، ۲۱۲
 خدای آب و مادری، ۷۲۸
 خدای آسمان‌ها و بانوی باتوان، ۹۲
 خدایان آریایی، ۱۲۳
 خدایان اساطیر چین، ۱۱۲
 خدایان مذکر، ۱۸۰
 خدایان نرینه و زون و مهر و آریامن و وره‌رام و آذر، ۵۰۹
 خدایان هیتیایی، ۱۱۸
 خدای باتوان آشور، ۶۷۲
 خدا باتوان اصیلی چون اینانا و ایشتر، ۶۸۸
 خدا باتوان کهن، ۶۸۵
 خدای جهان زیرین، ۱۷۸
 خدای حامی چارپایان، ۱۲۰
 خدای حامی گله‌ها، ۹۱
 خدای عصر پسا مدرنیسم، ۵۱۴
 خدای گیاهی، ۱۷۸
 خدای مادینه و نرینه، ۱۱۳
 خدای مذکر ایزومو، ۱۱۴
 خدای نامک‌ها، ۹۱۹
 خدای نباتی، ۸۱
- خدمت و خیانت روشنفکران، ۷۱۹
 خراسان، ۸۱۲، ۲۲۰، ۱۲۵
 خراسان بزرگ و باستان، ۵۰۳
 خراسانی، ۸۶۴
 خرافه‌ی استبداد، ۷۷۱
 خرافه‌ی سلطنتی، ۷۷۱
 خرافه‌ی فرهنگ عوام، ۷۷۱
 خرافه‌ی مردسالارانه، ۷۷۱
 خرداد اوستا، ۳۱
 خرداد و امرداد، ۶۸۵
 خرداد پشت، ۲۵
 خرد هستی‌شناختی، ۶۳۶
 خرده فرهنگ، ۲۴۹، ۲۵۲، ۹۰۶
 خرده فرهنگ سبزان، ۲۷۶
 خرده فرهنگ‌های جنسی - سنی، ۲۷۶
 خرده فرهنگ‌های مختلف قومی و طبقاتی، ۲۵۷
 خرده فرهنگ‌های مذکر و مؤنث، ۴۶۳
 خرده قصه، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۲
 خردفرستان، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۹۳۱
 خرگین پیشی، ۵۸۰
 خرگین گلی، ۵۷۹
 خرم‌آباد، ۴۲۱
 خرم‌مکوبی، ۴۱۸
 خسرو، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۲۲
 خسرو انوشیروان، ۸۶
 خسرو پرویز، ۱۸۷، ۱۹۸، ۸۹۵
 خسرو سینیایی، ۷۷۲، ۷۷۸
 خسرو، شیرین و فرهاد، ۱۹۶
 خسرو ملکان، ۷۳۶
 خسرو و شیرین، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۹، ۹۱۹
 ۹۲۱
 خسرو و شیرین و شکر، ۱۹۶
 خسرو و شیرین و مریم، ۱۹۶
 خسروی، ۹۲۱
 خشایار شاه، ۵۱۲
 خشت و آینه، ۶۸۴، ۶۹۱
 خشک آیینی، ۵۰۹
 خشک آیینی دین زرتشتی، ۵۱۳
- خشکاندن سینه‌ی راست زنان در کودکی، ۱۱۵
 خشم زنانه، ۱۱۳
 خشم مولانا بر کراخاتون، ۵۱
 خشنودی اهوره مزدا و آب و گیاه، ۲۴
 خشونت خانوادگی، ۲۳۹
 خشیارشای دوم، ۱۲۲
 خط براهمی، ۳۲۲
 خط تواتر، ۱۰۹
 خطرناک‌تر بودن زن از شیطان، ۱۲۵
 خط سفیدی، ۳۲۲، ۳۲۳
 خط قرمز، ۷۲۵، ۷۳۷
 خلع شاه، ۷۵
 خلیج فارس، ۱۳۷
 خلیل ملکی، ۷۰۲، ۷۱۲
 خمسه‌ی جامی، ۸۹۰
 خمسه‌ی نظامی، ۸۹۶، ۸۹۰
 خمین، ۴۲۵
 خندان گریستم، ۷۸۵
 خواب سی ساله‌ی کیومرث، ۲۸
 خواب نما، ۵۳۸، ۵۶۲
 خواب جادویی، ۶۸۸
 خوابی کرمانی، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۵
 خواجه شرف‌الدین لالای سمرقندی، ۴۷
 خواجه شهاب‌الدین روغان قزاقید، ۵۲
 خواجه مسعود قتی، ۱۸۵
 خواستگاری ابن سلام از لیلی، ۲۰۹
 خواص مانوی، ۳۲۳
 خوان پنجم از هفتخوان، ۸۶
 خواندن دعا برای از میان بردن دیوان، ۲۴
 خواهران امام رضا، ۱۲۵
 خودآگاهی مؤلف و مؤلفین، ۶۶۹
 خودآیرانی، ۶۰۶
 خودآزادآید، ۴۶۴
 خودبیگانگی، ۶۳۳
 خودداری از پیشه‌های نادرست، ۳۲۲
 خودسرای زن، ۳۰۸
 خودفرهنگ ساخته، ۶۰۶
 خودکشی شیرین، ۸۹۲
 خود - محدودکننده، ۶۰۶
 خود - همیاری، ۲۲۴

- خودبازی، ۲۲۶
خودبازی مفروز، ۲۲۴، ۲۲۲
خودبازی و دگربازی، ۳۱۱
خود یکپارچه پیوسته‌ی مذکر، ۶۲۰
خوردن آب به وسیله‌ی زن نسامند، ۹۳۷
خوردن فرد سالخورده، ۱۱۵
خورشید - الهه‌ی آماتراسو، ۱۱۳
خورشید پایه، ۳۰۹
خورشید: نماد نریگی، ۱۳۱
خور و بیابانک، ۱۲۴
خوش قدم، ۸۲۳
خوش نشین، ۵۶۸
خوش نشینان روستایی، ۴۲۰
خوشه‌های عشق، ۷۸۵
خونابه‌ی انا، ۷۱۹
خون‌بس، ۲۵۷، ۲۷۶
خون حیض، ۹۲۸
خون دشان، ۹۳۱
خون و مالکیت، ۱۲۲
خون‌دود، ۵۱۲، ۵۱۳
خوش بستری، ۱۷۰
خوشن سالاری، ۳۹۸
خوشکاری، ۵۱۱، ۵۱۰، ۵۱۵
خوشکاری شخصی، ۵۰۱
خوشکاری‌های زن، ۲۲۳
خوشکاری هر طبقه، ۱۶۶
خیام، ۳۶۶
خیانت، ۲۲۰
خیانت همسر، ۹۱۰
خیب، ۹۱۵
خیره‌های زنان، ۴۵۰
خیمه شب بازی، ۷۰۰
دابار، ۲۳۹
دامستان دینی، ۳۳۲
دادیک، ۲۳
دازاب شاه، ۸۹۴
دارالمرز، ۲۵۶
دارما، ۱۶۵
دارمستر، ۹۳۸
داریوش بزرگ، ۱۳۸، ۱۳۵
- داریوش فرهنگ، ۶۸۷
داریوش مهرجویی، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۹۱، ۷۳۱
۷۳۲
داریوش یکم هخامنشی، ۵۰۴
دامستان آفرینش در بین‌النهرین، ۷۶
دامستان آفرینش زن از سوی آهنگر آسمانی، ۱۲۴
دامستان آفرینش و خلقت جهان، ۷۶
دامستان ازدواج رام و سیئا، ۱۷۸
دامستان ازدواج رودابه با زال، سپینو با بهرام
گور، فرنگیس با سیاوش، کتایون ...،
۷۹
دامستان اودیسه، ۶۸۷
دامستان بازگشت به بطن مادر و رجعت به
دنای پیش از ولادت، ۳۳
دامستان یژن و منیژه، ۸۵
دامستان تهینه و رستم، ۶۸۷
دامستان جامی، ۱۸۹
دامستان جریره و عروسی او با سیاوش، ۸۰
دامستان حضرت موسی، ۶۹۲
دامستان خسرو و شیرین، ۲۲۴، ۲۱۴
دامستان زال و رودابه، ۱۸۱
دامستان سامی هابیل و قابیل و اقلیما، ۶۹۱
دامستان سلامان و ابسال، ۱۹۹
دامستان سنگ صبور، ۹۲۰
دامستان سودابه، ۸۳
دامستان سودابه و سیاوش، ۷۴، ۷۵، ۸۰، ۸۱
دامستان سه تار، ۷۰۱
دامستان سیاوش، ۱۸۱
دامستان سیاوش و سودابه، ۶۷۸
دامستان عاشقانه، ۱۹۰
دامستان عاشقانه‌ی حماسی یژن و منیژه، ۲۳۵
دامستان عاشقانه‌ی خسرو و شیرین، ۲۲۱
دامستان عاشقانه‌ی دو سویه، ۲۱۰
دامستان عاشقانه‌ی سه جانبه، ۲۲۶
دامستان فرود، ۹۷
دامستان قتل سعیده یک دختر عرب ایرانی،
۷۸۳
دامستان کتایون و منیژه و تهینه و جریره، ۸۲
دامستان کرم هفتواد در شاهنامه، ۷۸
- دامستان کوتاه بچه‌ی مردم، ۷۰۱، ۷۰۵
دامستان کوتاه «زن زیادی»، ۷۰۱
دامستان گل و نورو، ۲۰۵
دامستان لیلی و مجنون، ۲۱۰
دامستان مقدس، ۷۶
دامستان ملک شهرمان، ۸۰
دامستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان،
۱۸۱
دامستان منیژه و یژن، ۸۰
دامستان مهر و ماه، ۲۰۱
دامستان ویس و رامین، ۱۸۱
دامستان‌های ارمنی، ۷۷
دامستان‌های ایرانی، ۷۰۰
دامستان‌های تاریخی، ۱۸۰
دامستان‌های حماسی، ۲۳۵
دامستان‌های عاشقانه‌ی دو سویه، ۲۰۰
دامستان‌های عهد عتیق، ۶۷۳
دامستان‌های مکر زنان، ۲۲
دامستان یوسف و زلیخا، ۷۵، ۷۶، ۱۹۷، ۱۹۸،
۲۰۹
دامستایونکی، ۷۱۳
«دامسکیلون» ساتراپ نشین ایرانی زمان
هخامنشیان، ۱۳۸
دانش آکل، ۶۷۶
داشتن و نداشتن، ۷۸۳
دامدار، ۵۷۹، ۵۶۸
دامداری، ۵۸۴، ۵۸۸
دامداری و کشاورزی، ۶۷۰
دامغان، ۹۱۳
دامکینا (الهه‌ی سومری)، ۱۰۶
دانه آلیگیری، ۳۰۷
دانش انسان‌شناسی، ۱۵۱
دانش‌بوم‌شناختی انسان عهد دور، ۶۱، ۶۳
دانش زنان، ۶۳۶
دانش زنان، ۶۲۳، ۶۳۵، ۶۲۳
دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران،
۲۴۴
دانشگاه تهران، ۲۰، ۲۶
دانشگاه سیراکیوز، ۷۷۵
دانشگاه کلمبیا، ۹۵۷

دانشگاه میشیگان، ۹۶۱	در زمان، ۳۶۵	مرزی، ۹۳۴
دانش مردنقدار، ۶۳۷	درصد پایین کارگردان‌های زن در سینمای ایران، ۷۴۲	دشواری رسیدن به پایگاه بلند دینی برای زنان در دوره‌ی ساسانی، ۹۵
دانشمندان زرتشتی، ۵۰۱	درک فریمن، ۹۶۲، ۱۴۰	دشواری طلاق در دین مزدیسنا، ۳۳۵
دانشور، ۷۰۰	درمان افسردگی، ۲۹۱	دعا برای زوجین، ۳۳۴
دایره، ۷۶۸	درمان باکارد، ۱۹	دعاوی متقابل شناختی فمینیست‌ها، ۶۳۲
دایه، ۲۰۵	درمان باگیاه، ۱۹	دعاهای اوستایی، ۲۲
دایه یا دلاله، ۲۰۱	درمان بامشرد، ۱۹	دعاهای اهوونه وئیریو، ۲۴
دایی رضاعی، ۲۵۸	درمانگر، ۳۲۹، ۳۰۰	دعای اثیریما اشیو، ۲۴
دبیران، ۱۶۶	درمانگری، ۳۰۰، ۲۹۴، ۲۸۷، ۲۸۶	دعای اشم وهو، ۲۴
دبیران دیوانی، ۱۰۳	درمانگری بومی، ۲۸۳	دعای اهوونور، ۲۳، ۲۸، ۳۳۱
دختر اورمزد، ۲۳۹	در مورد مرتدبازانه بودن فولکلور، ۱۵۶	دعای اهوونه وئیریو، ۲۲
دختر اهریمن، ۱۷۰، ۹۷	دروازه‌ی اروپا، ۲۵۶	دعای ایریما اشیو، ۲۵
دختر ایرج، ۸۶	دروج (دروغ)، ۱۶۵، ۱۶۷	دعای پیمانی، ۳۳۳، ۳۳۴
دختر تالشی، ۲۵۸	دروغگوی هشیانه، ۱۷۳	دعای سن جیوس، ۹۲۳
دختر ترسا، ۱۹۱	دروغ مؤنث، ۱۶۷	دعای شهادت، ۳۳۳
دختر حامل فرزه و نژاد شاهی، ۸۶	دروژند، ۵۰۱	دعای فرورانه، ۲۴
دخترخواهی، ۵۹۳	درون‌گروهی، ۵۶۹	دعای فشووشو مشرد، ۲۴
دختر زرتشت، ۳۳۲	درون‌گیری، ۵۱۰، ۵۱۵	دعای مقدس یتا اهوویریو، ۹۱۶
دختر سارگون، ۱۰۵	درونمایه‌ی سفر، ۱۹۱	دعای نکاح، ۳۳۳
دختر سیاره‌ی ناهید، ۱۰۴	درونمایه‌ی عاشقانه‌ی مادام بواری، ۱۸۴	دعای نکاح گفتن، ۳۳۴
دختر فردای ایران، ۸۱۵	درونی، ۷۰۰	دعای یتا اهو وئیریو، ۲۲
دختر فغفور چین، ۲۰۴	دره صوغان، ۱۱۹	دعای یتا اهو، ۳۳۳
دخترکان زرتشتی، ۵۰۹	دره‌ی رودنیل، ۱۰۸	دعای یتا اهو وئیریو، ۲۶
دختر کوه‌های شتاق، ۷۷۹	دره‌ی سند، ۱۲۳	دغدغه‌های اوماتیستی، ۷۳۲
دختر یا همسر اهریمن، ۲۷	دره‌ی متکواری (Metkvari) در جنوب و مشرق، ۱۱۷	دغدغه‌های زنان ایرانی، ۶۶۱
دختری باکش‌های کتانی، ۷۳۸	دریاچه‌ی هامون، ۶۹۲	دغدو، ۵۰۹، ۵۱۰
دختری در دربار سلیمان، ۶۹۱	دریای کاسپین، ۲۵۶	دغدو یا هوو یا پورچیستای، ۵۱۰
دخشنگ، ۹۳۸	دریای نخستین، ۲۲۰	دفاع فردوسی از ستمدیلگی زن در برابر خشونت مردانه، ۷۳
درآمد ملی، ۳۸۷، ۲۸۰	دریغاکویی به گذشته، ۸۵۹	دفتر اول شوی، ۱۸۹
درآمدی بر مقوله‌ی ریخت‌شناسی، ۱۸۴	دست‌فروش، ۶۹۲	دفتر مشارکت زنان، ۴۴۹
درام روانشناختی درباره‌ی عشق، ۷۳۴	دستگاه معرفت‌شناختی، ۲۳۴	دفتر مشارکت زنان ریاست جمهوری، ۴۴۸
درام فمینیستی هنریک ایبسن، ۷۳۲	دستورات دینی در فرهنگ ایران باستان، ۹۳۳	دکتر بقای، ۷۱۵
دربار پهلوی، ۷۷۰	دستور برزد بزرگ رودباری، ۵۰۴	دکتر چمران، ۷۸۱
درباره‌ی پیمان کدخدایی، ۳۳۴	دستور (قاضی)، ۱۶۸	دکتر شیبسا، ۸۳۵
دربی‌بی، ۱۴۶	دست‌های آلوده، ۷۳۶	دکتر عالیخانی، ۲۴۲
درجه‌ی تحقق نفس، ۶۳۳	دشتان، ۱۶۹، ۱۷۱، ۳۳۵، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۳۰	دکتر مصدق، ۳۸۵
درجه‌ی زنانگی، ۴۸۶	۹۳۲	دگرچس‌گرا، ۶۴۰
درخت گز، ۵۸۰	دشتانستان، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۶	دگرگونی رولبط قدرت با گذار از سنت به
درخت گلایی، ۶۷۶، ۶۷۹		
درخت هولوپو، ۶۸۹		

دوره‌ی میانه‌ی زبان فارسی، ۳۰۷	دوران شکوفایی مطبوعات ایران، ۶۱۵	مدرنیت، ۵۲۱
دوره‌ی مینویی، ۱۱۶	دوران قبل از انقلاب، ۶۵۸	دگرگونی فرهنگی شدید، ۲۰۰
دوره‌ی نوسنگی، ۵۰۵، ۱۷۸	دوران کافرکشی، ۵۰۵	دگریاری، ۲۲۶
دوره‌ی هخامنشی، ۳۰۸	دوران کافری، ۹۳۲	دگماتیسم، ۹۳۲
دوزخ، ۳۰۹	دوران مادر سالاری، ۸۹، ۳۶	دل، ۶۰۷
دوزخ کمندی الهی، ۳۰۸	دوران مادر سالاری و زن محوری، ۶۸۴	دلاک، ۵۷۸
دو زن، ۷۳۷	دوران مدرنیت، ۶۹۸	دم ایزدی، ۱۳۰
دو ساختار کلی برای قصه‌های عاشقانه، ۱۸۳	دوران مشروطه، ۶۹۹	دمن و گلشاه، ۲۰۲
دوست‌بذ، ۹۲۳	دوران ناپسامانی بعد از جنگ جهانی دوم، ۲۳۱	دموکراتیک شدن خانواده، ۵۲۳
دوست‌بذ گابریل، ۹۲۳	دوران نوسنگی، ۱۱۸، ۹۰	دموکراسی، ۲۰۴
دوسوگرا بودن رمزهای بزرگ، ۳۳، ۳۷، ۴۰	دوران هخامنشی، ۹۳، ۸۹	دندان ریکو، ۵۷۷
دو شخصیت «همسر» و «معشوق»، ۳۶۷	دوران هرج و مرج، ۵۲۲	دندان مار، ۶۹۱
دوشیزگان سارماتی، ۱۱۵	دوربین دیجیتالی، ۷۸۷	دو آخشیج نخستین، «جهان آب و گل»، ۱۳۰
دو صفت اهوره مزدا و مزدا اهوره، ۲۳۷	دور کردن دیوان با دعای اهورنور، ۲۹	دوران اشکانی، ۹۲
دو قطبی شدن، ۳۸۱	دورکیم، ۲۴۷	دو الگوی کلان ریخت شناختی، ۱۹۶
دوک نخریسی، ۶۸۸	دوره‌ی نو-آشوری، ۱۰۴	دو ایزد «سروش» و «آذر»، ۹۳۸
دوگانگی، ۳۶۹	دوره‌ی وجین، ۲۴۶	دو بن‌مایه، ۱۲۸، ۱۲۷
دوگانگی اجتماعی، ۳۸۱	دوره‌ی اسلامی، ۳۰۷	دو چشم بی‌سو، ۷۳۰
دوگانگی سیاسی، ۳۸۵	دوره‌ی بازسازی جهان، ۲۴	دو خدای مذکر، ۶۷۲
دوگانگی فرهنگی، ۳۸۴	دوره‌ی پارتی، ۱۸۰	دودمان ژاپن، ۱۱۳
دوگانگی میان بخش‌های اقتصادی - دو هزار	دوره‌ی پهلوی، ۵۶۷	دوران آزاداندیشی، ۵۱۱، ۵۱۲
پ.م، ۲۹۸	دوره‌ی پهلوی دوم، ۶۵۸	دوران اشکانی، ۸۹
کشاورزی سنتی و صنعت، ۳۷۹	دوره‌ی پیرها، ۵۰۴	دوران اشکانی و ساسانی، ۱۸۰
دوگانگی میان بخش‌های اقتصادی و شاغلان،	دوره‌ی تیموریان، ۸۹۲	دوران بلوغ، ۹۲۸
۳۸۶	دوره‌ی جنگ، ۷۴۸	دوران بهشتی، ۳۹
دوگانگی‌های فرهنگی، ۳۸۲	دوره‌ی خدایان پنداری، ۵۰۴	دوران پهلوی، ۸۷۴
دوگانه‌انگاری، ۶۲۹، ۶۳۱	دوره‌ی دگرگون ساز، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱	دوران پیش از اسلام، ۱۸۶
دو لاله‌ی سرخ، ۷۸۲	۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۳	دوران پیش صنعتی، ۳۳۹
دولت به عنوان پدر و مادر ملت، ۱۱۲	دوره‌ی دوگانه‌سازی، ۳۷۸	دوران پیش گاهانی، ۵۰۳، ۵۰۴
دولت ساسانی، ۱۲۱، ۹۲۱	دوره‌ی رضا شاه، ۷۳۵	دوران تاریخی، ۸۵
دولتمردان ساسانی، ۹۲۰	دوره‌ی زمینه ساز، ۳۸۶، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۳	دوران تاریخی شاهنامه، ۶۹، ۷۴
دولت‌های آریایی، ۳۰۸	۴۰۴، ۴۰۵	دوران حاکمیت مذهب زرتشت، ۶۵۷
دوموزی، ۸۱، ۱۷۹، ۶۷۲، ۶۸۰	دوره‌ی ساسانی، ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۳۵، ۳۱۴، ۳۱۵	دوران خشک آیینی زرتشتی، ۵۱۳
دومین حمله‌ی اهریمن، ۲۸	دوره‌ی سوم مدرنیسمیون در ایران، ۵۲۱	دوران دشتان (محیط)، ۹۳۲
دومین دعای مهم آیین مزدیسنا، ۲۳	دوره‌ی صفویه، ۸۹۶	دوران دشتانمند بودن زنان، ۹۳۴
دو نگرش متعارض در مورد زنان، ۲۲۹	دوره‌ی قاجار، ۸۲۱، ۸۲۸	دوران دگرگون ساز، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳
دهخدا، ۸۵۹	دوره‌ی قرون وسطایی، ۲۷۶	دوران دوگانه ساز، ۲۰۴
ده فازنمان، ۵۷۸	دوره‌ی مادر سالاری، ۳۳	دوران زن سالاری، ۵۰۶
دهمین آفرینش مینوی، ۲۶	دوره‌ی مقلدانی نهضت، ۵۳۵	دوران ساسانی، ۱۷۷، ۱۹۲، ۳۰۶، ۳۲۰
دهه دوم انقلاب، ۳۶۸	دوره‌ی میان - سنگی در چین، ۱۱۲	دوران سکوت، ۷۱۳

- ده هزار سال پ.م. ۹۰
 ده هزار سال پیش از میلاد مسیح، ۸۹
 دهه‌ی پنجاه، ۷۷۲
 دهه‌ی چهل، ۷۷۳
 دهه‌ی دگرگون‌ساز، ۳۹۹، ۳۹۷
 دهه‌ی زمینه‌ساز، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۳
 دهه‌ی شصت، ۷۳۰
 دهه‌ی شصت و هفتاد، ۷۲۵
 دهه‌ی هفتاد، ۷۲۳، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۹
 دیائوس، ۱۲۳
 دی بانو، ۵۰۹
 دیدار شاه از کاخ کوگنکا، ۱۳۸
 دیدارگران کعبه، ۱۳۰
 دیدگاه اقتصادی انقلاب، ۳۷۸
 دیدگاه وجوه‌گرایانه، ۶۲۰
 دیدگاه چپ، ۷۵۹
 دیدگاه حداقل‌انگار، ۶۲۶
 دیدگاه شرعی، ۲۵۷
 دیدگاه فمینیستی، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۲
 دیدگاه فمینیستی فولکلور شناسان، ۱۵۴
 دیدگاه فمینیسم آکادمیک لیبرال، ۶۲۶
 دیدگاه قدرت زنانگی، ۷۵۹
 دیدگاه نقش اجتماعی و حرفه‌ای زن، ۷۵۹
 دیدگاه‌های نظری انسان‌شناسی، ۱۵۲
 دیدگاه «ادغام‌جو»، ۶۲۶
 دیدگاه حداکثر‌انگار، ۶۲۷
 دید و بازدید، ۷۰۵
 دیرین‌شناسی گرجی، ۱۱۷
 دیسینا (دسینه)، ۵۷
 دیکتاتوری رضا خان، ۷۰۱
 دیگر تعمیم یافته، ۲۶۴
 دیلمون، ۱۷۸
 دیلی، ۶۳۶
 دیمیت (الهه‌ی کشت و زرع)، ۱۷۸
 دیمیت (مادر زمین)، ۱۷۷
 دی ناز، ۵۰۹
 دینامیسم برونی فرهنگ، ۲۵۶
 دینامیسم درونی فرهنگ (اقلیم و تاریخ)، ۲۵۶
 دیناور بانو، ۳۲۴
 دین اهورایی، ۵۰۹
 دین - بانوان، ۳۲۷
 دین بهی، ۵۰۸
 دین زرتشت، ۵۰۲، ۶۵۷، ۶۷۳، ۶۸۵
 دین - زنان، ۳۱۹، ۳۲۰
 دینکرد، ۲۹، ۳۰، ۱۷۳، ۳۰۷، ۹۲۱
 دینگ، ۹۵
 دین - مردان، ۳۲۷
 دین مردمی، ۱۱۸
 دین مزدپرستی، ۹۳۰
 دین معظم اسلام، ۱۳
 دین‌های ژاپنی، ۱۱۴
 دیو، ۵۰۹
 دیوان، ۲۹
 دیو تب نفاس، ۱۰۶
 دیولالوا، ۱۴۷
 دیوها، ۲۸
 دیوه داسی: بندگان خدا (روسپیگری مقدس)،
 ۱۲۴
 ذکر خنجر، ۲۸۳
 رتالیسم، ۷۱۴، ۷۱۲، ۷۰۴
 رتالیسم انتقادی، ۷۲۱
 رتالیسم سوسیالیستی، ۷۱۱، ۷۰۲
 رتالیسم مدیر مدرسه، ۷۰۳
 رابطه‌ای از نوع رابطه‌ی ایشتار، ۶۸۲
 رابطه‌ی سن و احساس، ۴۰۰
 رابطه با جهان ارواح، ۱۱۴
 رابطه‌های عاشقانه‌ی جنسی، ۲۱۶
 رابطه‌ی آموزش و چگونگی نگرش به اشتغال
 زنان، ۴۰۰
 رابطه‌ی ایتانا و دوموزی، ۶۸۲
 رابطه‌ی جنسی آزاد، ۱۸۱
 رابطه‌ی جنسیت و نگرش نسبت به کار زنان،
 ۳۹۸
 رابطه‌ی دو سویه، ۲۱۷
 رابطه‌ی دو سویه‌ی عاشقانه، ۲۲۰
 رابطه‌ی رشد آگاهی ملی و مبارزه برای بسط
 آزادی‌ها، ۷۷۶
 رابطه‌ی زناشویانه، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۲۹
 رابطه‌ی سینما و اسطوره، ۶۶۵، ۶۶۶
 رابطه‌ی شیرین با فرهاد، ۲۱۴
 رابطه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۳۲
 رابطه‌ی علی میان آمیزش جنسی و مبارگیری،
 ۳۵
 رابطه‌ی کوروش و بهودیان، ۶۷۳
 رابطه‌ی همادری، ۶۳۰
 رابطه‌ی متقابل و دیالکتیکی، ۶۰۵
 رابطه‌ی یک سویه، ۲۱۳
 رابطه، ۱۸۵، ۲۰۲
 رابطه و یکتاش، ۱۹۰
 رابطه‌ی قزدار، ۸۳۴
 رابطه، ۵۱
 راتری، ۱۲۳
 رادیو پیام، ۵۳۵
 رادیو مسکو، ۷۱۳
 رادیو و تلویزیون، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۰۱، ۴۸۸، ۶۱۲
 رادیو و تلویزیون ملی ایران، ۷۷۲
 رازآموزی، ۳۵، ۴۰
 رازهای طبیعت، ۱۰۱، ۱۰۳
 رازی، ۸۵۳
 رالف لیتون، ۴۷۸
 رامس دوم، ۱۱۰
 رام هندی، ۸۰
 رامین، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷
 راویان کوچک، ۷۸۱
 راهب بودایی یا راهب سائل، ۳۲۹
 راهبردهای پوزیتیویستی - ایدئولوژیک
 نئورتالیسم، ۷۶۸
 راهبه‌ی بودایی، ۳۲۳، ۳۲۸
 راهبیمایی‌های انقلاب، ۶۵۸
 راه‌حل و صله‌ای، ۲۳۶
 راه شب، ۵۳۵
 راه نمایش سلطه، ۲۳۹
 راهبایی زنان به بازار کار، ۴۰۴
 رأی مخفی، ۷۸۳
 رب‌النوع گیاهی، ۱۷۷
 رب‌النوع مؤنث تجلی بخش فراوانی و
 باروری، ۱۷۵، ۱۷۶
 ربودن بیژن از سوی میژ، ۷۳
 ربیع، ۲۲۸
 ربیع بن عدنان، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸

- رتنه، ۱۶۴
رتنه باته، ۱۳۸
ردپای گرگ، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۶
رد صلاحیت، ۸۸۱
رد مطلع، ۸۶۱
رد نظریه‌های جوهرنگارانه، ۶۲۶
رزا لوزگزامبورگ، ۵۰۴، ۵۰۶
رژیم پهلوی، ۸۷۸، ۴۲۵
رژیم قاجار، ۷۰۱
رساله‌ی پهلوی خسرو قبادان و رهی، ۷۲
رساله‌ی همسانی، ۱۹۲
رساله‌ی الطیر، ۱۹۷
رسانه‌های همگانی، ۲۸۱، ۲۸۸
رستم، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸۹، ۸۹۲
رستم شهزادی، ۵۱۲
رستم مرکز و محور تجلی قدرت در شاهنامه، ۶۹
رستم وبرزو، ۹۰۱
رستم و تهمینه، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۸
رسم، ۱۵۰
رسم آدمخواری سنتی، ۱۱۵
رسم ازدواج از طریق مادر، ۱۱۰
رسم بازمانده‌ی عصر مفرغ، ۱۱۵
رسم بسیار کهن قربانی شاه، ۷۵
رسم به آتش افکندن زنان شوی مرده، ۱۲۵
رسم تعدد زوجات، ۹۴
رسم جوراب پوشاندن، ۲۶۲
رسم خانوادگی مادری، ۱۰۹، ۱۱۰
رسم ساتی در هند، ۱۲۵
رسم سفره انداختن برای دختر شاه پریان، ۱۸۲
رسم نکاح میان خواهر و برادر، ۱۲۱
رسم یشماق، ۲۶۴
رسول صدر عالمی، ۶۹۱
رسم قبیله‌ای، ۷۸۳
رسیدن به من بلوغ در ساموآ، ۹۵۷
رشت، ۵۲۷، ۸۶۰
رشد اقتصادی، ۳۸۶
رشد پدیده‌ی فارغ‌التحصیلان بی‌کار، ۲۳۶
رشد پست‌اجددگرایی، ۶۳۹
رشد در گینه نو، ۹۶۳
رشد شهرنشینی، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۶۰
رشد معنوی، ۹۵
رشد و شو در گینه نو، ۹۵۷
رضا برهنی، ۹۵۳
رضا پهلوی، ۷۷۱
رضا شاه، ۶۵۸، ۷۱۲، ۷۷۵، ۹۱۴
رضا فولادی، ۸۸۵
رضا مجلسی، ۷۷۹
رضایت خاطر دختران و زنان از جنسیت خودشان، ۵۹۳
رضایی راد، ۵۱۲
رعیت، ۱۶۷
رفتار آیینی، ۵۰۲
رفتار جنسی طبیعی، ۹۴
رفتار مذهبی، ۳۸۴
رفتارهای ارشادی، ۲۳۵
رفتارهای سیاسی زنان، ۶۵۱
رفتارهای مذهبی، ۳۸۳
رفتن زنان به چشمه‌ی خور و بیابانک در هجدهم فروردین ماه هر سال، ۱۲۴
رقص، ۱۱۱، ۲۴۷، ۶۱۹
رقص ترکی‌ای، ۵۷۱
رقص تک نفره، ۶۱۷
رقص چراغ، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۵، ۲۶۸
رقص چوب، ۵۷۱
رقص فردی بداهه در سرزمین ایران، ۶۱۸
رقص قاسم‌آبادی، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۴، ۲۶۸
رقص مقدس، ۱۱۱
رقص ملاقه، ۲۶۳
رقصنده‌ی بغدادی، ۸۵۰
رقص‌های بوسی در شرق گیلان، ۲۶۴
رقص‌های گروهی، ۶۱۷
رقیب، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۱
رقیب یا مزاحم، ۲۱۷
رشو و ژولیت، ۱۸۴
رمان، ۶۹۸
رمان پامداد خمار، ۶۹۹
رمانتسم دینی، ۳۶۳، ۳۶۶
رمانتسم ادبی، ۳۶۳، ۳۶۶
رمانتسم سیسم، ۶۹۹، ۷۱۲
رمانس، ۲۳۰
رمان‌های اجتماعی، ۶۹۹
رمان‌های تاریخی و اجتماعی، ۶۹۸
رمان‌های ژول ورن، ۳۸
رمنشناسی، ۴۰
رمزگزاران و رمزگشایان، ۶۲
رموز عرفان، ۵۳
رنسانس، ۲۳۱
رنگ خدا، ۶۸۴
روابط بینامتنی، ۲۳۴
روابط جنسی، ۲۵۷
روابط خانوادگی پندرسالارانه، ۲۳۱
روابط خانوادگی پندرسالارانه‌ی وپیش صنعتی، ۲۳۱
روابط خود-جهان، ۶۰۶
روابط دمکراتیک، ۵۲۱
روابط رو در رو، ۲۵۵
روایتی چون «خواهری»، ۶۳۰
روایتی شبه مادر-دختری، ۵۵۹
رواج دین اسلام، ۶۷۳
روان شناختی مادرسالاری، ۱۱۷
روان‌شناسان، ۴۷۶
روانشناسی، ۴۱۶، ۶۲۸، ۶۳۳
روان‌شناسی فروید، ۹۶۳
روانکاوی، ۷۱۲
روایات اسلامی، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹
روایات افسانه‌ای ژاپن، ۱۱۳
روایات پهلوی، ۳۳۲
روایات مذهبی، ۸۹۰
روایات مذهبی و شاهنامه، ۸۹۷
روایات همسران شهید همت و شهید باکری، ۷۸۱
روایت، ۶۹، ۷۰
روایت لبن سینا، ۲۱۲، ۲۲۹
روایت پهلوی، ۵۱۳
روایت جامی، ۱۸۸، ۱۹۹
روایت فتح، ۷۸۱
روایت‌های اسلامی، ۸۹۷
روایت‌های داستان «امامین» در هندوستان، ۷۶
روایت‌های دینی، ۹۱۵

- روایت‌های سستی، ۱۵۲
روایت‌های هندی، ۲۱، ۲۰
روایت همسر شهید چمران، ۷۸۱
روایت شیخ صدوق، ۶۵۵
روبان قرمز، ۷۳۴
روبه‌رو شدن زرتشت با دورسو جادوگر، ۲۹
رو به کاهش نهادن مهریه در اسناد ازدواج، ۳۳۴
روحانی بودن بارگیری زن، ۳۵
روحانیون، ۱۶۶
روحانیون زرتشتی، ۹۲۳، ۹۲۱، ۹۲۰
روح حساس، ۶۳۴
روح گیاهی، ۱۷۹
روحیه‌ی مرد تبارانی حاکم بر افسانه‌ها، ۱۵۵
رودابه، ۸۸۷، ۲۰۲
رودخانه‌ای از گریه‌ی مردم، ۳۰۸
رودرا: غرنده - خدا، ۱۲۴
دو در رو آن سوی پرده، ۷۸۵
دو در رو قرار گرفتن نیروی مخرب گفتار بد در برابر نیروی مانسرسپند، ۲۷
رود زرد، ۱۱۲
رودکی، ۸۵۸
روزالدو، ۶۰۵
روزبهان بقلی، ۱۹۲
روز حنابندان، ۲۶۲
روز «سرشوران»، ۵۷۳
روز عقدکنان، ۵۷۰
روزگار بودا، ۱۱۳
روزگار ساسانی، ۹۶، ۹۵
روزگار ماه ۸۷۲، ۸۸۴
روزگار ما: ما بچه‌های ایرانیم، ۸۷۴
روزگار هخامنشی و اشکانی، ۹۳
روزنامه‌نگار جوان زرتشتی، ۲۹۷
روزی که زن شلم، ۷۶۸
روس، ۸۲۴
روسی‌های مقدس عصر مادرسلاری، ۶۷۷
روسی‌گری، ۱۰۶، ۱۷۱، ۳۱۰، ۳۱۱
روسی‌گری مقدس، ۱۲۴
روسی‌های مقدس، ۶۷۲
روستا - امپراتوری‌های زنانه‌ی بومی، ۵۰۸
روستا - امپراتوری‌های مادرانه، ۵۰۷
روستاهای اراک، ۴۲۱، ۴۲۰
روستاهای ایرانی، ۴۲۱
روستاهای تنکابن، ۴۱۹
روستاهای خراسان، ۴۲۴
روستاهای فارس، ۴۱۸
روستاهای کاشمر، ۴۲۰
روستاهای کلارآباد چارز، ۴۱۶
روستاهای مازندران، ۴۱۸
روستاهای ملایر، ۴۲۵، ۴۲۰
روستاهای نظنز، ۴۱۹
روستای «آجی قوی» در منطقه پموت‌نشین ترکمن، ۲۸۲
روستای ایپانه، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۸
روستای جاتین، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۹
روستای جیلار، ۴۱۹
روستای چارز، ۴۱۹
روستای چتره، ۴۲۶
روستای خمین، ۴۲۰
روستای خوشامیان، ۴۱۹، ۴۱۶
روستای زامنجان، ۴۲۱، ۴۲۰
روستای کلارآباد، ۴۱۹
روستای کوه‌ز، ۴۲۱
روستای گل سفیدلنگرود، ۴۱۶
روستای مرغاب، ۱۴۷
روستای مصلح آباد فراهان اراک، ۴۲۵
روستای یارند، ۴۱۹
دوسری آبی، ۷۳۳، ۶۹۱
روسی، ۶۳۳
روسیه، ۱۷۸
روش انتقال انرژی، ۲۸۷
روش تفهیمی، ۶۳۳
روش شناختی، ۶۳۱
روش‌شناسی‌های ساختارگرا و کارکردگرا، ۴۶۰
روش مادر - سالاری، ۱۱۷
روش مونوگرافیک، ۵۲۱
روش‌های پدرسالاری، ۱۱۷
روش‌های پیشنهادی فمینیست‌های رادیکال، ۶۳۵
روم، ۱۱۰
رومیان، ۸۴۸، ۱۷۸
روند ریخت‌شناختی، ۲۰۳
روند قصه، ۱۹۶
روند نوسازی (مدرنیزاسیون)، ۵۲۰
رونما، ۷۷۳
روبیای ناکام زندگی شیرین، ۷۳۱
رویکرد آرمان شهری، ۳۶۳، ۳۶۹
رویکرد آرمانی، ۳۷۰
رویکرد پندرتبارانه و پند مکانی فولکلور، ۱۵۳
رویکرد رئالیستی، ۷۲۰
رویکرد روانکاوانه، ۷۱۴
رویکرد رماتیک، ۳۶۶
رویکرد زندگی‌گرا، ۳۷۱
رویکرد سستی، ۴۴۸
رویکرد کارکردگرا، ۳۶۷
رویکرد کارکردی، ۳۶۳
رویکردهای آرمانی، ۳۷۱
رویکردهای آیین مؤنث، ۶۷۲
رویکرد اتنوگرافیک، ۲۴۶
رویکرد بودایی، ۷۳۱
رویکرد مسیحایی، ۷۳۱
رویکرد مونوگرافیک، ۵۱۸
رها کردن فرزند نوزاد در صندوقی بر آب روان، ۸۷
رهایی از ارزش‌های مبتنی بر قید دوگانگی و دوگانه‌نگری به زن و مرد، ۹۸
رهیالت از بالا به پایین، ۳۷۵
رهیالت جهانی نظریه‌ی زیستی، ۹۶۲
ریاست جمهوری، ۲۳۵
ریاست حکومت زنان، ۶۵۵
ریاست زنان، ۶۵۶
ریبهون: صنعتگر - خدا، ۱۲۳
ریشم پهلوانی، ۵۷۲
ریشارد لازاروس، ۶۱۲
ریخت‌شناختی قصه‌های عاشقانه، ۱۹۰
ریخت‌شناسی، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۳۴
ریشه‌ی اوستایی - viraza، ۳۰۶
ریشه‌ی ایرانی و فارسی، ۳۳۹
ریشه‌کنی بی‌سوادی از جامعه‌ی زنان، ۳۹۹

۶۵۸، ۶۵۷، ۶۵۶، ۶۵۰، ۶۴۹، ۴۹۵، ۴۸۷	زبان نخستین، ۲۲	ریشه‌های پارسی و ساسانی قصه‌ها، ۱۹۳
۷۶۸، ۷۶۷، ۷۶۱، ۷۲۶، ۷۲۱، ۷۲۰، ۶۶۰	زبان‌های اروپایی، ۳۰۷	ریشه‌یابی، ۳۵۵
۸۸۲، ۸۷۶، ۸۴۲، ۷۸۲، ۷۸۰	زبان‌های ایرانی غربی، ۳۲۹	ریشه‌ی ایرانی، ۶۹۰، ۳۴۲
زنان ایران در عهدباستان، ۶۵۶	زبان‌های شرقی، ۳۰۷	ریشه‌ی ایرانی باستانی -Ti، ۳۰۶
زنان برنجکار، ۷۷۹	زبان‌های فارسی میانه و پارسی، ۳۲۱	ریشه‌ی پارسی و راسین، ۱۸۸
زنان بزرگ صدر اسلام، ۶۵۴	زبان اولی، ۲۲	ریشه‌ی سامی، ۶۹۰
زنان به عنوان حاملان توسعه و قربانیان	زبان یونانی، ۶۰۴	ریشه‌ی یونانی، ۲۴۷
تبعیض جنسی، ۴۵۳	زراعت، ۵۸۸	ریگ -دودا، ۱۶۴، ۱۶۵
زنان به عنوان «قشر مظلوم تاریخ»، ۲۴۸	زرافشان، ۱۴۶	ریمن (=آلوده)، ۹۲۹
زنان به مثابه‌ی کشتزار، ۱۳۱	زرتشت، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۷۲، ۹۳	ریو فورت، ۹۵۹
زنان بی‌سواد، ۳۸۱	۱۸۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۶، ۲۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷	ریس خانوادگی پدرسالار، ۱۱۲
زنان بین‌النهرین، ۶۷۷	۳۹۸، ۳۹۹، ۵۰۰، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۲	ریس قبیله، ۱۱۵
زنان پیشگو، ۱۰۱، ۱۰۳	۵۱۳، ۵۱۴، ۶۰۷، ۹۲۸، ۹۳۰، ۹۳۲، ۹۳۶	رؤیا، ۵۵
زنان ترکمن، ۲۶۴، ۲۹۸، ۴۱۸	زرتشتیان، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۰۷	رؤیای مهدی مکرمه، ۷۷۹
زنان جادوگر، ۹۰۲	زروان یا پدر عظمت، ۳۱	رؤیای همسر آینده در داستان کنایون و
زنان جادویی، ۹۷	زیرین گیس، ۲۱۸، ۲۳۱	گشتاسب، ۸۰
زنان جامعه‌ی سستی ایران، ۷۳۰	زمیم‌ها، ۵۶۸	زنوس، ۶۷۳
زنان حاضر، ۹۳۱، ۹۳۲	زلیخا، ۷۴، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۲۹، ۸۸۷، ۸۹۰	زادگان سه گانه (موالید ثلاث)، ۱۳۰
زنان خاندان مولانا، ۵۷، ۵۹	زلیخا نظری داشلی برون، ۵۸۴	زادفرد (تاسخ)، ۳۲۵
زنان خانه‌دار، ۳۸۱، ۳۸۸، ۴۰۱	زمان جنگ، ۷۵۷	زادن فرزند در پیری، ۸۰
زنان خاورمیانه، ۱۰۷	زمان ظهور زردشت، ۵۰۲	زال، ۸۵، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۳۶
زنان خدمتگزار، ۱۲۲	زمان ظهور نجات بخش، ۴۰	زال و رودابه، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۶، ۶۷۳، ۶۹۰
زنان خیاط، ۱۳۶	زمان مظفرالدین شاه، ۷۶۹	زامیاد، ۶۷۲
زنان دامدار، ۴۲۱	زمستان بلاک بری، ۹۶۳	زاهد، ۴۵
زنان در اساطیر یونان و روم، ۱۷۵	زمینه‌زدایی، ۶۲۹، ۶۳۱	زاهد و کنیزک حوروش، ۴۸
زنان در بین‌النهرین و بابل، ۱۰۷	زمینه‌ی اجتماعی، ۶۱۹	زبان آنیمیسیتیک، ۲۴۶
زنان در فرهنگ زرتشتی، ۵۰۳	زن آزاد، ۷۲	زبان ارمنی، ۳۴۱
زنان درمانگر، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶	زن آزاد در دوران ساسانیان، ۷۱	زبان انگلیسی، ۶۰۴
زنان درمانگر ترکمن صحرا، ۲۸۱	زن، و آن دیگری، ۸۵	زبان اوستایی، ۳۰
زنان دشتان، ۹۳۲، ۹۳۴	زنا، ۱۰۷	زبان پهلوی، ۳۰۷، ۳۲۹
زنان دوران تاریخی، ۸۷	زن، اسطوره و سینمای ایران، ۶۶۶	زبان چینی، ۳۲۱
زنان دینی، ۳۱۹، ۳۲۲	زن افغانی، ۶۷۶	زبان رمزی قصه‌های پریوار، ۶۸۸
زنان روستایی، ۳۸۸، ۳۹۶، ۴۱۳، ۴۱۸	زن امروز، ۷۳۶	زبان سفدی، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۲۹
زنان روستایی آذربایجان شرقی، ۷۷۸	زنان آسیای مرکزی، ۱۱۴	زبان سنسکرت، ۲۲، ۳۲۸، ۳۲۹
زنان زرتشتی، ۳۹۸، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۱۵	زنان آفریقایی «دکن»، ۶۷	زبان عربی، ۳۴۰
زنان شافل، ۳۸۰، ۳۹۷	زنان آمریکا، ۴۸۴	زبان فارسی، ۱۱۴، ۱۱۵، ۳۴۰، ۵۱۹
زنان شافل تحصیلمکرده، ۴۰۴	زنان ایبانه، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۱	زبان فارسی میانه، ۳۲۹
زنان شافل شهری، ۳۸۸	زنان ایران (زنان ایرانی - زن ایرانی)، ۱۳۹	زبان فارسی میانه و پارسی، ۳۲۹
زنان شالیکار، ۴۱۵، ۴۶۰	۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۰۹	زبان فرانسه، ۴۴، ۶۰۴
زنان شاهنامه، ۸۶، ۸۹۱	۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۴۲۰، ۴۲۶، ۴۴۷	زبان کوچی، ۳۲۱

زنان شرقی، ۶۵	زن - خدایان، ۵۰۹	زن مسلمان، ۶۳۹
زنان شهدا، ۷۸۱	زن - خدایان فراموش شده، ۵۰۹	زن - معشوقه، ۶۸۸
زنان شهری، ۳۸۲	زن خیابان گرد، ۷۳۸	زن نارنگ، ۱۷۰
زنان طبقات متوسط و پایین در ایران، ۲۱۲	زندان زنان، ۷۷۴	زن نذر، ۲۶۱، ۲۷۶
زنان عشایر، ۷۷۸	زن در جامعه‌ی ایرانی، ۷۷۱	زن نسامنده، ۹۳۶، ۹۳۷
زنان غربی، ۶۳۰	زن در دوران ماد، ۹۲	زن و زمین: مادر انسان، ۶۳
زنان (غیر معتبر)، ۱۲۲	زن در سینمای مستند ایران، ۷۶۷	زن و ناخودآگاهی فرهنگ، ۳۴
زنان فرنگ، ۸۲۱	زن در عصر رستاخیز، ۷۷۴	زن‌های ترکمن، ۲۹۵
زنانگی، ۲۸۵	زن در کانون خانواده، ۹۴	زوال دولت ساسانیان، ۸۷
زنان گیلانی، ۲۵۹	زن در کیش بودا، ۱۲۵	زیارت بی‌بی شیر، ۱۴۶
زنانگی و مادرانگی، ۷۷۲	زن در مانگر، ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۴	زیارت پیرها، ۵۱۴
زنان مدبر، ۴۸۸	زن دشتان، ۱۷۰، ۳۱۰، ۳۱۳، ۹۲۷، ۹۲۹، ۹۳۰	زیارت چهل دختران، ۱۴۶
زنان مستقل، ۷۳۳، ۷۳۰، ۷۲۶، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۳۳، ۷۳۶، ۷۳۹، ۷۴۸، ۷۴۶، ۷۴۵، ۷۴۳، ۷۴۲، ۷۴۱	زنگانی دوم، ۳۸	زیارتگاه مادر و دختر، ۱۴۵
۷۶۱، ۷۵۹، ۷۵۸	زندگی اسکان یافته‌ی زراعتی، ۱۱۹	زیارتگاه‌های زنانه، ۱۲۵
زنان مستند ساز امروز ایران، ۸۷۵	زندگی اعراب، ۳۳۱	زیارتگاه‌های زنانه‌ی امروزی، ۱۲۵
زنان مصر، ۸۸۶	زندگی در نمکزار، ۷۷۷	زیارتگاه‌های مختص زنان، ۱۳۳
زنان معتبر، ۱۲۲	زندگی دموکراتیک زنان، ۷۸۲	زیباروی مسیحی، ۸۹۵
زنان مقدس، ۱۲۴	زندگی شبانی، ۵۰۳	زیربنای فرهنگی، ۱۵۹
زنان منتظر، ۶۸۵	زندگی غارتشینی، ۹۰	زیر پوست باران، ۷۸۳
زنان مینوی و دوزخی معراج‌نامه، ۸۸۷	زننده به گور کردن دختران، ۶۵۶	زیر پوست شهر، ۶۸۴، ۶۹۲، ۷۳۳، ۸۷۶، ۸۷۷
زنان واران، ۲۷۴	زن دیروز، زن امروز، ۷۷۴	۸۸۰، ۸۸۱
زنان و انتخابات شوراهای اسلامی شهر و روستا، ۴۰۲	زن زرتشتی (زن زرتشتی)، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۹	زیستگاه‌های کشاورزی، ۱۷۶
زنان و دختران سومر، ۶۸۰	۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵	زیگورات جغازنبیل، ۹۱
زنان و مطبوعات، ۴۰۱	زن زیادی، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۱۳، ۷۱۶، ۷۱۸، ۷۲۰	زینب، ۶۵۴
زنان مخامشی، ۱۳۵، ۱۳۹	زن سالار، ۵۰۰	زینت، ۷۸۴، ۷۶۸
زنانه شدن دانش، ۶۳۲	زن، سرچشمه‌ی ننگ، ۱۲۴	زینت یک روز بخصوص، ۷۸۳
زنان هند، ۱۲۴	زن سروری، ۷۷	زینگر، ۸۵۳
زن اهریمنی، ۸۸۷	زن سستی و زن مدرن، ۷۷۴	ژاپن، ۱۱۳، ۲۸۰
زن اهلو، ۵۰۰	زن شیر فروش، ۷۸۱	ژاک دریدا، ۶۴۱
زن ایزد، ۲۴۰	زن عقیم، ۱۰۷	ژاله (ژاله قائم مقامی)، ۸۰۸، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۲۵
زن ایل، ۷۷۷	زن قانونی، ۱۰۶	۸۳۰، ۸۳۲، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵
زن به صورت تمثیلی از یک نیروی الهی، ۶۳	زن کیکاووس شاه، ۸۹۳	۸۳۷، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶
زن به عنوان باز تولید کننده‌ی نظام اجتماعی، ۱۷۱	زن گزیده‌ی مانوی، ۳۲۳	۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴
زن جادو، ۸۹۲	زن گیلانی، ۲۵۷، ۲۶۰	۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۱، ۸۶۲
زن جادو در هفتخوان اسفندیار، ۸۶	زن - مادر، ۵۰۷	ژاله آموزگار، ۳۰۷
زنجان، ۷۳۹	زن محوری، ۶۳۷	ژان بودریار، ۶۳۸، ۶۳۲
زن - خدای آناهیتا، ۵۰۹	زن مدرن، ۷۷۵، ۷۷۹	ژاندارک، ۶۶
	زن مستقل، ۷۳۰، ۷۳۳، ۷۳۶، ۷۵۰، ۷۵۳، ۷۵۶	ژانر سینمای دفاع مقدس، ۷۳۵
	۷۶۱	ژانر ملودرام خانوادگی، ۷۳۵، ۷۵۳
		ژان فرانسوا لیوتار، ۶۲۲

سامی‌های غربی، ۱۰۶	سازمان‌های جهانی، ۲۵۱	ژورژ بالاندیه، ۲۵۲، ۲۴۵
سایدی، ۶۲۴	سازمان‌های خیریه، ۴۰۲	ژویو دیتلر، ۶۷، ۶۱
سیک خراسانی، ۸۰۸، ۸۰۷، ۱۹۲	سازمان‌های دولتی، ۴۴۸	ژولیوس سزار، ۱۱۱، ۱۱۰
سیک ژاله، ۸۶۴	سازمان‌های زراعی زنان، ۲۷۵	ژید، ۷۱۳
سیک سنی آموزشی سوتره‌های هندی، ۳۲۱	سازمان‌های زنان، ۴۲۵	ژینیو، ۳۰۷
سیک عراقی، ۱۹۳	سازمان‌های سیاسی، ۶۵۱	سابقه‌ی استبداد سالاری در ایران، ۱۶۱
سیلان، ۱۴۴	سازمان‌های شهری، ۴۵۱	سایر، ۹۴۲
سپه‌دگات، ۵۱۰	سازمان‌های طرف‌دار حقوق زنان، ۶۳۱	ساختار اجتماعی پیشین طوایف گرجی، ۱۱۶
سپندارمذ، ۲۳۶، ۳۱۰، ۳۱۳، ۵۰۹، ۵۱۰، ۶۸۵	سازمان‌های غیر دولتی، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۴۶	ساختار اسناد از دواج دوره‌ی ساسانی، ۳۳۳
۹۳۲	سازمان‌های غیر دولتی زنان، ۲۷۵، ۴۲۸، ۴۴۵	ساختار اقتصادی، ۲۵۲
سپندارمذ و آبان و دین و ارد و ساتره سپند، ۵۰۹	۴۲۹، ۴۵۳	ساختار تقریباً بسته‌ی جامعه‌ی شهری، ۵۶۳
سپهر خانگی، ۶۲۸	سازمان‌های غیر دولتی مدرن زنان، ۴۵۱	ساختار جسمی و فیزیولوژیک، ۳۷۶
سپهر خصوصی (زنانه)، ۶۲۹	سازمان‌های محلی، ۴۵۱	ساختار حقوقی نظام خانواده در ایران، ۴۴۲
ستارگان سیمایی، ۶۶۹	سازمان‌های مشارکتی سستی، ۴۰۹	ساختار خورشاوندی، ۲۵۲
ستاره پایه، ۳۰۸	سازمان‌های مشارکتی سستی زنان، ۴۰۹	ساختارزدایی نقش زن در سیمایی مستند، ۷۸۶، ۷۶۸
ستایش هرمزد، ۳۳۳	سازمان‌های ملی، ۴۵۱	ساختار سیاسی - اجتماعی، ۶۱۵
ستر (Satar)، ۱۶۸	سازمان‌های یاریگر در ایران، ۴۲۴	ساختار سیاسی - اقتصادی، ۶۰۹
ستوت یسن، ۵۱۱	سازوکارهای تربیتی، ۴۸۸	ساختار قصه‌های هزار و یک شب، ۲۰۶
ستیز قهرمان با هیولا، ۳۷	سازوکارهای حفظ نظم، ۱۷۲	ساختار قصه‌ی عاشقانه، ۱۸۹
سخن ژاله، ۸۲۰	سازدهای تعیین‌گرایانه، ۶۴۱	ساختار نحوی آیین، ۲۴۶، ۲۶۵
سخن سنجان اروپایی، ۸۵۵	ساسان، ۸۷	ساختارهای بسته‌ی فرهنگ پدرسالار، ۵۶۲
سخنی درباره‌ی مسائل نژادی، ۹۵۸	ساسانیان، ۸۵، ۱۲۱، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲	ساخت قدرت سیاسی، ۶۵۲
سده‌های نخستین تاریخ تا سده‌ی بیستم، ۳۳۱	ساعدی، ۲۸۴	ساخت وقلاخ تاپاله یا «کالاخ»، ۴۲۲
سده‌های هشتم و یازدهم میلادی، ۳۲۰	ساکنان اصلی نجد ایران، ۹۲	ساخت نمادین و اسطوره‌ای، ۲۴۰
سده‌ی بیست و چهارم پ. م، ۱۰۵	سال ۱۳۱۸، ۳۳۳	ساخت یافتگی، ۴۱۱
سده‌ی ۱۲ پ. م، ۱۱۹	سال ۱۳۰۲، ۷۰۱	ساراه، ۷۳۲
سده‌ی سیزدهم پ. م، ۱۰۷	سالارالدوله، ۸۳۰	ساراسواتی، ۱۲۳
سده‌ی ششم پ. م، ۵۱۲	سالار دوده، ۱۲۲	سارا هاردینگ، ۶۴۰
سرانه‌ی تولید ناخالص، ۴۷۹	سالنامه‌های گرجی، ۱۱۶	سارتو، ۷۱۳
سرآوی، ۵۷۳	سال‌های اولیه‌ی انقلاب مشروطه، ۵۲۱	سازگون در اساطیر بین‌النهرین، ۶۹۲
سرب، ۷۳۷	سال‌های قبل از انقلاب، ۳۸۳	سازمات‌ها، ۱۱۵
سرجیمز فریزر، ۱۴	سال ۶۲۷ پرذگردی، ۳۳۱، ۳۳۳	سازدهی ثانی، ۵۰
سرخ پوست، ۷۰۹	سال ۷۶۷ پرذگردی، ۳۳۳	سازگاری شخصیتی، ۶۳۳
سردار، ۱۲۲	ساماندهی مردانه‌ی محتوای فولکلور، ۱۵۱	سازمان آب، ۵۹۳
سردار اسعد، ۸۳۱	۱۵۷	سازمان بهزیستی کشور، ۸۸۰
سرزمین ایران، ۶۷۰، ۶۷۲	سامان مقدم، ۷۳۹	سازمان زنان، ۷۷۴، ۷۷۸
سرزمین ایران در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی اول پ. م، ۱۲۰	سامانه‌های کهن باورشناختی و نمادشناختی، ۱۳۰	سازمان ملل، ۴۳۲
سرزمین پارس، ۱۳۹	سام نامه، ۱۸۱	سازمان میراث فرهنگی، ۹
	ساموآ، ۹۶۲	سازمان‌های بین‌المللی، ۲۵۱

- سرزمین تقدس‌های زنانه، ۱۳۳
 سرزمین خورشید، ۶۸۲، ۶۹۱، ۷۳۵
 سرزمین دکن، ۱۹۸
 سرزمین‌های آسیای میانه، ۱۲۷
 سوسوتی، ۲۱
 سرشت جنسیتی مشکلات و روش‌های فلسفی، ۶۳۷
 سرکوبی مضاعف، ۱۶۷
 مرگ‌دشت کندوها، ۷۰۳
 سرگی، ۵۷۹، ۵۸۰
 سرنمون‌ها، ۶۶۸
 سرود و هشت‌اشت گات، ۵۱۱
 سرودهای اوستایی، ۲۳
 سریال مورفی براون، ۴۵۶
 سریال‌های تلویزیونی، ۳۵۹
 سریانی، ۳۲۰، ۳۲۲
 سری (Sri)، ۱۲۲
 شریقه، ۵۶
 سزاریون، ۱۱۰، ۱۱۱
 سعد (پیر روشن ضمیر)، ۲۰۵
 سعدی، ۱۳۲، ۳۲۶
 سعید اکبریان، ۷۷۸
 سفد، ۱۸۰
 سفدی بودایی، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳
 سفدی مانوی، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳
 سفدی مسیحی، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷
 سفارش شاه طهماسب، ۸۹۶
 سفالگری، کشاورزی و بافندگی، ۸۹
 سفر آخرت، ۱۱۴
 سفر مرغان، ۱۹۷
 سفرهای شمنی، ۳۰۶
 سفرهای ناصرالدین شاه به فرنگ، ۸۲۱
 سفرهای برای یافتن همایون، ۱۸۸
 سفره‌های مذهبی، ۴۴۶
 سفره‌های مقدس، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶
 سفره‌های مقدس زرتشتی، ۵۰۶
 سفره‌ی دختر شاه پریان، ۵۰۶
 سفره‌ی سپندیه، ۵۰۷
 سقط جنین، ۳۱۰
 سقط جنین در ایران کهن، ۱۲۲
- سکاها، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۵
 سکا‌های هند و ایرانی، ۱۷۸
 سکتاریسم، ۷۱۲
 سکسیسم، ۶۳۵
 سکوت زن، ۲۷۰
 سنگ کشی، ۶۸۱، ۶۸۳
 سلمان، ۱۸۹، ۲۱۲
 سلمان و ابدال، ۱۸۵، ۲۱۲
 سلسله مراتب طبقاتی، ۲۴۸
 سلسله مراتب کائنات، ۱۶۶
 سلسله مراتب مادری، ۱۱۰
 سلطان، ۷۳۷
 سلطان المشایخ، ۵۵
 سلطان قلب‌ها، ۶۸۱
 سلطان واجد، ۵۶
 سلطان ولد، ۵۲
 سلطنت سازگون، ۱۰۵
 سلطه‌ی ابژه بر سوز، ۶۳۸
 سلطه‌ی چشم فرهنگی نظام مردسالاری بر چشم دوربین، ۷۷۰
 سلم و تور، ۷۷
 سلوک سالک، ۱۹۴
 سلیمان بن داوود، ۸۸۹
 سلیمان و بلقیس، ۸۹۸
 سماع، ۵۸
 سمبولیسم آب، ۲۴۰
 سمبولیسم زنانه، ۲۶۱
 سمبولیسم فرهنگی، ۲۴۳
 سمبولیسم هند، ۲۴۰
 سمت شرقی استان هرمزگان، ۵۶۷
 سمت شرقی تفرش، ۱۴۶
 سمک عیار، ۱۸۴
 من ازدواج، ۳۹۲، ۵۹۴
 سنام، ۷۸۱
 سنبله خاتون، ۵۶
 سنت دینی میثراپی، ۶۰۷
 سنت زرتشتی، ۱۸۲
 سنت زن‌سروری، ۸۷
 سنت شفاهی، ۱۲۱
 سنت غربی فلسفه، ۶۳۹
- سنت قوی مادر شاهی، ۴۹۹
 سنت مادر - سالاری، تمایل به کاهنه - سالاری زنان، ۱۱۴
 سنت مزدبستانی، ۲۳
 من توماس، ۱۹۷
 سنت‌های به یادگار مانده از شمن‌های آسیای مرکزی، ۲۹۶
 سنت هندو، ۱۶۵
 من سرچیو پولیس، ۹۲۲
 سنسکریت، ۳۰۷
 سنگاپور، ۴۸۶
 سنگال، ۶۷
 سنگ سابان زن، ۱۳۶
 سنگ صبور، ۹۱۰، ۹۳۳
 سنگ مینو نماد دعای پتا اهو و تیریو، ۲۹
 سنن قبیله، ۱۸۶
 سواحل دریای سیاه، ۱۰۲
 سواران بختیاری، ۸۳۰
 سوت دلان، ۲۳۶، ۶۸۹
 سودابه، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۷، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۱۲، ۶۷۷، ۸۸۷، ۸۹۳، ۹۰۱
 سودابه و سیاوش، ۱۸۱
 سودابه و کاووس، ۱۸۱
 سورنالیستی، ۷۳۴
 سوره‌ی الحجرات، ۱۳
 سوره‌ی مبه، ۶۵۵
 سوره‌ی نساء، ۶۵۴
 سوریا: خورشید - خدا، ۱۲۳
 سوژگی مدرن، ۶۳۸
 سوز و ابژه‌ی پارادایمی، ۶۴۰
 سوز و ابژه‌ی فمینیسم، ۶۴۰
 سوزی زنانه، ۶۳۶، ۶۳۷
 سوزی‌شناسا، ۶۳۸
 سوزی‌ی مدرن، ۶۳۸، ۶۴۳
 سوزی‌ی مدرن، ۶۳۶
 سوزی‌ی مؤنث، ۶۳۷
 سوسن تسلیمی، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹
 سوسور، ۹۳۲
 سوسالیسم، ۵۰۴
 سوشیالیزم، ۶۹۲

- سوگواران، ۱۱۱
سوگواران حرفه‌ای، ۱۱۱
سوگواری (مرثیه خوانی)، ۱۱۱
سوگواری‌ها و تمزیه‌ها، ۱۸۲
سوما، ۱۲۳
سومر، ۱۰۳، ۶۷۲، ۶۸۲
سومریان، ۱۰۲
سومین ده‌ای اصلی آیین مزدیسنا، ۲۳
سودشون، ۷۰۰، ۶۹۹
سوید قازان، ۲۸۳
سه اصل و تغییر، تقابل و تقارن، ۶۱۸
سه الفسانه، ۵۰۷
سه پیش‌فرض مطالعاتی لمینستی آثار فولکلوریک، ۱۵۳
سه تار، ۷۱۲
سهراب، ۸۹۳، ۶۸۷
سهراب و سیاوش، ۱۳۳
سهراب و گردآفرید، ۲۰۸
سهروردی، ۱۸۸، ۱۹۷
سه زن، ۵۱۰
سه صفت اصلی کیومرث، ۲۸
سه گونه‌ی درمان، ۱۹
سه متن دعایی مربوط به ازدواج، ۳۳۳
سهم دهک ثروتمند، ۳۸۷
سهم دهک فقیر، ۳۸۷
سهم زن از ارث پدری، ۳۹۶
سهم زنان در مدیریت سازمان‌های دولتی، ۳۹۹
سه شهر دهان، ۳۲۴
سه هزار سال نخستین، ۲۶
سیاست اخلاقی، ۱۶۲، ۱۶۷
سیاست اخلاقی دوره‌ی ساسانی، ۱۶۳
سیاست‌های استبدادی، ۳۸۸، ۳۹۲
سیاست‌های انتضاطی مبتنی بر جنسیت، ۱۶۲
سیاست‌های دینی، ۹۱۹
سیاست‌های عصر پهلوی، ۳۴۸
سیاست‌های فرهنگی، ۱۶۱، ۱۶۲
سیاست‌های مبتنی بر جنسیت، ۱۵۹، ۱۶۲
سیاسی شدن، ۱۶۷
سیاوش، ۷۴، ۸۰، ۱۸۲، ۲۱۲، ۶۷۷، ۸۹۴
- ۹۰۱
سیاوش و سردابه، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۱۲
۲۲۹، ۲۳۰
سیاه بازی، ۶۱۹
سیبری، ۳۲۹
سیبل، ۱۷۸
سید محمد خاتمی، ۸۸۲
سیلمن، ۶۳۱
سیرالتون، ۲۸۶
سیرالعباد الی المعاد، ۳۰۷
سیروس الوند، ۷۲۵
سیروس شمشاد، ۸۵۶، ۸۷۱
سیستم‌های متضاد فرهنگی، ۲۶۳
سیطره‌ی الگوهای روایی بر رفتارهای انسانی، ۱۸۳
سیلک کاشان، ۱۱۹، ۱۲۰
سیمار یاحی، ۷۳۹
سیماکوبان، ۷۲۶
سیمای اسطوره‌ای زن، ۳۳
سیمای اسطوره‌ای زن در فرهنگ، ۳۵
سیمای زن در ایل برونلو، ۷۷۷
سیمرغ، ۸۹۲
سیمون دو بوآر، ۱۳۳، ۲۵۳
سیمین دانشور، ۶۹۹، ۷۱۳
سیندخت، ۸۵
سینما، ۴۰۱، ۶۶۵
سینما - چشم، ۷۷۵
سینما در دهه‌ی زمینه‌ساز، ۴۰۱
سینما و اسطوره، ۶۷۴
سینمای ایران، ۶۷۵، ۶۸۵، ۶۹۰، ۷۲۳، ۷۲۵
سینمای ایران، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۵
۷۲۸، ۷۳۵، ۷۶۲
سینمای بعد از انقلاب، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۵۹، ۸۷۶
سینمای بی‌واسطه، ۸۷۸، ۸۷۹
سینمای پس از انقلاب، ۲۳۶
سینمای روشنفکرانه، ۶۸۱، ۶۸۹
سینمای روشنفکری قبل از انقلاب، ۷۲۵، ۷۶۰
سینمای رویکردگرایی حرفه‌ای ایران، ۷۸۳
سینمای شهری، ۷۲۵
سینمای فیلم فارسی، ۶۷۵، ۶۸۹
- سینمای مردانه، ۷۳۴
سینمای مستند، ۷۶۷، ۷۷۶
سینمای مستند ایران، ۷۶۶، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۶
۷۸۶، ۸۷۳، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷
سینمای هند، ۷۲۷
سینی «دونه پاج»، ۲۱۹
شاپور، ۲۰۸
شاپور (خمر و شیرین)، ۲۰۱
شاپوردختک، ۹۵
شاپور دوم، ۹۲۰
شاپور ذوالکف، ۸۶
شاپورو، ۶۴۲
شاخه‌های پیوند سینما و اسطوره، ۶۶۹
شاخه‌ی آکادمیک جنبش آزادی بخش زنان، ۶۲۵
شاردن، ۲۲۳
شارل فوری، ۴۱۳
شاعر قرن نهم دربار دهلی، ۱۹۰
شاغلین زن، ۲۳۴
شاگان، ۶۳، ۷۷۹
شالوده شکنی، ۲۵۶
شالوده شکنی ساختارهای فرهنگی-زبانی مطلق، ۲۷۲
شالوده شکنی ساختارهای مطلق، ۲۵۲
شالوده شکنی متن، ۱۸۹
شالیزار، ۲۵۸
شالیکاری، ۲۶۴
شاه، ۱۶۶
شاه پیروز، ۲۰۵
شاهزاده خانم رومی، ۹۲۲
شاهزاده خانم‌های خفته، ۶۸۸
شاهزاده و شاه ویر، ۵۰۵
شاه - زن، ۱۷۱، ۵۱۳
شاه سمگان، ۸۹۳
شاه نوشهنگ، ۲۰۴
شاهنامه، ۵، ۸، ۱۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۳۶، ۳۶۶، ۵۹۶، ۶۳۳، ۶۸۰، ۶۸۷، ۸۷۸، ۸۸۷، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۶

- ۸۹۷، ۹۰۱ شاهنامه‌ی بایسنجری، ۸۹۴
 شاهنامه‌ی فردوسی، ۵۰۰، ۸۸۷، ۹۲۰
 شاهنامه مدون، ۶۷۳
 شاهنشاهی ساسانی، ۱۲۲
 شاهنشاهی هخامنشی، ۱۳۵
 شاید وقتی دیگر، ۶۹۲، ۷۲۷
 شایست ناشایست، ۱۶۳، ۱۷۰، ۳۰۷، ۳۲۲، ۹۲۷
 شایعه، ۶۱۵
 شبانان چادر نشین کوچرو، ۵۰۳
 شب حائندان، ۵۷۰
 شب زفاف، ۲۷۴
 شب قبل از عقد، ۵۷۰
 شبکه‌های اینترنت، ۲۰۱
 شبکه‌های بین‌المللی، ۲۵۲
 شبکه‌های خبریه، ۲۵۳، ۲۵۲
 شبکه‌ی ارتباطی، ۲۵۲
 شبکه‌ی خانوادگی، ۲۵۳
 شبکه‌ی همسایگی و فامیلی، ۲۵۳
 شبه مدرنیسم در ایران، ۷۱۷
 شب پلدا، ۶۸۰
 شخصیت اجتماعی زن در کیش مانوی، ۹۵
 شخصیت الهی سیاروش، ۸۲
 شخصیت بالینزی: تجزیه و تحلیل تصویری، ۹۵۸
 شخصیت دوگانه‌ی زلیخا، ۱۹۵
 شخصیت دوگانه‌ی زن در مانویت، ۹۵
 شخصیت زن ایرانی، ۷۱۳
 شخصیت‌های زن در سینمای ایران، ۶۶۶
 شخص d، ۲۰۱
 شراب، ۶۷۵
 شرایط بحرانی، ۳۶۳
 شرایط پساکودام، ۴۱۳
 شرایط تقویت‌کننده‌ی روانی و فرهنگی، ۲۸۸
 شرایط جنگی، ۳۹۱
 شرایطی بحرانی، ۳۶۴
 شرف خاتون، ۳۵، ۵۳، ۵۴، ۵۷
 شرق ایران، ۵۰۰
 شرکت بزرگ آمریکایی، ۲۸۴
- شرکت در بسیج، ۶۶۰
 شروانی خاقانی، ۱۳۰
 شریعت، ۲۳۹
 شریعت اسلام، ۴۵۷، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۳
 شریف الممالک، ۸۳۲
 شریف رضی، ۶۵۵
 شست و شوی زن دشتان، ۹۳۵
 شش فیلم حاتمی، ۱۸۵
 شش هزار سال پ.م، ۹۰
 ششصد و سی و نه پ.م، ۱۲۱
 شعاع السلطنه، ۸۳۰
 شعر تغزلی و غنایی، ۷۱
 شعر سعدی، ۹۰۹
 شعر فروغ، ۷۰۷، ۸۵۸
 شعر کلاسیک ایرانی، ۳۶۶
 شغل آبکنی (سقایی)، ۱۳۳
 شیعی کدکنی، ۸۵۵
 شقایق سوزان، ۷۷۵
 شکار، ۱۱۶، ۱۷۹
 شکایت از شوهر به دادگاه، ۹۴
 شکر، ۲۰۷، ۲۲۱، ۲۲۲
 شکستن دندان زن با آجر، ۱۰۷
 شکستن منطق مطلق گفتاری، ۲۷۲
 شکل بابلی اسطوره‌ی گیل‌گمش، ۶۷۷
 شکل تحبیبی، ۳۳۵
 شکل روایی، ۶۶۹
 شکل‌شناسی قصص عاشقانه، ۱۹۴
 شکل‌گیری حکومت دینی، ۱۶۶
 شکل‌های تحبیبی و تصغیری، ۳۵۷
 شکند گمنایک وزار (گزارش گمان‌شکن)، ۱۷۱
 شلا مانو، ۱۳۸
 شلکی، ۳۳۱
 شمال ایران، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۷۱، ۲۷۲، ۴۱۵
 شمال شرقی ایران، ۲۸۲
 شمال نصیبین، ۹۲۳
 شمس تبریزی، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۵۸
 شمن، ۳۹، ۱۱۲، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۷
 شمن - باتو، ۳۲۳
 شمن بزرگ، ۳۲۳
- شمسیم، ۳۲۹
 شمیران، ۵۲۳
 شناخت آسانی، ۶۲۴
 شناخت بیشتر خرده فرهنگ‌های ایرانی، ۵۶۷
 شناخت زنانه، ۶۳۳
 شناخت زن محور، ۶۳۹
 شناخت فمینیستی، ۶۲۳، ۶۳۹
 شناخت فنی، ۶۳۶
 شناخت متقابل (counter-knowledge)، ۶۲۳، ۶۲۴
 شناخت متکی بر موقعیت، ۶۴۰
 شناسایی ایدئولوژیک، ۱۵۵
 شناسایی یک زن، ۷۸۵
 شو (Shu)، ۱۰۸
 شوراها، ۴۰۵
 شورش زنان بر علیه رسم شیریه‌ی شب زفاف، ۲۷۴
 شورش علیه قراردادهای جهانی مستبد و مردسالار، ۷۷۳
 شوش، ۱۱۹، ۱۳۸، ۱۷۹
 شوق فرزند به مادر، ۲۰
 شوکران، ۶۷۶، ۶۷۷، ۷۳۹، ۷۸۰
 شوهر آمریکایی، ۷۰۱، ۷۰۵، ۷۰۹، ۷۱۸، ۷۲۱
 شوهر آهو خانم، ۶۷۶
 شهادت، ۸۷۵
 شهادت فرزند جبریه، ۸۰
 شهدا، ۳۲۶
 شهداد و تپه یحیی، ۱۷۹
 شهر آشوبی، ۳۶۶
 شهر آنتیلا، ۱۳۷
 شهر اراخ، ۶۷۹
 شهر بغداد، ۱۸۷
 شهر دزفول، ۴۲۶
 شهرری، ۱۸۰
 شهرزاد، ۴۲
 شهر سالم، ۸۷۹
 شهرستان بروجن، ۱۴۵
 شهرستان حاجی آباد، ۵۶۷
 شهرستان نطنز، ۵۸۵
 شهر سیرجان، ۵۷۸

شهرکرد، ۱۲۶	صحرای ترکمن، ۲۸۶	طبقه‌بندی سازمان‌های غیر دولتی
شهرناز، ۶۹۹، ۷۷	صحنه‌های آموزشی - نمایشی، ۶۱۷	(N.O.G) زنان، ۲۴۹
شهرناز و ارنواز، ۱۸۱	صحنه‌های مجالس نسخه‌های خطی ادب	طبقه‌ی کارگر، ۴۵۸
شهرنشین، ۲۵۹	فارسی، ۸۸۷	طبقه‌ی متوسط، ۴۵۸
شهرنو، ۵۳۰	صحنه‌ی تولد اسکندر از ناهید، ۸۹۴	طبیعت‌گرایان الفارابی، ۶۳۱
شهرنوش پاریسی‌پور، ۷۰۰	صحنه‌ی دیدار رستم با منیژه در بازارگاه، ۷۳	طرح پارادوکس بین رشد اجتماعی زنان و
شهری، ۸۸۸، ۹۰۱	صخره‌های «خورساک»، ۱۰۳	نقش خانوادگی آنان، ۳۳۵
شهران، ۱۷۹	صد در بندش، ۳۳۵، ۳۳۲	طلاق، ۱۰۷، ۹۴، ۱۷۱، ۳۹۴، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰،
شهری، مادر ویس، ۲۳۰	صد در تَر، ۳۳۲	۳۴۱، ۳۵۷، ۳۹۷، ۸۸۱، ۹۶۳
شهروند - درجه‌ی اول، ۷۳۰	صخرای یوسفی، ۵۹۴	طلاق به سبک ایرانی، ۷۸۵
شهروند درجه دوم، ۷۴۰	صفت آنات پاکره، ۱۰۶	طلا و نگ، ۷۷۷
شهزاد پویه، ۷۷۹	صفت اشون، ۱۶۷	طلمس، ۶۸۷
شهناز خانلو، ۴۹۶	صفت اهوره مزدا و ارتباط آن با آب، ۲۳۹	طلوع جدی، ۷۷۲، ۷۷۳
شهرد الهی، ۱۸۸	صفت درغونت، ۱۶۷	طوایف شرقی قفقاز، ۱۱۷
شهید عشق، ۱۸۶	صفت‌های اهورایی - ورونده‌ای آفریدگاری،	طوبی، ۷۲۹، ۷۳۶
شیخ جناب، ۸۲۳	۲۳۹	طوطیا، ۷۳۶
شیخ خرقانی و همسرش، ۴۸، ۴۵	صفت‌های مزدایی / میتره‌ای در گاهان، ۲۳۸	طوفان، ۲۰۱، ۲۰۶
شیخ صنعان، ۱۹۱، ۱۹۹	صفی یزدانیان، ۷۷۹	طوقی، ۲۳۶
شیخ صنعان و دختر ترسا، ۱۸۵	صلاح الدین، ۵۵	ظروف نقره‌ای ساسانی، ۱۸۰
شیدا، ۷۳۵	صلاح الدین زرکوب، ۵۳، ۵۶	ظهور زن در سیمای اسطوره‌ای، ۶۳
شیراز، ۵۲۷، ۵۲۹، ۸۳۳	صندوق‌های قرض‌الحسنه، ۴۰۲	عادات زبانی، ۹۲۵
شیردوشی، ۵۹۱	صندوق‌های قرض‌الحسنه‌ی زنان، ۴۱۴	عادت ماهیانه، ۵۳۸، ۹۲۷، ۹۲۸
شیرویه، ۱۹۷، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۲۴	صورت پراتیک، ۲۴۸	عارف، ۵۴، ۸۶۳
شیرین، ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۴، ۸۸۷، ۸۹۵	صورت پراتیک، عملی و عینی اسطوره، ۲۵۱	عاشق، ۲۰۰
شیرین در بارگاه شیرویه، ۸۹۵	صورت سمبلیک توفیق مرد بر زن، ۲۶۳	عاشقانه‌های ادب فارسی، ۱۹۲
شیرین علی بگ، ۹۵۲	صورت مثالی، ۴۰	عاشقانه‌های بغدادی، ۱۸۶
شیرین و خسرو، ۹۰۰	صورت‌های پدیدار و ناپدیدار، ۱۴۱	عاشقانه‌های بغدادی و مصری، ۱۸۷
شیرین و فرهاد، ۲۲۳	صور قبیحه‌ی ناصرالدین شاه، ۷۶۹، ۷۷۰	عاشقانه‌های دو سویه، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۷،
شیر، ۹۲۰	ضبط زندگی اسکیموها، ۷۶۹	۲۲۹، ۲۳۰
شیر آذربایجان، ۹۲۰	ضحاک، ۸۹۷، ۸۹۱، ۸۹۲	عاشقانه‌های دو سویه و سه جانبه، ۲۲۹
شیوه‌ی رمانتیک، ۷۰۲	ضد جوهر گرایانه، ۶۳۷	عاشقانه‌های سه جانبه، ۲۰۹
شیوه‌ی در زمانی، ۲۴۶	ضرورت ادغام نقش‌ها، ۴۷۹	عاشقانه‌های عرفانی، ۱۸۹
شیوه‌های درمانگری، ۲۹۷	ضرورت اشتغال زنان، ۳۹۸	عاشقانه‌های مصری، ۱۸۶، ۱۸۷
شیوه‌ی استالینیستی، ۷۱۲	ضرورت تحصیل دختران، ۴۴۷	عاشقانه‌ی حماسی، ۲۲۹
شیوه‌ی تک‌گویی، ۷۰۰	ضرورت حضور زنان، ۶۵۹	عاشقانه‌ی رمزی، ۱۹۰، ۲۲۹
شیوه‌ی تک‌گویی زنانه، ۷۱۸	ضعف مردانه پس از اغوا توسط زن، ۶۷۷	عاشقانه‌ی سه جانبه، ۲۱۲، ۲۲۷
شیوه‌ی همزمانی، ۲۴۶	طاق بستان، ۱۸۰	عاشقانه‌ی عرفانی، ۱۹۰
صادق دزیری و کیم اسپنسر، ۷۸۵	طایفه - امپراتوری، ۵۰۵	عاشقانه‌ی عشقی، ۲۲۹
صادق هدایت، ۷۰۰	طایفه‌ی نسطوری، ۹۲۳	عاشق و معشوق، ۲۰۱
صحابه، ۵۰۳	طایفه‌ی یعقوبی، ۹۲۳	عاطفه، ۷۸۴

- عاطفه‌ی شادی، ۵۱۱
عالم‌تاج، ۸۲۲، ۸۴۷
عالم‌تاج فراهانی، ۸۰۸
عالم‌تاج قائم‌مقامی، ۸۰۷
عالم‌خلعه، ۱۱۴
عالم‌خان، ۲۳۸
عامل اقتصادی، ۲۶۱
عامل وراثت، ۲۷۶
عایشه، ۶۵۲
عبادت مانویان، ۳۲۵
عباسی تراب زاده، ۵۸۴
عباس کیارستمی، ۷۸۳
عباس یزدانی، ۱۵۰
عبدالرحمن جامی، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۸
عجایب هفت‌گانه‌ی جهان، ۱۰۳
عدم اثبات ادعای فمینیسم، ۱۵۶
عدم اجازه‌ی ورود مردان به زیارتگاه‌های زنان، ۱۳۳
عدم اجازه‌ی ورود به زیارتگاه در مورد زنان باردار، ۱۲۵
عدم به رسمیت شناختن حقوق دختر در قوانین روم، ۱۱۱
عدم به رسمیت شناخته شدن پیروان مانی، ۱۶۷
عدم پیوستگی فرهنگی میان ارزش‌های حوزه‌ی عمومی (جامعه) و حوزه‌ی خصوصی (خانواده)، ۲۲۹
عدم تجانس فرهنگی، ۳۸۱
عدم تساوی حقوق اجتماعی در ایران، ۱۲۲
عدم تعادل‌های شناختی، ۳۷۵
عدم توسعه‌ی مرزهای فولکلور پژوهی، ۱۵۲
عدم ثبات پایگاه‌ها، ۳۹۳
عدم حضور زنان در مرگ بودا، ۱۲۵
عدم دریافت پول برای درمان، ۲۹۰
عدم وجود یک داستان زن، ۶۳۹
عذرا، ۲۰۶
عذرا اینچه درگاهی، ۷۸۵
عرب، ۸۲۸
عربی، ۳۲۲
عرصه‌ی انسان‌شناسی، ۲۵۲
عرصه‌ی پهلوی، ۶۵۸
عرصه‌ی خصوصی، ۶۵۷، ۳۴۵
عرصه‌ی خصوصی خانواده، ۶۵۷
عرصه‌ی سیاسی، ۶۵۹
عرصه‌ی سیاسی-اجتماعی، ۶۵۰
عرصه‌ی عمومی، ۴۰۲، ۴۴۵، ۴۴۷، ۶۵۸، ۶۶۰
عرصه‌ی فمینیستی در افسانه و مثل پژوهی و ردیابی حقوق زنان، ۱۵۷
عرفان و فلسفه‌ی اسلامی ابن عربی، ۱۹۲
عرفای اسلامی، ۱۹۳
عرف زرتشتی، ۳۹۷
عروم، ۵۷۴، ۶۸۲، ۶۸۳، ۷۳۰
عروس خرمن، ۱۲۲
عروس مولانا، ۵۸
عروسی پیرشالیار، ۱۸۲
عروسی و نمایش، ۲۳۳
عزیزالدین نسفی، ۱۹۲
عزیز مصر، ۱۹۸، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۳۰
عشایر، ۱۴۲، ۳۱۸
عشایر فیروزکوه، ۲۲۲
عشق آزاد در ساموآ، ۹۶۳
عشق آسمانی، ۱۸۸
عشق ادبی یا عشق فی نفسه، ۱۹۳
عشق الهی، ۱۹۴
عشق به محارم، ۶۹۱
عشق جذبه‌وار سودابه به سیاوش، ۸۲
عشق خاکسارانه، ۲۱۷، ۲۲۶
عشق خاکسارانه در ادب فارسی، ۱۹۳
عشق خاکسارانه در عاشقانه‌های عربی، ۱۸۷
عشق خاکسارانه و پارسیانه، ۲۱۶
عشق دو سویه، ۲۰۰، ۲۱۶
عشق دو سویه‌ی خسرو و شیرین، ۱۹۶
عشق رسوای سودابه، ۸۰
عشق روحانی، ۲۱۶
عشق رودابه، ۸۵
عشق رؤیایی، ۱۲۴
عشق زمینی، ۱۸۸
عشق سه جانبه، ۲۱۷، ۱۸۵
عشق شاه برگزیده‌ی الهه با الهه، ۷۶
عشق شهوانی، ۱۹۲
عشق صولی بر سفره‌ی خالی، ۲۸
عشق عجیب سلمان به دایه‌ی خود، ۱۸۸
عشق عذری، ۱۹۳، ۲۳۶
عشق عرفانی خاص ایرانی، ۸۲
عشق فی نفسه، ۲۱۶
عشق کتابون و گشتاسب، ۸۰
عشق مادر به پسرخوانده، ۸۰
عشق معنوی، ۱۹۲
عشق ممنوع، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۳۰
عشق‌های سه جانبه، ۱۹۹
عشقی، ۸۵۹
عشق یک جانبه، ۲۱۲
عصر ارتلکسی، ۵۱۳
عصر پساندینسم، ۲۹۵
عصر پهلوی، ۶۵۸
عصر پیرها، ۵۰۲
عصر جاهلیت ایرانی، ۵۰۲، ۵۰۴
عصر سفره‌های مقدس، ۵۰۵
عصر شکارگری، ۸۹، ۹۰
عصر قاجار، ۳۹۱
عصر مادرسالاری، ۱۰۲، ۶۷۸
عصر مدرنیته‌ی ایرانی، ۶۹۸
عصر مشروطه، ۲۵۰
عصر نوسنگی، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۷۵
عصبان زن، ۹۸
عطارد، ۱۹۰، ۱۹۷
عطارد، ۲۰۱
عطارد نیشابوری، ۱۸۵
عقاید آریایی‌های کهن، ۶۷۲
عقاید زرتشتی، ۳۰۶
عقب‌گرد روند اشتغال زنان، ۳۸۸
عقلانیت مدرن، ۶۳۵
عقلانی شدن ساخت‌های اجتماعی زندگی، ۵۲۰
عقل سرخ، ۱۹۲
عقیم بودن، ۲۶۱
عکس‌های گلستان، ۷۷۸
علامت شمایل نگاری، ۱۰۵
علت ناپاک پنداشته شدن زن ناسمند، ۹۳۶

علف چینی، ۵۹۱	عهد هخامنشی، ۱۳۶	فارسی میانه‌ی زرتشتی، ۷۲
علف زار، ۷۷۵	عبدانه، ۵۸۸	فارسی میانه‌ی مانوی، ۳۱
علم اخلاق، ۱۷۱	عید نوروز، ۵۸۸	فاروقی قاجار، ۷۷۲
علم النفس، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۳	عیسای مسیح، ۵۰۷	فاز چهار مهر شهر کرج، ۲۱۴
علمای اسلامی، ۶۵۳	عیسویان، ۹۱۹، ۹۲۱، ۹۲۲	فاصله‌ی میان نخبگان زن و توده‌ی زنان، ۳۸۱
علم تقلیل‌گرای مدرن، ۶۳۶	عیلام، ۹۰، ۹۱، ۱۱۹، ۱۷۹	فاصله‌ی نخبگان و توده‌ی مردم، ۳۷۷
علم جانشین، ۶۳۷	عیلامی‌ها، ۱۲۱	فاطمه خاتون، ۳۵، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷
علم سیاست، ۶۲۸	عیوقی، ۱۸۵	فاطمیه، ۸۷۵، ۸۷۶
علم قمیست، ۶۳۲	غاصب حق سلطنت برادر، ۸۷	فتاحی نیشابوری، ۱۸۵، ۱۹۰
علم مدرن تجربه‌گرا، ۶۳۴	غالب بن ربیع، ۲۲۷	فتانه حاج سید جوادی، ۶۹۹
علوم اجتماعی قمیستی، ۶۳۰	غذای زن دشتان، ۹۳۳	فتح ایران، ۷۲۶
علوم اسلامی، ۱۷۳	غرب ایران، ۳۹۸، ۶۱۸	فتح بابل، ۵۱۲
علی اشرف درویشیان، ۱۵۲	غرب‌زدگی، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۱۷، ۷۱۹	فتوی، ۵۷
علی اکبر جعفری، ۵۰۸	غرق کردن زن در رودخانه، ۱۰۷	فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۸۵
علی حاتمی، ۲۳۶، ۶۸۹	غریب خوانی، ۲۷۰	فخیم‌زاده، ۷۳۰
علیرضا حسن‌زاده، ۱۵، ۹	غریبه و مه، ۶۷۴، ۶۸۴، ۷۲۶	فدیدگیو رگیس، ۹۱۹
علیرضا داوود نژاد، ۶۷۶	غزاله عزیززاده، ۷۰۰	فرآیند اجتماعی شدن، ۲۵۵
علی مراد خان، ۸۲۸، ۸۳۰، ۸۳۱	غزل، ۶۷۶	فرآیند پذیرش جنس دوم بودن زنان، ۱۵۳
علی مراد خان بختیاری، ۸۲۵، ۸۲۸	غزل: زبان عشق، ۸۲۲	فرآیند جامعه‌پذیری، ۱۵۷
علی ملاجانی، ۷۷۹	غزل غزل‌های سلیمان، ۷۶	فرآیند کشف مایه‌های اساطیری، ۶۶۶
عمر مختار، ۷۸۱	غضنفر چهاردولی، ۵۸۴	فرآیند نوزایی دینی، ۵۱۴
عمل‌گرا، ۳۶۳، ۳۶۵	غلامبارگی، ۱۷۱	فرآیند نوزایی دینی زرتشتی، ۵۱۴
عملگر همسنگ با ارزش پاکدامنی، ۲۶۲	غلامحسین ساعدی، ۱۵، ۲۸۳	فرات و نیل، ۱۰۱
عمله مغ، ۵۶۸	غلامحسین طاهری دوست، ۷۷۵	فساخ شدن سرزهای دانش مدرن
عمله و میغ‌ها، ۵۶۸	غلامرضا جنت خواه، ۷۸۱	فولکلورشناسی، ۱۵۷
عملیات معجزه‌گونه‌ی درویشان، ۵۱	غلبه شریعت بر طریقت، ۲۳۹	فراروایت، ۶۳۱
عمه لعل، ۵۱۳، ۵۱۴	غلبه‌ی عواطف و احساسات بر خردورزی، ۲۸۶	فرآیندترین تشکیلات سیاسی در ایران، ۷۱۲
عمیق‌ترین حالت مواجهه‌ی راوی - نویسنده	غله، ۱۱۲	فرانز بواس (فرانس بواس)، ۹۵۷، ۹۶۲
باخوده و با واقعیت‌های پیرامون، ۷۰۰	غنا، ۲۸۶	فراتسه، ۴۸۰، ۴۱۵، ۸۶۴
عناصر ریخت‌شناختی قصه‌ها، ۲۰۶	غسوطه زدن قهرمان در دریای ظلمانی	فرانسیس انکیل دژن، ۵۱۴
عناصر ضد ساختاری کارناوال، ۲۷۳	ناخودآگاهی، ۳۷	فرانک، ۸۶، ۹۷
عناصر فولکلور، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷	غیبت، ۶۱۵	فرانک، ۸۲۲، ۸۲۵، ۸۳۲
عناسری از نظام مادر سالاری در گرجستان، ۱۱۷	غیر حکومتی بودن گرایش‌های یادشده، ۲۵۶	فرآیند تفسیر نمادها، ۲۵۵
عناصر روایی، ۱۵۵	غیر توانیستی، ۷۱۹	فرآیند رسمی تولید، ۶۲۴
عنصری، ۱۸۵	فاجعه‌ی آفرینش، ۱۳۳	فرآیند رشد مطبوعات چند صدایی، ۸۸۳
عهد اسکندر تا آمدن عرب به ایران، ۶۹، ۷۴	فاجعه‌ی مرگ یا جدایی، ۲۱۲	فرآیند عینی‌نگری، ۶۰۵
عهد ساسانیان، ۹۱۹	فارسی، ۹۳۸	فرآیند کنش متقابل، ۲۷۵
عهد عباسیان، ۳۲۰	فارسی، ۷۱۰	فرج‌الله کیخا، ۸۳۱
عهد عتیق، ۲۴۰	فارسی باستان، ۳۴۲	فرح دیبا، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۳
		فرخی میستانی، ۸۶۰

فرهنگ و تمدن، ۹۵۸	فرخزاد، فروغ، ۳۹، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۶۶، ۴۶۶	فردانیت، ۷۷۲
فرهنگ و روایات اسلامی، ۸۸۷	۳۶۷، ۶۱۶، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۷، ۸۳۳	فردای باشکوه، ۶۷۹
فرهنگ‌های اولیه‌ی اروپایی و آسیایی، ۱۷۷	۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲	فردوسی، ۵۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۸۴، ۸۸، ۹۷
فرهنگ‌های بومی مادر سالار سرزمین ایران، ۲۹۹	۸۳۳، ۸۵۲، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۱، ۸۶۷	۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۳۶، ۳۶۶، ۵۰۰، ۶۸۷
فرهنگ‌های بین‌النهرین، ۶۷۲	۸۷۳، ۸۷۵	۸۲۸، ۹۱۹
فرهنگ‌های سستی و کهن‌گرا، ۳۳، ۳۵، ۳۷	لر و خجاندان، ۷۷۰	فردیت، ۵۱۱
فریاد، ۷۳۷	لر وید، ۳۹، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۶۱۲، ۷۱۲	فرزاد معتمد، ۷۸۵
فریاسکویی، ۷۸۵	لرهاد، ۲۲۱	فرزندان آسمان - الهه، ۱۰۸
فریدون، ۷۷، ۸۶، ۹۲۹	لرهاد و گل، ۱۹۹	فرزندان مشروع، ۳۱۵
فریدون توکلی، ۳۵	لرهنک آسیای غربی، ۵۱۲	فرزند خواتدگی، ۱۱۲، ۲۵۸، ۴۶۱
فریدون جیرانی، ۶۷۹، ۶۸۹، ۷۳۸	لرهنک آیینی زرتشتی، ۵۱۳	فرزند خواتدهی مولانا، ۵۰
فریدون سپهسالار، ۵۸	لرهنک ایران باستان، ۲۹۸، ۹۲۶، ۹۲۹	فرش، ۶۱۹
فریدون نابود کننده‌ی ضحاک، ۹۳۰	لرهنک ایرانی، ۳۰۸، ۳۳۱، ۵۰۲، ۵۱۲، ۶۱۹	فرش ایرانی، ۶۱۳، ۶۱۹
فریدون و ضحاک، ۸۵	لرهنک بنیادین چین، ۱۱۲	فرضیه‌ی مادر سالاری، ۱۷۵
فریده شنائی، ۸۷۳	لرهنکو بومیان غیر آریایی خراسان بزرگ، ۵۰۳	فرعون، ۱۰۹، ۱۱۰
فریزر، ۱۱۶	لرهنک پذیر، ۱۲، ۲۵۲، ۶۶۱	فرقه‌ی حنثیان، ۹۲۳
فریگی، ۱۷۷	لرهنک پذیر، کودکان، ۲۵۵، ۵۷۵	فرقه‌ی نسطوری، ۹۲۳
فریبا (فریبا الهی زمین و عشق)، ۱۷۵، ۱۷۷	لرهنک ترکمن‌ها، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۰۰	فرقه‌ی یعقوبیه، ۹۲۳
فرزونی گرفتن وجه جنسی - جسمانی عشق، ۸۱	لرهنک حاکم و ساختارهای متصل آن، ۲۷۶	فرگرد، ۲۵
فشار کشش‌های هویت چندگانه بر زنان	لرهنک رایج دو خراسان بزرگ باستان، ۵۰۲	فر کیسو، ۸۵۲، ۸۵۵
ایرانی، ۳۶۳، ۳۷۱	لرهنک زرتشتی (لرهنک زرتشتی)، ۲۹۷، ۲۹۸، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳	فرمان خدا بانو، ۶۸۰
فصول انتخابانی، ۲۵۷	لرهنک ساسی، ۶۷۳	فرماندار کالیفرنیا، ۷۶۹
فضای انسانی، ۶۰۴	لرهنک سستی، ۳۸۱	فرمانروای آسمان، ۱۱۷
فضای زندگی، ۵۲۰	لرهنک سستی ایران، ۱۴۱	فرمانروایان آریایی، ۵۰۷
فضای زیست محیطی، ۶۰۲	لرهنک شفاهی، ۲۲، ۹۰۶، ۹۲۴	فرمانروایان چهار اقلیم، ۱۱۲
فضای عمومی، ۳۸۸	لرهنک صنعتی، ۳۸۱، ۳۸۲	فرمانروای جهان مردگان، ۱۷۷
فعالیت سیاسی - اجتماعی، ۶۶۱	لرهنک عامه، ۱۸۱	فرمانروای روحانی، ۱۶۵
فعالیت سیاسی - اجتماعی زن، ۶۵۰	لرهنک عمومی، ۳۹۵	فرمانروای مستخته، ۱۱۶
فعالیت سیاسی - اجتماعی زنان در خارج از منزل، ۶۴۹	لرهنک غالب در جامعه‌ی ایرانی، ۵۰۲	فرمانروایی زنانه چون آذمیدخت و پوراندخت، ۶۵۶
فعالیت سیاسی زنان، ۶۵۳	لرهنک غیر رسمی، ۲۳، ۲۱، ۲۵۲	فرمانروایی هخامنشان، ۱۰۷
فعالیت‌های غیر رسمی زنان، ۲۳۵	لرهنک ماقبل تاریخ ایران، ۵۰۷	فرنگ، ۸۶۳
فغفور چین، ۲۰۶	لرهنک مردسالارانه، ۲۸۵	فرنگیان، ۸۲۱، ۸۲۵، ۸۵۱
فقدان جنس در زبان گرجی، ۱۱۷	لرهنک مردم‌مرو هندی و اروپایی، ۱۷۹	فرنگیس، ۸۹۴
فقدان قدرت سیاسی برای زنان، ۲۳۶	لرهنک مردم‌شناسی، ۱۵۰	فروافکندن زنان از جایگاه برتر کهن خود، ۸۱
فقه زرتشتی، ۴۹۷	لرهنک مصری، ۸۷۳، ۸۷۸	فریاشی فرمانروایی شاه - موبدان، ۵۰۲
فلات ایران، ۱۱۹	لرهنک معاصر زرتشتی، ۵۰۳، ۵۰۶	فرود ایناتا به عالم زیرزمین، ۶۸۲
فلاطون، ۲۰۶	لرهنک منطقه‌ی جنوبی در چین، ۱۱۲	فرودین یشت، ۲۵
	لرهنک مهاجران آریایی نژاد، ۵۰۳	فروش زن از طرف شوهر، ۱۰۷
	لرهنک و ادب ایران، ۸۸۸	

فلسفه و منطق، ۸۲۳	فیلم سازان دفاع مقدس، ۷۳۳	قانون رومی، ۱۱۱
فلسفه‌ی اخلاق، ۱۶۳	فیلم شوکران، ۷۳۹، ۷۴۰	قانون مصری، ۱۱۱
فلسفه‌ی افلاکون، ۱۶۴	فیلم غزال، ۷۳۵	قانون نامه‌ی مانو (قانون حاکم بر زندگی روزانه و شعائر دین برهمنان)، ۱۲۴
فلسفه‌ی غربی، ۹۴۱	فیلم فارسی، ۶۷۰، ۶۷۹، ۶۸۸، ۶۹۲	قانونی بودن ازدواج منقطع در سادیان هزاردستان، ۷۲
فلقراط، ۲۰۶	فیلم کیمیا، ۷۳۵	قانونی بودن تغییر جنسیت در ایران، ۷۸۴
فلورانس نایتینگل، ۶۷	فیلم لایلا، ۲۰۱	قاین، ۱۰۳
فمینیست‌ها، ۶۳۱، ۶۳۵، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۴۳	فیلم مونا زاهد درباره‌ی افغانستان، ۷۸۳	قبایل بصری و بوئین و پل در روستاهای اتلویو، نانگار و فونگولیمی، ۶۷
فمینیست‌های اقدام‌جو، ۶۲۶	فیلم نای، ۷۲۸	قبل از انقلاب، ۳۷۸
فمینیست‌های پسانجدگرایا پاساخارگرا، ۶۳۷	فیلم و مناسبات مردسالارانه‌ی خانوادگی، ۲۰۱	قبل از ورود اسلام، ۶۵۷
فمینیست‌های رادیکال، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۰، ۶۳۳، ۶۳۶، ۶۳۹	فیلم‌های ایرانی، ۶۹۳	قبیله بنو عذره، ۱۹۳
فمینیست‌های لیبرال، ۶۲۶	فیلم‌های بیضایی، ۶۸۳	قبیله بنی‌شیه، ۲۲۸
فمینیست‌های لیبرال اقدام‌جو، ۶۳۲	فیلم‌های پس از انقلاب، ۶۸۹	قبیله بنی‌ضبه، ۲۲۸
فمینیستی، ۷۲۸	فیلم‌های پیش از انقلاب علی‌حاتمی، ۲۳۶	قبیله بنی عامر، ۱۸۶
فمینیسم، ۶۲۴	فیلم‌های پیش و پس از انقلاب، ۶۷۰	قبیله پنجابی، ۱۲۵
فمینیسم رادیکال، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۶	فیلم‌های روشنفکرانه، ۶۸۰	قبیله سکایی، ۱۱۵
فمینیسم رادیکال و پسامدرن، ۶۳۳	فیلم‌های سینمای ایران، ۶۶۵	قبیله گلشاه و وره، ۲۲۸
فمینیسم لیبرال، ۶۲۶	فیلم‌های سینمایی، ۲۵۹	قبیله لیلی، ۲۲۴
فنون اولیه، ۲۷۱	فیلم‌های عامیانه، ۶۸۰	قبیله وارار، ۲۷۲
فورچون، ۲۸۶	فیلم‌های ملودرام خانوادگی و روستایی، ۷۲۷، ۷۲۸	قداست عشق جنسی، ۷۶
فوکو، ۶۳۸	فیلم‌هایی درباره‌ی هرکول، رستم یا اسانه‌های هزار و یک شب، ۶۶۹	قدرت، ۶۹، ۸۳، ۱۵۹، ۲۴۵، ۲۴۸، ۵۱۷
فولکلور، ۱۵۲، ۱۵۵، ۲۵۵	فیلم هندی، ۵۳۵	قدرت بازوری، ۱۰۸
فولکلور خانگی، ۹۰۴	فیلم هویدا، ۸۷۸	قدرت باستانی پدران در جامعه‌ی کهن هند و اروپایی، ۹۵
فهرست جهیزیه‌ی عروس، ۷۹	فیلم جیوا، ۷۳۴	قدرت جادویی منته‌ها در اثر درست‌بر زبان آوردن آنها، ۲۲
فهرست نویسه‌گردانی زبان‌های ارمنی و عربی، ۳۴۲	فیلم یک قدم تا بهشت، ۶۹۲	قدرت خانگی، ۵۲۱
فهم نظری علت ستمدگی زنان، ۶۲۷	فیلم <i>love in football</i> ، ۷۸۴	قدرت خانواده، ۱۲۲
فی حقیقه‌المشق، ۱۹۲	فیلمین، ۲۸۲	قدرت دعای یشا اهو و تیریو یا اهنونور، ۳۰
فیضی دکنی، ۱۸۵	قائم مقام، ۸۲۸	قدرت رسمی، ۲۴۶
فیلم بانو، ۲۰۱	قاجار، ۸۰۷، ۸۷۸	قدرت زنانگی، ۷۲۹، ۷۶۰، ۷۶۱
فیلم بچه‌های طلاق، ۷۲۹	قاجاریان، ۸۴۹	قدرت سیاسی، ۱۶۰
فیلم برنجکار، ۷۷۹	قاعذگی (خونریزی ماهیانه)، ۳۵	قدرت نهاد مذهب، ۹۱۵
فیلم بیتا، ۶۹۱	قالی بافی، ۲۲۳	قدرت‌های زنانه، ۷۲۸
فیلم جنگ ستارگان، ۶۶۸	قالی و استعمار، ۷۸۰	قدرت‌های سازمانی، ۴۸۸
فیلم خانه سیاه است، ۷۷۳	قانون اساسی ایران، ۶۵۹	قدّیس، ۳۲۶
فیلم زن، مرد، تهران، جوانان، ۷۷۴	قانون الهی، ۵۱۰	قدّیس - بانو، ۳۲۶
فیلم سارا، ۲۰۱	قانون حموری، ۱۰۳، ۳۱۵	قدّیس - بانوان، ۳۲۷
فیلم‌سازان جنگ، ۷۳۰	قانون خدایی، ۵۰۱	

- فدیه، ۳۲۶
قرآن، ۵۳، ۱۳۱، ۲۴۰، ۲۹۲، ۶۵۳، ۶۷۳، ۷۷۹، ۸۲۳، ۸۳۱، ۸۵۰
قرآنی، ۸۹۰
قربانی، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۸۰
قربانی انسانی، ۷۵، ۸۰، ۸۲
قرده و زره، ۳۲۶
فرض الحسنه‌ها، ۲۵۰
قرمز، ۷۳۸
قرن بیستم، ۲۵۸
قرن بیست و سوم پ. م، ۹۲
قرن بیست و یک، ۱۳۶
قرن ۵ میلادی، ۱۷۰
قرن هفتم میلادی، ۵۰۲
قرون وسطی، ۱۱۷
قره‌گهریز، ۲۲۱
قریه دلباش، ۶۹۸
قشریندی اجتماعی، ۲۲۵
قصص انبیا، ۷۵
قصص عاشقانه‌ی عربی، ۱۹۳
قصص عاشقانه‌ی ادبیات فارسی، ۱۸۳
قصص کهن عربی، ۱۹۳
قصه‌سرایی مقدس، ۷۶
قصه‌ی عاشقانه، ۲۲۰
قصه‌عاشقانه‌ی دو سویه، ۱۸۳، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹
۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۱
قصه‌های اسطوره‌ای، ۶۶۵
قصه‌های ایرانی، ۱۹۲
قصه‌های ایرانی عاشقانه، ۱۹۱
قصه‌های پارسی و ساسانی، ۱۹۲
قصه‌های خسرو و شیرین، ۲۰۸
قصه‌های رمزی، ۱۸۸
قصه‌های سه جانبه، ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۲۸، ۲۲۹
قصه‌های عاشقانه، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۳۳
قصه‌های عاشقانه‌ی ادب فارسی، ۱۸۴، ۱۸۷
قصه‌های عاشقانه‌ی ایرانی، ۱۸۵
قصه‌های عاشقانه‌ی حماسی، ۱۸۷
قصه‌های عاشقانه‌ی سه جانبه، ۱۹۶، ۱۹۷
- ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۳۰
قصه‌های عاشقانه‌ی عرفانی، ۱۸۷
قصه‌های عاشقانه‌ی عشقی، ۱۸۷
قصه‌های عاشقانه‌ی کهن عرب، ۱۸۵، ۱۸۶
قصه‌های عاشقانه‌ی کهن مغرب زمین، ۱۸۲
قصه‌های عاشقانه‌ی هزار و یک شب، ۱۸۷
قصه‌های کردی، ۱۵۲
قصه‌های کهن عرب، ۱۹۴، ۲۲۶
قصه‌هایی با روند سفر عاشق، ۱۸۶
قصه‌ی اصلی، ۱۹۶، ۲۰۷
قصه‌ی پیر خارکن، ۵۰۶
قصه‌ی خسرو و شیرین، ۱۹۶، ۲۰۷
قصه‌ی دلدادگی رودابه به زال زر، ۸۹۲
قصه‌ی دلکش، ۲۰۹
قصه‌ی رستم و همینه، ۲۰۸
قصه‌ی رمزی سلمان و ایسا، ۱۸۸، ۲۲۹
قصه‌ی سفره‌ی دختر شاه‌پریان، ۵۰۷
قصه‌ی شاه اشناد ایزد، ۵۰۶
قصه‌ی شکل اول / شکل دوم، ۷۸۳
قصه‌ی شیخ صنعان و دختر ترسا، ۱۸۸
قصه‌ی عاشقانه، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷
۲۰۸، ۲۱۹، ۲۳۰
قصه‌ی عاشقانه با پایان خوش، ۲۰۴
قصه‌ی عاشقانه با پایان ناخوش، ۲۰۶
قصه‌ی عاشقانه‌ی جدایی، ۲۰۰، ۲۰۶
قصه‌ی عاشقانه‌ی دو سویه‌ی خسرو و شیرین، ۲۲۶
قصه‌ی عاشقانه‌ی وصل، ۲۰۰، ۲۰۵
قصه‌ی عاشقی یک سویه سودابه به سیاوش، ۱۹۷
قصه‌ی عامیانه‌ی فلش وانشاء و کور فلک، ۲۷۲
قصه‌ی غربت غربی، ۱۹۷
قصه‌ی فرعی، ۲۲۶
قصه‌ی گیلکی، ۲۵۸
قصه‌ی مار، ۵۰۶
قصه‌ی مقدس بی‌بی مه‌شبنه، ۵۰۷
قصه‌ی ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان، ۸۰
قصه‌ی ملودراماتیک گل‌های داوودی، ۷۲۹
- قصه‌ی ورقه و گلشاه، ۱۹۶
قصه‌ی وهمن اشپند، ۵۰۷
قصه‌ی یوسف و زلیخا، ۱۸۸
قصه‌ی یونس و ماهی، ۳۸
قصه‌گل و نوروز، ۲۳۶
قطعه‌ی «پیام به نامدگان»، ۸۲۰
قفقاز، ۱۱۶، ۱۴۷، ۸۴۸
قلعه‌ی «جائین»، ۵۶۷
قلعه‌ی «خندق»، ۵۶۷
قلعه‌ی محمدرضا خانی، ۵۶۷
قلمرو عمیق شناخت اشرافی، ۶۳۶
قلندر، ۲۳۶
قله‌ی «حرم» بر بلندای کوه سیلان، ۱۲۴
قله‌ی لوجی، ۱۱۳
قلیان کشیدن زن، ۴۱۲
قم، ۴۰۳
قمرالدین نازم، ۱۸۵، ۱۹۰
قنات یکویار، ۱۲۵
قنبر، ۸۱۱
«قوال‌ها»، ۵۷۴
قوانین ازدواج در مصر باستان، ۱۰۹
قوانین روم شرقی، ۳۱۵
قوانین نگهداری اطفال نامشروع، ۱۲۲
قوتوتو، ۵۷۷
قوس صعود، ۲۳۸
قوس نزول، ۲۳۸
قوم آریا، ۳۰۸
قومبولو، ۵۷۱
قوم شناسان، ۳۵
قوم‌شناسی، ۹۵۸
قونیه، ۵۱، ۵۹
قوه قضائیه، ۳۹۴، ۷۷۶
قهرمانان مؤنث، ۷۳
قهرمان قبیله، ۱۱۶
قیام نقطویان، ۲۵۶
قیصر، ۲۰۵، ۶۹۱
قیصر روم، ۸۹۴
قیصر موزیکوس، ۹۲۲
کلبوس‌های کافکا، ۲۴
کاتبان شاهنامه، ۸۲

- کاربرد متفاوت فضای عاطفی، ۶۱۹
 کار تلم زنی (کره گیری)، ۲۲۲
 کار خانگی، ۴۶۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶
 کار خانگی زنان، ۲۲۱، ۲۲۲، ۴۶۲، ۵۵۸
 کارراهی شغلی، ۲۸۶
 کار زنان، ۲۶۴، ۹۰۷
 کارکرد، ۱۵۰
 کارکرد انضباطی، ۱۶۵، ۱۶۶
 کارکرد جدید تشکلی های غیر رسمی و سستی، ۴۰۲
 کارکرد سستی لایلی ها، ۹۰۷
 کارکرد سه گانه میتر، ۱۶۵
 کارکرد عرفانی، ۶۶۸
 کارکردهای اقتصادی و سیاسی جدید مجالس سستی، ۲۰۲
 کارکردهای انضباطی متون دینی، ۱۶۶
 کارکرد هستی شناسی، ۱۲۷
 کارگاه های شاهی، ۱۲۷
 کارگران زن، ۳۸۹
 کاوگر نخل، ۵۶۸
 کارل گوستار یونگ، ۶۶۷
 کار مردانه، ۹۰۷
 کار میدانی، ۵۱۸
 کارناوال، ۲۴۸
 کار ویژه های «انضباطی»، ۱۶۳
 کار ویژه های میتر، ۱۶۵، ۱۷۳
 کارهای مردانه، ۵۵۶
 کاریابی ها، ۱۱۷
 کاریزماتیک، ۲۴۸
 کازرون، ۹۱۵
 کاشی قدرت پدران، ۴۰۴
 کاسیر، ۲۲۹
 کاشان، ۵۸۸
 کاظم سادات اشکوری، ۹۳۸
 کالفرکیسی، ۵۰۴
 کاکا عباسعلی، ۸۳۱، ۸۳۲
 کالون، ۶۳۰
 کامران شیردل، ۷۷۴، ۷۷۸
 کامرون، ۴۸۱
 کامو، ۷۱۳
 کاندیدهای ریاست جمهوری، ۸۸۱
 کارس، ۷۳، ۸۳
 کاهش اقتدار زنانه در عرصه «درونی» و «خصوصی»، ۳۶۹
 کاهش بی سواد در ایران، ۲۳۴
 کاهنه ها، ۱۰۱
 کاهنه های سلطنتی، ۱۱۱
 کاهنه ی شهر اور، ۱۰۵
 کتاب اهل هوا، ۲۸۳
 کتاب حدود العالم، ۲۵۵
 کتابخانه ی بادلین، ۸۹۰
 کتابخانه ی توپ کاپی سرای استانبول، ۸۹۲
 کتابخانه ی سلطنتی ویندر، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۸
 کتابخانه ی مصر، ۸۹۰
 کتابخانه ی ملی پاریس، ۸۹۱، ۸۹۲
 کتاب روایات داراب هرمزدیار، ۵۱۴
 کتاب زن و فرهنگ، ۹، ۱۱، ۱۴
 کتاب سیاست، ۳۷۷
 کتاب عهد عتیق، ۱۰۳
 کتاب فقهی به زبان اوستایی، ۷۲
 کتاب فقهی - حقوقی عهد ساسانی، ۱۶۸
 کتاب فقهی عهد ساسانی، ۱۷۰
 کتاب قرمز، ۹۶۲
 کتاب مقدم زرتشتیان، ۹۳
 کتاب های درسی مدارس، ۲۳۵
 کتاب های دینی پهلوی زرتشتی، ۹۳۵
 کاپیون، ۸۵، ۲۰۲
 کاپیون مزدپور، ۸۸، ۵۰۲
 کاپیون و گشتاسب، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۸
 کتب سریانی، ۹۲۱
 کتب مقدس هندوان، ۱۶۴، ۲۴۰
 کتیبه های کرتیر، ۳۰۷
 کتیبه ی داریوش، ۳۰۸
 کثرت گرایی شناختی، ۶۳۳
 کُد تفصیلی، ۹۲۵، ۹۲۶
 کد رسمی، ۹۲۵
 کد عام، ۹۲۵، ۹۲۶
 کُد محدود، ۹۲۵، ۹۲۶
 کر، ۵۸
 کراخاتون، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۸
- کراخاتون قونیوی، ۵۰
 کراکا و کرمانا، ۵۸
 کراکای، ۵۸
 کرامات، ۵۱، ۵۳، ۵۹
 کرمانخاتون، ۵۷
 کرانه های چرخس قفقاز، ۱۱۷
 کرانه های سیحون و هند، ۱۰۱
 کرانه های نیل، ۱۰۲
 کرای بزرگ، ۵۱، ۵۸
 کریلا، ۸۲۹
 کرج، ۵۲۸
 کرد، ۲۵۶، ۹۰۵، ۹۱۶
 کردستان، ۱۵۷، ۶۱۷، ۸۳۰
 کُرشفت، ۹۳۰
 کرکیش، ۱۱۹
 کرمان، ۱۲۸، ۲۲۴
 کرمانشاه، ۸۳۰
 کروج، ۸۵۶
 کروموزوم ایگرگ، ۶۳۳
 کروموزوم جنس مؤنث، ۶۳۳
 کره، ۲۸۶
 کریستن، ۱۲۲
 کسای، ۸۵۸
 گُستی، ۶۰۷
 کستیر، ۵۷۲
 کسری اضافه در فارسی، ۳۴۷
 کشاورز، ۵۷۹
 کشاورزان و پیشموران، ۱۶۶
 کشاورزی، ۱۰۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۳۷۹، ۳۸۷، ۳۱۱
 ۵۸۴، ۶۷۰
 کشاورزی و دامپروری، ۹۱
 کشت و زرع، ۱۷۹
 کشتی پهلوانی، ۵۷۲
 کشف حجاب، ۵۳۳، ۶۵۸، ۷۳۵
 کف بینی و قیافه شناسی، ۸۲۰
 کف دستی، ۵۷۰
 کلنوپاترا، ۱۱۰
 کلارا کولیور رایس، ۴۱۲
 کلاغ، ۷۲۶
 کلام آهوره مزدا، ۲۵

- کلام جادویی در روایت‌های ایرانی، ۲۲
کلام مقدس، ۵۰۱، ۲۰
کلام مقدس اورمزدی، ۲۶
کلاه ترکمنی (نشانه‌ی ازدواج) زن درمانگر، ۲۹۱
کلمبیا، ۹۵۷، ۹۶۲
کلمه‌ی تی بیو، ۱۰۳
کلمه‌ی هوریانی هوت به معنای نوشتن، ۱۰۵
کلنز، ۲۳۸، ۲۳۹
کلپ آمریکایی‌ها، ۷۰۹
کلیات سعدی، ۸۸۵
کلیت سنت بومی، ۷۰۴
کلیت‌گرایی عاطفی رمانتیسم، ۷۰۴
کلیساهای شرقی شقایق، ۳۲۶
کلیساهای مسیحی، ۳۲۹
کلیسای کاتولیک رومی، ۳۲۶
کلیسای مانوی، ۳۲۱، ۳۲۲
کلیسای نستوری ایران، ۳۲۰
کلیشه‌های جنسیتی نقش‌ها، ۶۲۵
کلیفورد گیرتز، ۱۲، ۲۵۰
کمال تبریزی، ۷۳۵
کمال مادرانگی، ۲۶۷
کمبود جنس زن، ۱۲۲
گُمجان، ۴۱۹
کمدی الهی، ۳۰۷
کمر بند همسر شاه، ۱۳۷
کمره، ۴۲۱
کمک معوض، ۳۱۱
کمکم کن، ۷۳۴
کمونیسم جنسی، ۱۰۶
کشی‌گرایانه، ۶۳۵
کناره‌های دریای مازندران، ۱۴۲
کنترل فنی دانش، ۶۳۶
کنراد فیلیپ کوتاک، ۹۶۱
کنش اجتماعی، ۲۷۵
کنش انتقادی، ۷۷۲
کنش ایدئولوژیک، ۲۵۱
کنش پیوسته، ۲۵۴
کنش گسسته، ۲۵۴
کنش‌های عاشقانه، ۱۸۳
کنش‌های متقابل پیوسته، ۴۱۰
کنکاش روانکاوانه‌ی آل احمد، ۷۱۲
کنگاور کرمانشاه، ۹۳
کنگره‌ی ایران‌شناسی پژوهش‌های ایرانی در پاریس، ۲۰
کنگره‌ی بین‌المللی صمدین سال تولد هارگارت مید، ۹
کنیا، ۲۸۱
کنیا و نیجریه، ۴۸۲
کنیز، ۴۹
کنیز و پادشاه، ۴۵، ۴۸
کوبنده‌ی اژی دهاک (ضحاک)، ۹۲۹
کودکان سرزمین من، ۷۷۹
کودکان کرد و بلوچ و گیلک و فارس، ۷۷۹
کودک جاودانی، ۳۸
کودک در ادبیات معاصر فارسی، ۷۱۹
کودکی زردشت، ۲۹
کورت لوین، ۵۲۰
کوروش (کوروش هخامنشی)، ۵۱۱، ۵۱۲
کوروش بزرگ در فرهنگ آسیای غربی، ۵۱۱، ۵۱۲
کوروش، پادشاه هخامنشی، ۱۱۶
کوزه‌گری، ۹۱
کوزه‌گری و سفال‌سازی، ۹۰
کوکوی هند، ۱۲۴
کوگنکا، ۱۳۸
کولی، ۲۵۶
کوه دوشه، ۱۴۵
کوه سلطان، ۹۱۰
کوه «فوجی یاما»، ۱۱۳
کوه کرکس، ۵۸۵
کوه گلغاد، ۶۴
کوه هاگو (کوه نرینه)، ۱۱۳
کویت، ۵۳۱
کوی سیزده آبان، ۸۸۰
کِهانت، ۱۱۱
کهن نمونه‌های زن افواگر، ۶۷۷
کهن نمونه‌های زنانه، ۶۷۲
کهن نمونه‌های سومری، ۶۷۹
کهن نمونه‌های مؤنث زرتشتی، ۶۷۳
کهن نمونه‌های یونان باستان، ۶۷۲
کهن نمونه‌ی ایشثار و تموز، ۶۸۲
کهن نمونه‌ی بابلی، ۶۸۲
کیارستمی، ۷۸۳
کیخسرو، ۸۱
کیش زرتشتی، ۱۸۱
کیکاوس، ۲۱۲، ۲۳۰، ۸۹۳
کیلکیا، ۱۱۸
کیمیا، ۶۸۲، ۶۹۱
کیمیایی، ۶۸۶
کیزی، ۲۳۱
کیومرث، ۲۷، ۲۸، ۶۷۷
کیومرث ایرانی، ۲۱
کیهان شناختی، ۶۶۸
گابریل رییس پزشکان، ۹۲۳
گابریل یزدین، ۹۲۳
گاتاه، ۱۶۵
گات‌های مقدس، ۵۰۳
گافن، ۲۵۴
گلاری سیحون، ۷۷۹
گاوان آبستن، ۲۴۰
گاهان، ۹۳، ۱۶۴، ۲۳۸، ۳۳۲، ۷۱۳، ۹۵۰، ۹۵۰، ۵۱۵
گاهان پنجگانه، ۳۳۳
گاهان زرتشت، ۵۰۳
گاهان مقدس، ۵۱۰
گاهانی (گاهانیک)، ۲۳، ۵۰۳
گاهشماری نمادین، ۱۳۱
گب (Geb) خدای زمین، ۱۰۸
«گتویی شدن» (ghettoization)
مطالعات زنان، ۶۴۲
گجراتی، ۳۰۷
گداخته، ۵۷۷
گذار از خانواده‌های گسترده به خانواده‌های هسته‌ای، ۳۶۷
گراهام لافلور، ۶۰۶، ۶۱۳، ۶۱۷
گرایش پسامدرنیستی و فمینیستی، ۷۶۸
گرایش فارسی‌گرایانه، ۳۰۷
گرایش فمینیستی، ۷۸۰
گرایش نفس ناطقه به امیال پلید، ۱۸۹
گرایش‌های «پدرسالارانه»، ۶۴۰

- گرایش‌های پسامدرن، ۳۷۱
گرایش‌های رمانتیک، ۷۱۶
گرجی، ۸۲۳
گفتمان(های) فمینیستی، ۶۴۲
گرجیان، ۱۱۶، ۱۱۷
گرجیان نخستین، ۱۱۶
گرجی خاتون، ۵۶
گرد آفرید، ۸۶، ۸۶
گرفتن زنان متعدد، ۱۱۴
گرگین، ۲۰۱
گروثمان، ۱۲۹
گروه ابتدایی، ۲۵۵
گروهان، ۷۳۷
گروهان و رد پای گرگ، ۶۸۶
گروه بی‌سواد، ۳۹۰
گروه پژوهشی مردم‌شناسی روستای ایبانه، ۵۸۲
گروه جنسی زن و مرد، ۵۸۶
گروه شرقی زبان‌های ایرانی میانه، ۳۲۲
گروه‌های اقامتی، ۲۵۵
گروه‌های خوشاوندی، ۲۵۵
گروه‌های سازمان یافته غیر رسمی، ۳۱۳
گروه‌های سنی، ۵۸۶، ۵۸۹
گروه‌های سنی و جنسی، ۵۸۶
گروه‌های قومی، ۲۵۶
گروه هفتم، ۷۸۳
گروه‌های، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۴
گروهی هویتی، ۳۷۱
گریز از اقتدار روایت، ۲۳۳
گریگوری باتسون، ۹۵۸
گزارش وندیداد، ۹۳۸
گزارش‌های مقدس زرتشتی، ۵۱۰
گزندگان، ۳۲۳، ۳۲۴
گزیده‌های زاداسپرم، ۱۷۳
گزیده‌ی مانوی، ۳۲۹
گسترش اقلیمی، ۱۹۱
گسترش جغرافیایی سرزمین ایران، ۱۸۶
گسترش دامنه‌ی نفوذ رسانه‌های گروهی، ۶۵۱
گسترش رسانه‌های همگانی، ۲۸۱
گسترش مطالعات مردم‌شناختی، ۱۱
- گسترش وسائل ارتباط جمعی، ۵۲۳
گسست و همسازی میان سنت و مدرنیته، ۳۶۹
گسیل دیوان از سوی اهریمن برای نابودی زردشت، ۳۰
گشایش روسری از کمر عروس، ۲۶۲
گشتن عروس دور چاه، ۲۶۳
گششی ناتا (بانوی تاک)، ۱۰۲
گفتار اجتماعی، ۹۴۵
گفتار خودمحور، ۹۴۵
گفتار درونی، ۹۲۶، ۹۲۵
گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک، ۳۰۸
گفتارهای همزمان، ۸۸۳
گفتمان پسامدرن، ۶۴۲
گفتمان زنورنگی (فمینیستی)، ۳۶۳، ۳۶۹
۷۶۵، ۷۶۶
گفتمان متقابل، ۶۲۳
«گفتمان متقابل» (counter-discourse) و گفت‌مان مدرن، ۳۶۹
گفتمان مردانه‌ی مطالعات مردم‌شناختی، ۱۴
گفتمان مردم‌دارانه‌ی حاکم بر علوم، ۶۲۴
گفتمان‌های اجتماعی، ۶۲۴
گفتمان‌های علمی، ۶۴۱
گفت و شنود عایشه و حضرت محمد(ص)، ۲۹
گفت‌وگوی درونی، ۹۵۱
گل، ۲۰۵
گلپایگان، ۲۲۰، ۲۲۵
گلچین اسکندر سلطان، ۸۸۹، ۸۹۶
گلدسته‌ها و فلک، ۷۱۹
گل سفید، ۳۲۲، ۳۲۷
گلشاه، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۲۸
گلشن، ۹
گل و نوردوز، ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵
گل‌های داوودی، ۷۲۷
گلی ترقی، ۷۰۰
گلیم آرتم اوهانجایان، ۷۷۳
گلیم‌های ترکمنی، ۲۹۸
گمیز، ۹۳۵، ۹۳۷
گناه، ۷۰۱، ۷۰۶
گناهان جنسی، ۳۱۱
- گناه بودن آمیزش مردان با زنان در دوران دشتان، ۹۳۴
گنج دوشیزگان، ۹۲۰
گنبدان، ۱۴۵
گوده آ (Gudea) پادشاه لاکاش، ۱۰۵
گوراب، ۲۳۲
گول شش (Gulšeš) الهی سرنوشت، ۱۰۵
گوماج خاتون، ۵۱
گومیچشن، ۱۳۳
گومیکی، ۵۷۹
گوهر خاتون، ۴۵، ۳۷، ۵۰، ۵۸
گویان انگلیس، ۹۳۱
گویش بومی، ۸۶۴
گویش‌های گوناگون زبان ارمنی، ۳۴۲
گیاه درمانی، ۲۸۷
گیاه هوم، ۵۱۰
گیتی، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰
گیرتی، ۶۰۶
گیرت حافظه، ۲۸۶
گیرلاسیانی، ۷۷۸
گیلان، ۱۴۲، ۲۳۳، ۹۰۵، ۹۱۶
گیل گمش، ۶۴، ۱۰۸، ۶۷۲، ۶۸۰
گینه‌ی نو، ۹۶۲، ۹۶۳
لایلی ترکمنی، ۹۱۲
لایلی ترکمنی یا هودی، ۹۱۱
لایلی «میتی فاطمه»، ۹۰۷
لایلی‌های ایران، ۹۱۱
لایلی‌های ایرانی، ۹۰۵، ۹۱۶
لال پلا، ۲۷۰، ۲۷۴
لاماشور (دیو - زن بابلی)، ۱۰۶
لاهوئی، ۸۶۳
لیاس دوزان، ۵۷۱
لیک نوازی، ۲۷۱
لذت‌گرایی دیونیزی، ۳۶۶
لر، ۹۰۵، ۹۱۶
لرستان، ۱۷۹
لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، ۲۳۸
لطیفه خاتون، ۵۷

- لطیفه‌های محلی، جنسی و سیاسی، ۶۱۶
 لغزش مرد و بی‌احتیایی به ایزد بانو، ۶۷۹
 لقب سرور مردان، ۱۱۵
 لقب شاهزاده خانم‌های روسی، ۵۷
 لقب عارفه، ۵۷
 لقب «کراکا خاتون» و «خدایندگانزاده»، ۵۶
 لقب مهمه یا موشه، ۱۱۶
 لقب نیروی تمرکزبخشی، ۲۱
 لقب‌های زنان خاندان مولتا، ۲۵
 لوئیس بورخس، ۱۸۴
 لوتز، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۱۱
 لوتس، ۶۰۵
 لوح سرافرازی، ۸۳۰
 لودیگ کلاوس، ۱۹۴
 لوس آنجلس، ۷۱۰
 لوطی (لوطی‌ها)، ۵۷۱، ۵۷۲
 لوی اشتراوس، ۱۴، ۲۵۱، ۶۶۹
 لویس مورگان، ۱۷۵، ۱۷۶
 لهجه‌ی سومری، ۱۰۴
 لیئورزی (آیین قربانی مقدس)، ۳۲۷
 یلا، ۶۷۹، ۷۳۲، ۷۸۳، ۷۸۴
 یلا اژدری، ۴۸۷
 یلی، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۲۵، ۷۷۹
 یلی میرهادی، ۷۸۵
 یلی و گلشاه، ۲۱۷
 یلی و مجنون، ۲۸، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۷، ۲۲۶
 لیوا، ۲۸۳
 حاجه‌های ایرانیم، ۸۷۷، ۸۸۱
 ماترا، ۱۷۳
 ماتیگان هزار دادستان (مادیان هزار دادستان)، ۹۴، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۰
 ماجراهایی در سرزمین جدید، ۸۸۳
 ماجرای ایناتا و دوموزی، ۶۷۳
 ماجوانان ایرانیم، ۸۸۲
 مادر، ۳۶
 مادر اثر ماکسیم گورکی، ۶۶
 مادر - الهه، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۲۰
 مادر الهه‌ها، ۱۰۵
 مادر - الهه‌های کاهنه‌ی مصری، ۱۰۸
 مادر - الهه‌ی باستانی، ۱۰۳
 مادران آمریکایی، ۶۳۳
 مادران ایرانی، ۲۶۲
 مادران چهار گانه: امهات اریمه، ۱۳۰
 مادران شافل، ۶۳۳
 مادر بد، ۳۳
 مادر به عنوان مظهر رمزی دوران آغازین، ۴۰
 مادر پادشاه، ۱۱۰
 مادرتبار، ۵۰۰
 مادر ترکمن، ۹۱۳
 مادر جهان، ۱۲۲
 مادر - خدا، ۱۷۷
 مادر خشایارشا، ۱۳۵، ۱۳۸
 مادر زردشت، ۵۱۰
 مادر زمین، ۱۷۷
 مادر زندگی یا ام‌الحیات، ۳۱
 مادرسلاری، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۰، ۶۸۲
 مادرسلاری و پدرسلاری، ۹۲
 مادر سرچشمه‌ی واقعیت، ۳۵
 مادرسوری، ۸۴
 مادر سلیمان، ۱۴۴
 مادر سیاوش، ۸۱
 مادر شالزار، ۲۶۰
 مادر شرق، ۱۱۲
 مادر طبیعت، ۲۶۷
 مادر عظمی یا مادر کیهان، ۳۵
 مادر غرب، ۱۱۲
 مادر فریدون، ۹۷
 مادرمکان، ۸۱، ۵۰۰
 مادر و لالایی، ۷۸۵
 مادر همگانی یعنی زمین، ۵۰۵
 مادر کیهانی، ۶۸۹
 مادها، ۱۲۱
 مادیان، ۷۲۸، ۷۲۷، ۶۸۴
 مادیان هزاردادستان، ۳۳۵
 مادیگی، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲
 مادینه، ۱۲۹
 ماراش، ۱۷۸
 مارتا، ۹۵
 مارسپند، ۲۵
 مارکسیم در قرن بیستم، ۲۴۸
 مارگارت حید، ۹، ۱۴، ۶۵، ۶۶، ۹۵۸، ۹۶۱
 ماریو و ارگاس یوسا، ۱۴
 مازندران، ۱۲۲، ۲۲۲، ۵۲۷، ۹۰۵، ۹۱۶
 ماساژت‌ها، ۱۱۵
 ماسان، ۷۸۴
 ماکس وبر، ۲۳۸، ۲۸۶
 مالایایی‌ها، ۹۰۷
 مالزی، ۴۸۶
 مالکان بزرگ شهری، ۵۶۹
 مالکیت ارضی، ۱۰۹
 مالوازی، ۹۳۱
 مالینوسکی، ۱۵، ۲۳۸
 مامازار، ۲۸۴
 ماماسا خلیسی، ۱۱۶
 ماما (قابله)، ۱۰۴
 مامایی، ۱۱۱
 ماترا، ۵۰۹
 ماتره سفند، ۵۰۱
 ماندوگومار، ۹۶۲
 مانستان، ۳۲۴
 مانسپند (بیست و نهمین روز ماه)، ۲۵، ۲۶
 مانع، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۶
 مانع یا مزاحم، ۲۳۲
 مانک پور انوشیروان دالا، ۵۰۴
 مانک جی سودرسان، ۵۱۴
 مانوجوانان ایرانیم، ۸۸۲
 مانوی، ۳۲۰، ۳۲۲
 ماتیوان، ۹۵، ۹۲۱
 ماتیوت، ۹۵
 ماتی، ۱۶۷
 ماتیکیان، ۱۳۳
 ماها پاچایاتی، ۱۲۵
 ماه - خدا، ۱۱۳
 ماه رمضان، ۲۲۶، ۶۱۲
 ماه شیر (اسد)، ۱۳۱
 ماه ماتیوره (M'ivare) ملکر، ۱۱۷
 ماه محرم، ۶۱۲
 ماهنامه‌ی فیلم، ۷۲۶
 ماه: نماد مادیگی، ۱۳۱

- ماهواره، ۴۰۱
 مای سا، ۷۸۲
 مایه‌ی آواز دشتی، ۹۱۰
 مباحث معرفت شناختی، ۶۲۳
 مباحث معرفت شناختی فمینیستی، ۶۲۲
 مبشرین انجیلی، ۳۲۶
 مبلغ مهریه، ۵۷۰
 مترجمان بودایی مذهب، ۳۲۱
 متغیرهای فرهنگی، ۲۰۰
 متن اجتماعی - تاریخی، ۷۰۵
 متن سفدی مانوی، ۳۲۲، ۳۲۵
 متن «نکاح از روش ایران»، ۳۳۲
 متن‌های اجتماعی، ۲۲۸
 متن‌های انجیلی، ۳۲۲
 متن‌های اوستایی و پهلوی، ۱۹
 متن‌های پازند، ۳۱
 متن‌های دیرین سال فرهنگ ایرانی، ۱۳
 متن‌های دینی سفدی، ۳۲۰
 متن‌های سفدی، ۳۲۹
 متن‌های سفدی بودایی، ۳۲۲
 متن‌های گاهانی و فقهی و آئینی، ۲۳
 متن‌های مانوی، ۳۱، ۳۲۵، ۳۲۹
 متن‌های موجود زبان سفدی، ۳۱۹
 متنی از دوره‌ی ساسانی، ۹۷
 متولد ماه مهر، ۶۸۲، ۷۳۵
 متون انسان‌شناسی، ۶۰۲، ۶۰۵
 متون اوستایی، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹
 متون اوستایی و پهلوی، ۲۰
 متون بابلی، ۱۰۶
 متون پهلوی، ۳۱، ۳۰، ۲۸، ۲۵، ۷۷، ۱۶۸، ۳۳۱
 متون سوگوار، ۱۰۴
 متون فقهی ادبیات پهلوی، ۳۰۷
 متون گاهانی، ۲۳۹
 مثال آن جهانی دعای اهورنور، ۳۰
 مثل‌ها، ۱۵۲
 مثنوی، ۲۵، ۲۸، ۵۸، ۸۶۲
 مثنوی معنوی، ۲۷، ۲۹
 مثنوی یل و دمن، ۱۹۸
 مجاب‌سازی، ۵۱۷
 مجالس سماع مولانا، ۵۵
- مجالس مذهبی، ۳۸۱
 مجالس مذهبی و روضه‌خوانی، ۴۰۱
 مجتبی راضی، ۷۳۵
 مجلس، ۳۹۵، ۴۰۵
 مجلس اول، ۶۵۹
 مجله‌ی هنر و مردم، ۲۸۲
 مجله‌ی Fortune 50، ۲۸۴
 مجله‌ی ینما، ۸۰۹
 مجله‌ی Red Book، ۹۶۲
 مجمع‌های خانگی - مذهبی، ۴۲۵، ۴۲۸
 مجموعه‌ی دید و بازدید، ۷۰۱
 مجموعه‌ی زن زیادی، ۷۰۲
 مجموعه‌ی سه تار، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۰۲
 مجنون، ۱۸۶، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۶
 ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۵
 مجید ماهیچی، ۷۷۷
 مجید مجیدی، ۶۸۴، ۶۹۱
 محدوده‌ی خصوصی، ۳۳۲
 محدوده‌ی عمومی، ۳۳۵
 محدودیت الگوهای شخصیتی زنان، ۶۷۱
 محدودیت‌های جنسی، ۲۶۲
 محدودیت‌های غلبه‌ناپذیر طبیعت، جنسیت و مرگ، ۵۶۷
 محدودیت‌های فرامتنی، ۷۴۸
 محدودیت‌های موجود در زندگی زنان (محریت)، ۴۵۸
 محرومیت‌های نسبی، ۳۹۳
 محسن عبدالوهاب، ۷۸۰
 محسن مخملبخت، ۶۹۲، ۷۳۰
 محقق آمریکایی، ۴۳۱
 محققان ایرانی، ۱۴
 محله‌ی پاچنار، ۷۰۱
 محمدرضا اصلانی، ۷۸۰
 محمدرضا پهلوی، ۷۷۰
 محمدرضا صحرایی، ۷۷۷
 محمدرضا مفیدی، ۷۷۷
 محمدرضا مقدسیان، ۷۸۴
 محمد شاه، ۶۵۸
 محمد علیشاه، ۸۳۰
 محمد معین، ۹۳۸
- محمد میرشکری، ۱۵، ۹
 محمد ولی خان سپیدار، ۸۳۰
 محمود حبیبی، ۷۸۵
 محوطه‌های باستانی، ۱۷۸، ۱۷۹
 محوطه‌های باستانی آسیای مرکزی، ۱۷۸
 محوطه‌های یونانی، ۱۷۷
 محوطه‌ی موهنجودارو و هاراپا، ۱۷۸
 محیط زیست، ۴۵۱
 محیط‌های روستایی و شبانی کوچرو ایران، ۶۰۹
 مخاطب‌شناسی فیلم فارسی، ۶۸۱
 مخالفت با تعدد زوجات، ۳۸۳
 مخالفت با قرارداد تنها کو میان انگلیس و ایران، ۴۲۷
 مختاری، ۷۶۸، ۷۸۳
 مداوای سنتی، ۸۷۸
 مدخل، ۳۳۲
 مدرنیزاسیون، ۷۷۱
 مدرسه‌ی سن لویی، ۸۳۲
 مدرسه‌ی معماری پاریس، ۷۷۱
 مدرسه‌ی مولانا، ۵۵، ۵۶
 مدرنیزاسیون، ۵۱۸، ۷۷۲
 مدرنیزاسیون از بالا، ۷۷۲، ۷۷۴
 مدرنیسم، ۵۲۰، ۷۷۰
 مدل ایرانی برای آزادی در اندیشه، ۵۱۲
 مدل‌های ریخت‌شناختی، ۲۳۶
 مدل‌های فرهنگی، ۴۷۸
 مدیر مدرسه، ۷۰۳، ۷۱۶، ۷۱۹
 مدیریت اجرایی، ۲۸۴
 مدیریت عالی یا استراتژیک، ۲۸۴
 مذهب رسمی، ۳۲۰
 مذهب مادرتباری، ۳۶
 مذهب نسطوری، ۹۱۹
 مراحل تشریف آیین سیترا نیسم، ۶۹۰
 مراحل تعادل و بحران قصه‌ی لیلی و مجنون، ۲۲۵
 مراسم پرستش، ۱۰۳
 مراسم تشدید، ۲۷۳
 مراسم حنابندان در خانه‌ی داماد، ۵۷۲
 مراسم دو هزار و پانصد ساله، ۷۷۰

- مراسم زار، ۲۸۳
 مراسم طلب باران، ۲۸۳
 مراسم عروسی در شهر مقدس قم، ۶۱۸
 مراسم عقد، ۵۷۰
 مراسم غسل زن دشتان، ۹۳۵
 مراسم کوسه کوسه، ۱۸۲
 مراسم فینا پرستی، ۱۱۲
 مراسم پینه، ۹۳۶
 مرتدان، ۹۲۲
 مرتضی وزیر، ۶۱۸
 مرثیه‌های زنان، ۱۰۲
 مرجع اقتدار معرفت شناختی، ۶۳۸
 مرحله‌ی بحرانی داستان، ۲۲۱
 مرحله‌ی تحول از پایگاه تبار مادینه، ۱۱۴
 مرحله‌ی تعادل و بحران، ۲۰۹
 مرحله‌ی تولد و کودکی، ۲۰۳
 مرحله‌ی گذر از زندگی کشاورزی به زندگی در مرحله‌ی گله‌داری، ۱۰۵
 مرحله‌ی A در داستان، ۲۰۳
 مرحله‌ی B در داستان، ۲۰۳
 مرحله‌ی صمیمیت و آزمون، ۲۰۹
 مرحله‌ی ممانعت، ۲۰۹
 مرحله‌ی C در داستان، ۲۰۳، ۲۰۴
 مرحله‌ی D در داستان، ۲۰۳
 مرحله‌ی وچین مجدد، ۲۵۹
 مرحله‌ی F در داستان، ۲۰۳
 مرحله‌ی G در داستان، ۲۰۳
 مرحله‌ی H در داستان، ۲۰۳
 مرحله‌ی H* در داستان، ۲۰۳
 مرخصی زایمان، ۱۳۶
 مرد اشو، ۱۷۰
 مردان ایرانی، ۸۵
 مردان زوشتی، ۵۰۱، ۵۰۹
 مردانگی، ۲۸۵
 مردانه کردن حوزه‌ی سیاست، ۶۶۱
 مرد اهلو، ۲۳، ۳۱۰، ۳۱۲
 مرد ترکمنی، ۲۸۶
 مرد - خدایان دوران کالفرکشی، ۵۰۹
 مردسالاری، ۴۸، ۲۵۸، ۷۳۲
 مرد کامل، ۱۲۴
- مردم بومی نواحی آمریکای شمالی، ۱۷۵
 مرد محوری، ۶۳۷
 مردم‌سالاری ذهن، ۶۳۸
 مردم‌شناس، ۹۵۷
 مردم‌شناسان، ۲۷۶
 مردم‌شناسان سده‌ی نوزدهم، ۶۶۷
 مردم‌شناس بزرگ معاصر در آمریکا، ۹
 مردم‌شناسی، ۲۵۶
 مردم‌شناسی روانشناختی، ۱۲
 مردم‌شناسی: نوعی از علوم انسانی، ۹۵۸
 مردم لودیه، ۱۰۲
 مردن زن همراه با درگذشت شوهر، ۱۱۴
 مُردیانگ یا نخستین زن، ۹۵
 مردی زورتنی، ۲۹۶
 مرز رابطه‌ی با «دیگران»، ۶۰۶
 مرزهای جنسی، ۱۵۵
 مرزهای خانوادگی، ۲۵۷
 مرزهای سیاسی کشور ایران، ۱۲۷
 مرکز آمار ایران، ۳۷۷
 مرکز باستانی مادر - الهه، ۱۱۸
 مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها، ۶۹۸
 مرکز جهان ژئوپولتیک ایران، ۶۰۶
 مرگ پیش از مرگ جسمانی (موتوا قبل آن تموتوا)، ۳۷
 مرگ دو فولکور، ۲۴
 مرگ رمزی، ۳۸
 مرگ سیاوش، ۶۷۸
 مرگ کلثویاترا، ۱۱۱
 مرگ کوروش، ۱۱۶
 مرگ مولانا، ۵۲
 مرگ یزدگرد، ۷۲۵، ۷۲۶
 مرلپوتنی، ۶۳۸
 مریان سی کوپر، ۷۷۵
 مری بويس، ۱۷۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۹۳۲، ۹۳۵
 مریسا (احملی زنبوران)، ۱۱۸
 مری کترین باستون، ۹۶۳
 مریم، ۲۰۷، ۲۰۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴
 مریم ثانی، ۵۰
 مریم، دختر قیصر روم وزن خسرو پرویز، ۷۴
 مریم عذرا، ۱۱۸، ۳۲۶
- مریم عذرای مقدس و نینوی مقدس، ۱۱۸
 مریم و مارتا، ۹۵
 مرینا، ۷۸۵
 مزدا - اهوره، ۲۳۸
 مزدک، ۸۲، ۱۲۲
 مزدک بامدادان، ۵۱۳
 مسئولیت در برابر آسمان، ۱۱۲
 مسافران، ۶۷۲، ۶۸۴
 مسائل جنسی و خلق و خو در سه جامعه، ۹۳۸
 مسائل مربوط به زنان، ۷۶۶
 مسأله‌ی تعدد زوجات، ۷۳۵
 مسأله‌ی جامعه‌پذیری، ۶۲۶
 مسأله‌ی زن، ۶۹۹، ۷۰۰
 مسأله‌ی «ستم اجتماعی به زنان»، ۶۹۸
 مسأله‌ی طلاق و حضانت فرزند در جمهوری اسلامی، ۷۸۵
 مسأله‌ی کنترل جامعه بر «خود» درونی، ۶۰۶
 مستندات غیر شرعی تلقی کردن حضور زنان در مناصب عالی‌های سیاسی و حکومتی، ۶۵۵
 مستند بی‌واسطه، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۵
 مستند داستانگو، ۷۸۴
 مستندسازی در ایران، ۷۶۷
 مستندهای ستیزه‌گر، ۷۸۰
 مستندهای قوم‌نگاری، ۷۸۰
 مستندهای مردم‌شناسی، ۷۸۰
 مسخ کافکا، ۴۴
 مسعود بخشی، ۷۸۵
 مسعود سعد، ۸۶۴
 مسعود سعد سلمان، ۸۲۲
 مسعود کیمیایی، ۶۷۶، ۶۸۲، ۶۸۷، ۶۹۱، ۷۳۷
 مسکن «سرگی ترکه‌ای»، ۵۸۰
 مسکو، ۷۱۲
 مسکویه رازی، ۱۶۳
 مسلمانان، ۵۵۳، ۸۳۱
 مسلمان دوازده امامی، ۵۶۸
 مسیحی، ۳۲۰، ۳۲۲
 مسیحیان، ۹۱۹، ۹۲۴
 مسیحیت، ۳۱۴
 مشابه‌سازی، ۳۷۰

- مشارکت اقتصادی زنان، ۲۸۲
مشارکت اقتصادی زنان در هزینه‌ی خانوار، ۳۶۸
مشارکت زنان، ۳۹۶، ۴۱۱، ۸۸۴
مشارکت زنان در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۹، ۶۶۱
مشارکت زنان در مهم‌ترین نهاد سیاسی (مجلس)، ۳۹۰
مشارکت سیاسی، ۶۵۰، ۶۵۸
مشارکت‌های سنی زنان ایران، ۴۱۰، ۴۲۶
مشاغل سنی-زنانه‌ی معلمی-پرستاری، ۲۳۵
مشاهدات، ۶۰۵
مشاهده‌ی مشارکتی، ۵۸۹
مشایخ، ۲۸۳
مشفق کاشانی، ۶۹۹
مشق شب، ۷۸۳
مشک‌زنی، ۴۱۸، ۲۲۱
مشکلات بلوغ و آشنایی با «دگر جنس»، ۷۳۸
مشکلی، ۷۶۸
مشهد، ۷۱۰
مشهورترین رقص بومی گیلان، ۲۶۲
مشیه و مشپانه، ۲۸
مصادیق پدرسالارانه، ۶۸۸
مصایب اجتماعی و اخلاقی جامعه‌ی دهه‌ی هفتاد ایران، ۷۳۹
مصدق، ۷۱۵
مصر، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۳۹، ۲۸۱
مصر باستان، ۱۰۸
مصرف‌زدگی، ۸۷۸
مصریان، ۱۱۰
مضامین مذهبی و قرآنی، ۸۸۹
مضمون اصلی فیلم استانی کوپریک، ۳۸
مطالعات اجتماعی فمینیستی، ۶۳۲
مطالعات پیشین و جاتیدارانه، ۶۳۲
مطالعات «ترمن» (Terman) و «مایلز» (Miles)، ۳۷۷
مطالعات زنان، ۱۶۱، ۶۲۵، ۶۲۹
مطالعات فمینیست‌ها، ۶۲۷، ۶۳۲
مطالعات فمینیستی لبرال، ۶۲۸
مطالعات مردمنگاران، ۶۰۹
مطالعه‌ی ادبیات کهن فارسی، ۱۸۳
مطالعه‌ی اسنادی، ۳۷۷
مطالعه‌ی تطبیقی ادیان، ۱۶۱
مطالعه‌ی سیاست‌های اقتدارآمیز، ۱۵۹
مطالعه‌ی سیاسی فرهنگ، ۱۶۰، ۱۶۱
مطالعه‌ی مردم بومی آمریکای شمالی، ۱۷۶
مطالیان، ۹۲۳
مطرب، ۵۷۲
مطرب (قوال)‌ها، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۸
مطلوبیت یا عدم مطلوبیت جداسازی زنان و مردان، ۲۵۹
مظهر، ۵۷
مظهره خاتون، ۵۳، ۵۴
مظفرالدین امیر، ۵۰
مظفرالدین شاه، ۷۶۹، ۸۲۴
مظلومیت تاریخی زن، ۷۵۹، ۷۶۱
مظهر آشوب و ناپرهیزکاری، ۱۶۵
مظهر باروری، ۱۲۲
مظهر دولت - شهرهای مادرسالار، ۱۰۳
مظهر رحمت مادرانه‌ی کیهان، ۲۴۱
مظهر رمزی دوران آغازین، ۳۳
مذهب شیعه، ۶۰۸
مظهر زنانه، ۱۲۱
مظهر نظم و راستی و پرهیزکاری، ۱۶۵
معابد دین عتیق، ۱۷۰
معاصران فردوسی، ۸۲
معاون و مشاور رئیس جمهور، ۶۶۰
معبد آذر گشنسپ، ۹۱۶
معبد آناهیت در کنگاور کرمانشاه، ۹۳
معبد استخر پارس، ۹۳
معبد اینشوشنیک، ۹۲
معبد راجه راجه شاه چوله، ۱۲۲
معراج حضرت محمد(ص)، ۸۹۱
معراج نامه‌ی کیش زرتشتی، ۳۰۶
معرفت دینی، ۱۶۳
معرفت‌شناسی، ۱۶۰، ۱۶۱
معرفت‌شناسی زنانه، ۶۳۳
معرفت‌شناسی غربی، ۶۳۹
معرفی و نقد فیلم‌های علی حاتمی، ۱۸۴
معشوق، ۲۰۰
معشوق ادبی در غزلیات حافظ، ۱۹۹
معشوقه - روسی، ۶۸۹
معناشناسی و تفسیر قصه، ۲۰۳
معنای رمزی، ۱۸۹
معنای رمزی نو شلگی و تجدید حیات، ۳۹
معنای «فمینیسم»، ۶۲۷
معیار «برون علمی»، ۶۴۳
معیارهای تقسیم سنی و جنسی و اجتماعی کار، ۱۴۱
معین‌الدین پروانه، ۵۱
مغان غرب، ۹۳۰
مغول، ۳۲۹
مغولستان، ۳۲۹
مغولی، ۳۲۲
مفهوم اشته، ۱۶۷، ۱۷۳
مفهوم‌بندی ستم بر زنان، ۶۲۸
مفهوم «پیشگ» یا طبقه، ۱۶۶
مفهوم «ثبات خود»، ۲۵۲
مفهوم خانواده، ۲۵۶
مفهوم «خود»، ۲۴۲، ۲۵۲
مفهوم زن، ۶۹
مفهوم سازی تمدن، ۶۲
مفهوم شهادت، ۸۲
مفهوم قدرت، ۸۲، ۸۳، ۸۶
مفهوم گاو و نماد جانشین آب، ۲۴۱
مفهوم «ملکه»‌ی پی‌یر بوردیو، ۶۰۴
مقامات و مقولات عشر، ۸۲۳
مقام اجتماعی، ۲۷۸
مقام آزهت، ۳۲۹
مقام فرمانروایی زنان دوره‌ی ساسانی، ۹۵
مقام قضایی زنان، ۱۰۷
مقاومت در پیش از اسلام، ۲۵۶
مقبره‌ی کوروش بزرگ، ۱۴۴
مقدس انگاری شدید آسمان و خورشید و ماه و آب و آتش، ۹۳۲
مقررات زن ستیزانه، ۵۰۲
مقررات ضد زن، ۵۰۰
مقررات مترقی مردسالارانه‌ی فرهنگ ایرانی، ۵۰۰
مقوله‌ی «شادی»، ۳۰۸

- مکاتب روان‌شناسی، ۲۱۳
مکالمه‌ی متن‌های اجتماعی و آیینی در چشم‌انداز فرهنگ‌غیررسمی (مردمی)، ۲۷۶
مکتب اصفهان، ۸۹۰، ۸۹۱
مکتب‌اندیشگی برآمده از گاهان، ۵۱۱
مکتب ایرانی سینما، ۷۶۷
مکتب بوآسی، ۶۵
مکتب تبریز، ۸۹۲
مکتب ترکمن، ۸۹۲، ۸۹۵، ۹۰۰
مکتب خانه، ۵۹۷
مکتب شادی، ۵۱۱
مکتب شیراز، ۸۸۹، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۶
مکتب صفوی، ۸۹۶
مکتب قزوین، ۸۹۶
مکتب کنش متقابل نمادی، ۲۵۵
مکتب مهایته (چرخ بزرگ)، ۳۲۱
مکتب هرات، ۸۹۰، ۸۹۲
مک لی لند، ۲۸۹
مکه، ۹۱۲
ملا خدیجه و بچه‌ها، ۷۷۹
ملا قلی‌پور، ۷۳۴
ملکه، ۶۰۵
ملکه اپاکیش، ۱۳۵، ۱۳۸
ملکه تویا، ۱۱۰
ملکه خاتون، ۵۰، ۵۲، ۵۷
ملکه رته ستونا، ۱۳۵، ۱۳۸
ملکه سرزمین جانی، ۱۱۹
ملکه سمیرامیس و نیتوکریس، ۱۰۳
ملکه‌های عصر هخامنشی، ۱۳۵
ملکه‌ی آسمان و زمین، ۱۱۹
ملکه‌ی تامارای، ۱۱۸
ملکه‌ی تسوموروس (Tumoros)
فرمانروای ماساژت‌ها، ۱۱۶
ملکه‌ی سبا، ۸۸۹
ملکه‌ی سرزمین حانی، ۱۱۹
ملکه‌ی مردگان، ۱۷۸
ملکی، ۷۱۳، ۷۱۵
ملودرام خانوادگی، ۷۲۵
ملوک‌الطوایفی، ۱۱۲
ممانعت پدر، ۲۱۸
ممانعت پدر لیلی، ۲۱۹
منیس مهریانو، ۴۹۷، ۵۱۴
منوعیت ورود به ورزشگاه آزادی، ۷۸۴
منابع عربی و فارسی تاریخ اساطیری، ۷۸
منابع متأخر اوستا، ۳۳۲
منابع مکتوب پهلوی، ۳۳۲
من اجتماعی یا مفعولی، ۲۵۴
مناسبات مادرسالارانه، ۶۷۸
مناسبات هند و آریایی، ۶۹۰
مناسبت بینامتنی، ۱۹۱
مناسک آیین زرتشتی، ۳۰۶، ۳۰۷
مناسک و نفوذ اجتماعی دین زرتشتی، ۸۹
مناطق حلب، ۱۱۹
مناطق شمالی ایران، ۴۱۸
مناطق فارسی زبان و شیعه مذهب، ۶۱۸
مناطق گندم خیز ایران، ۴۱۸
مناطق نجد ایران، ۹۰
منظرات جدید فلسفی - علمی، ۶۳۹
منظره‌ی میان الخمی و پرستاران، ۷۳۹
من ترانه پازنده سال دارم، ۶۹۱
مشره، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵
مشره سسته، ۲۵
مشره‌ی مکتوب، ۲۲
مندلیان، ۷۹۰
منسک بلوغ، ۶۰۷
منشای حقیقت، ۶۱۹
منطق، ۸۵۹
منطقه‌ی الیگودرز، ۲۶۸، ۲۶۹
منطقه‌ی بین‌النهرین، ۱۲۰
منطقه‌ی ترکمن صحرا، ۲۹۶
منطقه‌ی سیزده تهران، ۴۱۴
منطقه‌ی غرب آسیا، ۷۵
منطقه‌ی کردنشین عراق، ۱۸۲
منطقه‌ی مرکزی و جنوبی زاگرس، ۶۱۸
منع فعالیت جنسی برای گزیدگان، ۳۲۵
منع کشتن حیوانات برای نبوشاگان، ۳۲۴
من فاعلی یا کنشگر، ۲۵۴
من لا یحضره الفقیه، ۶۵۵
منو، ۲۱
منیزه، ۷۲، ۸۵، ۹۷، ۲۰۲، ۲۰۶
موازنه، ۸۵۷
موانع فرهنگی، ۳۸۰، ۳۹۰
موبد، ۳۰۶
موبدان، ۹۲۱
موبد شاه، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۳۱، ۲۳۲
موتیف، ۲۳۱
موتیف فرار زن ترس خورده، ۵۰۵
موج دوم فمینیسم، ۶۲۵
موج سوم مدرنیزاسیون، ۵۲۲
موجودیت نمادین «زن»، ۳۶۳، ۳۶۵
مور، ۶۲۲
مورخان یونانی، ۱۳۷
مورگان، ۱۵
موزلون، ۴۲۰
موزه‌ی تاریخ طبیعی آمریکا، ۹۵۸
موزه‌ی لوور، ۷۸
موسیقی، ۶۱۹
موسیقی چند صدایی، ۲۷۱
موسیقی زنان، ۹۰۵، ۹۱۶
موسیقی کلاسیک، ۹۰۹
موضوع جوهرگرایانه، ۶۳۷
موضوع تعدد زوجات، ۷۳۲
موفق‌ترین تجربه‌ی واردکردن رئالیستی «زن» به جهان داستان‌های ایرانی، ۷۰۰
موقعیت زن، ۳۷۰
موقعیت زن ارسنی، ۳۴۱
موقعیت زنان در پیش و پس از انقلاب اسلامی، ۳۷۱
موقعیت زنان در مصر، ۱۱۱
موقعیت زن ایرانی، ۳۶۵
موقعیت ساختاری، ۶۳۷
مولانا، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۷۹۰
مولانا جلال‌الدین، ۴۶، ۵۲
مولانا نظام‌الدین خطاط، ۵۶
مولوی، ۱۸۹، ۱۹۲
مونا زاهد، ۷۸۵
مؤنث بودن آب، ۱۳۴
مونیک ژسن، ۶۱، ۶۷

مهاباد، ۹۱۳	میرزا علی فراهانی، ۸۲۲	نام سمبولیک خسرو، ۶۸۷
مهاباراتا، ۲۰	میرزا عیسی نامور، ۸۶۳	نام‌گذاری، ۵۶۲
مهاجرت، ۸۷۸	میرزا فتح الله، ۸۰۷، ۸۲۴	نام‌گذاری فرزند، ۵۱۷
مهاجرت به تهران، ۸۷۷	میرزا فتح الله بن میرزا علی فرزند میرزا ابوالقاسم قائم مقام، ۸۲۴	نام و ارث بردن فرزند از مادر، ۶۲
مهاجرت روستاییان، ۳۸۷	میرزا فتح الله فراهانی، ۸۲۲	نام‌های اهورایی، ۲۲۰
مهاجرت‌های دائمی یا موقت، ۴۶۰	میرسید علی، ۸۹۶	نام‌های بین‌النهرینی پیش - سارگونی، ۱۰۴
مهاجرنشین‌های سفدی، ۳۲۰	میزان خودکشی در میان زنان، ۴۹۰	نامه‌هایی از میدان تحقیق، ۹۵۸
مهد کودک‌ها، ۴۶۲	میشل فوکو، ۲۴۵، ۲۵۳، ۶۲۱	نامه‌ی تسر، ۱۶۶
مهر، ۹۳، ۱۸۰، ۵۰۹، ۶۷۳	میلانی، ۷۳۷	نامه‌ی زنان کارمند شرکت سهامی بیمه‌ی ایران به نخست وزیر، ۳۸۵
مهراب شاه، ۲۰۷، ۸۹۲	مینو، ۱۲۸، ۱۳۰	نازل کوهین، ۶۳۷
مهران، ۲۰۵، ۲۰۱	میوه‌چینی، شیردوشی و دامپروری، ۸۹	نان «کف تاروای» و سیلک، ۵۷۶
مهرانتر، ۷۷۹	میوه‌ی ممنوعه، ۸۸۸	نان کماج، ۵۷۶
میرجویی، ۶۸۹، ۷۳۱	نابریی میان دو جنس، ۴۲۹	ناهماهنگی شناختی، ۳۹۲
میرداد بهار، ۱۵، ۸۴، ۱۲۴، ۳۰۷، ۵۰۶، ۶۷۱	نابریی میان زن و مرد، ۴۲۱	ناهید، ۷۶، ۲۰۱، ۶۷۲
میرداد میردامادی، ۶۰۴	نابریی‌های اقتصادی - اجتماعی، ۳۷۹	ناحید رضایی، ۷۷۹
مهرسب حکیم، ۲۰۵	نابریی‌های جنسیتی، ۴۴۲	نبرد رستم و بزرز، ۸۹۳
مهر مادری، ۷۳۵	نابود کننده‌ی فرزند - معشوق، ۱۷۷	نبرد زال با گرگسارها، ۱۹۱
مهر و ماه، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲	ناپاکی زن در پیش و پس از زایمان، ۱۶۹	نبوی، ۶۱۶
مهرهای استوای‌های هخامنشی، ۱۸۰	ناتورالیسم، ۷۰۲، ۷۱۲، ۷۲۰	نجات بخشی نور، ۳۲۴
مهری، ۷۸۴	ناخودآگاه جمعی، ۶۶۸، ۶۸۵	نجات یالکان، ۷۳۴
مهر پشت، ۶۷۳	ناخودآگاه مؤلف یا مؤلفین، ۶۶۹	نجد ایران، ۱۱۹، ۶۷۲
مهریه، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۸، ۵۹۲	نادر افشارنادر، ۷۷۵	نجنس کردن آب و آتش از سوی زن دشمن، ۳۱۰
مهریه و شیربها، ۵۷۰	نادره شیخ ترکمانی، ۷۸۶	نجم دایه، ۱۳۲
مهرستی گنجوی، ۸۳۰	نادری نژاد، ۷۷۷	نجوم، ۸۵۵
مهم‌ترین خوشکاری زن، ۹۱	نادیده انگاشتن حکمرانان مستبد و اقتدارگرا، ۵۱۲	نخبگان، ۳۹۲
مهنای یغما، ۸۰۷	نارتن، ۲۳۸	نخبگان جامعه‌ی غربی، ۶۵۲
مهین بهرامی، ۷۰۰	نازایی، ۱۷۱، ۲۵۸	نخ‌ریسی و بافتندگی، ۹۱
میاهارارت، ۱۸۵، ۱۹۱	نازنین، ۶۸۴	نخستین برخورد زنان یکجانشین و بومی
میان سنگی، ۱۱۹	ناصرالدین شاه، ۵۳۰	فلات ایران با مردان کوچک‌تر قدرتمند
میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ. م، ۸۴	ناصرالدین شاه آکثر سینما، ۷۳۰	آریایی، ۶۷۰
میترا، ۱۷۳	ناصر تقوایی، ۷۷۵	نخستین تماس عروس با همسرش، ۲۶۳
میخائیل باختین، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۷۸، ۶۹۸	ناصر خسرو، ۸۱۲، ۸۲۲، ۸۶۴	نخستین جلوه‌های احساس عشق و بلوغ، ۷۳۸
می‌خواهم زنده بمانم، ۷۳۶	ناف بر، ۲۵۷، ۲۷۶	نخستین دولت ایرانی، ۹۲
میدان شاه، ۷۰۶	ناقل خون‌قبیله و زنجیره‌ی اتصال خانواده، ۹۲	نخستین سده‌های میلادی، ۱۱۷
میدان‌های جدید معنا، ۶۲۱	نام اومنی، ۳۳۱	نخستین لمعیست‌ها، ۹۶۳
مید، مارگارت، ۹۵۷، ۹۱۰	نام رفتن سه طبقه در یشت‌ها، ۱۶۶	نخستین مستندسازی سینمای ایران، ۸۷۵
میراث فرهنگی، ۹۱۲	نامزدی (نام‌گذاری)، ۵۶۹	نخل، ۵۷۹، ۵۸۰
میراث فرهنگی شفاهی ایران، ۹۰۵، ۹۱۶	نام زنان در زیان اومنی، ۳۳۰	
میرچا الیاده، ۳۸، ۴۴، ۲۵۲، ۶۶۶		
میرزا ابوالقاسم فراهانی، ۸۶۳		

- نخلستان‌ها، ۵۶۸، ۵۶۹
 ندامتگاه و قلعه، ۷۷۲
 نرتوس، ۱۷۷
 نرخ شهرنشینی، ۳۶۸
 نرخ مهاجرت، ۲۶۱
 زگی، ۸۷۶، ۶۸۲، ۷۳۳
 نرینگی، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲
 نرینه، ۱۲۹
 نواکت فرانسوی، ۶۱۲
 نژاد آریایی، ۱۱۴
 نژاد هند و اروپایی، ۱۱۵
 نسبت باسوادی زنان، ۲۳۲
 نَسَب نامه، ۱۰۹
 نسبی‌گرایی پساتجددگرایانه، ۶۲۳
 نسخه‌های خطی ادب فارسی، ۸۸۸
 نسخه‌ی خطی مصور معراجنامه، ۸۹۱
 نسرین، ۷۸۳، ۷۷۹
 نستوریان، ۹۲۳، ۹۲۲
 نسل جدید، ۷۰۱
 نسل سوخته، ۷۳۲
 نشان آزادی ریاست جمهوری، ۹۵۸
 نشان‌دار شدن فرزندان، ۱۲۵
 نشانه‌ای به رهایی، مقاله‌هایی از والتر بنیامین، ۹۵۲
 نشانه‌های آیینی قربانی در داستان قتل مظلومانه‌ی سیاوش، ۸۰
 نشانه‌های انسان - خدایی سیاوش، ۸۰
 نشانه‌های باستان شناختی برتری جنس زن، ۱۷۹
 نشانه‌های فرا زبانی، ۹۰۹
 نشانه‌هایی از وجود قدرت مادر در چین، ۱۱۲
 نشانه‌ی حمایت، ۲۱
 نشای برنج، ۲۱۵
 نشاء، ۲۱۶
 نشر نی، ۱۱
 نشستن زن بر کرسی قضاوت، ۱۰۳
 نصاری، ۹۲۲
 نصرت خاتون، ۵۶
 نظارت شدید خانواده بر روی رفت و آمدهای زن مطلقه، ۲۲۰
- نظام اخلاقی، ۱۷۳
 نظام اخلاقی در دوره‌ی ساسانی، ۱۶۳، ۱۶۴
 ۱۶۶، ۱۶۷
 نظام «اشه»، ۱۶۲
 نظام اقتصادی - سیاسی سرمایه‌داری، ۷۱۲
 نظام پدرسالار، ۱۱۶، ۱۱۸، ۳۱۰، ۶۲۸
 نظام خویشاوندی، ۲۴۵، ۲۶۱
 نظام خیمه‌ای کائنات، ۱۶۶
 نظام سلسله مراتبی، ۱۷۱
 نظام سیاسی ساسانیان، ۹۱۶
 نظام فرهنگی و جامعه‌پذیری، ۱۵۵
 نظام فرهنگی غالب، ۲۶۳
 نظام گد گذاری، ۶۰۶
 نظام گردک خودایی (فتودالی)، ۹۷
 نظام مادر سری، ۱۸۱
 نظام مبتنی بر ارجحیت مردان، ۵۵۵
 نظام مذهبی، ۲۴۵
 نظام‌های آئینی یا معرفت شناختی، ۱۶۲
 نظام‌های اخلاقی، ۱۶۳، ۱۷۲
 نظام‌های اخلاقی در دوره‌ی اسلامی، ۱۷۱
 نظام‌های اخلاقی - سیاسی، ۱۷۱
 نظام‌های فرهنگی معیار، ۲۶۳، ۲۶۲
 نظام‌های هنجاری، ۲۶۴
 نظامی، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۲۱
 نظر جلال‌الدین درباریه از دواج، ۲۷
 نظریه‌پردازی‌های رادیکال دهه‌ی هفتاد، ۶۲۷
 نظریه‌های غیر فمینیستی، ۶۲۰
 نظریه‌های فمینیستی، ۱۵۲، ۶۴۰
 نظریه‌ی پیر ماجر، ۸۳۹
 نظریه‌ی چشم‌انداز یا نقطه‌نظر، ۶۳۷
 نظریه‌ی خشمگین، ۶۲۷
 نظریه‌ی خود آیین سان چارلز هورتون کولی، ۲۵۲
 نظریه‌ی سرنمون‌ها، ۶۶۷
 نظریه‌ی «سهولت اجتماعی»، ۲۱۶
 نظریه‌ی سیستمی، ۵۲۱
 نظریه‌ی عمومی مارگارت مید، ۹۶۳
 نظریه‌ی فمینیستی، ۶۳۷، ۶۲۰، ۶۲۱
 نظریه‌ی فوکو در پیوند آگاهی و قدرت، ۲۵۳
 نظریه‌ی مبادل، ۵۲۱
- نظریه‌ی منبع، ۵۲۱
 نظریه‌ی مولانا درباریه همسر، ۲۹
 نظریه‌ی میدانی (Field theory) لوین، ۵۲۰
 نظریه‌ی «نشت به پایین»، ۳۷۹
 نظریه‌ی نوسازی، ۳۷۵
 نظم اجتماعی، ۱۶۳
 نظم اجتماعی جدید، ۶۱۵
 نظم جنسی، ۳۶۹
 نظم کیهانی، ۱۶۳، ۱۶۵، ۶۸۰
 نظم منطقی سبک شناختی، ۶۱۹
 نفرین زمین، ۷۰۴، ۷۰۵
 نفس، ۶۰۷
 نفس اماره، ۶۰۷
 نفوذ رسانه‌های رسمی و غیر رسمی، ۲۰۱
 نقاشی ایران، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱
 نقاشی ایران بعد از اسلام، ۸۹۶
 نقاشی ایرانی بعد از اسلام، ۸۸۷، ۸۹۱
 نقاط ویژه فرهنگی، ۵۸۲
 نقد انسان‌شناسی، ۹۴۲
 نقد جدی معرفت‌شناسی مدرن، ۶۲۳
 نقد ریخت‌شناسانه‌ی قصه‌های کهن، ۱۸۳
 نقد زندگی خانوادگی در ایران، ۷۳۷
 نقد سستی، ۲۳۲
 نقد سوز، ۶۳۸
 نقد سوزی مردانه و تاریخی، ۶۳۷
 نقد شعر، ۸۵۹
 نقد فمینیستی از معرفت‌شناسی، ۶۳۷
 نقد معرفت‌شناسی، ۶۴۲
 نقش G یا بر حذر دارنده، ۲۰۲
 نقش آیینی زن، ۲۴۶
 نقش اجتماعی، ۲۳۷
 نقش اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زن در فلات ایران، ۹۱
 نقش اجتماعی زنان در ایران پیش از ورود آریایی‌ها، ۸۹
 نقش اجتماعی زن در ایران، ۹۰
 نقش اصلی، ۲۰۰، ۲۱۷
 نقش اقتصادی زنان، ۲۳۵
 نقش الهه، ۷۸

- نقش الهه (زن) در باروری، حاصلخیزی،
آفرینش انسان و حیوان و گیاه، ۱۱۳
- نقش الهه‌ی مادر، ۷۷
- نقش جادویی گفتار در هند، ۲۰
- نقش جنسی - اجتماعی زن، ۲۷۳
- نقش جنگ هشت ساله در دگرگونی
هنجارهای ازدواج، ۲۵۸
- نقش خانوادگی، ۲۲۹
- نقش دانش در تولید قدرت، ۶۲۳
- نقش دایه، ۲۲۹
- نقش راویان زن در تغییر محتوای جنسیتی
الفسانه‌ها، ۱۵۶
- نقش رجب، ۳۰۸
- نقش رستم، ۱۸۰
- نقش زنان، ۸۹
- نقش زنان در زندگی ایرانی، ۷۶۶
- نقش زنان در منبیت دیرین سال کشت و ورز،
۶۲
- نقش زن ایرانی، ۶۵۶
- نقش زن در تولید ثروت، ۲۵۸، ۲۶۲
- نقش زن در سیمای مستند، ۷۶۹
- نقش زن در شکل‌گیری مفهوم هویت، ۶۱
- نقش زن در فرهنگ‌پذیری فرزندان، ۳۳
- نقش زن در مقوله‌ی فرهنگ‌سازی، ۳۳
- نقش زن زرتشتی در حفظ بقایای روشن آیین
کهن ایرانی در شاهنامه، ۷۲
- نقش شغلی، ۲۳۶
- نقش شغابختی مثنوی، ۲۵
- نقش طبیعی، ۲۵۳
- نقش فرعی، ۲۰۰، ۲۰۷
- نقش فرهنگی زن، ۳۴
- نقش کاتبان در نسخه‌برداری از شاهنامه، ۷۱
- نقش کیهانی خضاک، ۷۸
- نقش گروه هم‌آنان، ۲۶۱
- نقش مادری، ۲۴۰
- نقش مادری و همسری، ۳۸۸، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۵
- نقش مکتسب، ۵۵۷
- نقش ناپیدای زن در مقوله‌ی فرهنگ‌سازی و
فرهنگ‌پروری، ۲۱
- نقش‌های جنسی، ۱۵۵، ۲۶۶، ۲۵۳
- نقش‌های خانگی، ۲۳۷
- نقش‌های طبیعی - جنسی زن، ۲۵۴
- نقش‌های محول، ۵۵۷
- نقش همراهی کننده، ۲۰۱
- نقش همسری و مادری، ۲۴۸
- نقطه‌ی عطف، ۲۱۹، ۲۲۱
- نقل قول غیر مستقیم، ۲۷۲
- نقیضه، ۱۸۷
- نکاح از روش ایران، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۵
- نکاح درون دوده‌ای، ۱۲۱
- نکاح مینوی، ۲۴۰
- نگاره‌ای از خمسه‌ی نظامی، ۸۹۵
- نگاره‌ی مهاد، ۱۳۸
- نگاره‌های اسلامی ایران، ۸۹۵
- نگاره‌های تخت‌جمشید، ۱۳۱
- نگاره‌ی ایزد بانو، ۹۰
- نگاره‌ی زنان، ۹۱
- نگاهدارنده‌ی فریدون، ۸۶
- نگاه فمینیستی به افسانه‌های کردی، ۱۵۵
- نگاه فمینیستی به عناصر فولکلوریک، ۱۵۶
- نگاه قاجاری به زن، ۷۷۰
- نگاه مالی‌نوسکی، ۲۲۶
- نگاه مردم‌شناختی، ۱۷۵
- نگرش خردگرایانه زرتشتیان به هستی، ۲۹۹
- نگرش زن - مادر، ۵۵۷
- نگرش عمومی، ۲۳۶، ۲۴۰
- نگرش‌های پیش صنعتی، ۲۳۱
- نگرش‌های زنانه، ۲۴۱
- نگرش‌های قالبی، ۲۸۸
- نگرشی معترض به استثمار قالی‌بافان، ۷۸۰
- نگره‌های فمینیستی، ۷۳۷، ۷۶۰
- نیل و دهن، ۱۸۵، ۲۰۲
- نماد، ۲۴۹
- نماد آسمان، ۱۲۳
- نماد آفرینش، ۱۷۶
- نماد پاکداسی، ۲۶۲
- نماد پاکی کودکان، ۲۶۲
- نمادپردازی سرگذشت کندوها، ۷۰۳
- نماد پرستش، ۸۹، ۹۰
- نماد جنسی زن، ۶۸۸
- نماد درخشش خورشید، ۱۰۸
- نماد زندگی و مرگ، ۲۷۱
- نمادشناسی، ۱۲۷، ۱۳۱
- نمادشناسی ایرانی، ۱۳۱
- نماد عدم وفاداری و خیانت زن در روزگار
ساسانی، ۹۷
- نماد گاو، ۱۳۱
- نمادگرایی، ۳۶۷
- نمادگرایی شخصیت‌های مقدس، ۳۶۶
- نمادگرایی هویتی جنسیت، ۳۶۶
- نمادها و رمزهای عاشقانه‌ی عرفانی، ۸۲
- نمازهای جماعت، ۲۵۸
- نمایش آزادی و نه فرهنگ آن، ۸۲۱
- نمایش شب، ۹۶۲
- نمایش عروس گوله‌ی، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۹
- نمایش کوسه و ناقادی، ۲۶۴
- نمایش مخفیانه‌ی خاله رورو، ۲۷۲
- نمایش نمادین قدرت، ۲۵۳
- نمایش‌های تئاتری، ۴۳
- نماینده‌ی زنان آرمانی شاهنامه، ۸۹۵
- نمد مالی، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۴
- نمودار افقی، ۵۲۱
- نمودار ردیفی، ۵۲۱
- نمودار عمودی، ۵۲۱
- نمود نقش منطقه، ۱۸۹
- نمود نیروی بلنی حیوانی، ۱۸۹
- نمونه‌ی غیر ایرانی زنان منتظر، ۶۸۷
- نمونه‌ی میدانی، ۵۱۷
- تنه، ۷۶
- نواحی آسیای مرکزی و جنوب روسیه، ۱۱۵
- نوازش شالی، ۲۶۷
- نوازش مادرانه‌ی شالی، ۲۵۹
- نویان، ۲۸۳
- نوبت عاشقی، ۷۳۰
- نوروز، ۱۹۸
- نوروز زنان، ۲۵۲
- نوروز و ییزن، ۲۰۳
- نوستالژی کودکی، ۶۴
- نوستنکی، ۱۱۹
- نوشته‌های حقوقی، ۱۲۱

- نوشته‌های دینی زرتشتی، ۹۲
 نوفل، ۲۲۴
 نومکانی نسل سوم، ۵۲۱
 نوموس (Nomos) یونانی، ۱۶۴
 نون و القلم، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۱۹
 نویسندگان فمینیت، ۱۵۲
 نویسه گردلتی مخصوص زیان ارمنی، ۳۳۱
 نهاد اجتماعی، ۵۰۶
 نیاززدن چهار گوهران، ۵۱۵
 نیای ساسانیان، ۸۷
 نه تا پنج هزار سال پ. م، ۱۱۹
 نقش اقتصادی، ۴۲۹
 نیایشگاه آناهیتا، ۱۸۰
 نیایشگاه‌هایی شهریانو (بانوی سرزمین)، ۱۸۰
 نیایشگاه مربوط به ایزدبانو آناهیتا، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۸۰
 نیپور، ۱۷۸
 نیجریه، ۴۸۶، ۴۸۱
 نیچه، ۶۳۸، ۱۶۲
 نیروانا (نیروانه)، ۱۲۹، ۳۲۹
 نیروهای منفی، ۲۹۷
 نیروی جادویی گفتار، ۲۸
 نیروی کار زنان، ۴۹۷
 نیروی نمادین زن، ۶۲
 نیسابا (الهه‌ی خرد)، ۱۰۴
 نیسابا (Nisaba)، الهه‌ی سومری، ۱۰۵
 نیشابور، ۱۸۰
 نیک - زایی، ۵۱۰
 نیک منشی، ۵۱۰
 نیکی کریمی، ۷۸۳، ۷۳۱
 نیلوفر رستی، ۴۹۷
 نیمف‌های یونانی، ۵۰۵
 نیمه‌ی اول دهه‌ی بیست، ۷۱۲
 نیمه‌ی اول هزاره‌ی دوم، ۱۰۵
 نیمه‌ی پنهان، ۷۳۸
 نیمه‌ی دوم هزاره‌ی دوم پ. م، ۹۲
 نیمه‌ی غربی افغانستان، ۵۰۲
 نین خورساگ (بانوی سرزمین سنگی)، ۹۲، ۱۰۳
 نینی سینا (Ninisia) الهه‌ی سومری، ۱۰۳
- ۱۰۵
 نیوشاکان، ۳۲۹، ۳۲۵
 نیوشاک - بانو، ۳۲۴، ۳۲۵
 نیویورک، ۹۵۸، ۹۶۱
 واج، ۲۱
 واحه‌های آسیای مرکزی، ۳۲۰
 واحه‌های کوچ شبانی، ۶۰۹
 واحه‌ی تورفان، ۳۲۰
 وادی نیل، ۱۱۹
 واره، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۴۵، ۴۵۰
 واره‌های پوگ، ۴۱۴
 واره‌های شیر، ۴۱۵
 واره‌های کار، ۴۱۵
 واره‌های گاوی و گوسفندی، ۴۱۴
 واژگان فرهنگی، ۸۶۰
 واژگان مؤنث، ۲۳۹
 واژگان «ورده» و «گل»، ۳۳۹
 واژه‌های خاص ادیان بودایی، مانوی و مسیحی، ۳۱۹
 واژه‌ی اهورانی، ۲۳۹
 واژه‌ی من در لغتنامه‌ی دهخدا، ۶۰۶
 واژه‌ی وروانی، ۲۳۹
 واژه‌ی یونانی، ۳۲۹
 واساز، ۵۰۳، ۵۱۱
 واشگتن، ۷۰۹، ۷۱۰
 واقع‌گرایی، ۱۸۶
 واقع‌گرایی فلسفی، ۶۳۵
 واقع‌گرایی نئورئالیستیک، ۷۶۷
 واقع‌ی کشف حجاب، ۷۱۷
 واقع‌ی مشروطه، ۴۴۷
 واقعیت اجتماعی بهران هویت، ۷۰۳
 واقعیت‌گرایی، ۸۸۳
 واقعیت‌های جنسی در فرهنگ، ۹۳۷
 واکنش‌های فرهنگی - اجتماعی زنان، ۱۵۴
 والایش تصنعی عشق، ۱۹۴
 وامق، ۲۰۶
 دامق و عذرا، ۱۸۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳
 واتشان گلپایگان، ۴۱۹
 وایت، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۱۱
 وایو (Vayu) هوا - خدا، ۱۲۳
- ویر، ۱۶۰، ۲۴۷
 وجود آلتانی، ۲۳۹
 وجود چهارصد دیوه دسی (بندگان خدا) در تانجور، ۱۲۴
 وجود سمبلیک زن، ۲۶۵
 وجه نمادین ایزد بانوی مرتبط با آب‌ها، ۲۳۷
 وجین، ۴۱۸
 وجین دوباره، ۲۶۰، ۴۱۷
 وحدت، ۶۹۲
 ودا، ۲۰، ۲۳۹
 وداها، ۱۲۲، ۱۲۳
 وراثت از طریق پدر، ۱۱۰
 وُر جمشید، ۹۳۰
 وردهایی برای محافظت از نیش مار و عقرب در فرهنگ، ۳۱
 ورف، ۹۴۲، ۹۴۵
 ورف چال، ۲۵۲
 ورقه، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۲۸
 ورقه و گلشاه، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۲۶
 ۲۲۹، ۲۹۰
 ورنقوش، ۱۳۸
 وِرِن‌ه‌ی چهار گوش، ۹۲۹
 ورود اسلام به ایران، ۶۵۷
 ورود افکار سوسیالیستی به ایران، ۵۲۲
 ورود زنان به بازار کار، ۳۸۰
 ورونه، ۲۴۰
 ورهرام، ۵۰۹
 ورهرام روز، ۵۱۴
 وست، ۳۰۷
 وسوسه‌ی ابلیس، ۸۸۹
 وصلت آسمان و زمین، ۲۴۰
 وصل شیرین، ۲۰۸
 وضع زنان، ۱۰۸
 وضع زنان در ارمنستان، ۱۱۸
 وضع زنان در قرون وسطا، ۱۲۲
 وضع مالی دالما، ۵۷۱
 وضعیت زنان، ۳۸۲، ۳۸۶
 وظایف خانگی، ۴۴۱، ۴۶۳
 وظایف زنانه، ۴۴۵
 وظایف مادری و همسری، ۳۹۱، ۴۴۵

- وظیفه‌ی شرعی زن مسلمان، ۶۵۰
 وظیفه‌ی فرزندان زایی، ۱۲۲
 وظیفه‌ی کلتورگری عروس، ۲۶۳
 وقف دختر برای عابد، ۱۲۴
 وقف مزارع و دهکده‌ها، ۱۱۸
 وقوع انقلاب اسلامی ایران، ۳۳۵
 ولادیمیر پراپ، ۱۸۴، ۱۸۵
 ولتر، ۵۱۴
 ولیعهد، ۷۷۰
 وندیداد، ۱۹، ۲۵، ۳۰، ۷۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۱
 ونزول، ۲۷۲
 ونوس تپه‌ی سراب، ۱۷۹
 وهشت اشت گات، ۵۱۰
 وهشتواشت، ۳۳۲
 وینگشتاین، ۹۴۲
 ویتنام، ۷۱۰
 ویچارشن، ۱۳۳
 ویدئو، ۴۰۱
 ویران کردن نظم نیک، ۱۶۷
 ویرایش حماسه‌پردازانه از بیژن و منیژه، ۲۳۵
 ویر، ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۳۱
 ویژگی برون همسری، ۲۸۵
 ویژگی درون همسری، ۲۸۲
 ویژگی‌های سنی و جنسی، ۲۶۱
 ویس، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۰
 ویس و رامین، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۱۲
 ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۵
 ۶۹۰
 ویس و مویده شاه، ۲۳۱
 ویشنو، ۱۲۳
 ویکتور ترنر، ۲۲۲، ۲۲۴
 ویکتور دامات، ۱۴
 وینگوتسکی، ۹۳۵
 ویل دورانت، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۳۶
 ویلفرد پارتو، ۲۵۲
 ویلیام م. ردی، ۶۱۴
 ویوسوت، ۱۲۳
 هابیل و قابیل، ۶۷۷
 هاتف، ۲۰۴، ۲۰۶
 هادخت نسک، ۳۰۷
 هاردینگ، ۶۴۲، ۶۴۰
 هارون الرشید، ۱۸۷
 هالیدی، ۷۱۲
 هامون، ۶۷۸، ۶۸۰
 هانا، ۷۷۸
 هاینه سرزمین خورشید، ۶۸۵
 جبل، ۳۹۹
 «هبوط» در مراتب سفلی حیات آلی، ۲۴
 هخامنشان (هخامنشیان)، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۸
 هخامنشی، ۵۱۲
 هلماسریگ، ۲۳
 هدیه تهرانی، ۶۷۶
 هدیه خاتون، ۵۶
 هدیه‌ی یشماق سری به عروس، ۲۶۴
 هدیه‌ی یک بره قوچ به نامزد در عید قربان، ۵۶۹
 هرات، ۸۹۱
 هرمز، ۳۳۱، ۳۳۳
 هرمزد و سندهارم، ۱۷۰
 هرمزدیشت، ۳۳۳
 هرودوت، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۷
 هریپ سیمه، ۱۱۸
 هزار و یک شب، ۴۲، ۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶
 هزاره ششم ق.م، ۱۷۹
 هزاره‌های هفتم و هشتم قبل از میلاد، ۸۹
 هزاره‌ی اول، ۱۷۹
 هزاره‌ی پ. م، ۵۰۷
 هزاره‌ی پنجم پ.م، ۹۰
 هزاره‌ی چهارم، ۱۷۹
 هزاره‌ی چهارم پ.م، ۹۰، ۹۱
 هزاره‌ی خاموش، ۵۱۴
 هزاره‌ی دوم، ۱۷۹
 هزاره‌ی دوم پ. م، ۱۲۰، ۱۲۱
 هزاره‌ی دوم و سوم پ.م، ۹۲
 هزاره‌ی سوم، ۱۷۹
 هزاره‌ی سوم پ.م، ۹۱
 هزاره‌ی سوم پ.م، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳
 هزاره‌ی سوم تا اول، ۱۷۹
 هزاره‌ی نخست پ.م، ۹۲
 هزاره‌ی هشتم پ.م، ۹۰
 هزاره‌ی هفتم پ.م، ۹۰
 مژمون، ۲۲۵
 مژیر داریوش، ۶۹۱
 هستی‌شناسی زرتشتی، ۵۱۱
 هشتمین دوره‌ی انتخابات ریاست جمهوری، ۸۸۴
 هشدار به بی‌توجهان به مشر، ۲۴
 هشتصد پ. م، ۱۲۳
 هفت اختر، ۱۳۰
 هفتاد قصه‌ی عامیانه‌ی کردی، ۱۵۱
 هفتان، ۱۳۱
 هفت خوان، ۱۸۸، ۱۹۱
 هفت رود، ۹۲۵
 هفتمین کنگره‌ی جهان زرتشتیان، ۵۱۵
 هفت وادی، ۱۹۱
 هلمز، ۹۶۲
 حلموت هوباخ، ۲۳۸
 هن لانچینو، ۶۴۲
 هم آمیزی قصه‌ی عشقی با قصه‌های حماسی و عرفانی، ۱۹۱
 هم‌اتاقی‌ها، ۲۵۷
 هما حاجی علیمحمدی، ۵۸۴
 هما دختر بهمن، ۹۶
 هما دختر بهمن و گردیده در شاهنامه، ۶۹۱
 همایورد رستم، ۸۶
 همای، ۸۶، ۸۷، ۱۹۸
 همای چهر آزاد، ۸۷
 همایش «فرهنگ گیلان»، ۲۴۴
 همایون، ۱۹۹
 همای و همایون، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۴
 ۲۰۵
 همبستگی، ۲۵۵
 همبستگی مکانیکی، ۲۵۳
 هم‌جنسی مادرشوهر با عروس، ۵۵۹
 هم حرفی، ۸۵۷
 هم‌خانگی عروس با خانواده‌ی شوهر، ۵۵۹
 همخونی، ۱۰۹، ۱۲۰
 همندان، ۳۲۰
 همراه، ۲۰۲

- همراه عاشق، ۲۰۱
همزمانی، ۳۶۵
همزیستی یا تقابل سنت و مدرنیته، ۵۶۳
همساز، ۳۷۱
همساز پویا، ۳۶۵
همسانی حرکت به سوی زندگی و زن، ۶۳
همسر، ۷۳۶
همسران ضحاک، ۱۸۱
همسر برهما، ۱۲۳
همسر بزرگ، ۱۰۹، ۱۱۰
همسر خیانتکار، ۲۱۳
همسر دائمی، ۷۳۹
همسر درجه‌ی دوم، ۷۳۰
همسر زنده‌ی پادشاه، ۱۱۰
همسر سلطان ولد، ۵۳
همسر فرمانروای سلجوقی، ۵۱
همسر گزینی، ۸۵۲
همسر لبنانی، ۷۸۱
همسر موقت، ۷۳۹
همسر مولانا، ۵۸، ۲۵
همسر ویشنو، ۱۲۳
هم‌فکری با همسران، ۶۵۱
همکاری زنان شالیکار، ۴۱۷
همگونی حافظه‌ی ناخودآگاه نمایشنامه‌نویس
با حافظه‌ی ناخودآگاه مخاطبین، ۶۷۵
همیاری، ۴۱۹، ۲۲۶
همیاری برگه‌کردن سبب از سوی زنان، ۴۱۹
همیاری در پختن نان، ۴۲۰
همیاری در زمینه‌ی سفیدکاری خانه‌ها پیش از
نوروز، ۴۲۲
همیاری در کار چاپکاری، ۴۱۹
همیاری در نشای برنج در روستای ایلخه کوه،
۴۱۶
همیاری زنان، ۴۱۹
همیاری زنان در برگه‌کردن زردآلو، ۴۱۹
همیاری زنان در کرباس بافی، ۴۲۳
همیاری واگرا، ۴۱۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶
همیاری‌های موسمی، ۴۲۱
همیاری‌های همگرای زنان در زمینه‌ی
دامداری، ۴۲۱
همیاری همگرا، ۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۴۱۳
۴۱۵، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۶
همیاری همگرا در نان پزی، ۲۲۵
همیاری همگرا و واگرا، ۴۱۱، ۲۰۹
هنجارهای اجتماعی، ۴۵۸
هنجارهای جامعه‌ی مدرن، ۴۲۲
هنجارهای زنانه، ۴۶۳
هنجارهای مربوط به ازدواج، ۲۵۸
هنجاری‌کردن وابستگی اقتصادی خانواده‌های
هسته‌ای جدیدالتأسیس به خانواده‌ی
گسترده، ۴۶۱
هند باستان، ۱۲۲، ۱۲۴
هندشمالی، ۵۰۸
هند و آریایی، ۶۹۰
هندواروپاییان، ۵۰۳
هند و ایرانی، ۱۷۸، ۱۸۸، ۲۳۸
هندی، ۳۲۰
هنر ایران، ۸۸۸
هنر خانگی، ۹۱
هنر قهقه گویی، ۱۸۵
هنر و ادبیات ایرانی، ۳۶۶
هنرهای آیینی و نمایش، ۲۴۶
هنرهای ایرانی، ۶۱۲
هنرهای شفاهی، ۱۵۳
هنگ کنگ، ۴۸۶
هوا - خدا، ۱۰۸
هوشمان، ۳۴۴
هوششان، ۱۶۶
هودی‌های ترکمنی، ۹۱۳
هوشنگ پور کریم، ۲۸۲، ۲۲۳
هوشنگ شفتی، ۷۷۳
هوک، ۳۰۷
هوباخ، ۲۳۹
هوری، ۵۰۹
هویت، ۳۶۳، ۴۵۰
هویت خانوادگی، ۷۵۳
هویت دینی، ۳۶۴
هویت زنانه، ۳۶۳، ۳۶۵، ۷۷۱
هویت زن در جامعه‌ی ایرانی، ۳۰۶
هویت‌سازی، ۳۶۵
هویت قومی، ۳۶۴
هویت ملی، ۳۶۴
هویت‌های پویا، ۳۷۲
هویت‌های زیستی - فرهنگی، ۳۶۵
هویت‌های فرهنگی، ۳۶۵
هویت‌های نو، ۳۶۴
هویت‌یابی، ۳۶۵
هیأت دولت، ۶۶۰
هیأت عملیات اقتصادی آمریکا در ایران، ۷۷۵
هیئت‌ها، ۱۱۹
هیلمن، ۴۸۴
هیمکو (Himeko) یا پیمکو (Pimeko)
به معنای «دختر خورشید»، ۱۱۳
هیوا، ۶۸۲، ۶۸۳
هیولای اولی، ۲۴۰
یادگار، ۷۷۴
یادگارهای سفان، ۹۳۲
یاد گرفتن قرآن، ۵۵۸
یاریگری، ۴۱۱
یاری گیل‌گمش به اینانا، ۶۸۹
یازده ازدواج، ۷۴
یافته‌های اسطوره‌شناختی زنانه، ۱۵۳
یافته‌های باستان‌شناختی، ۱۷۶، ۱۷۵، ۷۸، ۷۳
یاماتو (خورشید - الهه)، ۱۱۴
یانکی، ۸۸۳، ۸
یاوران سپندارمذ، ۲۶
ییرم خان، ۸۳۰
یحیی دولت آبادی، ۶۹۹
یزد، ۳۹۶، ۴۲۴، ۵۰۳
یزدان‌شناسی، ۱۷۸، ۱۷۹
یزدگردی (۴۱۸)، ۳۳۱
یست نفرت، ۱۱۰
یسنه، ۲۳، ۲۵، ۳۳۳
یسنه‌های ۶۹۶۳، ۲۳۹
یسنه‌های ۶۷۶۶، ۲۳۹
یسنای ۶۵، ۲۳۹
یسنای ۴۸، ۲۴۹، ۲۴۰، ۲۴۱
یسنای ۶۸، ۲۴۰
یسن هفت‌ها، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹
یسنه، ۱۹، ۹۳، ۱۶۶، ۳۳۳، ۶۷۳

- یشماق، ۲۷۰
 یکنار برای همیشه، ۷۳۵
 یک یوگرافی از روت بندیکت، ۹۵۸
 یکپارچه سازی فرهنگی، ۴۶۰
 یکتا همسری، ۲۵۷، ۲۶۰
 یک روز از زندگی یک زن، ۷۷۸، ۷۸۲
 یکصدمین سال تولد مارگارت مید، ۱۱
 یک قالب، یک نگاه، ۷۸۵
 یکی شدن نقش فرهنگی و طبیعی، ۲۶۷
- یگانه، ۷۷۴
 یمگان دره، ۸۲۲
 "ی" نسبت در ترکی، ۳۴۷
 ینگه هاتام، ۲۳
 یوسف، ۲۱۲، ۲۲۹
 یوسف و زلیخا، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۲۹
 یوگسلاوی، ۴۸۶
 یونان باستان، ۶۵۶
 یونانی، ۳۲۱، ۳۴۲
- یونانیان، ۱۷۲، ۱۷۸، ۳۰۹
 یونگ، ۳۶، ۳۹، ۴۱۶، ۴۲۷، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۹۴
 یوهان باخوفن، ۱۷۵، ۱۷۶
 یشس، ۶۳۶
 ییلاقات عشایر سیرجان، ۴۲۲
 ییلاق شهسوار، ۴۲۶
 بین و پانگ، ۱۳۰
 سازمان‌های غیردولتی [NGOهای] مدرن
 زنانه، ۴۵۲

an uncleanness caused by Ahriman kissing a deev-woman. Regarding menstruation as impurity derives from the power structure and related values. In various texts like Avesta (and particularly Vendidad), ARDA VIRAF NAMEH references have been made to da tan. This article reviews the related codes, beliefs and rites in ancient Iran. These codes and orders comprise the food, clothes of a menstruating woman.

Linguistic Performance of Concealed Mentality: Representation of Childlike-feminine Forms of Language and Thought

Afshin Naderi

The main attempt of this study is to investigate the proper usage of linguistic behavioural pattern of narration in the mode of expression of two characters, 'Jahan Sultan' and 'Kakol Zari', in Sadeq Chubak's Sang-e Sabur (The Patient Stone).

By employing oral literature forms and their specifications in a context, chubak has linguistically performed the concealed mentality of these two characters in the most appropriate tone, in a form of an internal dialogue. 'Jahan Sultan' and 'Kakol Zari' in this novel belong to two generations of a social group, the linguistic similarities and differences of whom are because of similar life experiences and pure childhood creativities. Through categorising interpretations and idiomatic expressions, tones and linguistic images, this study deals with the subject of the effect of thought and language in its childlike-feminine forms.

and conveying them to future generations, therefore they are quite different with other forms of oral literature. In other words lullabies are one of the forms of 'feminine music'. An Iranian mother has an active deep attendance in every moment of each member of the family's life; hence she plays a very important role in preserving, dispersing and conveying cultural heritage. The models and values of an Iranian mother are apparent in tales, songs, soothing songs and lullabies. Through different forms of oral literature, Iranian mother conveys social norms to their children. Iranian lullabies reflect the cultures of Iranian ethnics, therefore their forms and contents vary in different parts of this ancient vast country. As well as soothing words the lullabies may also contain social and political concepts, pains and harms, popular narrations of historical events and ethnical epics.

The Effect of Shirin's Love on Khosrow's Tolerance

Rayhane Harampanahi

The myth of the love of Khosrow and Shirin has been retold since the ancient times; there are also some folk stories about it remaining from Sasanid era, even some of these stories were chosen to be included in Khodaynamak. Saalabi, Firdawsi and Nezami have also used this story in details in their works.

Khosrow and Shirin belonged to two different classes with different religions and when they fell in love, despite all the limitations and restrictions Khosrow adopted distinct behaviours with Christians. He executed certain policies and abandoned others for her sake. The Shah made changes in his governing policies because of the love he felt in his heart for Shirin. His religious tolerance and liberality is because of Shirin and her love. The focal point of this article is the impressions Shirin had on Khosrow and his policies in favour of Christians.

daštan (menstruating) in Iranian Ancient Culture

Nahid Tavasolli

In ancient Iran there were some complicated and intense codes and orders for menstruating women, the large part of which was related to purity and cleanness. In the Iranian system of beliefs and thoughts one of the sources of impurity and filthiness was blood. During the period of menstruation women were regarded as defiled creatures. In the ancient Iranian culture *da tan* is

The Role of Woman Documentary Film-makers in Reflecting Social Matters

Homayoon Emami

The writer in this article studies the process of woman documentary film-making which started with Forough Farokhzad, as the first documentary film-maker with her film 'Black house', and is continued until the present time, the prominent figure of which is Rakhshan Bani-Etemad. The rest of the article reviews the documentaries made by this well known director, arguing that she presents social relations with a critical and scrutinising look, by which she records all the events in the social domain.

Pictorial Reflection of Woman in Islamic Narration and Shahnameh

Helena Shin Dashtgol

The images of women, those referred to in literal and cultural texts, have a prominent role in the allure of the pictures in Persian literal manuscript. The forms of these images have been impressed by the literal aesthetic, values and traditions of that society. These pictures can be observed under two categories; those in Islamic cultures and narrations, and the ones in Shahnameh. In the first category the pictures of women like Eve, Bilkis, Mary, Zuleikha, the heavenly and the infernal women of Me'rajnameh. These pictures are characterised in accordance with Koranic or religious narrations and have idealistic images based on religious beliefs. However, the large amounts of Persian pictures after Islam are related to Firdawsi's Shahnameh. In these pictures the famous and renowned women personifying well-being, chastity and courage are illustrated, women like Arnavaz, Shahrnaz, Roudabeh, Tahmineh, Shahrou, Farangiss, Golnar, Nahid, Azadde, Goordia, Shirin, Noushabe. Also to be named in this category is Soodabeh illustrated as an evil woman. The pictures of these manuscripts provide a pictorial history of Iran after Islam that retells the identity and life of women in different historic periods.

The Role of Women in Conveying Oral Culture

Behrouz Vojdani

Lullabies are part of Iranian oral cultural heritage. Women have the major role in their creation

women, this article tries to make an inquiry in the role of women in the Iranian documentary cinema. On this basis the current contradictions in social processes and their representation in cinema is taken into consideration. The presence of women in Iranian documentary films are taken into consideration from three aspects; 1. Providing an account on pre and post-revolution cinematic works in which women are the focal points of the films, 2. Pursuing the role of women in documentary films and its evolvement from the beginning to the present time, 3. Studying the modern forms of perceptions about women and their reflection in documentary films.

Forough Farrokhzad; the Gnostic Poetess of Iran

Dara Parishrooy & Enayatollah Moradi Roofchahi

The themes and symbols in the poems of Forough Farrokhzad divulge her Gnostic view. Concepts such as purification, voyage to the beyond, childhood innocence, believing in the promised, utopia are just examples of these themes and symbols in her poems. This article proposes a relation between her Gnostic approach to the world and her feminine afflictions.

Yelling from a Borehole

Ahmad Edarechi Guilani

Aalam Taj Gha'em Maghami, who is mostly known by her adopted pseudonym of Zhaale, was born in 1883 and died on 27th September 1946. She lived in the reigns of the Qajars and the Pahlavis. She always avoided becoming a famous poet it was because of this that she set fire to her handwritten original collection of her poems. Pezhman Bakhtiyari, her son, collected her poems from her notes on books, from here and there. The result was 917 couplets published in 1966. Zhaale was a free-minded eloquent woman. She is truly to be regarded as a pioneer in objecting the repression of women's rights and even a feminine literature in Iran. She was the first woman to openly denounce the brutality and ferocity imposed on women and claim their freedom and equal rights.

– Zhaale is one of the great poetesses of Iran and she tended to say poems in Khorasani style. This article reviews her ideas and opinions, and her poems are compared to other poetesses like Parvin etesami and Forough Farrokhzad. Reflecting on her poems bring this idea to mind that the initial decline in the masculine literature commenced with her feminine poems.

Ale Ahmad's Feminine Monologues on Culture

Nader Amiri

It seems that 'narrative monologues' has a better competence in comparison with 'social monologues'. In this narrative method there is more possibility for the writer views, the ones owned by the characters in the realm of the story and the views of the character created by the writer to overlap and coincide. Consequently in narrative monologues has the ability to unite art and life in the 'self'. Also of particular importance is demonstrating the concealed social types in narrative monologues.

In the first part of this article there is a brief review on the presence of women in Iranian contemporary literature, in the second part a review of the guidelines in Ale Ahmad's stories is presented, in the third part four feminine monologues in his stories are propounded followed by the stories in which these monologues are embedded. The article ends with a conclusion looking at the mechanism of recreation of social facts in these monologues.

The Personage of Independent Women

Sabere Mohammad Kashi

In a comparative study of women's presence in the pre-revolution and post-revolution cinema, exploring the social and cultural background of the formation of a personage known as 'independent women' is notable. This personage reveals a much more powerful presence of women in the post-revolution cinema. The initial presence of this personage can be seen in Bahram Beyzaie's 'Death of Yazdgerd' (marge yazdgerd) and 'The Red Line' (xate qermez) and after that in other prominent Iranian directors. From 1989 to 1999 approximately thirty films were made using this specific personage.

This article looks at how this personage is brought into play in various genres of Iranian cinema and the origins of this personage.

Deconstruction of the Women's Role in Iranian Documentary Cinema

Ahmad Mir-ehsan

By reviewing all the documentary films in Iranian cinema which deal with representing the role of

knowledge can be seen as a general human knowledge.

Woman and Politics (A case study of Iranian Women's Political Participation)

Jamile Kadivar

The debate over politics and political participation of women, particularly in Islamic societies raises the following questions;

- Is woman nature and spirit irrelevant to political activities and participations? Is the realm of politics a realm of masculine features?
- According to the holy verses of Koran and life and tradition of the Prophet and Imams, what is the religious duty of a woman Moslem? What is the authorised realm for women's political and social activities?
- What is the relationship between political participation and Iranian women in the light of the abovementioned questions?
- Is there an insoluble paradox between socio-political activities and managing a house and family? What is the mechanism to fulfil these seemingly different tasks?

In order to give appropriate answers to the above questions, this article seeks to explore the political participation of Iranian woman in the presence current objectives and subjective hindrances.

Mythical Models of Women in Iranian Cinema

Naghme Sammini

The relationship between cinema and myths are mostly seen as direct adaptations of mythical tales for film scripts. However, the accusation of myths and all contemporary cultural manifestations, including cinema, can go much further. This article seeks to find a different relationship.

The first part of the article deals with the indirect conveys of mythical models to the contemporary life and arts, and then carries on to focus on the subject of woman, cinema and myth. By finding out the common approaches in the movies of Iranian cinema, the main part of the article presents and compares similar mythical models.

related to economic roles and c) Socio-cultural perspectives. Land ownership, gained through marriage portion and inheritance, is the particular privilege of women village dweller of Abyane, enabling them to have active participation in local decision makings and plannings.

The Differential Use of Emotional Space in the Iranian Culture: A Study in Anthropology of Emotions

Sohela Shahshahani

In order to have a holistic view of human space, environmental or cultural, public and private, it is absolutely necessary to comprehend the building of that space, and the acting in that space. The mind and the culture which builds or arranges that space, expects certain reactions, implicitly or explicitly. In anthropological literature no exploration has yet approached the study of this space in Iran, which is extremely rich and complicated. In this article the writer uses 'habitus' in the sense that Pierre Bourdieu used it, to define this space and gives some clues on how to study this space.

Knowledge from a 'Feminine' View: Constraints and Possibilities of a Feminist Ideal

Homeira Moshirzadeh

Considering the importance of knowledge in generating power, the feminist movement like all other social movements has attempted to produce and expand knowledge. In this regard, one can point to feminists' attempt to create various counter-discourses or even counter-knowledge. Feminist knowledge is seen as a kind of criticism and challenge against the masculine power and it apparently becomes a realm where feminists continue their struggle. The most apparent representation of this struggle can be seen in the formation of women's studies. This knowledge is not impartial; rather it is oriented towards certain subjects and reliant on certain values that would help the promotion of women's position, challenge patriarchal interpretations, and contribute to the elimination of what is regarded as sex discrimination. However, in compliance with a pluralistic approach towards knowledge, it is realised that there is no single feminist knowledge.

This article seeks to show how one can talk of 'feminine knowledge' and to what extent this

A Monographic Record of Power in a Family in Tehran

Pardiss Ghandehari

This research deals with power and its functional and conceptual evolution in a family in Tehran. This subject is observed in three generations: the mother-in-law, the daughter-in-law and the granddaughter through interview and content analysis. The main part of the monographic literature under this study looks at the contrasts resulted as the contradictions and/or coexistence of tradition and modernity that lead to different cultural patterns in a family. This monographic research in reference with the anthropological literature derived from cultural system of a family, records the changes that have occurred in three generations, and through this shows the impacts of modernisation on familial system in the urban society of Tehran.

Marriage, Accommodation and Family in the Village of Ja'ein

Tahere Taheri

This commentary studies the village of Ja'ein from the standpoint of the link between the family structure and marriage in Hormozgan province. Through the interaction of marriage, accommodation and family the native structure of the socio-cultural situation and their relation with social institutions is scrutinised.

Women's Socio-economic Participation in the Village of Abyane

Zoleikha Nazari Dashliboroon & Homa Hajimohammadi

This account is based on one of the research project of the Anthropological Research Bureau of the Cultural Heritage Organization with the subject of 'anthropological investigation into the regions with cultural features', the case of Abyane village. The important role of women in domestic economy and the overall production of the village are seen from different aspects. This study indicates that a great share of production duties and responsibilities are on the shoulder of the women.

This research article is derived from ethnographical reports of women's cultural position in the field and other research methods using questionnaires and interviews. In this article the women participation is categorised as; a) those involved with private and family life affairs, b) the ones

probed. The last part of this article is a conclusion of this study is formulated.

A Theoretical Survey on the Socio-cultural Hindrances of Women's Participation in Managerial Positions in Developing Countries

Ali Akbar Farhangee

The social and cultural mechanism and the effect of collective behaviours can weaken and/or strengthen the differences between the sexes and make them believe the differentiations.

Recent studies reveal that not only in developing countries but also in developed and namely industrial countries women have far less opportunity in occupying the managerial positions in organizations. The stereotypic attitude towards women working out has generated a biased opinion about their incapability of handling managerial tasks. Some these stereotypes are:

- Women are more reliant on their family and give more priority to their family affairs and less to professional success.
- It is widely believed that women mainly choose to work out to gain extra money for the family so they are not deeply dependent to their profession as the main source of the family's income.
- Most women regard the negative feedback they get at work as a personal and not a professional reaction.
- Most employed women hold this opinion that women in general are not suitable for managerial positions.

Women in the Zoroastrian Culture

Farangiss Mazdapour

Iranian women have a recorded history of seven thousand years; she shares this history with Zoroastrian Women. In this article this history is reviewed.

It is claimed here that efforts to define an Iranian identity in the modern world has the history of one hundred years. By the emergence of postmodernism this identity is facing new challenges. The writers believe Zoroastrian Woman would make a good model for representing this identity; therefore an account of an anthropological observation of this model is presented in this article.

same as the pre-industrial family. The social attitudes towards women, in the public and private spheres, have no harmony and concord with one another. Lack of continuity among the values of the public sphere (society) and the private sphere (family) causes controversies for women in entering the former. The main problem in the approaches and norms related to women and family is that the identity, earning a living, importance and social validity of women are all publicised in the private spheres.

Women's Non-governmental Organizations in Iran

Nahid Moti'

Two historical events has caused women's marginal activities to transcend the limited boundaries and shift their social activities from hidden private spheres to revealed public spheres; one was the Constitutional Revolution, in which the informal activities of women was gradually formed into a more formal and political pattern, and the second was the Islamic Revolution. After the Islamic Revolution the state's efforts to treat the general public demands generated groups such as 'Basiji Women'. This coincided with international movements to support women's rights. The non-governmental organizations (NGOs) can be categorised as modern and traditional according to their nature, and as international, national and local according to their regional interests. On one side global developments has caused the generation of NGOs and on the other organised collective activities in the form of charity works have had a long-standing record in Iran. The interaction of these two would have an operative impact on their future activities and nature.

Re-formation of the Concept of Family in Iran

Emilia Nercissians

The purpose of this article is to investigate into the functional changes of family in Iran in the past few years, particularly in the role this institution plays in the socialisation of new generation. It would also take a look at the reciprocal relations of the family members and the mutual effects of family and society and in particular the linguistic consequence of these interrelations. The dynamism of the concept of family and its reflected image among different social strata and their definition of this concept is investigated. Then the features of family's behavioural pattern, the role it plays in the social system of communication and significance and its linguistic impacts are

well as retrogressions. Changes can be pursued in two social categories: a) elites; educated and academic women, mostly employed with broader social contacts, b) the mass of traditional women; often as housewives more religious and less educated.

Both the internal and external forces were influential in the changes, among which the education of girls and young women and the role of the media are the most significant. The consequences of these changes for the first group has been a sort of imbalance discernment and perception, and in the second seeking a different pattern of norms and a broader network of social relations. Therefore, an increasing demand for higher social status and participation in the decision-making process can be seen among women in Iran. This process is at its early stages and we would see more claims and expectations in future.

Looking at Iranian Women's Traditional Ways of Participation

Morteza Farhadi

Social scientists relative negligence of studying cooperativeness has generally caused a limited number of studies on traditional cooperative groups and organizations. This has been particularly true about these groups and organizations related to women. In accordance with the signs revealed by field studies and reviews of books the Iranian women have joined cooperative works, either related to a small group or in connection with a broad scale society. These forms of cooperativeness due to the essence of participation and also as a result of the form of organization they possess are much more variable than what they might seem at the first glance. In this article some examples of Iranian women's traditional ways of participation with special focus on the types of cooperativeness (divergence and convergence) are presented.

The Social Role of Women in the Challenge of Two Views (Public and Private Spheres): Pre-industrial or Industrial Family?

Shahla Ezazi

There are two controversial approaches towards women in Iranian society. The first approach possesses a comprehensive view regarding all the members of society as equals and therefore there are no differences between men and women in social affairs and social participation. The second approach is related to family and the private sphere. The view held by this approach is the

nouns in Armenian have been impressed by the ways of thinking and the views of the people. Undoubtedly the way the person was seen was influential on the name that was chosen. As an illustration, if the feminine delicacy, grace and beauty were in mind, girls would be named after the names of flowers. When the social and familial norms and values were of priority, names such as diamond, gems would be chosen.

Iranian Woman: an Undefined Identity

Nasser Fakouhi

Various cultural identities such as religious, ethnic and national identities are so much mingled with each other and have generated such complicated, and often contradictory, interrelations and arrangements that has made it difficult, if not impossible, to present an objective analysis of the relations between these identities based on approvable facts. As we go beyond institutionalised forms and in fact beyond socio-political 'contracts' what we face is undefined domains and a sort of weak and vulnerable pluralism. The definition of cultural identities in these domains would be quite relative, time-related and more or less incompetent.

What is known in anthropology as bio-cultural identities are situated in these domains. Feminine identity in particular, in its formation process, in its continuance and consequences causes tensions either in it or in intersexual interactions. If one adds the issue of underdevelopment to the abovementioned elements, the situation will become so much alarming that simply bearing it would require exceptional ability. Iranian women have been in this kind of situation in the past thirty years.

Iranian Women; Claims and Expectations

Zhaale Shaditallah

In the past four decades Iranian women have witnessed deep social changes. Before the Islamic Revolution, following the reconstruction theory, development strategy and decision-making by the state officials for the public (a top to bottom approach) some changes did occur. As a result of these changes a tiny stratum of educated women emerged in a society the main characteristic of which was socio-economic inequality.

In the past twenty years the indices responsive to sex and gender indicated some advancements as

terminologies in feminine and masculine forms related to religious men and women.

All throughout history regarded as religious leaders have generally been of men. However, undoubtedly in this country, women have been quite active in religious assemblies, and have played functional, significant and notable roles. The reflection of this fact is specific terms related to religious women in Soghdian language. In this article certain terms related to religious women (religion-women) are examined.

The Structure of Marriage Contracts in Pahlavi and Pazand Texts

Sa'eid Orryan

Amid the written Pahlavi and Pazand texts, the marriage contracts are the least varied ones; these contracts are not more than six, as the writer's knowledge is concerned. The oldest contracts are two, one of which dates back to 1278 BC, and the other to 418 BC. Although no other contracts have hitherto been discovered, these six reveal a lot about marriage rites; structure and conditions in the Sassanian period. These contracts, significant as they are, have one and the same structure. This structure generally begins with an introduction containing a eulogy on Hormozd, Ahunwar, a short prayer for the bride and the groom, and a main discussion on obtaining a mutual agreement for mutual life, dowry, and other conditions, and ends with beautiful prayers generally enriched with symbolic connotations and counsels.

In general, these structures are important as they give us information about urban and rural societies, the influence of families on the formation of marriage, the emphasis on the kind of marriage, the dowry, the commitments of the two partners, the current money and the like.

A Study of Women's Names in Armenian

Maria Ayyazian

The applications of lexis in any language and their constructions and the way of choosing them are in correlation with a distinct way of thinking and the worldview each nation has. It is because of this that sometimes it is not possible to find equivalent words in the target language to overlap the meanings completely, due to the fact that the moral features and social requirements caused the generation of a certain word or term did not exist. This article deals with a collection of certain feminine names in Armenian which have roots in contemporary Farsi. The current proper

comparison with other domains (Aligoodarz,) After presenting a discursive analysis of rites, this article carries on to point out the importance of cultural symbolism in representing the role of woman.

Native Woman Healers in Turkmansahra Area

Manizheh Maghsoudi

This research is an attempt to ascertain woman healers in Turkamansahra area. It is based on anthropological methods of field study, observation and interview. Three groups of healers living in the south-western parts of this area identified and are dealt with in this article. It is to be said that each of these healers has her own distinct method in treating their patients. They treat a wide range of sicknesses and infirmities which are not only physical but also mental or mental-physical. The following issues are seen to in this report:

- Characteristics and features of each healer
- The methods of treatment
- Whether these methods are acquired or not and how they are achieved
- The relationship between the patients and the healer considering their age and sex
- The effects of their profession on their private life.

Women in ARDA VIRAF NAMEH

Shervin Moazemi Goodarzi

Arda Viraf Nameh is one of the significant texts of ancient Iran, in which one can find the position of gender and its related beliefs. This book gives an account on sins, taboos, their retributions and through this familiarises the reader with the sexual norms and values in ancient Iran. This article tries to categorise the sins and their retributions and punishments enquire into the social status of women and the social view about them at that time.

Religion-women in Soghdi Writtings

Zohreh Zarshenas

In three remaining groups of Soghdi language certain Christian, Buddhistic and Manichaean

An Introduction to Morphology of Love Stories

Mohammad Reza'iraad

This article attempts to present a new approach towards the study of ancient Persian literature and put forward new suggestions in the morphological criticism of ancient stories. By creating new methods and symbols, this article tries to reveal the forms and procedures of love stories and derive two main structures from the samples under study. These two structures are: dual love stories and tripartite love stories. It is also shown that although these stories pursue general structures, they try to make different forms and challenge a grand generalised model. This challenge makes them distinct with a unique tune. Understanding various narrations in love stories is not only literally important: they are of essential value as they reveal the dominance of narrative patterns over human behaviours.

Praising The Ahuranis, Wives of Ahura Mazda and the Secret of Water Capability

Sirus Nasrollahzade

This article investigates the function of the goddess called 'Ahurani' (wife of Ahura Mazda) in Yasna 65-69. Here the symbolic aspect of this goddess which is related to water is probed. In Yasna two epithets of 'Ahura Mazda' and 'Mazda Ahura' are mentioned.

Where 'Mazda Ahura' is mentioned, there are talks about fire and light and where 'Ahura Mazda' is indicated there are talks about waters. In most cultures water is a symbol of capability and initial material of creation, creation of all the things are of water. In all cultures and religions it is the case in its symbolic form.

Rite and Power: Three Perspectives on the Socio-ritual Status of Guilani Women

Ali Reza Hassanzadeh

Based on an ethnographic report of ritual cultivation of women in three positions (ritual customs of paddy-pounding, wedding and stage show), this article investigate the link between the two concepts of rite and power in the cultural domain of Guilan. An ethnographic narration of women's ritual existence in this domain reveals a relatively less sex-discriminated culture in

The Standing of Women in the Moral Policies of the Sasanids

Fatemeh Sadeghi

In examining the standing of women in one culture, there are normally two approaches; one is concerned with sexuality and the other with power. In women studies, particularly in recent decades, the approach concerned with sexuality tends to switch to the analysis of power and authoritative structures. Therefore, analysing the cultural standing of women could be subcategorised in the study of authoritative structures, in which woman is the 'object' of power. This would help in studying the conditions of social structures in some historically important societies such as the one of the Sasanids, in which it could provide a functioning model for the study of patriarchal economic structures. The outcome of this model, contrary to the classic model, is not merely in the pattern of superstructure but in the cultural infrastructures such as the moral realm.

Iran in the Sasanid era had special moral patterns, the understanding of which is necessary in enquiring into the power and standing of women in the hierarchy of sovereignty. The present article investigates the realm of morality in this era and the standing of woman in it.

Maternal Deities: Praising the Creation Symbol

Nilloofar Baasti

Johan Jakob Bachofen presented the hypothesis of matriarchate based on the archaeological findings of female figurine, which he called them deities, and the power in the hand of women in Greek and Roman mythologies. Lewis Henry Morgan approved the hypothesis following his studies of native North Americans.

Evidences supporting this idea can also be seen in Iran as a mediator for the adjoining cultures and civilizations. This article tries to assess these evidences such as those figurines found in Sarab Hill (dated 6000 BC) and their relevance to Bachofen's hypothesis.

In the social division of labour based on sex and age in the Iranian traditional culture, it is of women duty to supply drinking water. Bearing in mind that physical features and requirements, and the social status of the person are among the criteria for the division of labour this task is not appropriate for women (carrying water in earthen jugs and pots through steep passages is quite a difficult task for a woman to fulfil). Therefore there ought to be another convention for this division of labour. The writer believes that the origin of duty is in ancient beliefs and myths of the water goddess, Anahita.

This is the fact that ought to be taken into consideration when investigating the beliefs beyond the apparent sexual division of labour. Woman and water, according to Iranian beliefs and faiths are symbols of a common conceptual meaning and are of the same nature.

An Introduction to Feminist Theories in Adaptation with Kurdish Stories

Ali Reza Ghobadi

Mythology has led to significant results in socio-cultural studies and an overall deeper recognition of the social life. In this article the common presupposition of anthropologists and folklorists has been taken into consideration. In the first step the ideas of feminist folklorists are reviewed and theories are assessed with the factual elements in Kurdish oral literature. Reviewing seventy Kurdish folk stories reveals that those expressing anti-feminine codes and messages are quite few. In a critical view it can be claimed that in a feministic view the public perception is replaced by ideological conception of elites and this view does not help much in expanding the boundaries of anthropology, as it may in its limited realm of supposition. Enquiring into feministic view about Kurdish myths indicates that in folkloric elements one cannot simply trace the masculinized formation of the folklore content.

consistency and resemblance. In ancient beliefs which reflect symbols in a mystical, cryptic and enigmatic way, masculinity is an indication of efficacy and potency. Femininity on the other hand receives effects and impacts.

This article investigates the manifestation of these two fundamentals in various facets.

Women's Position in The Reign Of the Achaemenid Monarchy

Mojtaba Monshizade

The comprehensive presence of women on the vast territory of the Achaemenids was a sign of their significant socio-economic position in that era. Agricultural works, sewing, stonegrinding were among the kind of works they were involved. The amount and the level of wage and salary was designated by the nature of the work not on the basis of sex. The queens of the Achaemenids were highly respected and reaped the benefits of great power. In the administrative records written on slates, found in Persepolis, there are references to the treasuries of Queen Rtastan and Queen Apaaki . There are also some references to Atoosa the daughter of great Cyrus, wife of the great Darius, and the mother of King Xerxes and her income from the wheat and barley harvests. Women in this era were not confined beloveds but played vital roles and they even supervised workshops and lands.

Woman, Water, Family

Mohammad Mirshokraei

Water is one of the most perceptible subject areas that manifest the presence of Iranian woman. This presence has been more or less evident from the ancient cultural configuration up to the current folklore culture. Most of the sacred waters coming from the springs and subterranean watercourses have a feminine symbol and those who make supplications to them are generally women.

to exercise its ritual and social influences. During Arsacid period, men could not easily divorce their wives. There are indications of female authority and participation in Arsacid sovereignty. During Sasanid period, women had various statuses in society and family, and they enjoyed considerable rights. Although socio-political authority mostly belonged to men, some women even became rulers during the Sasanid era.

Women's Share in the Ancient Eastern Mythology and History

Roghiye Behzadi

All along the ancient history it was quite commonly accepted that the mysteries of the nature were possessed by women and were regarded as ones through whom theosophy and knowledge is evinced. This trust is manifested in the importance and superiority of prophetesses, goddesses, priestesses on this basis the perception of ancient civilizations religious and ritual values and cultures does not seem possible without understanding the position and status of women. This article looks into women's social, legal and mythological features from the valleys Nile and Euphrates to the banks of Sayhoon River and borders of India, pointing out the similarities and differences in this regard in this vast cultural domain.

Woman and Femininity in Ancient Beliefs

Mir Jaleddin Kazazi

The creation of physique has been based on two fundamentals of femininity and masculinity. These two phenomena achieve their epistemological function and the bearing stage once they are intermingled. The two contradictory minglers can be recognised in all global phenomena and it is this unity in duality that has brought life and existence to the world. The inversion of this would be the celestial globe of peace and immobility, as the essence of it is uniformity, homogeneity.

Woman and the Notion of Power in Shahname

Katayoon Mazdapour

Power is one of the fundamental and major narrative notions in Shahname and the notion of woman itself plays a functional role in constructing the notion of power in this magnum opus of Firdawsi. The relation between woman and notion of power in Shahname can be debated under four categories:

- Firdawsi's personal about woman,
- Evolution in women's status and their social value in older and previous narratives, which were later altered and included in Shahname.
- The level of social respect the contemporaries of Firdawsi held for women and their social role,
- The combination of different aspects, and the involvement of female character in the stories which create the concept of power in Shaname.

The article tries to clarify the relationship between woman and the concept of power in Shahname through scrutinising the above categories.

The Social Role of Women during the Ancient and Middle Times in Iran

Abolghassem Esma'ilpour

The social role of women in Iran prior to the coming of Aryans to this vast plateau has been recorded in ancient remains. About 10,000 years BC, during the Age of Hunting, women were guardians of fire and, probably, the makers of utensils. During the eighth and seventh millennia BC, women found so much parts in living affairs that they acquired aspects of divinity and became symbols of worship. During the fifth millennium BC, women were active in pottery, agriculture, and weaving. In the latter part of second millennium BC, women were active in fruit picking, milking, and cattle farming.

The social role of women changed somewhat in Achaemenid period, when Zoroastrianism began

Wife and Family Life of Mowlana Jalaluddin

Shirin Bayani

Rumi regards women as beams of the Truth and from his point of view there are no differences between men and women. He regards woman as a creator and not a mere creature and affirms the equality between man and woman. Several stories in the Mathnawi are about women. By reviewing his life, approach and attitude towards woman, one can acquire clue about his opinion in this regard. Gohar Khatoon and Sharaf Khatoon his granddaughters, were all highly respected by him. According to Mowlana Jalaluddin what have to be valued are the human qualities and not the sex-oriented values. From Rumi's point of view there is no superiority of man over woman.

Women's Role in the Emergence of Rational Beings

Asghar Asgari Khaneghah

The fertile presence that the existence has imposed on woman has made her a symbol of life in every human society. She emerges in her mythical figure in the light of this ability. She is a heroic mother that evolves the world and because of this she was the bearer of the essence of life in the ancient times. She plays a vital role in formation of consciousness, identity and their linkage with one another. Not only is she involved in the formation of her child's individuality but also the framer of collective values, and this makes her role quite significant in formation of identity. But does the end of the epoch of myths decline the vital functions of woman in the basis of consciousness? This article seeks to find an answer to this question and intends to show that the commencement of the epoch of reason is not the end for the mythical role of woman. Women anthropologists like Margaret Mead, Germaine Dieterlen, Monique Gessain do reveal this fact, they are the perfect models of innovators and forever pursuers of understanding others.

The Magic of Speech in Iranian Mythology

Zhaale Amouzegar

The magic of speech plays a role in most ancient cultures. In Veda scriptures mantra is an indication of sacred words that can heal the sick. In Avesta *manθra* is the miraculous and sacred word of Ahura Mazda and a means for healing the sick. Three methods of treatments, with knife, with herbs and by using *manθra* which means healing with the sacred word, are prescribed, and of them that the third method is suggested as being more effective. *Manθra* is also the god of sacred word. This god has an astonishing power in the strive against the Deevs, sometimes as the soul of Ahura Mazda and sometimes as its messenger. This god has been created by Ahura Mazda to fight 99999 diseases generated by Ahriman.

In the Iranian myth of creation, incantations and prayers have an important role. In the beginning of the creation Ahura Mazda makes the Ahriman immobile by saying *Ahunawar*, Zoroaster will use this incantation in his fray with Ahriman; he will throw the speeches like stones and will gain victory over Ahriman. Zoroaster has used the sacred words in scores of instances to diminish the power of the enemy.

Through examples derived from Avestan and Pahlavi texts this article tries to indicate the effect of words in Iranian mythology.

The Guise of Woman in the Deep Layers of Culture

Jalal Sattari

The definition of culture in this article is the key to understanding the revealed and concealed role and guise of 'woman' and her impact on the culturalization of her children and their emotional life. The mythical guise of woman is of vital importance in the traditional and archaic cultures and mothering is the mainspring of 'reality' and it is the great mother or the cosmos mother who gives birth to life and death. The mystifying halo round woman in the matriarchal era gave her a sacred standing, the sovereignty being handed down through mother. The typical image of mother is a great storming power, that similar to all pre-eminent mysteries, has a dual aspect; enlivening and life-ender. The myth of returning to the womb and going back to the pre-birth world, the myth of mother's cuddle which is not only a mere shelter but the spirit of life.

Woman's role in creating culture is a hidden role. She is the indicative of the informal culture, the bearer of which have mostly been women.

Lévi - Strauss, Victor Turner, Charles L. Briggs, Wiliam Biman, William Beeman, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Edward Tylor, Ruth Benedict, Mircea Eliade, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Lewis Henry Morgan, Mary Douglas, Charles L. Briggs, Victor Damata, ... and leading Iranian intellectuals in this field; Sadegh Hedyat¹, Jalil Ziapour², Gholam - Hossein Saedi³, Ahmad Shamlou⁴, Ebrahim Pourdavoud⁵, Mehrdad Bahar⁶ ... These words of Eliot best summarize the works of Mead and other anthropologists:" we write to give life to things, not expecting an award or a victory."

Ali Reza Hassanzadeh - Mohammad Mirshokraei,

-
1. (1951 - 1903) Iranian novelist and the father of folklore studies in Iran.
 2. (1999 - 1920) Iranian painter and an a leading figure in anthropological studies of clothes.
 3. Iranian Dramatist, novelist with brilliant monographic writings.
 4. (1925 - 1999) Iranian great poet, the writer of a great encyclopaedia of folklore culture.
 5. The initiator of Iranology and the first translator of Avesta.
 6. The initiator of Iranian Mythology.

kindness to the strangers, surprisingly anthropology also emphasises on this; the value of plurality, understanding different cultures and searching for the concealed and hidden allures of man, his culture, language and civilization. Astonishingly this has always been expressed from anthropologists' viewpoints. Mario Vargas Llosa in his description of Amazonians and their unique and distinctive perspective reveals this fact in the words of an Amazonian hero: "they have a deep and accurate understanding of what we have forgotten, of the relation between the nature and human being, between human being and trees, between human being and birds, between human being and rivers, between human being and earth, between human being and skies, between human being and the God".

Among those anthropologists who have been in search of new horizons, especial regards should be given to those who bore the hardship of travelling and living in unexplored lands to make the hidden allures revealed in the eyes of the of other people, Malinowski, Benedict, Boas, Lévi-Strauss, .

In this book we are commemorating Margaret Mead for her valuable anthropological studies, for her effort in evolving the previous manly-oriented discourse in anthropological research, for her initial endeavour in studying gender, feminist anthropology and in the field of psychological anthropology. She made important contribution to the study of personality, gender, maturity, culturalization but never lost sight of her popular reader. Her very popularity made her an object of professional suspicion and a predictable target for critics like J. Derek Freeman. Nevertheless her role and contribution in progression and development of anthropological studies can never be underestimated.

Woman and Culture is a collection of articles from various Iranian writers and scholars in her commemoration. We now arise to give honour to all anthropologist scholars and researchers, who are involved in scientific writings, studies and researches to preserve the exalted position of the humankind and build defences, safe from water and fire, round human elevated ideals. There is no discriminating line to draw for this approbation and admiration among these scholars; Claude

*"I was brought up to believe that the only things worth doing were those add to the
Sum of accurate information in the world"*

Margaret Mead

Introduction

Our world is brightened by the shinning sun of wisdom; the miraculous light of pen is comparable to a torch fighting with murkiness. According to one of the ancient Iranian texts the divine essence of knowledge and the devilish nature of ignorance have an illuminating dialogue: devil has a wicked faith, witchcraft religion, action is concealing and its weapon is telling lies. Its desire is: not to be asked, not to be recognised, for if it is to be asked it will be recognised and will not be followed.

The Creator has a justice faith, modest religion, revealing action, truthfulness and honesty are his weapon. Its desire is: ask for me, search for me, learn and realise, if you do so you would follow me.

There are no boundaries for the world of wisdom and this is the very concept reflected in the valued words of the prophet of Islam suggesting acquiring knowledge even if it necessitates travelling to china. In this infinite world of knowledge, utterance is an invaluable unique means to link the essence of the world to the soul and nature of human beings, giving the pluralized form of the existence a unique character: spirituality, liberty, cognizance, development and deliverance. The miraculous nature of knowledge enable scholars and savants to lay the bricks of civilization, and it is the entire human beings who posses this construction. The great religion of Islam gives no priority to any races and origins; nonetheless it greatly values piety, the sacred words of the Bible suggests respecting the others, and the excellent remarks of the Old Testament advises on

Preface

In autumn 2001 an international conference on commemorating the hundredth birthday of Margate Mead was held in America. The Anthropological Research Bureau of the Cultural Heritage Organization in response to UNESCO National Commision in Iran announced its inclination towards attending this conference and publishing a collection of articles written by Iranian scholars and researchers. *Woman and Culture* has been the result of that inclination and comprises forty seven articles, some of which can be regarded as opening new horizons for further studies and researches. The immediate hope for the volume is that it can be realised as a step towards an understanding of the important role Iranian women play in various spheres of life and work, and also paying tribute to Margaret Mead and her work in the field of anthropology. This volume also contains the English abstracts of the articles, an initial step towards translating the whole book to English in near future.

It is to be said that the earnest efforts of Ali Reza Hassanzadeh, the member of scientific board of the Anthropological Research Bureau, has had a significant role in bringing up this compilation together. Also of importance is the support of Mr Golshan, the research deputy of the Cultural Heritage Organization, for the publication of this book.

Mohammad Mirshokraei
Director of
Anthropological Research Bureau
Cultural Heritage Organization

The Role of Woman Documentary Film-makers in Reflecting Social Matters	
Homayoon Emami	36
Pictorial Reflection of Woman in Islamic Narration and Shahnameh	
Helena Shin Dashtgol	36
The Role of Women in Conveying Oral Culture	
Behrouz Vojdani	36
The Effect of Shirin's Love on Khosrow's Tolerance	
Rayhane Harampanahi	37
daštan (menstruating) in Iranian Ancient Culture	
Nahid Tavasolli	37
Linguistic Performance of Concealed Mentality:	
Representation of Childlike-feminine Forms of Language and Thought	
Afshin Naderi	38

Addendum

Margaret Mead, her Life and Works

- The Discover of undiscovered vistas
Translated by Reza Alizadeh
- Margaret Mead: a General Anthropologist
By Conrad Philip Kutak Translated by Dara Parishrooy
- Bibliography
- Index

Women's Socio-economic Participation in the Village of Abyane

Zoleikha Nazari Dashliboroon & Homa Hajimohammadi 31

Chapter Four: Theoretical Outlooks:

Anthropology of Emotions

Soheila Shahshahani 32

Knowledge from a 'Feminine' View

Homeira Moshirzadeh..... 32

The Differential Use of Emotional Space in the Iranian Culture: A Study in Woman and Politics (A case study of Iranian Women's Political Participation)

Jamile Kadivar..... 33

Chapter Five: Literature and Art:

Mythical Models of Women in Iranian Cinema

Naghme Sammini..... 33

Ale Ahmad's Feminine Monologues on Culture

Nader Amiri 34

The Personage of Independent Women

Sabere Mohammad Kashi 34

Deconstruction of the Women's Role in Iranian Documentary Cinema

Ahmad Mir-ehsan 34

Forough Farrokhzad; the Gnostic Poetess of Iran

Dara Parishrooy & Enayatoollah Moradi Roofchahi..... 35

Yelling from a Borehole

Ahmad Edarechi Guilani..... 35

A Study of Women's Names in Armenian

Maria Ayvazian	26
----------------------	----

Chapter Three: Language:

Iranian Woman: an Undefined Identity

Nasser Fakouhi	27
----------------------	----

Iranian Women; Claims and Expectations

Zhale Shaditallab	27
-------------------------	----

Looking at Iranian Women's Traditional Ways of Participation

Morteza Farhadi	28
-----------------------	----

The Social Role of Women in the Challenge of Two Views (Public and Private Spheres): Pre-industrial or Industrial Family?

Shahla Ezazi	28
--------------------	----

Women's Non-governmental Organizations in Iran

Nahid Moti'	29
-------------------	----

Re-formation of the Concept of Family in Iran

Emilia Nercissians	29
--------------------------	----

A Theoretical Survey on the Socio cultural Hindrances of Women's Participation in Managerial Positions in Developing Countries

Ali Akbar Farhangee	30
---------------------------	----

Women in the Zoroastrian Culture

Farangiss Mazdapour	30
---------------------------	----

A Monographic Record of Power in a family in Tehran

Pardiss Ghandehari	31
--------------------------	----

Marriage, Accommodation and Family in the Village of Ja'ain

Tahere Taheri	31
---------------------	----

Woman, Water, Family

Mohammad Mirshokraei	21
An Introduction to Feminist Theories in Adaptation with Kurdish Stories	
Ali Reza Ghobadi	22
The Standing of Women in the Moral Policies of the Sasanids	
Fatemeh Sadeghi	23
Maternal Deities: Praising the Creation Symbol	
Niloofer Baasti	23
An Introduction to Morphology of Love Stories	
Mohammad Reza'i raad	24
Praising the Ahuranis, Wives of Ahura Mazda and the Secret of Water Capability	
Sirus Nasrollahzade	24
Rite and Power: Three Perspectives on the Socio-ritual Status of Guilani Women	
Ali Reza Hassanzadeh	24
Native Woman Healers in Turkmansahra Area	
Manizeh Maghsoudi	25
Women in ARDA VIRAF NAMEH	
Shervin Moazemi Goodarzi	25

Chapter Two: Society and Culture:

Religion-women in Soghdi Writtings

Zohreh Zarshenas	25
The Structure of Marriage Contracts in Pahlavi and Pazand Texts	
Sa'eid Orryan	26

Contents

Preface	11
Introduction	13

Chapter One: History, Myth and Rite:

Magic Spell in Iranian Mythology

Zhaale Amouzegar	17
------------------------	----

The Guise of Woman in the deep layers of Culture

Jalal Sattari	17
---------------------	----

Wife and Family Life of Mowlana Jalaluddin

Shirin Bayani	18
---------------------	----

Women's Role in the Emergence of Rational Beings

Asghar Asgari Khaneghah	18
-------------------------------	----

Woman and the Notion of Power in Shahname

Katayoon Mazdapour	19
--------------------------	----

The Social Role of Women during the Ancient and Middle Times in Iran

Abolghassem Esma'ilpour	19
-------------------------------	----

Woman and Femininity in Ancient Beliefs

Mir Jalaleddin Kazazi	20
-----------------------------	----

Women's Share in the Ancient Eastern Mythology and History

Roghiye Behzadi	20
-----------------------	----

Women's Position in the Reign Of the Achaemenid Monarchy

Mojtaba Monshizade	21
--------------------------	----

Editors: Mohammad Mirshokraei, Ali Reza Hassanzadeh

English Translation and Editing: Mehrdad Mirdamadi

Publisher: Anthropological Research Bureau and Nashre Ney pub.

Farsi Abstracts and Index: Ali Reza Hassanzadeh

Typewriting: Nargess Golyass

WOMAN AND CULTURE

**A Collection of Articles in Commemoration of
Margaret Mead's Hundredth Birthday**

WOMAN AND CULTURE