



شهریور ۹۹

«جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران (دوره‌ی پهلوی اول)» نوشته‌ی فاطمه صادقی، کتابی است مهم در حوزه‌ی تاریخ‌نگاری جنبش زنان. ابتدا از آن جهت که یکی از معدود کتاب‌های نوشته شده و مجوزدار درباره‌ی سیاست‌های جنسیتی در دوره‌ی پسامشروطه است و دیگر آن‌که نویسنده‌ی آن روشنفکری است شناخته شده و تاثیرگذار. همین محبوبیت گسترده‌ی صادقی در میان دانشجویان و روشنفکران است که دست و دل خواننده‌ی ناخرسند را می‌لرزاند مبدا سخنی بگوید که دوستانان صادقی را سخت آشفته گرداند و خود را درمانده. از طرفی بازخوانی کتاب‌های صادقی می‌تواند بستری بسازد برای پویایی بیشتر مطالعات جنسیتی و تاریخ‌نگاری جنبش زنان در ایران و این پویایی نه با تحسین و تقبیح که از قضا از دل همین نقد و بازخوانی و بازسنجی آثار او به دست می‌آید. بازخوانی این اثر از صادقی نیز در پی همین هدف است.

صادقی در مقدمه‌ی کتابش ما را با دو پرسش مواجه می‌کند که در سراسر کتاب قصد پاسخگویی به آن‌ها را دارد: ۱. آیا ناسیونالیسم پیشرو و منادی حقوق و آزادی زنان در ایران بوده است؟ و ۲. آیا گفتمان ناسیونالیستی به ویژه در دوره‌ی رضاشاه باعث احقاق حقوق و آزادی زنان شده است؟ او با مقایسه‌ی اجمالی جنبش ناسیونالیستی جهان عرب با آنچه که از این جنبش بر ایران رفته است می‌نویسد: «مساله زن و جنسیت در حالی که برای بسیاری از روشنفکران ناسیونالیست عرب همچون قاسم امین، از همان ابتدا با رویکرد به آموزه‌های اسلامی و تفسیر آن پیوند خورده است، برای روشنفکران ناسیونالیست ایرانی کمتر چنین بوده است.» (صادقی، ۱۳۸۴؛ ۱۳) چرا که در ایران «کسانی که در طیف ناسیونالیستی قرار

داشتند گذشته اسلامی ایران را نوعی انحراف تلقی می‌کردند و بنابراین پرسش از نسبت میان آموزه‌های اسلامی و زنان را پرسشی حاشیه‌ای و بی‌اهمیت می‌شمردند و از این رو آن‌هایی که در طیف مقابل قرار داشتند پرسش فوق را صرفاً از منظری ارتدوکس و سنتی پاسخ می‌گفتند... نتیجه آنکه، مساله زن و جنسیت، صرف‌نظر از برخی استثنائات، به‌ویژه در دوره رضاشاه، مساله‌ای یا مرتبط به ناسیونالیسم بود یا مذهب» (همان، ص ۱۴) شاید بتوان کتاب صادقی را تلاشی برای اثبات همین ادعا در نظر گرفت و من می‌کوشم با ارجاع به متن صادقی، با اشاره به نادرستی این ادعای اخیر، پاره‌ای از ناموزونی‌های منطقی و روشی پژوهش او را بررسی کنم و «حال‌زدگی»^۱ پرننگ روایت‌پردازی کتاب و سپس حذف شدن عاملیت زنان در روایت او از تاریخ ایران مدرن را نشان دهم. سر آخر این نقد را پیش خواهم کشید که تاریخ‌نگاری انتقادی، از آن‌رو که در پی یافتن نسبت گذشته با امروز و آینده است، اساساً نمی‌تواند با شخصیت‌شناسی، نیت‌یابی و ذهن‌خوانی شاه و وزیر، آن‌گونه که متن صادقی در تلاش برای اثبات آن است، درهم‌آمیزد. اما پیش از این باید به روشن کردن یکی از نقاط مبهم کتاب صادقی پرداخت یا دست‌کم به توافقی سطحی نسبت به معنای مفهوم کلیدی این کتاب، یعنی گفتمان، دست یافت. تلاش می‌کنم همراه با روشن کردن این مفهوم در اثر صادقی، همزمان امتناع متن از به‌کارگیری رویکردی درون‌ماندگار را نیز نشان دهم.

^۱ با این اصطلاح مورد استفاده متفکران مکتب آنال، برای اولین بار در کتاب «نامیدن تعلیق» روبرو شدم و منظور از آن تعمیم برداشت‌های زمان حال به گذشته است. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: برودل (۱۳۷۲)، ص ۲۲. ماشالله آجودانی، با وجود رویکرد روشی متفاوتش نسبت به کتاب اخیر، از تعریف مشابهی استفاده می‌کند برای آن‌چه که خود «ناهم‌مان‌خوانی» یا «خارج‌خوانی» می‌نامد. ر.ک به: آجودانی

بحران «حال‌زدگی»

«گفتمان» یکی از پربسامدترین مفاهیم کتاب صادقی است و علاوه بر تیتیر فصول دوم و سوم که به ترتیب «گفتمان ناسیونالیستی در دوره پهلوی» و «گفتمان ناسیونالیستی و زنان» نام دارند، در سراسر کتاب این‌جا و آن‌جا با این مفهوم روبرو می‌شویم. با این‌حال حتی سطری به توضیح گفتمان (یا دست‌کم به نقل قولی از پردازندگان نظریه گفتمان) اختصاص داده نشده و برای خواننده روشن نمی‌شود منظور نویسنده از گفتمان چیست. صادقی با اشاره‌ای کوتاه به ارتباط کردار و اندیشه ناسیونالیستی و نسبت آن با قدرت (صادقی، ص ۱۲)، در نهایت تنها به ذکر وجوهی از تفحص در گفتمان ناسیونالیستی اکتفا می‌کند و درصدد است گفتمان ناسیونالیستی درباره مبحث جنسیت و مسائل زنان را از دوجنبه مورد مطالعه قرار دهد: «نخست از منظر گفتمان ناسیونالیستی، یعنی تفکر خاص ایدئولوژیک مبتنی بر مفهوم «ملیت» و «هویت ملی» و سپس از طریق مطالعه‌ی نوع عملکرد دولت ناسیونالیست.» (صادقی، ص ۱۰) اما در جای‌جای کتاب گفتمان گاهی با ایدئولوژی یکی گرفته می‌شود؛ (همان، ص ۱۰ و ۶۶)، گاهی با تفکر (همان، ص ۱۰) و دیدگاه (همان، ص ۱۱۶) همانند است؛ جایی دیگر تبدیل به یک پروژه‌ی دولتی می‌شود (همان، ص ۶۶) و سرانجام با تقلیل تمام و کمال گفتمان به عقیده‌ی شخصی روبرو می‌شویم؛ آن‌جا که نویسنده پس از بررسی متون به‌جای مانده از صدیقه دولت‌آبادی به «ضعف درونی دیدگاه‌های ناسیونالیستی دولت‌آبادی» اشاره می‌کند که «گفتمان او را به مجموعه‌ای نامنسجم و ناسازواره از آرا و نظرگاه‌ها تبدیل می‌کرد» (همان، ص ۱۱۶). در این موارد و موارد مشابهی از این دست در کتاب، گفتمان‌گویی

چیزی است منتزع از زمینه‌ی اجتماعی، چنانکه می‌توان آن را به تنهایی مورد تحلیل قرار داد. برخلاف آنچه که صادقی می‌نویسد گفتمان نه چیزی جدا از زمینه اجتماعی و -به دیگر معنا نه چیزی که بتوان آن را با انگشت اشاره نشان داد- و صدالبته نه عقیده‌ی شخصی این و آن، بلکه یک دستگاه شناختی و مجموعه‌ای از گزاره‌های کنشی است که درون مجموعه‌ای ساختارمند از داده‌ها، عقاید، مفاهیم، شیوه‌های تفکر و عمل و در درون زمینه‌ی خاصی شکل می‌گیرند و بر آن‌ها- در بازتعریف و بازسازی آن‌ها- تاثیر می‌گذارد. (میلز، ۱۳۹۳) از نظر فوکو، پرسشی که در توصیف رویدادهای گفتمانی در برابر پژوهشگر قرار می‌گیرد این است که «چه می‌شود که فلان گزاره و نه هیچ گزاره‌ی دیگری به جای آن پدیدار می‌شود»؟ (فوکو، ۱۳۹۷، ص ۴۳) بر همین سیاق، گفتمان را نمی‌توان صرفاً به ابزاری جهت سرکوب این و آن تقلیل داد. گفتمان آن‌گونه که فوکو بیان می‌کند هرچند وسیله‌ی انتقال قدرت است و قدرت را تقویت می‌کند، اما همچنین آن را تحلیل می‌برد، به‌خطر می‌اندازد، آسیب‌پذیر می‌کند و ممانعت از آن و مقاومت در برابر آن را امکان‌پذیر. (فوکو، ۱۳۸۳؛ ص ۱۱۷) در ادامه تلاش می‌کنم نشان دهم که صادقی چگونه در به‌کارگیری این تعریف از گفتمان ناکام مانده و آنچه که او «کلیشه‌های تکراری زنانه» می‌داند، در دوره‌ی پسامشروطه در واقع تا چه حد نو بوده و چه نسبتی با شکل‌گیری فمینیسم ایرانی داشته است.

صادقی با اشاره به متونی از میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده و بعدتر روشنفکران دوره پهلوی و نظرات آنان در خصوص تفکیک جنسیتی کار در خانه، آنچه که نزد روشنفکران این دوره آزادی نسوان نامیده می‌شد را

«آمیزه‌ای از ارتجاع و سنت» و رو به سوی «تثبیت نقش‌های کلیشه‌ای زنانه» می‌داند که در وهله نخست بر «ایدئولوژی خانه‌نشینی»^۱ مبتنی بود و از زنان می‌خواست مادر/ همسر «باقی بمانند». وی سپس نتیجه می‌گیرد که با ادامه‌ی این روند و ادغام این گفتمان در پروژه‌های دولتی پهلوی اول، «به رغم افزایش برخی توانمندی‌ها در زنان» در عمل نخستین هم‌آمیزی‌های مساله‌ی زنان و ناسیونالیسم در متون روشنفکران، به «سلطه دولت بر زنان» انجامید. (همان، ص ۶۶) مادری/ همسری جدیدی که در برهمکنش و همراه با گفتمان ناسیونالیستی مفصل‌بندی می‌شد از نظر صادقی چیزی جز «انتساب برخی ویژگی‌ها و کارکردهای خاص به زنان یا قرار دادن آنان در قالب الگوها و کلیشه‌های رفتاری سنتا زنانه» نیست. (همان، ص ۳۹) با این حال می‌توان نشان داد آنچه که صادقی سنتا زنانه و کلیشه‌ای می‌داند امری بسیار نو بود و اولین زنان فعال با به‌کارگیری، بازتفسیر و بازآرایی‌های زبانی، جنسیتی و اجتماعی همین مفاهیم در دوره‌ی پسا مشروطه، به ایجاد تغییراتی بنیادین در نظم جنسی و جنسیتی موجود دست یافتند.

نجم‌آبادی در مقاله‌ی «ساخته‌شدن زن‌خانه‌دار تحصیل‌کرده در ایران» (۱۹۹۸) تلاش می‌کند نشان دهد که همزمان با گفتمان ناسیونالیستی دگرگشتهایی اساسی در تعریف از «مادرانگی» Motherhood و «زنانگی»

^۱ - اشاره‌ی صادقی به Discourse Of Domesticity است که جدا از نایجایی اصطلاح ایدئولوژی در آن، معتقد «گفتمان خانه‌داری» یا «گفتمان زندگی خانوادگی» ترجمه‌ی مناسب‌تری است تا گفتمان خانه‌نشینی. از آن‌رو که این گفتمان در راستای پرورش مادر/ همسر تحصیل‌کرده و نسبت آن با ترقی ملی بسط یافت که در آن زمان امری نو بود. مدیریت داخلی خانه و مدیریت امور زندگی خانوادگی پیش از این بر عهده مردان بود و نه زنان؛ برخلاف «خانه‌نشینی» که پیش از بسط این گفتمان نیز امری زنانه تلقی می‌شده است.

Womanhood به وجود آمده است. این تعریف در همان سال‌های اول دستخوش تغییرات متعددی شد. زن ابتدا «منزل» بود، سپس به «مدیر و مدبر منزل» تبدیل شد؛ مادر نیز از «رگ» و «رحم» به پرورنده‌ی کودک و «اولین معلم فرزندان وطن» تغییر جایگاه داد. مورد اخیر امری است که (علی‌رغم ادعای صادقی مبنی بر قدمت دار بودن آن) زن تا پیش از این «لیاقت» انجام آن را نداشت. به این ترتیب، انتظام‌بخشی به زنان و «تربیت» ذهن و بدن آنان برای جاگیری در نظم جدید خانوادگی مدرن بر مبنای گفتمان زندگی خانوادگی، زن را از «ضعیفه» به «همسر/مادر» تبدیل می‌کند. از نظر نجم‌آبادی این انتظام‌بخشی، توانمندسازی نیز هست. مدرسه، به عنوان مکانی که وظیفه‌ی نظم‌بخشی به زنان را برعهده دارد و دروسی همچون اداره‌ی بیتیه، تربیت اطفال و خیاطی و آشپزی را به دختران یاد می‌دهد، مکان حضور پررنگ‌تر اجتماعی زنان، خواست‌رهایی از سویشان و مطالبات سیاسی-اجتماعی آینده‌ی آنان نیز هست. (نجم‌آبادی، ۱۹۹۸) همین چرخش زبانی-جنسیتی و این وجه‌رهایی‌بخشی از دل «تربیت» بود که امکان بسط مفهوم «خانه» برای زنان و امکان ترویج و بسط تعریف کم‌تر پذیرفته‌شده‌ی «زن به مثابه‌ی شهروند» را در اختیار زنان قرار داد. به طوری که به زودی، بسیاری از زنان خانه را دیگر نه چاردیواری تنگ، بلکه به وسعت شهر، کشور و جهان بدانند.^۱

^۱ - از دوران مشروطه متونی که به حقوق شهروندی زنان و برابری زنان و مردان در هوش اذعان داشته باشد وجود داشت. ر.ک به: «عوالم‌النساء» شکوفه، سال ۳، ش ۲۱، ۲۰، ذیحجه ۱۳۳۳ق. و «مکتوب یکی از مخدرات»، تمدن، س ۱، ش ۱۲، ۷، ربیع‌الاول ۱۳۲۵ق. با این حال همچنان که گفته شد از نظر نویسندگان، زنان ابتدا باید همسری/مادری را یاد بگیرند و سپس وارد اجتماع شوند. ر.ک به: «زینت اصلی زن،

درهمین راستا، نسبت‌های جدیدی ایجاد شد میان نقش‌های جنسیتی و مهم‌ترین خواست اجتماعی آن دوره یعنی ترقی ملی. جامعه‌ای که رویای ساخت دولت-ملت در سر داشت، نیاز فوری به پرورش «ابنای وطن» و افرادی «وطن‌پرست»، «قوی‌بنیه» و «کاری» احساس می‌کرد و دانما در تب و تاب این نیاز گفته و نوشته می‌شد. برآمدن خواست عاجل تحصیل دختران/مادران آینده نیز در نسبت با این گفتمان و همراه با آن پرورش یافت.^۱ در متون همین دوره، مسیر توسعه یا آنچه که نویسندگان «ترقی ملی»، «ترقی ایران» و «مسیر تمدن» می‌نامیدند با انضباط‌بخشی به افراد ملت از طریق پرورش این نیروی ملی از روزهای ابتدایی حیاتش در رحم مادر آغاز می‌شد و با پرورش کودک به دست مادری تحصیل‌کرده به ثمر می‌نشست. مادری که بر «فنون علمی خانه‌داری» و «اصول بهداشت» و «علم اقتصاد خانه» مسلط است. در همین راستا دانش‌های جدیدی همچون «اداره‌ی بیتی»، «حفظ‌الصحه» و «تربیت‌الاطفال» ایجاد و ترویج شد. همین است که شرف‌النساء گیلانی (همچون بسیاری پیش، همراه و پس از او) قدم اول در ترقی ملی را تحصیل دختران می‌داند و می‌نویسد: «اگر اولیای امور مایل اند

خانه‌داری است»، فخرآفاق پارسا در (خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۱۸۰). برای نمونه‌های متأخرتر ر.ک به: نطق خانم ارانی در کنگره نسوان شرق، نجم‌آبادی و سلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱.

^۱ - این خواست عاجل در نوشته‌ی آصف با عنوان «بیچاره زن ایرانی» به شیواترین شکل آمده: «ای ایرانیان، ای ملت معظمه و ای ارباب قلم و ای نویسندگان جراید محترم! شما را به حمیت و انسانیت قسم می‌دهم بیایید مروتی کرده دست این بانوان فلک‌زده را گرفته از گرداب فلاکت و نادانی و از ورطه بدبختی و ناتوانی به ساحل سلامت و سعادت برسانیم. اگر بیشتر از این به نیاز و استرحام‌های من بی‌اعتنایی نمایید هرآینه شما را به ستم‌کاری و بی‌انصافی متهم خواهم دید. من از شما منتظر لطف و مرحمت بوده بانوان پاکدامن کشور ما ترقی و تکامل می‌خواهند. خواندن و نوشتن و انسان شدن می‌طلبند. شما چرا ساکت نشستید؟»

شمس، سال ۳، شماره ۲۵، صص ۶-۷

که اسباب تحصیل و تسهیل ترقی ایران را فراهم کنند ناچار باید تربیت را از دوشیزگان شروع فرمایند که بهره‌اش عام باشد.» (ایران نو، س ۱، ش ۱۸، ۸۰ ذیقعه‌ده ۱۳۲۷ق، ص ۲) اما «تربیت» دختران از نظر او نه به شکلی امروزی، آنگونه که نگاه حال‌زده و زمان‌پریش^۱ متأثر از ارزش‌های امروزی می‌طلبد، بلکه با پیوند این حق با گفتمان ناسیونالیستی ایجاد شد و زنانی همچون شرف‌النساء گیلانی تلاش می‌کردند تا جای ممکن، امکان‌هایی برابری خواهانه و مترقی از دل آن بیرون بکشند. شرف‌النساء با تاکید بر لزوم یادگیری آشپزی و خیاطی و «اداره‌ی بیتیه» در کنار حساب و «اکنومی»، به تحصیل دختران در مدارس اشاره می‌کند و این آموزش جنسیت‌مند برای نویسنده از آن جهت معنادار است که از نظرش «آغوش ما برای بچه‌های ما اولین دبستانی است که پسر و دختر همه‌ی فرزندان وطنی ناچارند که در آن دبستان تربیت شوند. حالا معلومات اساسیه‌ی هر کس در بچگی به اندازه‌ی معلومات مادرش خواهد بود.» (همان)

چهار سال بعد، محترم اسکندری به همین سیاق تربیت «روشنفکران»، «افراد جدی» و «خدامان اجتماعی» را تنها در «زانوی» مادر باسواد میسر می‌داند و می‌نویسد: «ماییم که پس از هفت سال تمام پس از نه ماه پرورش چنین همین مردها، همین روشن‌فکرها که حالا تساوی حقوق ما را با خودشان اعتراف کرده‌اند، همین‌ها را در زانوی محبت و آغوش مکرمت خود تربیت کرده به ثمر رسانده‌ایم که اطفال تازه تولد مملکت، افراد جدی تهیه کرده برای خدمت اجتماعی پرورش می‌دهیم» (مجله جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، ش ۱، ماه انتشار ندارد، ۱۳۰۲ش)*

مشابه چنین نقدی را صادقی بر آنچه که وی تلاش ناکام روشنفکران مشروطه‌خواه در تطبیق گفتمان فمینیستی و آموزه‌های اسلامی می‌نامد، وارد می‌کند. او که پیش از این بر ناتوانی روشنفکران مشروطه‌خواه خرده می‌گرفت که از برقراری نسبتی میان اسلام و تفسیرهای برابری‌خواهانه از متون دینی، آنگونه که روشنفکر عرب به آن دست یافت، ناکام مانده‌اند، (صادقی، ص ۱۴) این بار تلاش‌های کسروی، آقاخان کرمانی و آخوندزاده در این راستا را به بی‌فایده و گهگاه ارتجاعی می‌خواند، تا جایی که آرای کسروی را با فدائیان اسلام همسان می‌داند (همان، ص ۹۸). صادقی که جایی دیگر نظرات آخوندزاده و کرمانی درباره زنان را «بسیار رادیکال» خوانده است (همان، ص ۳۳)، با اشاره به آخوندزاده که به پیروی از آموزه‌های باب پیشنهاد آزاد بودن حجاب برای زنان مجرد را می‌دهد اینگونه بر او خرده می‌گیرد: «ظاهراً خود آخوندزاده که به مستوره بودن زنان پس از ادواج اعتقاد دارد... معلوم نیست که چرا از حقوق متساویه سخن می‌گوید» (همان، ص ۲۹) بی‌آنکه به یاد بیاورد خودش جایی دیگر چنین تصمیمی برای ایرانیان شیعه‌ی پیش از مشروطه را تا چه حد رادیکال دانسته است. سرآخر اینکه آنچه صادقی -ناخواسته اما به درستی- «رفت و برگشت‌های تردید آمیز آقاخان کرمانی [و دیگران] میان مذهب و آتئیسم» می‌داند، همان رویارویی گفتمان‌های موجود با گفتمان‌های در حال تکوین است که ذاتی رویکردی تبارشناختی است که به لحظات تکینه‌ی پیدایش موضوع خود و تعیین همبستگی گزاره‌های گفتمانی می‌پردازد. او از یاد می‌برد که این رفت و برگشت‌ها لزوماً «امکان یک نقد ریشه‌ای» نسبت به دین را مختل نمی‌سازد؛ چراکه هر گفتمانی نه در خلاء بلکه در نسبت، رویارویی و وام‌گیری از گفتمان‌های موجود سربرمی‌آورد و سپس رفته رفته خود را از آن منفک

می‌سازد. همان‌گونه که فوکو می‌گوید «گفتمان آن چیزی است که همه‌کس در صدد به‌چنگ آوردن آن است». (فوکو، ۱۳۹۸، ص ۱۹)

بنابراین گفتمان ناسیونالیستی و فمینیستی مجال سربرآوردن نمی‌داشت مگر آن‌که پیوندهایی با گفتمان‌های مسلط برقرار کند و عجیب نیست (بلکه لازم است) که به دنبال رد این گفتمان‌ها در متون اولین فمینیست‌های ایرانی بگردیم. گفتمان فمینیستی ایران، از بطن مدرنیته‌ی ایرانی نمو یافت و کارکردگرایی ناسیونالیستی آن، در پیوند با گفتمان علم‌گرا، گفتمان خانواده‌ی هسته‌ای تک‌همسر و صدا البته از پس بازتفسیر متون دینی و ارائه تفاسیری نو از اسلام شیعی^۱ شکل گرفت. زن/مادر/همسر نوین نیز از پس این ستیزه‌های گفتمانی و از دل قرارگیری این زبان/فرم‌های بیانی در میدان نیرو و مفصل‌بندی شد.

در همین دوران آنچه که «حریت نسوان» نام گرفته بود در همبستگی با گفتمان ناسیونالیستی و از پس مواجهه و همپوشانی‌های گفتمان‌های ناسیونالیستی، علمی و مذهبی ایجاد شد. زنان ایرانی، با وام‌گیری و جرح و تعدیل همین گفتمان ناسیونالیستی پدرسالار بود که بر پیوند میان آموزش زنان و ترقی ملی تاکید و از همه‌ی امکانات کلامی موجود برای آفرینش گفتمانی به نفع خود استفاده می‌کردند تا کفه‌ی روابط قدرت را به نفع خود جابه‌جا کنند. زنان خود را «خواهران وطنی»، «خواهران دینی» و «خواهران

^۱ بی‌بی‌خانم استرآبادی یکی از اولین فمینیست‌های ایرانی با زیر سوال بردن تفاسیر شیخ فضل‌الله نوری و سیدعلی شوشتری از متون دینی، خوانش «برابری‌خواهانه» تری از اسلام ارائه داد. رک به حبل‌المتین، س ۱، ش ۲۳، ۱۰۵، رجب ۱۳۲۵ ق، ص ۳ و ۴. همچنین کسانی چون شهناز آزاد (رشدیه) در منازعه با مخالفان تحصیل‌دختران به بازتفسیر آیات و احادیث پرداختند: «آیا مادران دانا با مادران نادان یکسان‌اند؟ هل یستی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون؟» زبان زنان، س ۱، ش ۱۹، ۱۵ جمادی‌الاول ۱۳۲۸ ق

نوعی» می‌نامیدند، با کلام ایرانی‌گری و اسلامی‌گری نقش خود را بر حیطه‌ی شهروندی می‌نگاشتند و با خواهران نوعی خویش خواست‌های خود را در سپهر سیاسی مطرح می‌کردند. (نجم‌آبادی، ۲۰۰۷، ص ۲) چنانکه در نوشته‌ی یکی از همین زنان می‌توان پیوند سه‌گانه‌ی گفتمان‌های ناسیونالیستی، فمینیستی و اسلامی را ردیابی کرد: «اینکه تاکنون فرزندان عزیز ما از قافله تمدن دنیا عقب مانده‌اند فقط به همین ملاحظه است که تحصیل علوم را برای زنان لغو می‌دانسته و جماعت نسوان را که همیشه یک جزء اعظم آبادی دنیا و اس‌اساس تمدن بوده‌اند از اهالی مملکت نشمرده و آنان را شریک و سهیم در خیالات خود ننموده‌اند و حال آنکه عادات و عقاید اطفال از مادرهای آنها است. اگر مادرها بی‌تربیت باشند فرزندان ایشان هم بی‌ادب و بداخلاق و دروغ‌گو بار می‌آیند... و نظر به همین مقصود مقدس است که پیغمبر اکرم... می‌فرماید طلب‌العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه» (ایران نو، س ۱، ش ۱۳، ۲۲ شعبان ۱۳۲۷ ق)

تبارشناسی با رصد همین لحظات هم‌نشینی عناصر متکثری که هر یک از زمان درونی متفاوتی نسبت به یکدیگر برخوردارند امکان پدیدآمدن کنش متقابل و همزمان میان این عناصر ناهمزمان و سرانجام شکل‌گیری پدیده‌ی مورد نظر را می‌سنجد. (توفیق و همکاران، ص ۲۳۶) درون‌ماندگاری نیز به معنای تشخیص لحظات متفاوت این عناصر متمایز و تشریح پدیده بر اساس خصلت‌های منفردش است. از دل همین رویارویی‌های گفتمانی بود که خواست تحصیل، حفظ‌الصحه، ورزش و رفع حجاب زنان مطرح می‌شد.^۱

به همین سیاق، گفتمان ناسیونالیستی و مذهبی از همان ابتدا در گفتمان نوظهور فمینیستی ایرانی به روشنی قابل مشاهده است؛ چراکه آموزش زنان تنها در پیوند و در مذاکره و منازعه با دوگفتمان مسلط و پرستیز ناسیونالیستی و مذهبی می‌توانست به میدان بیاید.

در فصول بعدی، صادقی شاهد از متون مردان و زنانی می‌آورد که تربیت زنان خانه‌دار، مادران تحصیل‌کرده و وظیفه‌ی پرورش اطفال به دست مادران را چیزی جز آنچه که خود «زنانه شدن زنان» نام می‌نهد و یا «پذیرش نقشهای متفاوت و سنتی جنسیتی» یا «کلیشه‌هایی بی‌حس و حال» نمی‌داند. در فصل دوم کتاب، او با اشاره به نطق محتشم‌السلطنه‌ی اسفندیاری در کانون بانوان، برآن است تا «سیاست متناقض ناسیونالیستی دولتمردان وقت» و درمورد اسفندیاری «اوج تعصب پدرسالارانه‌اش را نشان دهد». در جلسه‌ی کانون بانوان، اسفندیاری «به تشریح وظایف زنان می‌پردازد و معتقد است که زنان باید چهار وظیفه را به عهده بگیرند: نخست تحصیل، دوم ورود به اجتماع، خانه‌داری، شوهرداری و تربیت فرزند با توجه کامل، سوم کار و چهارم سادگی.» (صادقی، ص ۵۵) در بررسی پاره‌ای از متون منتشر شده در ایرانشهر، صادقی بار دیگر از مردان ناسیونالیست مشروطه‌خواه خرده می‌گیرد که وجه اشتراک متون آنان «تزیق نوعی آگاهی است که هدف آن «تربیت زنان» است؛ یعنی از یک سو آموزش آنان و از

* تمامی نقل‌قول‌ها از نشریه ایران نو از «نامه‌های زنان ایرانی» به کوشش علی‌باغدار دلگشا، ۱۳۹۵، انتشارات روشنگران؛ و تمامی نقل‌قول‌ها از مجله‌ی جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران از کتابی به همین نام به کوشش محمدحسین خسروپناه، ۱۳۹۷، انتشارات خجسته، است.

^۱ - هم‌آمیزی ترقی ملی و تحصیل زنان در نشریات پسامشروطه طینی پرنگ داشت. برای نمونه‌هایی از این دست ر.ک به: ایران نو، شماره‌های ۱۳، ۱۷، ۱۹، ۶۵، ۷۸، ۸۰، ۲۲۸ و ۲۳۰.

سوی دیگر پرورش و کنترلشان که مبدا خیال کنند که می‌توانند خود تصمیم‌گیرنده باشند و یا احیانا از وظایف «اصلی» و «طبیعی» خود یعنی شوهرداری، بچه‌داری و نگهداری منزل غفلت کنند.» (صادقی، ص ۷۳)

خشم و تحقیر صادقی نسبت به این پذیرش همگانی تقسیم جنسیتی کار نزد مردان روشنفکر این دوره و ناامیدی او از فعالان زن ناسیونالیست هم‌عصرشان، خشم زمان‌پیشانه‌ی فمینیستی امروزی است که بی‌پرسش از زمینه‌های پیدایش یک گفتمان، نقشه‌ی جنسیتی اکنون مدرن را به گذشته می‌افکند. تحلیل حوزه گفتمانی اما سمت‌وسویی کاملا متفاوت دارد؛ کار پژوهشگر حوزه‌ی گفتمان، «به‌چنگ آوردن گزاره‌های گفتمانی در باریکی و تکنیکی رویدادش» و «تعیین همبستگی‌های گزاره‌ای خاص با سایر گزاره‌هایی است که ممکن است با آن مرتبط باشند». کار او «نشان دادن این [است] که چرا امکان نداشت این گزاره، گزاره‌ای غیر از این باشد». (فوکو، ۱۳۹۷، صص ۴۳ و ۴۴) رویکرد حال‌زده، از آنجا که ستیزهای گفتمانی، تاثیر متقابل نیروها و امکان ناگزیر همپوشانی و همبستگی گزاره‌های گفتمانی را در نظر نمی‌گیرد، از اتخاذ رویکردی درون‌ماندگار عاجز است. نتیجه آنکه حال‌زدگی متن صادقی بدون پرسش از شالوده‌های هم‌آمیزی مساله‌زنان با آنچه که ترقی ملی نامیده می‌شد و با نادیده گرفتن نقش زنان و همراهی‌ها و مقاومت‌هایشان در این رویارویی‌ها، دست در دست رویکردهای تاریخ‌نگارانه‌ی مردسالار^۱، سهمی برای زنان، به عنوان سوژه‌هایی فعال و خلاق قائل نمی‌شود.

^۱ - نجم‌آبادی در مقاله‌ای با عنوان «زنان، جنسیت و سکسوالیته در تاریخ‌نگاری ایران مدرن» (۲۰۰۹) به چندی از این رویکردها می‌پردازد. زنان یا همچون کتاب «ایران بین دو انقلاب» آبراهامیان حضور ندارند و

گسترده نقشه‌ی جنسیتی امروز بر دیروز و قیاس امکان‌ناپذیر میان خواسته‌های اولین فمینیست‌ها در دوره‌ی مشروطه و پهلوی با آنچه که ما امروز برابری و آزادی زنان می‌دانیم، بحرانی جدی در متن صادقی است. نگاه او در مقابل نگاهی درون‌ماندگار قرار می‌گیرد که در آن مفاهیم یا پاسخ‌ها از دل زیست‌شان، در نسبت با کارکرد تاریخی‌شان و ضرورتا در زمینه‌ی اجتماعی‌شان قابل تحلیل‌اند. در مقام تاریخ‌نگار، زمانی که ناخرسندی از آرای گذشتگان، به فراق‌کنی گذشته به امروز و امتناع از مواجهه با گذشته در زیست درونی‌اش منجر شود، نتیجه‌ای جز چشم بستن بر میراث نیک یا بد جنبش زنان و شانه خالی کردن از بار گذشته تاریخی-سیاسی مان ندارد.

ناموزونی‌های منطقی

در فصلی با عنوان «گفتمان ناسیونالیستی در دوره پهلوی اول» صادقی از روند تحمیلی «گفتمان کشف حجاب» انتقاد و تاثیر منفی آن بر زندگی بیشترینه‌ی زنان کشور را مطرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «در این گفتمان توانمندسازی و آزادسازی زنان و پیشرفت و ترقی همه‌ی آنان در اولویت قرار نداشت. زیرا اولاً هیچ نوع بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برای تساوی زنان و مردان وجود نداشت و دولت در به‌وجود آوردن آن اکراه نشان می‌داد و ثانیاً در عمل به ابژه شدن بیشتر زنان و گرایش آنان به سمت جلوه‌گری منجر شد.» (صادقی، ص ۵۳) تناقض منطقی چنین ادعایی در چیست؟ آیا

اگر داشته باشند، حضوری انگلی است؛ یا همچون کتاب «انقلاب مشروطه» آقاری، در رویکرد «زن را اضافه می‌کنیم و هم می‌زنیم» جای می‌گیرند. رویکرد اخیر را نجم‌آبادی از Marilyn Booth وام گرفته است.

حضور یا عدم حضور زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برای پیاده‌سازی یک سیاست می‌تواند به بررسی «اولویت‌هایی» که در دل یک «گفتمان» وجود دارد منجر شود؟ و آیا اساساً بررسی یک گفتمان صرفاً و ضرورتاً به توضیح پروژه‌ی سیاسی دولت محدود می‌ماند؟ شگفت‌تر اما دومین دلیل مطرح شده در این ادعاست. صادقی در عین حال که «جلوه‌گری» را نتیجه و معلول کشف حجاب می‌داند، معلول را دوباره به جای علت و در اثبات ادعای خود به کار می‌گیرد. آیا عملی نشدن یک پروژه‌ی سیاسی از سوی دولت می‌تواند دلیلی بر ناکارآمدی گفتمانی باشد که همان سیاست برگرفته از آن است؟ و اگر این کشف حجاب اجباری و مخالف خواست زنان است چگونه به جلوه‌گری بیشتر آنان منجر شده و نه صرفاً خانه‌نشینی‌شان؟ و باز اگر کشف حجاب منجر به جلوه‌گری زنان شده است، به این معناست که باقی ماندن حجاب و نقاب بر سر و صورت زنان، مانع از جلوه‌گری زنان می‌شده؟ در این شکل از صورت‌بندی عاملیت زنان در کجا قرار می‌گیرد؟ آیا زنانی که پیش از این با نگارش و آموزش و سخنرانی و گفت‌وگو فعالیت می‌کردند، با ظهور دولت جدید به طرفه‌العینی از صحنه سیاسی-اجتماعی حذف شدند؟ نقش زنان فعال در این گفتمان چه بود و در بسط و ترویج آن یا مقاومت در برابر آن چه می‌کردند؟ صادقی تلاش زنان و مردانی که پیش از تاسیس حکومت پهلوی و پیش از صدور این فرمان، در تساوی حقوق زن و مرد کوشیدند و مدرسه‌ها ساختند، کتاب‌ها نوشتند و جلسات و انجمن‌های متعدد برگزار کردند و حتی به طراحی لباس‌های جایگزین چادر، برای زنان پرداختند^۱ را با این ادعای گزاف که «هیچ بستر

^۱ - برای نمونه‌ای از این دست.ک به عکسی که افضل وزیری را در شنلی به طراحی خودش نشان می‌دهد. وی به زنان این لباس را که دست‌ها در آن آزاد بودند به‌جای چادر پیشنهاد می‌کرد. (نجم‌آبادی و

سیاسی، اجتماعی، فرهنگی وجود نداشت» به هیچ میگیرد و مخالفتش با سیاست‌های دولت پهلوی را دستاویزی برای این فراموشی مضاعف قرار می‌دهد.^۱ از پس چنین روایتی که پیشاپیش سرانجام هر سیاست‌گذاری و همچنین سرنوشت زنان را مشخص کرده است چه چیزی درباره‌ی جنبش زنان عایدمان می‌شود؟ این شکل از روایت که زنان را همچون انگل، منفعلانی در خودمانده و بی‌اراده، فرزندان حرف‌شنوی پدران تاجدار، پدران عمابه‌سر و پدران کراواتی تصویر می‌کند چگونه می‌تواند سوژگی تاریخی زنان را در نظر بگیرد؟

صادقی آنچه را که در این جا «جلوه‌گری» می‌نامد بیش از این توضیح نمی‌دهد و از متن او چنین برمی‌آید که کشف حجاب با «جلوه‌گری»، «ابژه‌سازی زنان» و ظهور «زن تماما جنسی شده» یکی هستند که به طور ضمنی (و شاید ناآگاهانه) حاوی این نکته است که مستوره بودن راه‌هایی از ابژگی جنسی زنان است. این اشاره و اشاراتی مشابه در باب «پیدایش الگوی زن مصرف‌کننده» در پی کشف حجاب، از مفروضات پرتکرار متن صادقی است (صادقی، ص ۳۹). اما آن‌چه که از دید او پنهان مانده انبوهی از متون نویسندگان زن و مرد پیش از صدور فرمان کشف حجاب است که در قدح

ملاح، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴؛ پیش از این نیز مه‌تاج رخشان (بدرالدجی خانم امام‌الحکما) شلی مشابه طراحی کرده بود به همراه توری که صورت را می‌پوشاند. ر.ک به: صنعتی و نجم‌آبادی، ۱۳۸۴، پیوسته‌ها.

^۱ - برای روایتی از فعالیتهای کنشگران زن و مرد درباره حجاب ر. ک به: «اندکی از تاریخچه کشف حجاب در ایران»، بانو، ش ۲، دی ۱۳۲۳ در نجم‌آبادی و سلامی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۶. همچنین «مردها خیلی زرتگی می‌کنند»، شفق سرخ، ش ۱۵۶۵، ۲۷ مرداد ۱۳۰۹ در نجم‌آبادی و ملاح، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶. افضل وزیری در این مطلب کشف حجاب اختیاری را به شرط حمایت آژانها از زنان بی‌حجاب در کوی و گذر پیشنهاد می‌کند.

«جلوه‌گری» و «اسراف» و مدح «صرفه‌جویی» و «قناعت» قلم می‌زدند.^۱ چنین نبود که گفتمان کشف‌حجاب ناگهان موجب «پیدایش الگوی زن مصرف‌کننده» شده باشد. در واقع مبارزه با «اسراف» از همان ابتدای مشروطه و سالها پیش از فراگیری گفتمان کشف‌حجاب به بحثی داغ در مکتوبات و سخنرانی‌های زنان ایرانی تبدیل شده بود. از نظر زنان متجدد، آموزش ندیدن، شاغل نبودن و خانه‌نشینی زنان سنتی، مصداق «مصرف‌گرایی» بود و آنان آموزش زنان و گنجاندن واحد درسی «اقتصاد منزل» را راهی برای جلوگیری از همین «اسراف» و مصرف‌زدگی می‌دانستند. صفحات متعددی از زبان زنان به قلم صدیقه دولت‌آبادی و سایر نشریات این دوره که درباره تحصیل و اصلاحات جنسیتی مقالاتی منتشر می‌کردند، به لزوم قناعت، صرفه‌جویی و ساده‌زیستی در زنان اختصاص دارد و آنچه که به عنوان علم خانه‌داری مطرح و تدریس می‌شد، در ارتباطی تنگاتنگ با صرفه‌جویی قرار داشت.^۲

تحلیل فرزانه میلانی در باب زمینه‌های فرهنگی رفع حجاب زنان، در مقابل تحلیل صادقی مبنی بر افزایش «جلوه‌گری در زنان» و «جنسی‌شدن

^۱ می‌توان نشان داد مخالفت با «جلوه‌گری» و اسراف بسیار پیش از فراگیر شدن گفتمان کشف حجاب در نوشته‌های زنان ایرانی وجود داشت. برای نمونه‌هایی از این دست رک به: «مکتوب خانم دانشمند» در ایران نو، ش ۱، ص ۸۴، ۲۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۷، ص ۳؛ و همان، ش ۹۲، ۴ ذی‌حجه ۱۳۲۷ق؛ «زن و اقتصاد»، مجله جمعیت نسوان وطن‌خواه، شماره‌های ۷ و ۸، در خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۴؛ «لزوم تکمیل تحصیل فارسی»، شکوفه، ش ۳، ص ۵، ۲۳ ربیع‌الاول ۱۳۳۳، ص ۲-۱، در نجم‌آبادی و صنعتی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴.

^۲ عفت‌الملوک خواجه‌نوری در مطلبی با عنوان «لباس پوشیدن از اساس تمدن است» لزوم شیک‌پوشی زنان را مشروط به و همراه با دو چیز می‌داند: «اولا به اقتصاد نزدیک، ثانیا مطابق حفظ‌الصحه باشد.» مجله جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، شماره‌های ۷ و ۸، ماه انتشار ندارد، ۱۳۰۳ ش، در خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۱۸۴. همچنین «خطابه خانم فخرعادل» در نجم‌آبادی و سلامی، ۱۳۸۴، ص ۲۱.

زنان» پس از کشف حجاب، قرار می‌گیرد. میلانی در کتاب حجاب و کلام (۱۹۹۲)، نموداری بدن زنانه در اجتماع و نموداری بدن او پیش چشم نامحرمان و در یک کلام پرده‌برداری از پیکر زن را با پرده‌پوشی کلام و صدای زنانه پیوند می‌زند. محیط همجنس‌آمیز اندرونی که محفوظ از چشم و گوش نامحرم غیرخودی بود، به بی‌پروایی کلام، بیان آشکار و بی‌نیازی از ابراز شرم‌گره خورده بود. صراحت کلام و بدن زنان در اشارات آشکار جنسی در محیط اندرونی و همجنس‌آمیز، نمی‌توانست به همان شکل و با همان صراحت و بی‌پروایی به اجتماع مردانه وارد شود و همزمان با حضور زنان در اجتماع، اعمال نظمی بر این کلام و پیکر و غیراروتیک کردن آن ضروری بود. نزد وی، چرخشی که در پیکر و کلام زنانه ایجاد شد، پرده‌داری از بدن و پرده‌پوشی کلام را همزمان کرد و به گفتمان درآمدن کشف حجاب اینگونه امکان‌پذیر شد. (به نقل از نجم‌آبادی، ۱۹۹۳) همچنان‌که نجم‌آبادی نیز اشاره می‌کند کشف حجاب بدون این دگرپوشی نمی‌توانست رخ دهد: «تربیت پیکر و تادیب کلام زن، آموزش سخن و رفتاری دگرگونه/پاکسازی شده، که حریم زنانه/مردانه را اکنون با پالایش گونه‌ای زنانگی از گفتمان زنانه و آفرینش گفتمانی حریم-در-خود بازآفرید، شرط امکان کشف حجاب، پرده‌برداری از پیکر زن، شد. این بازآفرینی دگرگونه، بازآموزی آداب نگرستن و شنیدن مردان را نیز می‌طلبید. تربیت چشم و گوش مردان در آداب رفتار نو، دگرگونی شرایط اجتماعی نیاز به آفرینش آداب معاشرتی را آفرید که در آن زن و مرد، محرم و نامحرم، بتوانند صدای یکدیگر را بشنوند و با یکدیگر بیامیزند.» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۱، ص ۲۳)

بنابراین صرف نظر از موضع امروزی ما نسبت به فرمان کشف حجاب، باید دانست که این گفتمان نمی‌توانست بدون دگرگشت مفهوم «نقاب» سیطره یابد و انتقال نقاب چهره به کلام، نگاه و صدای زنان، مقدم بر و همزمان با خواست روزافزون زنان بر رفع حجاب بود. در اینجا منظور از «نقاب» نه «حذف» صدا و پیکر زنان (همچون تجربه‌ی امروزی زنان ایران)، بلکه «غیراروتیک شدن» این صدا و کلام و بدن است. نجم‌آبادی به «مبهم شدن سکسوالیته‌ی زنانه» در آن دوره اشاره می‌کند و منظور او حذف تحریک‌آمیز و شرم‌آور تلقی شدن حضور اجتماعی زنان، بی نقاب و سپس بدون چادر است. (نجم‌آبادی، ۱۹۹۳) برای آنکه زنان بتوانند به محیط مردانه وارد شوند و با آنان پیام‌رسان لازم بود که صورت، کلام و پیکرشان از دلالت‌های جنسی تهی شود. پس آن کلام و صدا دیگر نباید آکنده از لحنی «جنسی» و آن صورت دیگر نباید مانند سابق «تحریک‌آمیز» باشد. نجم‌آبادی به ظهور کلماتی همچون سینه، باسن، فرج، واژن، سوتین و غیره به جای معادل‌های «صریح» و «شرم‌آور» پیشین اشاره می‌کند که به موازات همین چرخش، مورد استفاده زنان قرار می‌گرفتند. به موازات این تغییر در کلام و پیکر زنانه، بازآموزی مردان نسبت به پذیرش این «کلام تحصیل‌کرده»، «لحن و صدای کنترل‌شده» و «بدن تربیت‌یافته» همزمان انجام می‌پذیرفت و مکان این تربیت‌یافتگی مدارس دخترانه، «کارخانه‌های آدم‌سازی»، بود. امکان‌پذیری حضور بی‌نقاب زنان در اجتماع سراسر مردانه‌ی اواخر دوره قاجار، نتیجه‌ی همین بازآفرینی‌های زبانی-کلامی-پیکرانه بود. و کشف حجاب بدون این دگردیسی زبانی-جنسیتی-فرهنگی به گفتمان در نمی‌آمد. به همین سیاق این ادعای صادقی که گفتمان ناسیونالیسم و کشف حجاب در دوره پهلوی اول منجر به ایجاد «زن تماماً جنسی‌شده‌ی دوره پهلوی دوم» شد،

صادقی، ص ۳۹) فارغ از آشفتگی زمانی-روش‌شناختی و «اخلاق‌مداری» فقیهانه‌اش، بر اساس فرضی سراسر جنسیت‌زده و بدن‌ستیز که جلوه‌گری و ابژه‌سازی جنسی را در پیوند با بی‌حجابی برمی‌سنجد، به پیش‌فرض‌های مردسالارانه از حد و حدود، و شکل و شمایل ظهور بدن زنانه در اجتماع دامن می‌زند. مخالفت با اجباری بودن یک سیاست‌گذاری و روند غیردموکراتیک اصلاحات، نباید منجر به غفلت از تلاش‌های فعالان مدنی همان عصر و تاثیر آنها بر روند سیاست‌گذاری‌های زمانه گردد و مهم‌تر از همه نباید گریزی بر سر فرودستان شود. خاموش ماندن و به خاموشی کشاندن صدای گذشتگان اینک فراموش‌گشته، تاریخ‌نگاری انتقادی درباره‌ی گفتمان نوپای فمینیستی در این دوره را به بن‌بست مردسالارانه‌ی همیشگی می‌رساند. بن‌بستی تحلیلی که زنان در آن همواره محذوف و خاموش مانده‌اند.^۱

۱- جا داشت بخش اعظم این یادداشت به توضیح جنسیت‌زدگی روش‌شناختی کتاب صادقی اختصاص داشته باشد. در سراسر کتاب، به جز یک مورد، حرفی از فعالیتهای زنان و نقش آنان در دگرگونی‌های گفتمانی نیامده است. در بخشی از فصل پنجم کتاب با اشاراتی به صدیقه دولت‌آبادی و تلاش برای شناخت آرای او مواجهیم. هرچند در اینجا نیز صادقی فرصت به‌دست‌آمده برای منفعل نشان دادن او را از دست نداده است: دولت‌آبادی یا «به شدت تحت تاثیر ایدئولوژی رژیم قرار داشت» یا با «پذیرش منفعلانه‌ی سیاستهای رژیم» راه را برای پیدایش زن «جلوه‌گر» هموار کرد. (صادقی، ص ۱۱۶ و ۱۱۹) برای شناخت بیشتر دولت‌آبادی و آگاهی از میزان تاثیرگذاری او بر جنبش زنان، به کتاب سه جلدی افسانه نجم‌آبادی و مهدخت صنعتی (۱۳۷۷) درباره‌ی او رجوع کنید.

شخصیت شناسی، نیت یابی و ذهن خوانی

یکی دیگر از ضعف های کتاب صادقی شخصیت محوری مکرر تحلیل های اوست. تلاش برای تحلیل مناسبات سیاسی و اجتماعی در دوره پهلوی، با رجاعات متعدد به تصمیمات شخص شاه و وزیر و در عین حال روگردانی از تحلیلی تبارشناسانه که بر پرسش از شرایط امکان هر پدیده متکی است، متن صادقی را به آمیزه ای عجیب و طبیعتا ناممکن از شخصیت شناسی و «تحلیل گفتمان» تبدیل کرده است. رجوع دم به دم و خسته کننده ی او به «شخصیت»، «سیرت»، «نیت»، «علاقه ی قلبی» و «علاقه ی باطنی» شاه و دولتمردان و روشنفران زمان، آن هم در پژوهشی که برآن است هم آمیزی گفتمان ناسیونالیستی و جنسیت را مطالعه کند، شان کتاب را تا جایی پایین می آورد که خود او، گاه از پس یورش خشم نسبت به افراد، نام همسران شاه و فرزندان شان را پس و پیش و وارونه می نویسد و این همه بی توجهی خام دستانه درجایی است که نویسنده علاقه ای وافر به تاریخ نگاری از خلال زندگی شخصی شاه دارد! او جایی در بررسی تفاوت روند مدرنیزاسیون در ایران و ترکیه، خود را ناگزیر از ذکر تفاوت های شخصیتی رضاشاه و آتاترک می داند و برای اثبات مدعایش به «رگه های قوی شخصیت قبیله گوی و ملوک الطوائفی» رضاشاه اشاره می کند و این که «در سیرت او ویژگی هایی چون عدم تحمل انتقاد، برخورد تحقیرآمیز با زیردستان، خشونت رفتاری، ازدواج های مکرر، تمایل به زمین خواری» وجود داشته است. به همین ترتیب از طریق وصله پینه ی ازدواج های شاه و انتقادناپذیری اش به پروژه های سیاسی- اقتصادی مدرنیزاسیون، نتیجه می گیرد وجود این ویژگی ها در شخصیت رضاشاه «نمی توانست به اصلاحات زیربنایی سیاسی از جانب او بیانجامد.»

صادقی، ص ۴۹) اما کار تاریخ‌نگار در بررسی تبارشناختی و در تحلیل گفتمان، نه بررسی روان‌شناسانه‌ی شاه (هرچقدر هم مستبد باشد)، بلکه پرسش از نسبت این سیاست‌گذاری‌ها با گفتمان‌های موجود است. این شخصیت‌شناسی صادقی به همین جا ختم نمی‌شود و خواننده‌ای که در انتظار فهم چگونگی هم‌آمیزی و نسبت گفتمان کشف‌حجاب و گفتمان ناسیونالیستی در این دوره است، پاسخ را باید در «شخصیت فتودال مسلک رضاخان»^۱ جستجو کند که اجازه نمی‌داد کشف حجاب در ایران «شکلی به‌جز آنچه بود داشته باشد» (صادقی، ص ۴۷-۴۸). چنان‌که پیداست این گزاره نیز علاوه بر نقد اخیر و خطای روشی، از آشفتگی منطقی هم رنج می‌برد. در کتابی که مدعی است نسبت میان گفتمان ناسیونالیستی و مساله زنان را بررسی می‌کند، سرنوشت یک سیاست‌گذاری را از دل شخصیت شاه توضیح داده می‌شود و علاوه بر این، تاثیر شخصیت یک فرد بر یک سیاست‌گذاری دولتی را تا بدین حد حیاتی و سرنوشت‌ساز می‌داند.

صادقی سپس از محمدعلی دولتشاهی نام می‌برد تا از طریق تحلیل شخصیت وی «سیاست دوگانه‌ی تجدد و سنت رضاشاهی» را بررسند. دولتشاهی، از نوادگان فتحعلی‌شاه قاجار و عموی مهرانگیز دولتشاهی، از فعالان زن دوره پهلوی دوم و اولین سفیر زن ایرانی است. وی همچنین عموی عصمت دولتشاهی است که در پانزده سالگی همسر چهارم رضاشاه

^۱ - در جای‌جای متن صادقی «رضاخان» و «رضاشاه» بدون حساسیت تاریخی و ویراستارانه آمده است. رضاپهلوی، از زمان تاج‌گذاری‌اش در ۱۳۰۴، «رضاشاه» نامیده می‌شود. بنابراین جمله «رضاخان در ۱۳۱۴ فرمان کشف حجاب را صادر کرد» خطاست. همچنین وی پیش از تاج‌گذاری، بسته به درجه‌نظامی‌اش، «رضاخان میرپنج» یا «رضاخان سردارسپه» نامیده می‌شود. جمله‌ی «رضاشاه در ۱۳۰۲ ارتش ملی را به وجود آورد» نیز به همین ترتیب غلط است و خلط این القاب، خطای ویراستاری است.

شد. صادقی در توضیح آنچه که خود «سیاست‌های متناقض ناسیونالیستی دولتمردان وقت درباره‌ی زنان» می‌داند، وساطت محمدعلی دولتشاهی را در ازدواج رضاشاه با «نوه»ی پانزده ساله‌اش، به عنوان سومین همسر شاه، شاهد می‌آورد. صادقی از ازدواج ناموجودی به نام «عصمت تاج‌الملوک» با رضاشاه نام می‌برد که مدعی است «مادر محمدرضا پهلوی» نیز هست! او می‌نویسد «وی اولین زن درباری بود که پس از فرمان کشف حجاب به همراه دختران خود بدون حجاب در دانشسرا حاضر شد». (۵۴ و ۵۵) اما این توصیفات یکسره نادرست است. عصمت (و نه عصمت تاج‌الملوک) دولتشاهی، همسر چهارم (و نه همسر سوم) رضاشاه بود. حیرت‌آور اینکه او مادر ولیعهد نبود؛ بلکه مادر پنج فرزند به نام‌های عبدالرضا، احمدرضا، محمودرضا، فاطمه و حمیدرضا بود. به‌علاوه عصمت دولتشاهی خواهرزاده محمدعلی دولتشاهی بود و نه نوه‌ی او. مهم‌تر از همه (خصوصاً برای تاریخ‌نگار حوزه جنسیت و متخصص دوره پهلوی) به یاد داشتن این نکته است که اولین زن درباری که بدون حجاب در دانشسرا ظاهر شد تاج‌الملوک آیرملو^۱، ملکه و مادر ولیعهد بود و نه عصمت دولتشاهی.

اشتباهاتی از این دست در کتاب صادقی کم نیستند. او جایی افضل وزیری را نوه‌ی بی‌بی‌خانم استرآبادی و جایی دیگر تاریخ تاسیس کانون بانوان را ۱۳۱۵ می‌داند (همان، ص ۴۸) این نیز اشتباهی عجیب برای یک تاریخ‌نگار حوزه‌ی زنان است که نداند که اولین موسسه‌ی دولتی زنان در اردیبهشت ۱۳۱۴ و پیش از صدور فرمان کشف حجاب در دی ماه همان سال تاسیس شد و نه یک سال پس از آن! صادقی جایی دیگر نشریه «بیک

^۱ - به همراه دو دخترش شمس و اشرف پهلوی

سعادت نسوان» را «پیام سعادت نسوان» معرفی می‌کند و در نهایت با اشاره به «دیدار رضاشاه از افغانستان» (همان، ص ۵۱) او را به سفر خیالی افغانستان می‌برد؛ چراکه رضاشاه در دوره‌ی سلطنتش تنها یک‌بار، آن‌هم به ترکیه سفر کرده بود.

نکاتی که در اینجا اشاره شد نه همه‌ی نقدها، اما شاید مهم‌ترین آن‌ها بود. تلاش کردم و امیدوارم در این کار موفق بوده باشم که تمایل متن صادقی به فرافکندن برداشت‌ها و دریافت‌های معاصر از پدیده‌ای تاریخی به زمان گذشته را نشان دهم و بر لزوم نقد درون‌ماندگار در مواجهه با پدیده‌ی تاریخی، با ذکر مثال‌هایی تاکید کنم. امتناع از مواجهه‌ی درون‌ماندگار و ندیدن امر تاریخی در بستر خود و در نسبت با عناصر هم‌زمان و متکثری که امکان ظهور آن را میسر کرده‌اند، همچنین عواقب خطرناکی همچون بارشدن مفروضات جنسیت‌زده‌ی امروزین بر تاریخ‌نگاری دارد و همچون قضاوت صادقی در باب پیوند میان جلوه‌گری و کشف حجاب، شیوه‌ی استدلال مخالفان امروزی آزادی پوشش زنان را به یاد می‌آورد. دیگر آن‌که خشم و تحقیر نسبت به سران یک حکومت، زمانی که مانع از به حساب آوردن سهم عاملان اجتماعی و مذاکرات و منازعات آنان با حکومت‌های وقت شود و مقاومت‌هایشان را نادیده بگیرد، پی‌آمدی جز حذف عاملیت کنشگران و بازحذف فرودستان ندارد. زنان فعالی که صادقی با خونسردی کنار می‌گذارد، نه انگلان، جیره‌خواران و توسری‌خوران حکومت، بلکه کنشگرانی بودند خلاق و پرتلاش که شرح مبارزاتشان را با پی‌گیری‌های بیشتر می‌توان مشاهده کرد، چنانکه بسیاری پیش و پس از او به آن همت کردند؛ و وظیفه‌ی تاریخ‌نگار حوزه‌ی جنسیت چیست مگر این جستجو؟

درنهایت، نقد به کتاب «جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران» و یادآوری خطاهای روشی نویسنده آن، بازخوانی و نقدی است از سر حساسیت به تاریخ‌نگاری جنبش زنان در ایران؛ و نیز تلاش برای تغییر زمین بایر این حوزه از تاریخ‌نگاری که از پس سال‌ها تنها معدودی از آن را در اختیار داریم. بازخوانی و بازسنجی اندک کتاب‌های مجوزدار در این حوزه، مجال‌ی هرچند اندک فراهم می‌آورد تا «خراب ابنیه»ی تاریخ‌نگاری جنبش زنان در ایران، ره به سوی آبادی بسپرد.

منابع

- استرآبادی، بی‌بی‌خانم (۱۳۷۱) معایب الرجال در پاسخ به تادیب نسوان، ویراستار افسانه نجم‌آبادی، شیکاگو: Midland Printers
- باغدار دلگشا، علی (۱۳۹۵): نامه‌های زنان ایرانی، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
- توفیق، ابراهیم و همکاران (۱۳۹۸): نامیدن تعلیق-برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران. تهران: نشر مانیاهنر
- خسروپناه، محمدحسین (۱۳۹۷): جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، تهران: انتشارات خجسته
- صادقی، فاطمه (۱۳۸۴): جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران دوره پهلوی اول، تهران: نشر قصیده‌سرا
- فوکو، میشل (۱۳۹۰): اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی
- فوکو، میشل (۱۳۹۸): نظم‌گفتار، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر سپهر خرد
- فوکو، میشل (۱۳۹۷): دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی
- میلز، سارا (۱۳۹۳): گفتمان، ترجمه‌ی نرگس حسنی، تهران: نشر نشانه

نجم‌آبادی، افسانه (۲۰۰۷): عاملیت و اقتدار: بازنگری کنشگری زنان در دوره رضاشاه در دولت و فرودستان (۱۳۹۰) تورج اتابکی (ویراستار)، ترجمه‌ی آرش عزیزی، تهران: نشر ققنوس

نجم‌آبادی، افسانه و سلامی، غلام‌رضا (۱۳۸۹): نهضت نسوان شرق، تهران: نشر و پژوهش شیرازه

نجم‌آبادی، افسانه و صنعتی، مهدخت (۱۳۷۷): صدیقه دولت‌آبادی: نامه‌ها، نوشته‌ها، یادها، شیکاگو: Midland Printers

Najmabadi, Afsaneh et al. (2009): “**women, gender and sexuality in historiography of modern Iran**” in Iran, Historiography and Political Culture, Touraj Atabaki (ed.), London

Najmabadi, Afsaneh (1998): **Crafting an Educated Housewife in Iran, in Remaking Women–Feminism and Modernity in the Middle East**, Lila Abu-Lughod (ed.), New Jersey: Princeton University press

Najmabadi, Afsaneh (1993) : **Who’s East? Whose East? Veiled Discourse – Unveiled Bodies**, Feminist Studies, Vol. 19, No. 3