

ژورنال

آزادی اندیشه

شماره ۱۴

زمستان ۱۴۰۲

موضوع ویژه

زن، زندگی، آزادی - ۲



موسی اکرمی

میثم بادامچی

مهرزاد بروجردی

سعید پیوندی

نیره توحیدی

فرهاد خسروخاور

اصغر شیرازی

ساغر صادقیان

آزاده کیان

آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought



IRAN ACADEMIA
University Press

ژورنال آزادی اندیشه

شماره ۱۴، زمستان ۱۴۰۲

سردبیر

علی بنوعزیزی، کالج بوستون

شورای دبیران

علی بنوعزیزی، کالج بوستون

سعید پیوندی، دانشگاه لورن

نیره توحیدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج

روجا فضائی، کالج ترینیتی دابلین

محمدرضا نیکفر، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا

جول هانیسک، دانشگاه مینوت، ایرلند

شورای دبیران مشاور

ژانت آفاری، دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا؛ تورج اتادکی، دانشگاه لیدن؛ احمد اشرف، دانشگاه کلمبیا؛ شهلا اعزازی، دانشگاه تهران؛ عباس امانت، دانشگاه ییل؛ مهرزاد بروجردی، دانشگاه علم و صنعت میسوری؛ شهلا حائری، دانشگاه بوستون؛ فرهاد خسروخاور، مدرسه عالی مطالعات اجتماعی پاریس؛ نادره شاملو، شورای آتلانتیک؛ اسفندیار طبری، دانشگاه آکدنیز آنتالیا؛ کاظم علمداری، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج؛ کاظم کردوانی، پژوهشگر مستقل؛ سعید مدنی، پژوهشگر مستقل؛ علی اکبر مهدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج؛ علی میرسپاسی، دانشگاه نیویورک؛ آرش نراقی، دانشگاه موراویان، پنسیلوانیا؛ صدیقه وسمقی، پژوهشگر مستقل؛ کلودیا یعقوبی، دانشگاه کارولینای شمالی؛ حسن یوسفی اشکوری، پژوهشگر مستقل

دبیر اجرایی

علیرضا کاظمی، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا

مدیر نمایه و نشر

سجاد سپهری، دانشگاه آزاد آمستردام

تیم اجرایی

عاصفه رضائی، ویراستاری فنی

دارا رحیلی، طرح جلد

تصویر طرح جلد:

دیوارنویسی «زن، زندگی، آزادی» توسط زن بلوچ در زاهدان. منبع:

<https://www.iranintl.com/202211013268>

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2024 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by Iran Academia University Press

اشتراک ژورنال

نسخه آنلاین

ژورنال آزادی اندیشه (FTJ) یک ژورنال با دسترسی آزاد است. نسخه آنلاین این ژورنال و همه مقالات آن، در وبسایت رسمی این ژورنال در آدرس <https://journals.iranacademia.com/FTJ>، و به زبان‌های فارسی و انگلیسی، در دسترس است. نسخه الکترونیکی ژورنال آزادی اندیشه رایگان پخش می‌شود.

اشتراک نسخه چاپی

برای خوانندگان، نویسندگان، کتابخانه‌ها و دیگر مؤسسه‌ها

شما می‌توانید نسخه چاپی ژورنال را مشترک و آن را از طریق پُست دریافت کنید و اشتراک خود را در هر زمانی که تصمیم بگیرید، لغو کنید. هزینه هر نسخه چاپی ژورنال ۱۵ یورو، و هزینه پستی آن، ۷ یورو است. ازینرو، برای نسخه چاپی ژورنال، هر شش ماه یکبار، ۲۲ یورو و یا هر سال ۴۴ یورو پرداخت خواهید کرد.

فُرم اشتراک نسخه چاپی: <https://iranacademia.com/subscriptions>

شماره‌های پیشین و سفارش نسخه‌های بیشتر

برای خرید نسخه‌های چاپی پیشین ژورنال، از آرشیو ژورنال، در وبسایت رسمی انجمن آزادی اندیشه، به نشانی <https://azadiandisheh.com/?p=1732>، بازدید کنید.

برای خرید نسخه‌های چاپی همه شماره‌های پیشین ژورنال آزادی اندیشه، درخواست خود را از طریق فرم تماس، با آدرس <https://iranacademia.com/contact>، برای مدیریت اشتراک انتشارات ایران آکادمیا بفرستید.

مقاله‌ها

- مهرزاد بروجردی
دگردیسی نسلی در صاحب منصبان سیاسی ایران
۱
- ساغر صادقیان
بیگانه‌انگاری بهائیان در سرزمین خویش: روند بهائی‌ستیزی از سال ۱۳۵۷ شمسی تا کنون
۱۳
- اصغر شیرازی
جمهوری کردستان، گامی در برساخت ملت کرد
۴۱
- میثم بادامچی
واکنش‌ها در ترکیه به جنبش «زن، زندگی، آزادی» ایران
۶۵
- سعید پیوندی، ترجمه جعفر جهانبخش
شورشیان مدارس در ایران
۷۷

دیدگاه‌ها

- موسی اکرمی
«فلسفه گرم» و «فلسفه سرد» نزد میرشمس‌الدین ادیب سلطانی
۹۵

چکیده‌های مقاله‌های انگلیسی

- آزاده کیان
زن، زندگی، آزادی: پدیدار شدن تعریفی جامع از هویت ایرانی
۱۰۵
- فرهاد خسروخاور
جنبش مهسا: اولین جنبش فمینیستی در ایران؟
۱۰۶

نقد کتاب

- نیره توحیدی
نقد کتاب نامه‌های زندان، اثر نسرين ستوده
نقد کتاب نامه‌های زندان، اثر نسرين ستوده

دگردیسی نسلی در صاحب منصبان سیاسی ایران

مهرداد بروجردی*

چکیده

این مقاله به مطالعه برخی ویژگی‌های مهم صاحب منصبان سیاسی در جمهوری اسلامی می‌پردازد که بیش از چهار دهه بر اریکه قدرت تکیه زده اند. با نگاهی ریزین به آینده، مقاله چشم‌اندازی از فرایند تحول مسندنشینان را به دست می‌دهد و از تغییراتی که انتظار می‌رود طی پنج تا ده سال آینده رخ دهد سخن می‌گوید. علاوه بر این، نویسنده روند ورود به مدار قدرت در رژیم اسلامی را بررسی می‌کند تا ببیند که آیا «حلقه قدرت» در حال انقباض است یا خیر.

این مقاله با تکیه بر یک تحقیق تجربی جامع که شامل ۲۵۸۴ نفر از صاحب منصبان سیاسی جمهوری اسلامی از سال ۱۳۵۷ تا ۱۴۰۲ می‌باشد، مجموعه‌ای از داده‌های مهم در مورد اینان را ارائه می‌کند. این داده‌ها شامل خصوصیات مانند زادگاه آنها، توزیع سنی، ترکیب جنسیتی، سوابق شغلی پدرانشان، میزان زندانی شدن قبل از انقلاب، مشارکت آنها در احزاب سیاسی، و وزنه حضور روحانیون، رزمندگان جنگ ایران و عراق و اعضای سابق سپاه پاسداران در نهادهای سیاسی مهم می‌شود.

نویسنده با استفاده از این انبوه اطلاعات آماری، پنج ایده در مورد ظهور قریب الوقوع یک قشر نخبگان تکنوکراتیک «با غلظت ایدئولوژیک پایین» در میان طبقه سیاست ورزان ارائه می‌دهد. او می‌گوید این نسل جدید رهبران با چالش دوگانه پذیرش و مماشات با مردمی که از نظام سرخورده هستند روبرو خواهد بود که می‌تواند نقطه عطفی را در تحول سیاسی ایران رقم زند.

کلیدواژه‌ها

ایران، صاحب منصبان سیاسی، تغییر نسل، تحقیقات تجربی

* مهرداد بروجردی استاد علوم سیاسی و رئیس دانشکده هنر، علوم و آموزش دانشگاه علم و فناوری میزوری است. از او تا به حال کتاب‌های «روشنفکران ایرانی و غرب» (فرزان روز، ۱۳۷۷) و «تراشیدم، پرستیدم، شکستم» (نگاه معاصر، ۱۳۸۹) به چاپ رسیده‌اند. ترجمه فارسی بخشی از آخرین کتاب او با عنوان «صاحب منصبان سیاسی در ایران پس از انقلاب» در دست تهیه است و در سال ۱۴۰۳ در اختیار علاقمندان قرار خواهد گرفت.

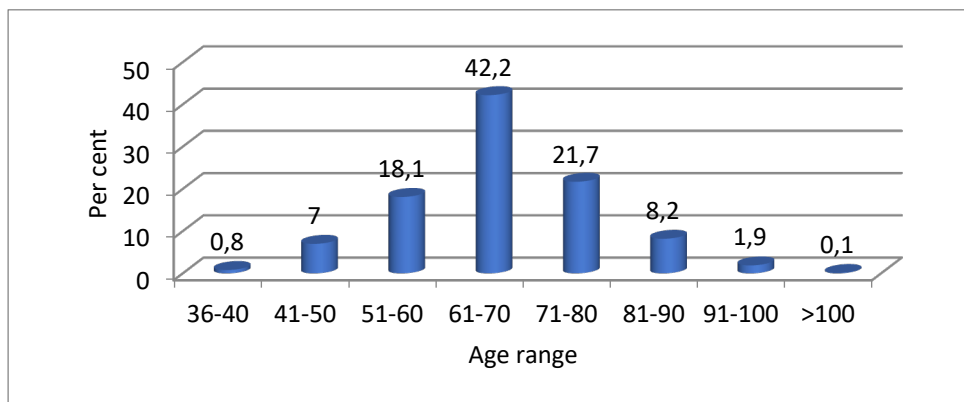
بسیاری از تحلیل‌های رایج این روزها در باره دگردیسی نسلی رهبران سیاسی در ایران، خیال‌پردازانه، داستان‌سرایانه و تنها در باره این یا آن فرد سیاسی بوده‌اند. نوشتار پیش رو با کاربست داده‌های گردآوری شده در بیش از یک دهه گذشته در باره دو هزار و پانصد تن از صاحب‌منصبان سیاسی ایران، دامنه کاوش‌ها در این زمینه را گسترش می‌دهد. ۱ با نگاه به داده‌های تجربی، این نوشتار به ارزیابی نسل کنونی صاحب‌منصبان می‌پردازد، و چند نکته درباره سرشت و ساختار، و چندوچون باورهای سیاست‌ورزانی که برای جانشینی نسل کنونی سر برآورده‌اند، در میان می‌آورد. ۲ به گواهی این تحقیق، شمار رو به افزایشی از صاحب‌منصبان کنونی سن و سال بالا دارند، درس خوانده ایران‌اند، سابقه پیش‌انقلابی چندانی ندارند، کمتر و کمتر از میان روحانیان، و بیشتر و بیشتر از میان رزمندگان جنگ ایران و عراق برآمده‌اند، و نیز پیشتر عضو سپاه پاسداران بوده‌اند.

جدول شماره یک: میانگین سنی جمعیت و صاحب‌منصبان سیاسی در ایران

سال	جمعیت	کابینه دولت	رئیس‌جمهور	مجلس شورای اسلامی	شورای نگهبان	مجلس خبرگان	مجمع تشخیص مصلحت
۱۳۵۹	۱۷	۳۸	۴۷	۴۱	۵۳	تاسیس نشده بود	تاسیس نشده بود
۱۳۶۹	۱۸	۴۱	۵۶	۴۰	۵۳	۶۱	۵۰
۱۳۷۹	۲۱	۴۶	۵۷	۴۵	۵۷	۶۴	۵۶
۱۳۸۹	۲۷	۵۰	۵۴	۴۸	۶۰	۶۵	۶۲
۱۳۹۹	۳۲	۵۸	۷۲	۵۲	۶۲	۶۷	۶۷

جدول شماره یک بازنمای افزایش سن و سال صاحب‌منصبان کنونی است. همراه با افزایش میانگین سن جمعیت کشور، میانگین سن افراد در هر یک از مناصب مهم سیاسی نیز افزایش یافته است. در ایران امروز، میانگین سن جمعیت سی و دو سال است و رهبری هشتاد و چهار ساله با گروهی سرکردگان بالای شست سال بر آن فرمان می‌رانند. شکاف نسلی که همانا تفاوت در ارزش‌ها، باورها و عقاید بین اعضای نسل‌های مختلف است در ایران به وضوح قابل مشاهده است. بسیاری از تحلیلگران سیاسی ناآرامی‌های کشور را که در جنبش «زن، زندگی، آزادی» متبلور شد تا اندازه زیادی برآمده از شکاف عمیق میان حاکمان سالخورده و نسل جوانی که به اعتقادات آنها باور ندارد می‌دانند.^۲

نمودار شماره یک: گستره سنی هزار و هشتصد و نود و پنج تن از صاحب منصبان سیاسی ایران، بتاريخ دی ماه ۱۴۰۱



نمودار شماره یک بیانگر آنستکه هنگام انقلاب پنجاه و هفت، بیشترین صاحب منصبان کنونی ده تا بیست ساله، یا بیست و اندی ساله، بوده‌اند. این نکته که سن هفتاد و چهار درصد سرکردگان کنونی شصت و یک سال یا بیشتر است به این معناست که در پنج یا ده سال آینده بسیاری از این سیاست‌پیشگان یا بازنشسته می‌شوند یا در خواهند گذشت. اطلاعات نویسنده در باره ۵۳۵ نفر از صاحب منصبان جمهوری اسلامی که از زمان انقلاب تا حالا درگذشته‌اند نشان می‌دهد که میانگین سن فوت آنان ۶۸ سال بوده است. جای آنان را نسلی خواهد گرفت که در زمان انقلاب یا خردسال و نوجوان بوده، یا هنوز بدنیا نیامده بوده است.^۴

جدول شماره دو: درصد صاحب منصبان سیاسی با سابقه زندان پیش از انقلاب

سال	کابینه دولت	مجلس شورای اسلامی	شورای نگهبان	مجلس خبرگان	مجمع تشخیص مصلحت	تمامی صاحب منصبان
۱۳۵۹	۴۸	۳۱	۴۰	تاسیس نشده بود	تاسیس نشده بود	در دسترس نیست
۱۳۶۹	۱۳	۱۷	۳۱	۳۶	۵۵	در دسترس نیست
۱۳۷۹	۱۸	۷	۳۵	۳۳	۵۶	در دسترس نیست
۱۳۸۹	۲	۷	۲۷	۳۴	۴۷	در دسترس نیست
۱۳۹۹	۰	۲	۱۹	۲۲	۲۷	در دسترس نیست
۱۳۵۹-۱۴۰۲	۱۸	۹	۲۱	۲۴	۳۶	۱۱

داده‌های گردآوری شده بدست نویسنده این نوشتار نشانگر آنستکه در درازنای چهار دهه گذشته تنها ۱۱ درصد (۲۷۷ تن از ۲۵۸۴ تن) کسانی که مقام‌های بالای سیاسی داشته‌اند سابقه زندانی سیاسی پیش از انقلاب دارند. جدا از قابل توجه بودن این رقم جدول شماره دو همچنین نشان می‌دهد که درصد هم اینان چگونه کاهش چشمگیری یافته است، بویژه میان نمایندگان مجلس و وزیران، و پس از آندو، در اعضای شورای نگهبان

و مجلس خبرگان و مجمع تشخیص مصلحت. بدون شک این روند در سالهای آتی با جلوس نسل جوانتری که جایگزین سالخوردگان سیاسی خواهد شد شتاب بیشتری خواهد گرفت.

جدول شماره سه: درصد روحانیان در نهادهای سیاسی برتر در هر دهه

سال	کابینه دولت	مجلس شورای اسلامی	شورای نگهبان	مجلس خبرگان	مجمع تشخیص مصلحت	تمامی صاحب منصبان
۱۳۵۹	۱۰	۵۲	۵۵	تاسیس نشده بود	تاسیس نشده بود	در دسترس نیست
۱۳۶۹	۱۳	۳۱	۵۰	۱۰۰	۸۲	در دسترس نیست
۱۳۷۹	۱۸	۱۳	۶۰	۱۰۰	۵۲	در دسترس نیست
۱۳۸۹	۶	۱۶	۵۳	۱۰۰	۴۲	در دسترس نیست
۱۳۹۹	۸	۱۱	۴۸	۹۹	۳۴	در دسترس نیست
۱۳۵۹-۱۴۰۲	۱۰	۲۱	۴۸	۱۰۰	۴۵	۲۶

جدول شماره سه نشانگر آنستکه بجز مجلس خبرگان رهبری و شورای نگهبان که بر اساس قانون اساسی اکثریت اعضای آنها باید از روحانیان باشند، وزن روحانیان در تمامی نهادهای سیاسی مهم دیگر در چهار دهه گذشته کاهش یافته است. ریشه این روند را می‌توان اولاً در مشکل "انتخاب شدن" روحانیان توسط مردم در نهادهایی مانند مجلس شورای اسلامی جستجو کرد که بازتاب خود را در کاهش چهل و یک درصدی سهم روحانیان از سال ۱۳۵۹ (مجلس اول) تا ۱۳۹۹ (مجلس یازدهم) نشان می‌دهد. عدم علاقه رای دهندگان در انتخاب کردن روحانیون سبب گردیده که این گروه عمدتاً به سوی مناصب غیر انتخاباتی روان شوند که در آنها شفافیت و حساب پس دادن کمتری وجود دارد. دوماً عدم برخورداری از دانشهای فنی لازم در نهادهایی مانند کابینه دولت و مجمع تشخیص مصلحت که داشتن چنین مهارتهایی را نیاز دارند سبب شده که استفاده از روحانیان در اینگونه مناصب نیز به دلیل کارنامه نه چندان درخشان آنها کمتر شود^۱. در هم تنیدگی عواملی مانند آنچه در بالا به آن اشاره شد سبب گردیده که در عرض چهار دهه گذشته در کل، روحانیان بیست و شش درصد (۶۵۹ تن از ۲۵۸۴ تن) مقامهای بالای هرم سیاسی را در حکومت تئوکراتیک جمهوری اسلامی در دست بگیرند.

جدول شماره چهار: درصد رزمندگان جنگ ایران و عراق در نهادهای طراز اول سیاسی در هر دهه

سال	کابینه دولت	مجلس شورای اسلامی	شورای نگهبان	مجلس خبرگان	مجمع تشخیص مصلحت	تمامی صاحب منصبان
۱۳۶۹	۹	۱۲	۰	۴	۰	در دسترس نیست
۱۳۷۹	۱۸	۱۷	۱۰	۸	۷	در دسترس نیست
۱۳۸۹	۴۴	۳۳	۲۰	۹	۱۴	در دسترس نیست
۱۳۹۹	۲۶	۳۱	۱۹	۱۵	۲۹	در دسترس نیست
۱۳۵۹-۱۴۰۲	۲۸	۱۶	۱۶	۴	۲۹	۲۱

جدول شماره چهار گواه آنستکه که در درازنای چهار دهه گذشته، قدرت سیاسی رزمندگان جنگ ایران و عراق رو به افزونی داشته است.^۷ این روند را در نهادهایی مانند کابینه دولت، مجلس شورای اسلامی و مجمع تشخیص مصلحت که هر یک حدود یک سوم از رزمندگان پیشین تشکیل می‌شود می‌توان به وضوح دید.^۸ تجربه جنگ در فرآیند قربانی شدن‌ها و قربانی کردن‌هایش، شخصیت ویژه ای به رزمندگان می‌دهد، و پیوند عمیقی میانشان می‌افکند که در پناهش خویشتن را بهره ور از حس امنیت و بهره مند از یک دیدگاه مشترک می‌یابند. آنگاه، همین احساس و باور دستمایه کنش سیاسی رزمندگان دیروز و مسندنشینان امروز می‌شود. بیشترین این گروه همچنین برخاسته از منطقه‌های روستایی‌اند.

جدول شماره پنج: درصد سپاهیان پاسدار در نهادهای سیاسی برتر در هر دهه

سال	کابینه دولت	مجلس شورای اسلامی	شورای نگهبان	مجلس خبرگان	مجمع تشخیص مصلحت	تمامی صاحب منصبان
۱۳۵۹	۱۰	۶	۰	در دسترس نیست	تاسیس نشده بود	در دسترس نیست
۱۳۶۹	۹	۱۲	۰	۲	۹	در دسترس نیست
۱۳۷۹	۱۶	۱۳	۰	۴	۲۲	در دسترس نیست
۱۳۸۹	۴۱	۲۴	۷	۷	۲۵	در دسترس نیست
۱۳۹۹	۲۵	۲۶	۱۰	۶	۳۷	در دسترس نیست
۱۳۵۹-۱۴۰۲	۲۷	۱۶	۱۲	۷	۲۳	۱۶

جدول شماره پنج نشان می‌دهد که همخوان با افزایش وزن رزمندگان جنگ ایران و عراق در نهادهای سیاسی طراز اول، وزن وابستگان پیشین به سپاه پاسداران نیز در این نهادها فزونی یافته است. برای نمونه، در میان دویست وهفتاد و دو وزیر و معاون رییس جمهور که در کابینه‌های چهار دهه گذشته حضور داشته‌اند، هشتاد و سه تن (یعنی ۳۱ درصد) از سپاه پاسداران بوده‌اند. در این دهه‌ها، و برای پاسدارانی که به هدف پا نهادن به قلمرو سرکردگان سیاسی از لباس سپاهی بیرون آمده‌اند، مجلس شورای اسلامی سکوی پرش دلخواه و کارآمدی بوده است. تا آنجا که پاسداران پیشین اینک بر کرسی‌های مجمع تشخیص مصلحت و مجلس خبرگان نیز تکیه زده‌اند. این بالاگرفتن شمار رزمندگان پیشین و سپاهیان، و پائین آمدن شمار روحانیان، در مقام‌های کلیدی می‌تواند نشان یک دست بدست شدن گام بگام قدرت بسود گروهی بازیگران سیاسی نوین و دیگرگون باشد. داده‌ها همچنین گواه آنند که آیت اله خامنه ای هر چه بیشتر و بیشتر پاسداران پیشین را در مجمع تشخیص مصلحت می‌گمارد.

جدول شماره شش: درصد صاحب منصبان متولد در روستاها و شهرهای کوچک (نه مراکز استان‌ها)

داده‌های تحقیقی نویسنده نشان می‌دهد که ۶۶ درصد از کل مسندنشینان سیاسی در روستاها و شهرهای کوچک (و نه مراکز استان‌ها) متولد شده‌اند. به طور میانگین ۷۰٪ نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۵۹٪ نمایندگان مجلس خبرگان، ۵۲٪ اعضای شورای نگهبان، ۴۵٪ اعضای شورای تشخیص مصلحت و ۳۶٪ وزرای کابینه در این نوع مکانها به دنیا آمده‌اند. این درصد برای شمار دیگری از صاحب منصبان سیاسی به قرار زیر است:

مقام	درصد صاحب منصبان متولد در روستاها و شهرهای کوچک
دادستان‌های کل دادگاه ویژه روحانیت	۷۵
فرماندهان کل سپاه پاسداران	۶۷
دادستان‌های عمومی و انقلاب تهران	۶۷
روسای جمهور	۶۹
روسای کل بانک مرکزی	۵۰
فرماندهان نیروی زمینی ارتش	۵۰
شهرداران تهران	۵۵
نخست وزیران	۵۰
روسای قوه قضاییه	۴۰

داده‌های نویسنده در مورد ۱۰۷۸ نفر از صاحب منصبان سیاسی که شغل پدران آنها مشخص است، قریب ۳۳٪ آنان فرزندان روحانیان، ۳۱٪ فرزندان کشاورزان، ۱۴٪ فرزندان بازاریان و ۸٪ فرزندان کارگران می‌باشند. اطلاعات جزئی تر در مورد تعدادی از مشاغل مهم سیاسی در جدول شماره هفت نشان داده شده است. از آنجا که مشاغل پدران ۱۵۰۶ نفر از صاحب منصبان تا این زمان نامشخص نیست می‌توان حدس زد که درصد نهایی فرزندان کشاورزان و روحانیان بس بیشتر از آمار ذکر شده در این جدول است. ۱۸٪ کل صاحب منصبان (۴۶۶ از ۲۵۸۴) نیز خود را «سید» می‌دانند.

جدول شماره هفت: درصد صاحب منصبان بر اساس شغل پدرانشان

مقام سیاسی	روحانی زاده	کشاورز زاده	بازاری زاده	کارگر زاده
۸ رئیس جمهور	۶۳٪	۰٪	۲۵٪	۱۲٪
۲۳۶ عضو مجلس خبرگان	۵۸٪	۲۰٪	۱۳٪	۶٪
۵۵ عضو تشخیص مصلحت	۴۴٪	۱۱٪	۲۴٪	۱۱٪
۱۴۲ وزیر	۲۰٪	۱۷٪	۳۲٪	۱۱٪

جدول شماره شش و هفت نشان می‌دهد که در جمهوری اسلامی پلکان ترقی در سیطره اشخاصی که در مراکز استانها بدنیا آمده‌اند باقی نمانده و از لحاظ طبقاتی نیز بسیاری از «زیر دستان» سابق به یمن شرایط خاص پس از انقلاب این امکان را داشته‌اند که جایگاهی برای خود در میان مسندنشینان دست و پا کنند.

است. تحقیقات نویسنده نشان می‌دهد که در چهار دهه گذشته تنها ۲۲٪ (۵۷۹ از ۲۵۸۴ نفر) صاحب منصبان تعلق حزبی آشکار داشته‌اند. عدم علاقه نظام ولی فقیه به میدان دادن به کار حزبی، «محفلی» و «فصلی» بودن این احزاب و عدم کارآیی جدی آنها سبب شده که احزاب سکوی پرش جدی سیاست ورزان نباشند و مردم نیز عمداً به آنها وقعی نگذارند. این تحقیقات نشان می‌دهد که دو سکوی پرش جدی سیاست ورزان جمهوری اسلامی نهادهای دانشگاهی و حوزوی و نظام دیوان سالاری دولتی می‌باشند.

نگاهی به نسلی در راه

ویژگی‌های مهم و مشترکی نسل کنونی صاحب منصبان سیاسی را برای پیشروی و بقا در دوران انقلابی آماده می‌کرده است. بجاست چنین اندیشید که نسلی در راه، باید و نبایدها و تجربه‌های زیستی دیگرگونه‌ای در روند برآمدن خود در سایه دستگاه اسلامی داشته باشد. بهمین رو، دگرگونی نسلی سرکردگان سیاسی ایران با پیامدهای مهمی همراه خواهد بود. نیز، فراهم کردن لیستی از ویژگی‌ها، نهادهای و شبکه‌های پیوند این نسلی در راه ارزش ویژه‌ای خواهد داشت. چند نکته آغازین در این باره:

یکی دیگر از ویژگی‌های خاص نظام جمهوری اسلامی سرشت به غایت «مردانه» آن است. زنان تنها ۳٪ (۸۶ نفر از کل ۲۵۸۴) از کل صاحب منصبان سیاسی چهار دهه گذشته را تشکیل می‌دهند و تقریباً همه آنها یا نماینده مجلس شورای اسلامی بوده‌اند و یا معاون رئیس جمهور در حوزه‌هایی مانند امور زنان و خانواده یا امور محیط زیست. در ۴۴ سال اول پس از انقلاب تنها یک زن (مرضیه وحید دستجردی) مدتی وزیر بوده و تنها یک زن (منیره گرجی) عضو مجلس بررسی قانون اساسی بوده است. از ۱۹۹۵ نفری که در این چهار دهه نماینده مجلس بوده‌اند تنها ۷۶ نفر زن بوده‌اند که حدود ۴٪ می‌باشد. بالاترین درصد حضور زنان (۶٪) در مجلس دهم رقم خورد زمانی که آنان ۱۷ نفر از ۲۹۰ نماینده را شامل می‌شدند. تقریباً نیمی از استانهای کشور هنوز یک نماینده زن را به مجلس شورای اسلامی نفرستاده‌اند. دلایل این امر را می‌توان در پایین بودن درصد زنانی که در انتخابات داوطلب می‌شوند، رد صلاحیت توسط نهادهای نظارتی، غلبه نگاه‌های محافظه کارانه مردان در انتخاب زنان، دشواری انتخاب شدن در حوزه‌های انتخاباتی تک عضوی و قرار نگرفتن کافی در لسیت‌های انتخاباتی گروه‌های سیاسی جستجو کرد.

و بالاخره یکی دیگر از جنبه‌های قابل توجه نظام جمهوری اسلامی ضعف سنت کار حزبی

۱- دستگاه‌های خودکامه خواهان سرسپاری بی چند و چون کارگزاران‌اند. در نگاه این کارگزاران نیز ماندن درون دستگاه آنان را بهره ور ابزار قدرت، و زیر سایه پشتیبانی دولت، نگاه خواهد داشت. بله قربان گوها و برکشیده‌های دستگاه کنونی می‌دانند که برخورداری از پول، آوازه سیاسی، و ایمنی از پیگرد قانونی، همه و همه در گروی جای گرفتن درون دایره پیوسته تنگ شونده اعتماد به گرد رهبر و دیگر مسندنشینان طراز اول است. سرسپارترین و سیاسی ترین شاگردان و هواداران این سردمداران برتر توانسته‌اند خود را در دستگاه گسترده اداری کشور بالا بکشند و از همگنان کمتر سیاسی یا سرناسپار، که بسا سرمایه فقهی بیشتری هم دارند، پیش بيفتند. تاریخ جمهوری اسلامی نشان می‌دهد که رفتار سرکردگان می‌تواند سرسپاری هواداران را بر باد دهد. آنها که سودای بالا رفتن از پله‌های قدرت دارند بخوبی می‌دانند که دستگاه کنونی به کارگزاران بوقلمون صفت پاداش می‌دهد، یعنی به آنها که "جای خود را می‌شناسند"، به گفتن حق رو در روی قدرت باوری ندارند، و از دلبری سرپیچی از نگرش رسمی نظام بی بهره‌اند.^۹ گروه بازی و فرقه گرایی و رقابت‌های میان نهادها خطر کاهش سود و سرمایه سیاسی را به این کارگزاران گوشزد می‌کنند و از اینرو، اینان خود در کاهش رقابت‌های فرقه ای می‌کوشند. آنچه در این میان قربانی می‌گردد اعتماد و احترام مردمان نسبت به این مسندنشینان است.

۲- پیوندهای خویشاوندی و رسم برکشیدن بستگان، مقام و جایگاه بسیاری از سیاست ورزان کنونی را در کفشان نهاده است. از دیرباز خانواده‌های بازاریان و روحانیان درون هم ازدواج می‌کرده‌اند و امروزه شمار رو به افزایشی از سرداران سپاه پاسداران داماد روحانیان می‌شوند. با اینهمه، داده‌های گردآوری شده در این بررسی نشان می‌دهند که برای گشودن در بسوی مقام‌های برتر سیاسی، داشتن خویشاوندی نَسبی با صاحب منصبان، کارآمد تر از برقرار کردن پیوند سببی از راه ازدواج است. در نسل صاحب منصبان در راه نیز، بهره وران از این کلید طلایی در گشودن آن در کامیاب‌تراند.^{۱۰}

۳- داده‌های گردآوری شده در این بررسی نشان می‌دهند که تنها یازده درصد (۲۹۰ از ۲۵۸۴ تن) صاحب منصبان سیاسی کنونی در دستگاه جمهوری اسلامی در خارج از ایران [نیز] درس خوانده‌اند^{۱۱}— به ترتیب وزنی: در آمریکا، اروپای غربی، خاورمیانه،^{۱۲} آسیا، اروپای شرقی و استرالیا. بگمان من، و با نگاه در دشواری‌های سفر به خارج از کشور در سالهای گذشته، در نسل سردمداران در راه نرخ دانش آموختگان خارج از کشور کاهش چشمگیرتری خواهد داشت. در کنار این‌ها، نیاز به پروردن مردان و زنان انقلابی فردا دستگاه جمهوری اسلامی را ناچار به گشایش نهادهای آموزش کارگزاران آینده می‌کرد—مانند دانشگاه امام صادق،^{۱۳} دانشگاه امام حسین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،^{۱۴} دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری. اینک بسیاری از سرکردگان در راه یا در همین دسته دانشگاه‌های بسیار ایدئولوژیک آموزش می‌دهند یا دانش آموختگان نوپای همین نهادهايند. باید افزود که گرچه نسل پیش از پنجاه و هفت بیشتر در رشته‌های فنی و پزشکی درس خوانده بود، نسل کنونی نشان گستره ای از رشته‌ها همچون مدیریت، علم سیاست و حقوق را با خود دارد.

۴- با گذشت زمان، و پس از انقلاب پنجاه و هفت و جنگ، ارزش و اهمیت زندانی بودن پیش از انقلاب و یا رزمنده بودن در جنگ ایران و عراق کاهش چشمگیر می‌یابد. از اینرو، سرکردگان در راه نیاز به سنجه‌های دیگری بجز سابقه جنگ و زندان برای جانداختن انقلابی بودگی خود دارند.^{۱۵} (۱۵) با اینهمه، گمان نمی‌کنم که این نیاز به کاهش نرخ سپاهیان در نسل در راه بیانجامد.

۵- بسا که دشواری‌های انتخاب شدن و شریپی—قانونی و فراقانونی—نشستن بر کرسی‌های انتصابی (مانند بی نیازی از پاسخگویی، چتر پشتیبانی قانونی، فرصت‌های سود جویی)، در سالهای آینده روحانیان را بیشتر و بیشتر به سوی مقام‌های انتصابی روانه کند.

پیش از ارزیابی چندوچون تصمیم سازی‌های داخلی و خارجی دستگاه در آینده نزدیک، باید به

شهروندان چیره نیست، تنها با زور سر نیزه مهار زیست اجتماعی را نگه می‌تواند داشت. همانگونه که ناآرامی‌های همگانی سال ۱۴۰۱ نشان داد، پس از سالها رفتار با مردمان بسان هستی‌های بی ارزش و اراده، اینک توان دولت در دل بردن از شهروندان و بسیج ایشان کاستی شگرفی یافته است. بسا که دشوارترین کار پیش روی نسل سیاست ورزان در راه، چاره کردن همین شکاف میان شهروندان و دولت باشد. از دیگر سو، سیاست پیشگانی که در دل سودای مقام‌های بلند آینده می‌پزند بسا که بر این آگاهی انگشت نهند و از آن سخن بگویند، هم از آنرو که این آگاهی را در تجربه زیست یا در روند دانش‌اندوزی دریافته‌اند، و هم به این دلیل که این کار را بسود برنامه خویش می‌یابند.

به هر روی، طبقه نوین سیاست پیشگان ایرانی از زمینه و زمانه اسلامگرایی سر برآورده، و چنین می‌نماید که تا کنون با سازوکار سیاست ورزی در دستگاه جمهوری اسلامی خو گرفته و کنار آمده است—این سازوکار، درهم تنیده‌ای از گره‌های گوناگون قدرت، روساخت‌های کمابیش ناتوان حزب‌های سیاسی، پیروی از راه و رسم ممیزی در تنگنای آزادی بیان، و پذیرش روند کدر در تصمیم‌گیری‌های سیاسی را به نمایش می‌گذارد. به دیگر سخن، این طبقه از پیشینیان بسیار سنتی خویش این نکته را آموخته است که خودی بودن و درون جرگه قدرت نشستن در گروهی پیروی از راه و رسم چنین سیاستی است: در دربار رهبر نظام ماندن در گرو خم شدن و کرنش کردن به اوست؛ نه می‌توان رویاهای خیالپردازانه دستگاه را به پرسش کشید و نه باید رفتارهای ملال آور انقلابی‌ها را بدیده‌ی حوصلگی نگریست؛ و دست آخر اینکه، می‌بایست خاموشی پیشه کرد و خواست بهبود و ندای ناقدانه بر نیارود؛ و تراز چشمداشت از زندگی زیر سایه دستگاه را پائین آورد. نشان چندان‌ی در دست نیست که نسل سرکردگان در راه خواهان کنار نهادن این رسم و راه باشد و بدین‌روی از نسل کنونی جدا شود. افسوس که معنای این سخن اینست که گرچه دگردیسی نسلی روی خواهد داد، بسا که سردمداران در راه

این پرسش پرداخت که آیا سردمداران در راه "فن سالاران سبک بار از ایدئولوژی" اند یا جزم اندیشانی که "ایمان دینی و سیاست ورزی" شان درهم تنیده است؟ پاسخ این پرسش در گروهی واری پشنگه انسانشناسانه این کسان، کار و کارنامه آموزش‌ها و پرورش‌های ایشان، گونه‌ی اسلامی که از آن دم می‌زنند و به آن پایبندند، هدف‌هایی که برای کشور در سر می‌پرورند، و ابزاری که برای رسیدن به آن هدفها در کف دارند، است. نیز نیازمند به پژوهش در باره چندوچون و تراز نظامیگری نسل در راه و رهبران آن هستیم. همچنین، باید دید که در سیاست گذاری‌های خویش تا کجا عملگرایی را بر جزمگرایی ایدئولوژیک برتری می‌دهند. شاید در دهه آینده (و بویژه پس از مرگ رهبر کنونی)، هم افزایش بردارهای گوناگون—همچون فساد فراگیر، و پذیرش ناتوانی و ناکارآمدی طبقه سیاسی کنونی—به آهستگی پله ترازو را بسود فن سالاران سبکبار از ایدئولوژی سنگین کند. نسل در راه صاحب‌منصبان سیاسی افزایش چشمگیر جمعیت، هزینه‌های انزوا در جهان، بی‌سودی شعارگرایی، بی‌کفایتی و خطاباری شیوه‌های دولتمداری طبقه صاحب‌منصبان کنونی، قدرت روبه‌افزونی سپاه پاسداران، ناآرامی‌های همگانی در سالهای ۱۳۸۸، ۱۳۹۸ و ۱۴۰۱، و امنیتی شدن فزاینده زیست را تجربه کرده است. برای آینده خودش هم که باشد، نسل در راه باید با دشواری‌هایی چون استبداد درونی، شیوه‌های فرسوده و سنتی تصمیم‌گیری سیاسی، ناکارایی دستگاه روابط خارجی، و فروپاشی اجتماعی دست و پنجه نرم کند.

گذشته از این، آنانکه در نسل در راه تیزبین تراند، تراز بالای دانش آموختگی، شهرنشینی، دسترس پذیری رسانه‌های خارجی و ایرانیان بیرون از کشور، و همه‌گیری شگرف رسانه‌های اجتماعی، را می‌بینند و بر برآیند این دگرگونی‌ها در کاهش توان دولت در برابر جامعه چشم می‌کشایند. آنان می‌دانند که بسیاری مردمان همچنان طبقه سرکردگان سیاسی را ناپاسخگو به شهروندان خواهند یافت و بدین‌رو، دستگاه جمهوری اسلامی‌ای که بر گفتمان همگانی

توان رویارویی کارآمد با چالش‌های توپرتویی که کشور را در بر گرفته است ندارند.

پی‌نوشت‌ها

^۱ Mehrzad Boroujerdi and Kouros Rahimkhani, *Postrevolutionary Iran: A Political Handbook*, Syracuse NY: Syracuse University Press, 2018. Full text available at: <https://irandataportal.syr.edu/postrevolutionary-iran-a-political-handbook>

^۲ پژوهش پیش‌رو در بردارنده داده‌ها در باره ۲۵۸۴ تن صاحب منصبان عالی مقام سیاسی در ایران پس‌انقلاب است: ۱۹۹۵ نماینده مجلس شورای اسلامی، ۲۷۲ عضو کابینه (۲۲۴ وزیر و ۴۸ معاون رییس جمهور)، ۲۷۷ عضو مجلس خبرگان، ۶۸ عضو مجمع تشخیص مصلحت، ۵۱ عضو شورای نگهبان، و گروهی دیگر از سیاست‌پیشگان. از آن‌رو که برخی کسان از مقامی به مقام دیگر رفته‌اند—برای نمونه، از مجلس شورای اسلامی به دولت—پاره‌ای همپوشانی‌ها در میان فهرست‌ها دیده می‌شود.

^۳ همچنین بجاست به یاد داشته باشیم که، برابر کتابچه داده‌های جهانی سازمان سیا، ۸۶ درصد جمعیت ایران زیر پنجاه و پنج ساله، و ۱۳ درصد بالای پنجاه و پنج ساله‌اند. نمودار شماره یک نشانگر آنستکه تنها ۱۷ درصد صاحب منصبان سیاسی زیر پنجاه و پنج سال سن دارند، در حالیکه ۸۳ درصد آنان بالای پنجاه و پنج ساله‌اند.

^۴ برابر کتابچه داده‌های جهانی سازمان سیا، بسال ۱۴۰۱، چشمداشت زندگی در ایران هفتاد و پنج سال بوده است. در چهار سال گذشته (۱۳۹۸ تا ۱۴۰۲) به طور میانگین ۴۰ نفر از صاحب منصبان در هر سال فوت کرده‌اند.

^۵ همچنانکه جدول شماره سه نشان می‌دهد، وزن روحانیان در مجلس شورای اسلامی از ۵۲ درصد در سال ۱۳۵۹ به ۱۱ درصد در سال ۱۳۹۹ کاهش یافته است. این نکته همبسته (۱) افزایش ناخشنودی مردم از روحانیان و (۲) افزایش دل‌بستگی روحانیان به مقام‌های انتصابی و نانتخاباتی (برای ایمنی از واری همگانی که همبسته مقام‌های انتخابی است) می‌باشد.

^۶ بیشتر مقام‌های وزارتی در دولت، نیازمند دانش فنی و کارشناسی پیوسته با کارکرد هر وزارتخانه است. بسیاری روحانیان که تنها در مدرسه‌های دینی درس خوانده‌اند از دانش‌های فنی و کارشناسی بی‌بهره‌اند. همچنین در مجمع تشخیص مصلحت که به واری دشواری‌های اقتصادی، و پدیده‌های سیاسی داخلی و خارجی می‌پردازد، شمار فن‌سالاران و غیر روحانیان افزایش یافته است.

^۷ کاهش درصد وزیران دولت از ۴۴ درصد در سال ۱۳۸۹ به ۲۶ درصد در سال ۱۳۹۹ با این نکته گره خورده است که احمدی‌نژاد در دوره ریاست جمهوری خود (۱۳۸۴ تا ۱۳۹۲) درصد بالایی از رزمندگان پیشین جنگ ایران و عراق را به دولت آورده بود. در دولت کنونی ابراهیم رئیسی ۳۰ درصد وزیران از رزمندگان پیشین‌اند.

^۸ وزن ۲۱ درصد برای تمام صاحب منصبانی که پیشتر در جنگ ایران و عراق بوده‌اند، شگفتی‌آورتر است، چرا که سرکردگان روحانیان به بهانه جایگاه دینی شان از شرکت در جنگ معاف بوده‌اند. بدین‌رو، اگر ۶۵۹ تن روحانی را از کل ۲۵۸۴ نفر کنار بگذاریم، وزن رزمندگان بالاتر نیز خواهد رفت.

^۹ برای نمونه به کارنامه کسانی چون حسن حبیبی (۱۳۹۲-۱۳۱۶) بنگریم: وی عضو هشت کابینه دولت، شش دوره مجمع تشخیص مصلحت، سه دوره شورای نگهبان، و یک دوره مجلس شورای اسلامی بوده است. همچنین حجة

الاسلام مجید انصاری (زاده ۱۳۳۳) که در سه کابینه دولت، پنج دوره مجمع تشخیص مصلحت، چهار دوره مجلس شورای اسلامی و یک دوره مجلس خبرگان حضور داشته است.

۱۰ برخی خانواده‌های مهم سیاسی در دستگاه جمهوری اسلامی خانواده خمینی، خامنه‌ای، هاشمی رفسنجانی، خاتمی، لاریجانی، خرازی، دستغیب، مطهری و ناطق نوری‌اند. کاملترین لیست پیوندهای خانوادگی در جمهوری اسلامی را که نویسنده تهیه کرده می‌توان در سایت زیر دید.

<https://irandataportal.syr.edu/family-ties-iranian-political-elite>

۱۱ وزن وزیران دانش آموخته در خارج کشور که از سال ۱۳۵۷ تا کنون در پانزده کابینه دولت بوده‌اند، در تراز ۳۰ درصد باقی می‌ماند.

۱۲ بسیاری از آنان که درس خوانده‌های در خاورمیانه‌اند، روحانیانی‌اند که به مدرسه‌های دینی در عراق رفته‌اند.

۱۳ دانشگاه امام صادق بسال ۱۳۶۲ بدست آیت اله محمدرضا مهدوی کنی (۱۳۹۳-۱۳۱۰) بر بنای سرمایه و زمین مصادره شده از مدرسه عالی مدیریت تهران پایه گذاری شده است. برنامه درسی این دانشگاه، علوم انسانی و اجتماعی مدرن (مانند اقتصاد، علم سیاست، حقوق، مدیریت، آموزش) را در کنار درسها و آموزش‌های دینی می‌گذارد. این دانشگاه بیش از هزار و چهارصد دانشجو، و صد و پنجاه استاد و کارمند دارد. بیشتر دانش آموختگان دانشگاه امام صادق به مقام‌های مهم سیاسی و فرهنگی برکشیده می‌شوند.

۱۴ این موسسه بسیار پُر سرمایه، بسال ۱۳۷۴ بدست آیت اله محمدتقی مصباح یزدی (۱۴۰۰-۱۳۱۴) و برای دانشجویان سالهای بالاتر—روحانی و غیر روحانی—بنا نهاده شد. این نهاد مدرک آموزشی می‌دهد و برنامه‌های ترجمه و پژوهش و چاپ نشریاتی که با دیدگاه محافظه کارانه دینی اش سازگار باشند را پشتیبانی می‌کند.

۱۵ این سرمایه‌های نو می‌توانند عضو بودگی در چه بسیار مجلس‌ها و مجمع‌ها، کانون‌ها و بنیادها، دفترهای مرکزی و سازمان‌هایی باشند که پس از انقلاب روئیده‌اند. برای دسترسی به یک فهرست ناتمام از این نهادها نگاه کنید به:

M. Boroujerdi and K. Rahimkhani, *Postrevolutionary Iran: A Political Handbook*, pp.34-36.

بیگانه‌نگاری بهائیان در سرزمین خویش: روند بهائی‌ستیزی در ایران از سال ۱۳۵۷ شمسی تا کنون

ساغر صادقیان

چکیده

آیین بهائی زاده‌ی ایران و دارای چندین میلیون پیرو در سراسر جهان است. بهائیان بزرگترین اقلیت دینی ایران هستند. با این وجود، از زمان پیدایش تا کنون، پیروان این آیین را در ایران آزرده اند و زیر فشار گذاشته اند. این نوشتار می‌کوشد با نگاهی به تاریخ و روش‌های بهائی‌آزاری، دلایل چنین رویکردی را واکاود. تاکید بیشتر بر دوران پس از انقلاب ۱۳۵۷ است که فشارها چندین برابر و سازمانی شد. همچنین پرسش اصلی آن بود که گروه‌های گوناگون اجتماعی، به ویژه جامعه‌ی روشنفکر ایرانی، چه دلایلی برای چنین دفع و سرکوبی دارند. این مقاله نشان می‌دهد که بهائیان ایران از آغاز سپر بلای جامعه بوده اند که می‌بایست تقصیر مشکلات و بحران‌ها را گردن گیرند. در عین حال، ایرانیان حقوق انسانی بهائیان را منوط به اثبات برحق بودن این آیین می‌شمارند و می‌کوشند با رد باورهای این مذهب، سرکوبی پیروان آن را توجیه کنند. در پایان مقاله، گفتگویی در باب تغییرات جامعه‌ی امروز آمده است که گویای رشد آگاهی و حمایت جامعه‌ی ایرانی از هم‌میهنان بهائی خویش در عین شدت گرفتن سرکوبی‌هاست. مبنای این نوشتار اسناد تاریخی، نظریه‌های چندی از اندیشمندان، اخبار روز و مصاحبه با کسانی است که این سرکوب‌ها را تجربه کرده‌اند.^۱

کلیدواژه‌ها

بهائی، اقلیت مذهبی، حقوق بشر، روشنفکری، نظام سرکوب، سپریلا

ساغر صادقیان دانشیار تاریخ خاورمیانه و مطالعات جهانی در دانشگاه ویلامت آمریکا است. کتاب او با عنوان *جامعه‌های غیرمسلمان ایرانی: نورد و گفتار جایگاه در دوران انقلاب مشروطه (۱۹۱۱-۱۸۹۱)* در دست انتشار است.

^۱ با قدردانی از تمامی کسانی که تجربه‌های خویش را با من در میان گذاشتند، به دلایل امنیتی نام شان را در مقاله نیاورده‌ام.

مقدمه

از ایران انجام شده است. کتاب‌های باب و جامعه‌ی بابی ایران و یکصد و شصت سال مبارزه با آیین بهائی نوشته یا گردآوری فریدون وهمن، بهائیان ایران: پژوهش‌های تاریخی—جامعه شناختی گردآوری دومینیک پرویز بروکشا و سینا فاضل، اسناد بهائیان ایران دوران پهلوی نوشته‌ی توح امینی، مدارس فراموش شده سلی شاهور در کنار نوشته‌های انگلیسی عباس امانت، مؤژان مومن، مهرداد امانت و نجاتی القان نمونه‌هایی از این پژوهش‌هاست. با این حال این بخش نوباً نیاز به جستجو و بررسی بیشتر دارد.

در این مقاله می‌کوشم با کاربرد پژوهش‌های پیشین و شواهد و اسناد موجود از چهل سال اخیر، به ریشه‌های بهائی ستیزی جامعه‌ی معاصر ایرانی، به ویژه جامعه‌ی روشنفکر ایران پردازم. در آغاز نمونه‌هایی از سرکوبی‌های کمتر روایت شده را می‌آورم، سپس انگیزه‌های بهائی ستیزی را بیشتر می‌شکافم. در آخر از زمان حال، بیم‌ها و امیدها می‌نویسم. در هر بخش، یادآوری پیشینه‌ی تاریخی ناگزیر است. برهان اصلی که در مقاله دنبال می‌کنم آن است که گروه‌های مختلف ایرانیان، مدیران و مجریان حکومت و روشنفکران، گرچه در برخورد با بهائیان نگرشی متفاوت دارند، ریشه‌ی بهائی ستیزی شان مشترک و بیش از هر چیز «بیگانه انگاری» و ساخت «دیگری» درون ایران است که بتوان تمام مشکلات را بر گردن او

تقسیم جامعه به اقلیت و اکثریت بنا بر میزان قدرتی که یک گروه دارد، در هر جا و زمانی بوده و هست. این شکاف زمانی جدی تر می‌شود که اکثریت حاکم با مراعی خاص، اقلیت را سرکوب کند. اگر به جهان امروز بنگریم، به نمونه‌هایی از تبعیض‌ها، به ویژه علیه اقلیت‌های قومی-مذهبی، برمی‌خوریم، از جمله سرکوبی مسیحیان ارتدوکس (قبطی‌ها) در مصر از دهه‌ی ۷۰ میلادی که پس از برکناری حسنی مبارک شدت گرفت، تبعض علیه مسلمانان هندوآریایی روهینگیا در میانمار در چند دهه‌ی پیشین، فشار بر ایزدی‌های عراق—که بیشترین شان گرد هستند—به ویژه در دوران صدام حسین و داعش، و ستیز علیه بهائیان ایران از زمان پیدایش تا کنون.

آیین بهائی که از ایران برآمده، امروزه در بیش از صد نقطه‌ی جهان افزون بر پنج میلیون پیرو دارد.^۲ بهائیان ایران، که هنوز بزرگترین اقلیت دینی غیرمسلمان در ایران اند، در دهه‌های ۷۰ شمسی و بر اساس آمار رسمی کشور بیش از سیصد هزار نفر بودند. امروزه این تعداد به مراتب کمتر است.^۳

سرکوبی و دشمنی با بهائیان در دوره‌های مختلف تاریخ ایران و از زمان پیدایش این آیین در سال ۱۲۲۳ شمسی (۱۲۶۰ قمری) به بهانه‌هایی گوناگون صورت گرفته است. در عین حال این یورش‌ها به مرور زمان شدیدتر و سازمانی‌تر شده است تا جایی که در دهه‌های اخیر نام بهائیان همواره در میان زندانیان سیاسی و عقیدتی بیش از پیش به چشم می‌خورد. به همان نسبت میزان آگاهی جامعه‌ی ایرانی از حضور بهائیان هم میهن هم بیشتر شده و پژوهش‌های دانشگاهی بیشتری در باب تاریخ و جامعه‌ی بهائی به منزله‌ی بخشی

^۲ “Statistics,” *Bahá’i World News Service*, accessed October 3, 2023, <https://news.bahai.org/media-information/statistics/>

^۳ سایت اطلس جهانی شمار بهائیان را در سال ۲۰۱۰ بیش از ۲۵۰،۰۰۰ نفر شمرده است: “Countries with the Largest Bahá’i Populations,” *World Atlas*, accessed October 3, 2023, <https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-the-largest-baha-i-populations.html>

مرکز سرشماری و آمار ایران گزارش به روزتری منتشر نکرده است.

اردیبهشت ۱۳۳۴، سید احمد صفائی نماینده‌ی قزوین و تنها نماینده‌ی معمم مجلس، با حمایت آیت الله بروجردی لایحه‌ای را به مجلس پیشنهاد کرد. این لایحه چهار ماده داشت و می‌کوشید جامعه‌ی بهائی و ازلی را غیر قانونی، و پیروانش را مجرم بشمارد. همچنین قصد داشت اموال غیر منقول جامعه‌ی بهائی را ضبط و کارمندان دولتی بهائی را اخراج کند.^۶ به همراه این پیشنهاد، تلگراف‌هایی هم از شهرهای ایران به امضای علما به مجلس شورای ملی رسید که اهمیت تصویب آن لوایح را گوشزد می‌کرد. این طرح به تصویب مجلس نرسید.^۷

آنچه در آن زمان نقض صریح قانون اساسی و میثاق‌های بین المللی خوانده شد، در دوران حکومت پس از انقلاب ۱۳۵۷ جامه‌ی عمل پوشاند و پروبال گرفت تا جایی که تنش‌های دوران حکومت پهلوی در مقابل آن ناچیز شد. پس از انقلاب ۱۳۵۷، دامنه‌ی سرکوبی بهائیان به شکل فردی، گروهی یا در سطح جامعه‌ی بهائی ایرانی بسیار گسترده است اما تنها چند موردی است که در میان هم میهنان ایرانی شناخته و بازگو شده است و از آن میان جزییات بسیاری همچنان ناگفته باقی مانده است. در اینجا به چند نمونه می‌پردازم.^۸

انداخت و خشم خود را بر سر او خالی کرد، بی آنکه بیگرد و تنبیهی به دنبال داشته باشد.^۹

روش‌های بهائی‌ستیزی در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷

بهائیان از زمان پیدایش آیین شان تا کنون با همه گونه تبعیض و خشونت دست به گریبان بوده اند. برخلاف باور عمومی، حکومت پهلوی نیز بهائیان را به منزله‌ی جامعه‌ای مستقل شناخت و حق و حقوق قانونی برای ایشان در نظر نگرفت. اما افراد بهائی توانستند در کار و حرفه‌ی خود پیشرفت کنند و پیروزی‌هایی به دست آورند. پس از کودتای ۲۸ مرداد، حکومت پهلوی حمله‌ی خود را بر جامعه‌ی بهائی به شکلی روش مند در آورد. روحانیانی چند پذیرفتند که مرجعیت و قدرت شاه ایران را پروبال دهند تنها به شرط آنکه دست شان در بعضی اقدامات، از جمله سرکوبی جامعه بهائی باز باشد. ویرانی حظیرة القدس بهائی تهران و نیز برنامه‌ی هر روزی آقای فلسفی در سال ۱۳۳۴، و هم زمان با ماه رمضان، در رادیو تهران پس از اذان ظهر، که با جمله‌ی معروف «و اما، بهائیان» آغاز می‌شد، از همین دست سرکوبی‌های روش مند بود.^{۱۰}

آنچه کمتر بازگو شده، اقدام چند روحانی پس از ویران کردن حظیرة القدس تهران است. ایشان کوشیدند لایحه‌هایی از مجلس بگذرانند که بتوانند قانونمند بر بهائیان بتازند. نمایندگانی چند در مجلس در این باب سخن گفتند. ۱۹

^۹ در اینجا لازم است جایگاه خویش را در نقش نگارنده‌ی این مقاله روشن کنم (positionality statement). خود را دانشیار، مورخ، زن، بهائی و ایرانی می‌شناسم. گرچه کوشیده ام تمامی نکات را مستدل کنم، می‌پذیرم که جایگاه من بر چگونگی شکل گیری این مقاله تاثیر داشته است. بخش‌هایی از این تاریخ را خود در ایران زیسته‌ام.

^{۱۰} فریدون وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، چاپ سوم (استکهلم، سوئد: نشر باران، ۱۳۸۹)، ۲۲۲. نسخه‌ی آنلاین را در سایت آسو بیابید. وهمن در این اثر تاریخ این وقایع را با جزییات مستند آورده است. همچنین ببینید: تورج امینی، اسناد بهائیان ایران از سال ۱۳۲۰ تا پایان سال ۱۳۳۱ (استکهلم، سوئد: نشر باران، ۲۰۱۲)، نوشته‌هایی کوتاه هم در دسترس عموم هست. برای نمونه ببینید: مینا یزدانی، «بهائی‌آزاری؛ پیش از کودتا تا پس از آن»، بی بی سی فارسی، ۲۹ مرداد، ۱۴۰۲، https://www.bbc.com/persian/iran/2013/08/130820_144_coup_bahai

^۱ وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ۲۳۲-۲۳۱.

^۷ همان، ۲۳۲.

^۸ برای جزییات و شواهد بیشتر ببینید: وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی.

آدم ربای، دستگیری، زندانی، شکنجه و کشتار

کارزارهایی که در چند سال گذشته، و به ویژه امسال، برگزار شد، آگاهی بیشتری از آدم ربایها و کشتارهای بهائیان در آغاز انقلاب می دهد. کارزار "داستان ما یکیست" کودک کشی های آغاز انقلاب را بازگو می کند و آنچه بر ۱۰ دختر جوان شیرازی تا پیش از اعدام شان گذشت. در همان راستا بسیاری دیگر از کسانی که دستگیر و زندانی و اعدام شدند، یا ربوده و مفقود الاثر هستند، معرفی شدند.^۹

از نخستین حمله های مسلحانه و هدفمند به جامعه ی بهائی، آدم ربایهایی است که بین اسفند ۱۳۵۸ و مرداد ۱۳۵۹ رخ داد. روز ۳۰ مرداد ۱۳۵۹، افراد مسلح به خانه ای که محفل روحانی ملی بهائیان ایران در آن برگزار می شد، هجوم بردند و نه عضو محفل، دو مشاور و صاحبخانه را با خود بردند. محفل ملی گروه نه نفره ای است که با رأی بهائیان هر کشور انتخاب می شود. پیگیری ها بی نتیجه ماند و دولت هیچ مسئولیتی در قبال این آدم ربایها برگردن نگرفت در حالی که گزارش های ضد و نقیض مسئولین از اظهار بی خبری تا تایید حکم دستگیری و حتی ارسال این افراد به شکلی مخفی به اسرائیل گسترده بود. زمانی که این ناپدید شدن ها ادامه یافت و اعضای محفل روحانی ملی دوم نیز دستگیر و همگی اعدام شدند، دیگر بر همگان معلوم شد که گروه قبلی نیز اعدام شده اند.^{۱۰}

کیهان

صفحه ۱۵
سه شنبه ۲۱ اردیبهشت ۱۳۶۱
۱۷ رجب ۱۴۰۲ - شماره ۱۱۵۷۵

۶ عضو گروهکها و رهبران محافل بهائیت در کرج اعدام شدند

تهران - خبرگزاری جمهوری اسلامی - حکم دادگاه انقلاب اسلامی کرج شش نفر از عوامل وابسته به گروهکهای محارب و همچنین از رهبران محافل بهائیت اعدام شدند.

روابط عمومی دادستانی کل انقلاب اسلامی اعلام کرد: به حکم دادگاه انقلاب اسلامی کرج ۳ تن از عوامل وابسته به گروهکهای محارب از چریکهای اقلیت محکوم به اعدام شدند. اسامی معذومین عبارتست از: ۱- ابوالقاسم تجلی فرزند ابوالفضل اهل زنجان ۲- فرهاد دلکش فرزند رحیم اهل تهران ساکن کرج ۳- محمدعلی حسینی فرزند حسن اهل و ساکن شهریار. همچنین سه نفر از رهبران محافل بهائیت و از مبلغین گروه ضاله بهائیت در کرج به جرم ارتباط با مراکز مهیونیستی، سفر به فلسطین اشغال شده و کنکاشی به محافل بهائیت مقصدی الارض

شناخته شده و به اعدام محکوم شدند. اسامی این معذومین عبارتست از: ۱- بدیع الله حق پیکر فرزند محمدهسندی اهل و ساکن کرج ۲- محمود فروهر فرزند شکرالله اهل آباده ساکن کرج ۳- اشراقیه فروهر فرزند شعبانعلی اهل تهران ساکن کرج. احکام صادره از سوی دادگاه انقلاب اسلامی کرج در مورد نامبردگان در روزهای شش و هفده اردیبهشت ماه جاری به مورد اجرا گذاشته شد.

۱ خیر اعدام سه بهائی در کرج (گوهردشت)،
بازنشر در خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران.

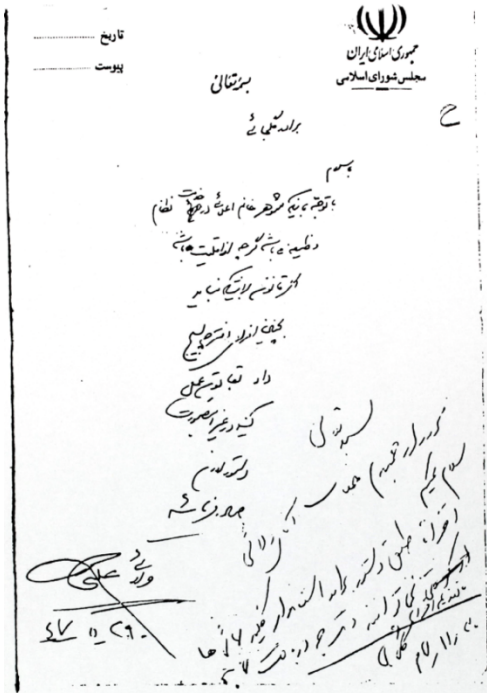
^۹ از جمله ببینید: «حمایت بی سابقه: حمایت از #داستان ما یکیست از جانب صدها میلیون مخاطب در سراسر جهان»، سرویس خبری جامعه بهائی، ۱۰ مرداد، ۱۴۰۲، <https://news.bahai.org/fa/story/1686>؛ مهرداد فتوحی، شهاب میرزایی، «هشتگ (داستان ما یکیست)» در چهلمین سالگرد اعدام ۱۰ زن بهائی در شیراز، بی بی سی فارسی، ۲۸ خرداد، ۱۴۰۲، <https://www.bbc.com/persian/articles/c6plvgyz6140>

^{۱۰} وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ۴۲۴-۴۲۷؛ مینا یزدانی، «آوایی از دل تاریخ: در باب یک نامه و بیانیه»، آسو، ۱ تیر ۱۳۹۶، <https://www.aasoo.org/fa/articles>؛ آوایی-از-دل-تاریخ-در-باب-یک-نامه-و-بیانیه؛ سپهر عاطفی، «محفلی که ناپدید شد»، بی بی سی فارسی، ۱۹ مهر ۱۳۹۴، https://www.bbc.com/persian/iran/2015/10/150503_144_revolutionary_injustice_bahai

زندان گوهردشت شد. نگهبانان پاسگاه ۲۴ ساعته جلوی خانه کشیک می‌دادند و خیابانی که خانه در آن بود با راهبند و سنگر بسته بود.^{۱۱} بارها به خانه شان رفته بودم، فضای خانه، لبخند و صدای گرم این زوج و کلاس‌های کتابخوانی شان را به یاد دارم. پس از آنکه خانه به کمیته تبدیل شد، بارها از آنجا گذشتم و فضای رعب آوری را که جاری بود حس کردم. بعد از مدتی، به همراه خانواده و آشنایان، تصمیم گرفتیم دیگر از آن خیابان نگذریم.

بهائینی که اعدام می‌شدند، اموال شان هم مصادره می‌شد و بازماندگان و خانواده‌های ایشان هیچ حقی بر آن اموال نداشتند و یا اجازه داشتند مثلاً در خانه‌ی پدری که کشته شده زندگی کنند اما حق فروش آن را نداشتند. پیگیری‌های چند ساله‌ی این بازماندگان از مراجع قانونی می‌توانست تنها بخشی از حقوق پایمال شده را به ایشان بازگرداند. مصادره و غارت اموال بهائیان گاه نیز از سوی افراد سودجوی غیردولتی بود که شرایط را مناسب دیده، خانه، مغازه یا مزارع بهائیان را غارت کردند و هر آنچه نتوانستند با خود ببرند، به آتش کشیدند. حیوانات، دام و احشام بهائیان نیز گاهی به همراه خانه و مزرعه و باغ به آتش کشیده شدند.^{۱۱}

یک نمونه از این غارت اموال را خود از نزدیک شاهد بودم. اشراقیه و محمود فروهر، زوجی بهائی ساکن گوهردشت کرج بودند. ۱۰ مرداد ۱۳۶۰ این دو به همراه بدیع الله حق پیکر، دیگر بهائی ساکن گوهردشت، دستگیر و نه ماه پس از آن به حکم دادگاه انقلاب اسلامی کرج اعدام شدند (تصویر ۱). اشراقیه و محمود فرزندی نداشتند، اما نگران بودند که سگ کوچک شان «پوپک» در نبودشان آزار بیند. اشراقیه حین دستگیری خواست که پوپک را به کسی بسپارد. ماموران سگ را با گوله از پا در آوردند تا «خیال ایشان را راحت» کنند و سپس اشراقیه را با خود بردند. محمود ۶۵ ساله و اشراقیه ۵۸ ساله در زندان و سلول انفرادی و زیر شکنجه‌های روحی و جسمی حاضر نشدند از دین خود برگردند و به همین دلیل در ۱۷ اردیبهشت ۱۳۶۱ تیرباران شدند. شواهدی از اجرای دادگاه برای ایشان در دست نیست. منزل مسکونی ایشان در گوهردشت تصاحب و تبدیل به کمیته‌ی انقلاب گوهردشت و بعدها بخش اصلی و معروف



۲ حکمی که بهائیان نمی‌توانند دفترچه‌ی بسیج دریافت کنند. دریافتی از سایت خانه اسناد بهائیی ستیزی در ایران.

^{۱۱} برای نمونه، ببینید: «هرانا، بررسی نوشته از سید کاظم موسوی، نماینده اردبیل در مجلس، درباره تاریخچه روستای ایول»، خانه اسناد بهائیی ستیزی ایران، ۲۲ اسفند، ۱۳۹۰، <https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/hrana-brrsy-nwshthay->، az-syd-kazm-mwsy-nmayndh-ardbyl-dr-mjls-drbarh-tarykhchh-rwstay-aywl

^{۱۲} «اعدام بدیع الله حق پیکر، محمود فروهر، و اشراقیه فروهر در کرج»، خانه اسناد بهائیی ستیزی در ایران، دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/adam-bdy-allh-hq-pykr-mhmwd-frwhr-w-ashraqyh->، frwhr-dr-krj؛ کیان ثابت، «فروهرها؛ زوج بهایی که به دلیل اعتقادات دینی اعدام شدند»، ایران وایر، ۱۵ خرداد، ۱۴۰۱، <https://iranwire.com/fa/special-features/104562> -فروهرها-زوج-بهایی-که-به-دلیل-اعتقادات-دینی-اعدام-شدند/

ازدواج، طلاق و سرپرستی فرزندان

نمی‌دادند که از شناسنامه‌های شان برای دریافت کوپن و دفترچه‌ی بسیج استفاده کنند، حتی گروهی شناسنامه می‌خریدند یا جعل می‌کردند. در همان حال، زوج بهائی با یک یا چند فرزند، خانواده حساب نمی‌شدند، دفترچه نداشتند و نمی‌توانستند کوپن دریافت کنند. زن و شوهر هنوز می‌توانستند به همراه خانواده‌های پدری خود جیره‌ای داشته باشند، اما فرزندان شان سهمی نداشتند. در شرایط شیرکوبی، نوزادان بدون شیر سر کردند و کودکان حین ثبت نام در مدارس معلوم نبود باید کدام دفترچه را ببرند که نشانی شان را ثابت کنند. علاوه بر این، بهائی‌ها کلاً حق دریافت دفترچه‌ی بسیج نداشتند. (تصویر ۲).^{۱۳} از دیگر سو، حین جنگ که مردان ایرانی می‌بایست در جبهه خدمت کنند، صاحبان خانواده و فرزند گاهی از امتیازهایی ویژه برخوردار بودند. اما مرد بهائی‌ای که زن و فرزندش جایی ثبت نبود، امتیازی هم نداشت. در سال ۱۳۷۸، پرسش از دین در اقرارنامه‌ی رسمی برای ثبت ازدواج غیرضروری شد.^{۱۴}

گذرنامه و کارت ملی

دولت جمهوری اسلامی سیاست‌های متفاوتی را در این چند دهه برای صدور گذرنامه‌ی بهائیان پیش گرفته است. در سال‌های نخست انقلاب، همه‌ی کسانی که «ضدانقلاب» شمرده می‌شدند، از جمله بهائیان، ممنوع الخروج بودند. این سیاست با سایر تصمیم‌های دولتی برای قلع و قمع بهائیان همخوانی داشت. فرم درخواست گذرنامه از مذهب می‌پرسید و باز هم داستان چهار مذهب رسمی بود و به این شکل بهائیان شناسایی شده و از دریافت گذرنامه محروم بودند. بسیاری راه‌های قانونی را پیش گرفتند و تظلم کردند، ولی

مراسم ازدواج به رسم آیین بهائی از دید محاکم قضایی ایران پس از انقلاب غیرقانونی است و رسمیتی ندارد. البته این داستان تا حدی پیش از انقلاب و در دوران پهلوی هم جاری بود اما پس از انقلاب همه گیر شد. زن و شوهر بهائی که طبق آیین بهائی ازدواج می‌کردند، برای ثبت ازدواج و رسمیت بخشیدن دولتی به آن به دفترهای ثبت احوال مراجعه می‌کردند. در آنجا سندی که پیش روی شان می‌گذاشتند تا امضا کنند، ایشان را «مسلم» و «مسلمه» می‌شناخت. آن زوج می‌بایست چنان «اقرارنامه» ای امضا می‌کردند تا ازدواج شان ثبت رسمی شود. چون از امضای متن سرباز می‌زدند، ازدواج شان ثبت نمی‌شد و رسمیت نداشت. اما این رسمی نشدن پیامدهایی داشت. فرزندان این خانواده، زمانی که به دنیا می‌آمدند، بی پدر بودند. یعنی نام شان تنها در شناسنامه‌ی مادر ثبت بود. گاهی نیز در شناسنامه‌ی پدر و مادر نام فرزندان را می‌نوشتند بی آنکه اثری از ازدواج آن دو در شناسنامه‌های یکدیگر دیده شود. از دید جامعه و مراجع ایشان یا «زنا زاده» بودند و یا چون «فرزندان زنان صبیغه ای» شناخته می‌شدند. چنین رویکردی در جامعه‌ی مدرن و سکولار مشکلی نیست، اما در بافت سنتی ایران پرسش برانگیز بود. با شروع جنگ ایران و عراق، کوپن و سهمیه بندی کالا و صدور دفترچه‌های بسیج اقتصادی مرجعیتی به مراتب بیش از شناسنامه یافتند. برای ثبت نام مدارس، دفترچه‌ی بسیج اقتصادی می‌خواستند تا ثابت شود خانواده ساکن محله‌ای است که مدرسه در آن قرار دارد. در این حال و هوای پیش از کامپیوتر و اینترنت و ثبت آنلاین، خانواده‌های ایرانی گاهی حتی مرگ عزیزان شان را گزارش

^{۱۳} «بهائیان نمی‌توانند دفترچه بسیج بگیرند»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai-persecution.bic.org/fa/archive/bhayyan-nmy-twannd-dftrchh-bsyj-bgyrnd>

^{۱۴} «بخشنامه دولتی در مورد ثبت اقرارنامه ازدواج بدون ذکر مذهب مزدوجین»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai-persecution.bic.org/fa/archive/bkshshnamh-dwlty-dr-mwr-d-thbt-aqrarnamh->، «مسائل حقوقی ثبت ازدواج بهائیان»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai-persecution.bic.org/fa/archive/msayl-hqwqy-thbt-azdwaj-bhayyan>

در یک کشور بر نمی‌گردد. از همان زمان تا کنون، شماری زیاد از بهائیان از کشور خارج شده و می‌شوند.

سیاست‌ها تا مدتی تغییر نکرد. در کنار این تصمیم، بهائیان خارج از ایران هم نمی‌توانستند گذرنامه‌های شان را تمدید یا تجدید کنند (تصویر ۳). اگر هم کسی به ایران سفر می‌کرد، گذرنامه اش ضبط می‌شد و باید ماه‌ها پیگیری می‌کرد تا بتواند آن را پس بگیرد و از کشور خارج شود.

فشار و سرکوب همراه با این سیاست بسیاری از بهائیان را واداشت که از راه غیرقانونی از مرزهای زمینی ایران خارج و به ترکیه یا پاکستان (دیرتر، تنها ترکیه)، دو کشوری که نمایندگی سازمان ملل برای پناهندگان داشتند، بروند. تاریخ خروج قاچاقی ایرانیان بدون در نظر گرفتن مذهب و پیشینه شان در سال‌های آغازین انقلاب، دردناک است. بسیاری از ایرانیان سال‌ها پس از آن نیز همچنان با تکان روانی این تجربه دست و پنجه نرم کرده اند.

سیاست دولت در دهه‌های پس از جنگ نسبت به خروج بهائیان از ایران تغییر کرد. فرم گذرنامه از مذهب چهارگزینه‌ای به پرسش از مذهب تغییر کرد که بهائیان توانستند چیزی در آن بنویسند. در آغاز، صدور گذرنامه مجاز شد اما گذرنامه‌های اولی که صادر شدند، همگی یک-بار-مصرف بودند. یعنی صاحب گذرنامه تنها حق یک بار استفاده از آن را برای خروج از کشور داشت و اگر قصد می‌کرد دوباره به خارج سفر کند، باید دوباره اقدام می‌کرد و گذرنامه‌ای تازه می‌گرفت. اما با تغییر این تصمیم، گذرنامه‌های معمولی صادر شدند. گویا از زمان دولت‌های خاتمی و احمدی نژاد، حکومت تصمیم گرفت ایران را از بهائیان خالی کند تا ادعای شان در مجامع بین‌المللی و در پاسخ به دیدبانان حقوق بشر درست در آید که بهائی‌های ایران اندک شماراند و غیرقابل اعتنا، استدلالی که خود ناپذیرفتنی است.^{۱۵} چرا که حقوق بشر تک تک آدمیان به میزان جمعیت شان

^{۱۵} «جمعیت بهائیان از توهم و دروغ بافی تا واقعیت»، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۲۲ مرداد، ۱۴۰۱، <https://historydocuments.ir/print.php?id=3637>



۳ «نمایندگی های جمهوری اسلامی در خارج موظف اند اسامی تمامی بهائیان مقیم حوزه خود را تهیه و ارسال کنند، و از تمدید گذرنامه این افراد خودداری کنند.» خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران.

که چند نفر از آن خانواده بهائی هستند.^{۱۶} گرچه آن کارت به همه ی بهائی ها داده شد، دریافت کارت ملی هوشمند برای این شهروندان ایرانی آسان نبود. از سال ۱۳۹۸، گزینه ی «سایر ادیان» از فرم صدور کارت ملی هوشمند حذف شد و بهائی ها نمی توانستند این کارت را تقاضا کنند. این تصمیم به پیشنهاد نماینده مردم خمینی شهر در

اما زمانی که قرار شد کارت ملی و کد ملی و کد پستی ده رقمی صادر شود، آمارگیری خانه به خانه ای صورت گرفت. در پرسش از هر خانوار می پرسیدند که مذهب ایشان چیست و خانواده های بهائی به مامور تاکید می کردند که حتی «سایر مذاهب» ننویسد و دقیقاً عنوان کند

^{۱۶} برای نمونه ببینید: «کیهان آنلاین: نامه سرگشاده یک شهروند بهائی در پاسخ به سخنان تفرقه افکنانه امام جمعه رفسنجان»، <https://iranbahai-persecution.bic.org/fa/archive/kyhan-anlayn-۱۳۹۳-آذر، ۲۴>، خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران، نامh-srgshadh-yk-shhrwnd-bhayy-dr-paskh-bh-skhn-an-tfrqh-afknanh-amam-jmh

حمام و توالت و دستشویی را برعهده داشتند. گرچه نفس عمل، خدمت است، کسانی که بهائیان را به این کار می‌گماشتند قصد تحقیر داشتند و می‌خواستند بر نجاست ایشان تاکید کنند. گروهی هم راننده‌های ماشین برای رفت و برگشت به خط مقدم بودند. بهائیان در جنگ ایران و عراق حاضر بودند، عده‌ای اسپر (آزاده) شدند و گروهی مجروح (جانباز) و معدودی هم کشته (شهید) شدند.^{۲۰} اما سهمیه و امتیازهای آزادگان، شهدا و جانبازان الزاماً به ایشان تعلق نگرفت. مثلاً در کنکور دانشگاه و استفاده از سهمیه بندی‌ها، بهائیان اگر هم رتبه‌هایی عالی می‌آوردند، همچنان از ادامه‌ی تحصیل محروم بودند.

مدرسه از ابتدایی تا پایان متوسطه

از موارد کمتر بازگو شده، محرومیت دانش آموزان مدارس است، به ویژه محرومیت دانش آموزان بهائی از شرکت در مدارس تیزهوشان. شرکت در آزمون تیزهوشان فرم مذهب و تنها چهار گزینه دارد که بهائیان نمی‌توانند دین خود را انتخاب کنند.^{۲۱} در سال ۱۳۶۹، شورای انقلاب فرهنگی

مجلس به تصویب رسید تا به این شکل بهائیان در دل جامعه‌ی بزرگتر ایران حل شوند، تاکید‌ی دیگر در به رسمیت نشناختن و انکار حضور شهروندان بهائی در ایران.^{۱۷}

خدمت سربازی

گرچه در نخستین سال‌های انقلاب، تمام بهائیان که برای ارتش کار می‌کردند، اخراج شدند، مردان بهائی موظف به خدمت نظام وظیفه‌ی عمومی بوده و هستند. اما در این باب هم به هنگام ثبت نام از دین می‌پرسند و بهائی بودن سربازان برای ایشان دردسرساز می‌شود.^{۱۸} این موضوع به ویژه در جنگ ایران و عراق چشمگیر بود. بهائیان از به دست گرفتن سلاح و جنگ اکراه دارند. از این رو بیشترشان این را ابراز می‌کردند. برخورد فرماندهان با ایشان و در این باب دلخواهانه بود. گرچه بعضی به احترام می‌پذیرفتند، بیشتر ایشان بهائیان را به کارهایی سخت تر وامی داشتند و یا اجباراً به کشیک کشی- با اسلحه می‌فرستادند. کار در آشپزخانه برای بهائیان که نجس به حساب می‌آمدند، محال بود،^{۱۹} برای همین گروهی نظافت

^{۱۷} برای نمونه ببینید: «هرانا: فشار مضاعف بر جامعه بهائیان ایران، سنگ اندازی در صدور کارت ملی هوشمند»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۴ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai persecution.bic.org/fa/archive/hrana-fshar-mdaf-br-jamh-bhayyan-ayran-sng-andazy-dr-sdwr-kart-mly-hwshmd>

^{۱۸} نگاه کنید به: «سوال مذهب در فرم خدمت وظیفه»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai persecution.bic.org/fa/archive/dstwrml-artsh-dr-mwrdr-srbazan-wzyfh-bhayy>

سازمان وظیفه عمومی ناجا، «دفترچه راهنمای خدمت وظیفه عمومی»، نسخه الکترونیکی ۱، دی ماه ۱۳۹۴، (ص ۳۰: برگ اطلاعات فردی، پرسش ۶)، دسترسی ۷ ژانویه ۲۰۲۴،

<https://www.unp.ir/downloads/95/1634810651.pdf>

^{۱۹} «سرباز بهائی نباید در آشپزخانه، که لازم است پاک و نجاست رعایت شود، خدمت کند»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۳ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai persecution.bic.org/fa/archive/srbaz-bhayy-nbayd-dr-ashpzkhane-kh-lazm-ast-paky-w-njast-rayt-shwd-khdmt-knd>

^{۲۰} برای نمونه ببینید: «شرح روحا فردوسیان درباره خدمت سربازی پسرش، مهرداد بادکوبه و کشته شدن او در جنگ ایران و عراق»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai persecution.bic.org/fa/archive/shrh-rwba-frdwsyan-drbarrh-khdmt-srbazy-psrsh-mhrdad-badkwbh-w-kshth-shdn-aw-dr-jng-ayran-w>؛ *ایران ویر: شهدای بهائی جنگ ایران و عراق: سعید مسعودیان*، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۳ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai persecution.bic.org/fa/archive/ayran-wayr-shhday-bhayy-jng-ayran-w-raq-syd-mswdyan>

^{۲۱} «هرانا: نامه نورا ثابت، دانش آموز محروم از تحصیل بهائی»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۳ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai persecution.bic.org/fa/archive/hrana-namh-nwra-thabt-dansh-amwz-mhrwm-az-thsylv-bhayy>

می‌بایست پرونده‌ی فرزند اخراجی خود را به اداره‌ی آموزش و پرورش منطقه ببرند و اداره‌ی فهرستی داشت از مدرسه‌هایی که بهائیان را ثبت نام می‌کردند و «مشکلی» با این موضوع نداشتند. به نظر می‌رسد این فهرست بر مبنای همان دستورالعمل بود و مدارسی که بهائیان را می‌پذیرفتند، «کادر قوی و مسلط بر مسائل عقیدتی» داشتند. در مدارس، از ابتدایی تا پایان دبیرستان، بخشی از وظایف معلمان تعلیمات دینی و پرورشی بهائی ستیزی بود. ایشان در کلاس‌ها تمامی تهمت‌ها و روایت‌های نادرست و تحریف شده‌ی تاریخی و عقیدتی را به دانش آموزان «می‌آموختند». در این میان، دانش آموزان خردسال و جوان تر بیشتر در معرض حمله و تحقیر بودند چرا که کمتر توان پاسخگویی داشتند. این فضا هم کلاسی‌ها را از معاشرت و دوستی با بهائیان بر حذر می‌داشت.^{۲۴}

بهائیان حق کار در ادارات دولتی را ندارند و بخش خصوصی هم محتاطانه و دلخواهانه، گاهی از استخدام بهائیان خودداری می‌کند.^{۲۵} مغازه‌های بهائی بسیاری تعطیل و پلمب شده است.^{۲۶} بهائیان ارث نمی‌برند،^{۲۷} حق ورود به دانشگاه را

گزارشی نوشت که پس از مذاکرات، بر مبنای قانون اساسی، شرع، سیاست‌های عمومی کشور و اوامر آیت الله خامنه‌ای، دستورالعملی تصویب کرده است. «دستور العمل محرمانه شورای عالی انقلاب فرهنگی» در باب رفتار با بهائیان است.^{۲۲} در بخشی از آن آمده است: «ب: جایگاه فرهنگی: ۱- در مدارس چنانچه اظهار نکردند بهائی اند ثبت نام شوند. ۲- حتی المقدور در مدرسی که کادر قوی و مسلط بر مسائل عقیدتی دارند ثبت نام شوند.»^{۲۳} اما این حکم کلی تفسیرهای دلخواهانه داشت. اگر ناظم مدرسه سر کلاس می‌آمد و می‌پرسید اقلیت‌های مذهبی دست خود را بالا برند و دانش آموز بهائی هم چنین می‌کرد، اول ناظم او را جلوی همه سرکوب می‌کرد که «بهائی فرقه است، نه دین.» روز بعد دانش آموز اخراج می‌شد چون عمومی و در کلاس اعلام کرده بود، بهائی است. ماده‌ی شماره دو نیز عمل می‌شد بی آنکه بهائیان از این حکم با خبر باشند. این دستورالعمل به تازگی به دست عموم ایرانیان رسیده است و تا پیش از این محرمانه بود. هر مدرسه اختیار داشت که بهائیان را اخراج کند. زمانی که دانش آموزی بهائی از مدرسه اخراج می‌شد، خانواده اش

^{۲۲} وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ۵۰۴-۵۰۲.

^{۲۳} «دستور العمل محرمانه شورای عالی انقلاب فرهنگی»، «خانه اسناد بهائی ستیزی، دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai-persecution.bic.org/fa/archive/dstwr-alml-mhrmanh-shwray-aly-anqlab-frhngy-bray-mqablh-ba-bhayyan>

^{۲۴} همچنین نگاه کنید: سعید پیوندی، «تبعیض و خشونت آشکار دینی در آموزش ایران»، «رادیوفردا»، ۱۶ مهر ۱۳۹۸، <https://www.radiofarda.com/a/iran-discrimination-towards-bahai-students/30205935.html>

^{۲۵} برای نمونه نگاه کنید به «دستور العمل محرمانه شورای عالی انقلاب فرهنگی» در سال ۱۳۶۹ که در باب «جایگاه حقوقی و اجتماعی» بهائیان می‌نویسد: «۳- در صورت ابراز بهائی بودن اجازه استخدام ندارند. ۴- پستهای موثر (مانند معلمی و ...) به آنان داده نشود.»

^{۲۶} «محل کسب شش شهروند بهائی در امیدیه پلمب شد»، «خبرگزاری هرانا، دسترسی ۱۳ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://www.hra-news.org/2018/hranews/a-18100> برای دیدن متن کامل خبر می‌توانید به سایت خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران مراجعه کنید: <https://iranbahai-persecution.bic.org/fa/archive/hrana-mhl-ksb-shsh-shhrwnd-bhayy-dr-amydyh-plmb-shd>؛ «پلمب ۱۸ واحد صنفی شهروندان بهائی در شاهین شهر»، «خبرگزاری هرانا، دسترسی ۱۳ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://www.hra-news.org/2017/hranews/a-10632>. متن کامل خبر را می‌توانید در سایت خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران ببینید، دسترسی ۹ اکتبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahai-persecution.bic.org/fa/archive/plmp-18-wahd-snfy-shhrwndan-bhayy-dr-shahyn-shhr-tftysh-mnzl-dw-shhrwnd-bhayy-dr-kashan>

^{۲۷} برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به: «فتاوی آیت الله العظمی مکارم شیرازی (مد ظله) در مورد مسائل متفرقه ارث»، «تابناک، دسترسی ۱۵ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://www.tabnak.ir/fa/news/859732>؛ «اگر همسر کارمند درگذشته بهایی است نه حقوق در-مورد-مسائل-متفرقه-ارث؛ همچنین ببینید فرمان دفتر آیت الله خمینی را: «اگر همسر کارمند درگذشته بهایی است نه حقوق

نمونه‌ای از این دست دیگرسازی، جداکردن اقلیت‌های مذهبی به بهانه‌ی اجتناب از نجاست است. روایت‌هایی متناقض از ناپاک بودن اهل کتاب، یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان، وجود دارد و توافقی میان علمای اسلام در این باب نیست. با این حال، جدایی‌سازی‌ها بیشتر دلیل اقتصادی و سیاسی، و نه دینی، داشته‌اند. در گذشته، در شهرهای ایران محله‌های غیرمسلمان جایگاه «ما» و «دیگری» را آشکارا جدا می‌کرد. مفهوم «ما» و «دیگری» بسته به آن بود که کدام سوی این خط و مرزها ایستاده باشی. چون غیرمسلمانان نیز، مسلمانان یا دیگر ادیان جز خود را «دیگری» می‌شمردند. هر گروه مذهبی نیازمند ساخت «ما» پی برای دوام در برابر «دیگری» اکثریت بود. امروزه تنها رد پایی کم‌رنگ از این محله‌های غیرمسلمان را می‌توان در شهرهایی چون تهران، اصفهان، و یزد یافت. به جای آن، مرزها مجازی و ناپیدا و بیشتر در ذهن آدمیان است.

اگر در باب اهل کتاب شکی است، بهائیان از دید بیشتر مراجع تقلید نجس‌اند چون از دین برگشته‌اند. در عین حال، بهائیان از آغاز کمترین تفاوت و جدایی‌نمایان را با دیگر ایرانیان داشتند. از آنجا که این آیین در قرن سیزدهم شمسی پدید آمد، تمامی پیروان نخستین‌اش از دیگر دین‌ها، به ویژه از مسلمانان بودند. به همین دلیل ایشان نه لباسی متفاوت داشتند، نه به زبانی دیگر گفتگو می‌کردند، نه زبان بومی هر بخش ایران را با لهجه حرف می‌زدند؛ شناسه‌هایی که غیرمسلمانان دیگر

ندارند و اگر هم وارد شوند در مراحل مختلف متوقف می‌شوند. دانشگاه زیرزمینی بهائی یا همان موسسه‌ی علمی آزاد (BIHE) بارها هدف حمله‌ی حکومت قرار گرفته و مدیران، استادان و دانشجویان‌اش دستگیر و زندانی شده‌اند. گورستان بهائیان تخریب می‌شود، به گورها اهانت می‌شود و بهائیان اجازه ندارند مردگان خویش را با آیین بهائی به خاک بسپارند.^{۲۸} از جمله تازه‌ترین یورش‌ها نیمه‌ی دی ماه ۱۴۰۲ بود که مامورانی با تجهیزات صنعتی وارد ۱۰۰ هکتار از زمین‌های کشاورزی خانواده‌های بهائی در روستای احمد آباد مازندران شدند و دور آنها حصار کشیدند. بر اساس قوانین حقوق بشر، چنین اقدامی نمونه‌ی جابجایی اجباری است و چون یک اقلیت مذهبی را هدف می‌گیرد، پاکسازی مذهبی به حساب می‌آید.^{۲۹} شمار این حملات روز افزون و کوششی است برای نابودی تدریجی جامعه بهائی ایران. اما همین نمونه‌ها کافی است که میزان سرکوبی و فشار را نشان دهد. در ادامه می‌کوشم پاسخ‌هایی برای علت‌های بهائی‌ستیزی بیاورم.

دلایل بهائی‌ستیزی در میان گروه‌های مختلف جامعه‌ی ایرانی

دیگرسازی یکی از راه‌های گردهم آوردن و اتحاد جامعه است. دشمن بیرونی مردم یک کشور را متحد می‌کند که از مرز بوم خود دفاع کنند. اما اگر جنگی نباشد، باید دشمنی ساخت و نماینده‌ی آن را در درون جست. در تاریخ معاصر ایران،

میرد و نه می‌تواند متکفل امور فرزندان شود، «خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران، دسترسی ۱۵ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/agr-hmsr-karmnd-drgdhshth-bhayy-ast-nh-hqwq-mybrd-w-nh-mytwand-mtkfl-amwr-frzndan-shwd>؛ «ارت سرباز «شهید» بهائی در جنگ ایران و عراق به مادرش تعلق نمی‌گیرد، خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران، دسترسی ۱۵ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/arth-srbaz-shhyd-bhayy-dr-jng-ayran-w-raq-bh-madrsh-tlq-nmygyrd>

^{۲۸} ببینید: مهرداد امانت، «کالبد شکافی مرده آزادی در ایران معاصر، از باب تا خاوران»، بی بی سی فارسی، ۲۲ اردیبهشت، ۱۳۹۷، <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-44094131>؛ علی معموری، «بهائیان ایران، از نبش قبر تا تخریب گورستان»، بی بی سی فارسی، ۲۴ آبان، ۱۳۹۷، <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-46220901>؛ شهاب میرزایی، «تخریب قبرها: (اما به مرده‌ها همه رحم نمی‌کنیم)»، بی بی سی فارسی، ۲۹ مهر، ۱۳۹۵، <https://www.bbc.com/persian/iran-37722785>

^{۲۹} «آوارگی کشاورزان و تصرف زمین‌های آنها در پی تشدید سرکوب مذهبی بهائیان توسط دولت ایران»، کیهان لندن، ۱۵ دی ۱۴۰۲، <https://kayhan.london/1402/10/15/339151>؛ این خبر در چندین سایت دیگر نیز آمده است.

گردن ناباوران و غیر مسلمانان می‌انداختند و اگر قحطی و وبا همه گیر می‌شد، محله‌های غیر مسلمان را غارت می‌کردند. این محله‌ها هم جایی برای خالی کردن خشم مردم بود و هم ایشان با غارت، چیزی عایدشان می‌شد بی آنکه کارشان جرم و دزدی به حساب آید.^{۳۲} محله‌های یهودی بیش از مسیحیان و زرتشتیان مورد حمله بود. از حین پیدایش آیین بهائی تا دهه‌های نخستین قرن بیستم میلادی، پیروان این دیانت در کنار یهودیان در جایگاه سپر بلا قرار گرفتند. اما از قرن بیستم تا حال، بهائی‌ها بیشتر خود به تنهایی این بار را بر دوش دارند. بین دو جنگ جهانی و با رخداد فاجعه‌ی نسل‌کشی، یهودی ستیزی به اوج خود رسید. اما چنین حملاتی، گر چه تا امروز ادامه دارد، پس از جنگ جهانی دوم و با پشتیبانی‌های بین‌المللی کاهش یافت. در باب ایران پس از انقلاب، می‌توان افزود که سیاست جمهوری اسلامی از آغاز نفرت و نبرد با اسرائیل بوده است. یکی از راه‌هایی که بخواهد رفتار خود را موجه نشان دهد، تظاهر به مدارا با یهودیان ایرانی و برخورد دوستانه با ایشان است. از آن زمان، سر نیزه به سوی بهائی‌ها چرخید. در ساختار جمهوری اسلامی ایران، بهائی بودن جرم است. اجرای این محکومیت در باب تک تک افراد شاید کم و زیاد شود، اما در ریشه یکی است. نخست تمامی بهائیان محکوم شده‌اند و سپس باید برای این محکومیت به دنبال برهان گشت.

فشار و سرکوب بابیان و بهائیان در این ۱۷۹ سال به دلایلی گوناگون رخ داده است. بعضی از این دلایل تا امروز ادامه دارد، بعضی دیگر در تاریخ

داشتند. با این حال، همسایگان و آشنایان بهائیان را می‌شناختند. مردم ایران بیشتر تحت تاثیر تبلیغات حکومت و علمای ایران بوده‌اند و بیشتر مردم هر آنچه ایشان رواج داده‌اند، پذیرفته‌اند. در سده‌ی پیشین بهائیان را از ورود به بعضی حمام‌های عمومی تا پایان روز منع می‌کردند تا همه از حمام خارج شوند، مبادا بهائیان آب را نجس کنند. تا یکی دو دهه پیش، همسایه‌ها پا در منزل بهائیان نمی‌گذاشتند یا اگر می‌رفتند، چیزی نمی‌خوردند. اگر هم بهائی به ظرف‌های ایشان دست می‌زد، آنها را آب می‌کشیدند. بهائیان نیز دیگران را «اغیار» (یا همان دیگری) می‌نامیدند و تا حد امکان از رفت و آمد و آمیزش با «غیر» دوری می‌کردند. گر چه این آیین معاشرت با کل ادیان به روح وربحان را توصیه می‌کند، چون مارگزیده‌ای که از ریسمان سیاه و سفید بترسد، برای حفظ هر چه بیشتر خویش از فشارها و سرکوبی‌ها، از دیگران فاصله گرفتند. با این وجود بهائیان بیش از هر مذهب یا جامعه‌ی مذهبی دیگری در ایران با جامعه‌ی بزرگتر ایرانی در هم آمیخته‌اند و رفت و آمد داشته‌اند.^{۳۰}

بهائیان سپر بلا (scapegoat) همچنین به فارسی: بزطلیعه) جامعه‌ی ایران هستند. مفهوم سپر بلا آن است که در جامعه، هر مشکل و بلائی پیش آید، می‌توان آن «مجرمان همیشگی» را مقصر شمرد و تنبیه کرد بی آنکه خود مجازات شد. این واکنش شدیدتر هم می‌شود زمانی که جامعه با بحران‌هایی همچون جنگ، انقلاب، کاستی‌های اقتصادی، و بلاای طبیعی دست به گریبان است.^{۳۱} در ایران دوران قاجار، بلاای طبیعی را به

³⁰ H.E. Chehabi, "Anatomy of Prejudice: Reflections on Secular Anti-Baha'ism in Iran," in *The Baha'is of Iran: Socio-Historical Studies*, ed. Domonic Parviz Brookshaw and Sina B. Fazel (London & New York: Routledge, 2010), 185.

³¹ در باب نظریه‌ی سپر بلا، برای مثال ببینید:

René Girard, *La violence et le sacré* (Paris: Bernard Grasset, 1972), 118.

³² برای نمونه، بست نشینی بهائیان در کنسولگری روس در اصفهان در سال ۱۲۸۲ شمسی (۱۳۲۱ قمری) که منجر به حمله به کنسولگری و به دنبال آن قتل و غارت بهائیان شد در اصفهان و اطراف شد، هم زمان بود با قحطی و گرانی قیمت غله در اصفهان. ببینید:

Saghar Sadeghian, "Minorities and Foreigners in a Provincial Iranian City: Bahā'is in the Russian Consulate of Isfahan in 1903," *Journal of Persianate Studies* 9, no. 1 (2016): 112.

بی‌عفتی و فساد اخلاقی

جدایی و ناآشنایی با جامعه‌ی پنهانی به سخن پراکنی و افسانه بافی می‌انجامد. این روند را در تاریخ بیشتر جامعه‌های سرکوب شده‌ای می‌بینیم که ناچار در خفا ادامه داده‌اند. افسانه‌ها پرآب و تاب تر هم می‌شوند اگر ساختار قدرت جامعه بر آنها دامن زند. از جمله‌ی آنها در مورد بهائیان، بی‌عفتی و انواع داستان‌هایی است که در باب ناهنجاری‌های جنسی و پیوندهای با نزدیکان ساخته‌اند. آنچه چنین افسانه‌هایی را باورمند می‌کرد، چندین تعلیم آیین بهائی بود. نگرش متفاوت به حجاب که روسری یا چادر نبود، باور به آموزش و پرورش دختران و پسران کنار هم و حضور زنان در جامعه از جمله‌ی آنهاست. چنین آموزه‌هایی شیخ فضل‌الله نوری و حامیان اش را بر آن داشت که هنگام بست نشینی در مرقد حضرت عبدالعظیم، در اعتراض به مشروطه بنویسند (۱۸ جمادی الثانی ۱۳۲۵، ۶ مرداد ۱۲۸۶):

جماعت لاقید لابلالی لامذهب از کسانی که سابقاً معروف ببابی بودن، بوده‌اند و کسانی که منکر شریعت و معتقد بطبیعت هستند همه در حرکت آمده و بچرخ افتاده‌اند [...] اینکه باید در این شریعت تصرفات کرد و فروعی را از آن تغییر داده تبدیل باحسن و انساب نمود و آن قوانینی که بمقتضای یکهزار و سیصد سال پیش قرار داده شده است باید همه را با اوضاع و احوال مقتضیات امروز مطابق ساخت از قبیل اباحت مسکرات و اشاعت فاحشه‌خانه‌ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزه‌گان و صرف وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانه جات و در تسویه طرق و شوارع و در احداث راههای آهن و در استجلاب صنایع فرنگ [...] و اینکه تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بوده و ذمی و مسلم خوششان متکافو باشد و

رنگ باخته و جای خود را به بهانه‌هایی تازه تر داده‌اند. در اینجا چندی از این دلایل را برمی‌شمارم.

نگرشی نوین به مذهب

یکی از دلایلی که همواره انگیزه‌ای برای سرکوب بهائیان بوده، نگرش ایشان به ساختار مذهب است. در دوران قاجار، سرکوبی بهائیان بیشتر به بهانه‌ی ارتداد ایشان از دین بود چرا که ایشان ضمن اعتقاد به اسلام، باور دارند پیامبرانی پس از حضرت محمد می‌آیند در حالی که قرار بود محمد «خاتم انبیاء» باشد. همچنین، بهائیان ملحد‌اند چون بر خلاف باور بیشتر شیعیان، ضمن باور به امامان، امام دوازدهم (امام زمان) را نه فرزند امام حسن عسگری و نه غایب می‌دانند. از دید ایشان، سید علی محمد، معروف به باب، زاده‌ی ۱۱۹۸ شمسی (۱۲۳۵ قمری) در شیراز بود که در سال ۱۲۲۹ ش. (۱۲۶۶ ق.) در تبریز تیرباران شد. اما ایشان تنها گروهی نیستند که مهدویت (موعود باوری) اسلام را به گونه‌ای دیگر از آنچه حکومت ایران باور دارد، می‌بینند. نکته آن است که آیین بهائی سراسر جدای از اسلام است و نه شاخه‌ای از آن. به همین رو، باور به موعودی دیگر کمترین تفاوتی است که می‌توان میان این دو آیین یافت.

آیین بابی در نخستین سال‌های پیدایش آرای ساختار شکن را ترویج می‌داد. شاید بالاتر از همه، باور به خوانش و دریافت شخصی هر فرد از دین و حذف مرجعیت—به خصوص مرجعیت تقلید—و ساختار روحانیت بود. علمای شیعه ناپایان امام زمان‌اند تا وقتی که او ظهور کند. اگر او ظهور کرده باشد، مرجعیت ایشان و نیز مرجعیت پادشاه و دیگر دولتمردان واهی می‌شود. اندیشه‌هایی چنین انقلابی بخشی از هویت آیین بابی بود تا جایی که هر دگراندیشی را بابی می‌خواندند، خواه از پیروان این آیین باشد یا نه. شاه و علمای قاجار در کل نگران آن بودند که این آیین ساختار قدرت ایشان را برهم زند و به همین رو سرکوب شان می‌کردند.

باهمدیگر درآمیزند و بیکدیگر زن بدهند و زن بگیرند (زنده باد مساوات).^{۳۳}

مشابه همین نوشته را آیت الله کاشانی، مجتهد دوران کودتای ۲۸ مرداد، دارد: «دینی به نام بهائیت که زنا، قمار، ربا، خیانت، دروغ، تزویر و انواع منهیات و مفاصد را که نتیجه اش برهم ریختن نظامات بشری و بهم زدن مبانی نوامیس اخلاق و ترویج دروغ و خرافات و نازل نمودن انواع مزخرفات خنده آور به نام وحی بر اغنام الله و به منظور سیاست بیگانگان که به دست بیگانه به وجود آمده بسیار خنده آور است.»^{۳۴}

به باور عامه بهائیان محدودیتی برای رابطه‌ی جنسی ندارند. ایشان با فرزندان، خواهران و برادران خویش هم‌خوابه اند و ضیافت‌ها و گردهم آبی‌های ایشان هم به همین منظور است. به تصور گروهی، در جلسات بهائی، چراغ‌ها را خاموش می‌کنند و در تاریکی هر کس سراغ دیگری می‌رود تا با او هم‌خوابه شود. ماشین سرکوب در ایران این گونه سخن پراکنی‌ها را به کار می‌برد تا هم بهائیان را سرکوب کند و هم هر دگراندیشی را به بهائیان نسبت دهد. نمونه‌ی بارز آن داستان مبارزه با حجاب اجباری و جنبش «زن، زندگی، آزادی» است که از سوی ارتش سایبری «زن، بردگی، هرزگی» خوانده می‌شود و در همان راستا بهائیان هم مجریان اصلی اش به شمار می‌روند. گرچه افسانه‌های بی‌اخلاق بهائیان همچنان باقیست، از زمان پهلوی و با رویکردهایی از جمله کاشانی بیان کرد، تهمت‌های سیاسی هم به آنها اضافه شد.

تهمت‌های سیاسی

در دوران پهلوی، روند مخالفت با باورهای بهائیان و حکم ارتداد شان ادامه یافت، اما تهمت‌هایی دیگر بر آن افزوده شد. جنبش‌های ضد امپریالیستی که از آغاز قرن بیستم میلادی شکل گرفته بودند، در نیمه‌ی این قرن به اوج رسیدند. خاورمیانه، به ویژه با رواج ایده‌های کمونیستی، به سختی با نفوذ غربیان در منطقه مبارزه می‌کرد. این آگاهی جمعی، هرگونه غربزدگی را واپس می‌زد. بنابراین، یک راه مبارزه با دیگری درون آن بود که او را غربزده، طرفدار امپریالیسم، و حتی مزدور و جاسوس غرب بشمارند.^{۳۵} همین تبلیغات را علیه بهائیان کردند.

در آغاز با روس و انگلیس شروع کردند که ایرانیان از دستشان دلخون بودند. از سال ۱۳۲۲ شمسی، کوشیدند آیین بهائی را ساخته‌ی فردی روس به نام کینیاژ دالگوروی معرفی کنند. به همین منظور، نوشته‌ای را جعل و چاپ کرده اند با عنوان «یادداشت‌ها» یا «خاطرات دالگوروی» که در آنجا اعتراف می‌کند طرح سرکوبی علمای اسلام را ریخته و آیین بابی و بهائی را اختراع کرده است. البته بسیاری از اهل دانش بهائی و غیر بهائی این یادداشت‌ها را جعلی خوانده اند. احمد کسروی که خود علیه بهائیان نوشته است، می‌گوید که چنین ادعایی که بهائیت را روس‌ها ساخته‌اند، باطل است. در آن مرحله، حکومت پهلوی الزاماً با بهائی ستیزان همراهی نکرد، اما اقدامی هم نکرد که مخالفان را بازدارد. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که ایرانیان از انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها بیشتر دلخور بودند، بهائیان را سرسپرده‌ی انگلیس خواندند. پس از کودتا، شاه علما را آزاد گذاشت تا بر بیگانه انگاری و سرکوبی بهائیان دامن زنند و حملاتی همچون ویران کردن حظیره القدس تهران به دست ارتشی‌های شاه

^{۳۳} محمد ترکمان (گردآونده)، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شهید فضل الله نوری، جلد اول (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲)، ۲۶۲-۲۶۶.

^{۳۴} محمد توکل ترقی، «بهائی ستیزی و اسلام گرائی»، ایران نامه ۱۹، شماره ۷۴-۷۳ (۱۳۸۰)، ۸۹.

^{۳۵} Abbas Amanat, *Iran: A Modern History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2017), 568, 856-857;

وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ۲۹۵، ۳۱۵-۳۰۷.

گونه‌ای بود که بیشتر ایرانیان، بهائیان را دشمن و بیگانه بدانند.

رابطه بهائیان به دولت اسرائیل از شگردهای موفق حکومت جمهوری اسلامی است که نه تنها درون سازمان حکومت و میان طرفداران ایشان کار می‌کند، بلکه دامن دیگر ایرانیان را نیز می‌گیرد. بهاء الله، بانی آیین بهائی، و خانواده اش هفتاد سال پیش از تشکیل دولت اسرائیل، به سرزمین فلسطین تبعید شدند. این سرزمین در آن زمان بخشی از امپراطوری عثمانی بود و خانواده‌ی بهاء‌الله نه به دلخواه، بلکه به منزله‌ی زندانی به این سرزمین فرستاده شدند. بهاء‌الله در تبعید و در عکا درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. این مکان زیارتگاه بهائیان شد و ساختمان‌های اداری شان هم گرد همان مرکز بنا گردید، سرزمینی که امروزه بخشی از اسرائیل است. عبدالبهاء، فرزند بهاء‌الله که بیشتر زندگی خویش را در زندان و تبعید گذرانید، ساکن این سرزمین بود و به دلیل کمک‌های انسان دوستانه‌ای که بدون جانبداری‌های سیاسی، به مردم فلسطین کرد، لقب «سیر» (knighthood) را از دولت انگلیس که فلسطین را تحت الحمایه داشت، دریافت کرد. نخست بهائیان را دست‌نشانده‌ی انگلیس خواندند. سپس، جمهوری اسلامی این رخدادها را کنار هم چید و بهائی‌ها را حامیان بلکه جاسوسان اسرائیل و صهیونیسم خواند.^{۳۶}

هر چه به زمان نزدیکتر می‌شویم و دامنه‌ی مخالفت‌های مردم ایران با حکومت

صورت گرفت. در همان دوران انجمن حجّتیّه با هدف مبارزه‌ی سازمان یافته با بهائیان شکل گرفت.^{۳۶} در اواخر حکومت پهلوی، همکاری با سی. آی. ای. هم بر فهرست جرایم بهائیان اضافه شد.^{۳۷}

پس از انقلاب ۱۳۵۷، حکومت جمهوری اسلامی، نظام اش را برپایه‌ی مبارزه با «دشمن» چید و برای تحکیم پایه‌های قدرت شروع به سرکوبی هر کس و چیزی نمود که می‌شد نماینده‌ی آن دشمن باشد. گفتمان حکومت همچنان عبارت «دشمنان داخلی و خارجی» را تکرار می‌کند و امروزه دامن بیشتر جمعیت ایران را می‌گیرد، تا جایی که خودی‌ها اندک شماراند. در سال‌های آغازین انقلاب با جنگ ایران و عراق و حمله به «شیطان بزرگ»، آمریکا، آیت‌الله خمینی، با کاربرد واژه‌های قرآنی، گفتمانی نو ساخت. شیطان‌های کوچک صدام و اسرائیل و انگلیس و روسیه بودند، که البته بعضی از ایشان دیرتر از این فهرست خط خوردند. بعد شیطان‌های داخلی هم معرفی شدند، نمایندگان صهیونیسم و استعمار جهانی، همه‌ی وابستگان به رژیم پهلوی، حزب توده، مجاهدین خلق، سرمایه‌داران و صاحبان ثروت (طاغوتی‌ها) و البته بهائیان. به علاوه، گرچه دولت به ظاهر سعی می‌کرد تفاوتی بگذارد، اما نسبت به این تعمیم عامیانه که یهودیان همگی صهیونیست هستند، سکوت می‌کرد.^{۳۸} هر کدام از این «دشمنان»، از دید بخشی از جمعیت دوست بودند یا دست کم دشمن نبودند. اما چیدمان برهانی و رفتاری به

^{۳۶} برای تفصیل انجمن حجّتیّه ببینید: وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ۲۴۸-۲۶۱.

^{۳۷} وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ۱۴۲-۱۵۱؛ مینا یزدانی، «اعترافات دالگورکی» «قصه پردازی و هویت سازی»، بهائیان در آئینه‌ی مطبوعات، دسترسی ۹ اکتبر، ۲۰۲۳، <https://fa.iranpresswatch.org/post/6464> /اعترافات-دالگورکی-بهائیت/؛

Mina Yazdani, "The Confessions of Dolgoruki: Fiction and Masternarrative in Twentieth-Century Iran," *Iranian Studies* 44, no. 1 (2011): 25-47.

^{۳۸} برای نمونه ببینید:

Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (London, New York: I.B. Taruis, 2009), chapters 9-10.

^{۳۹} Amanat, *Iran: A Modern History*, 568-569, 856.

وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ۳۱۹-۳۱۵؛ مینا یزدانی، «بهائی آزاری؛ پیش از کودتا تا پس از آن.»

«دیگری» کشیده اند که مجال هر گفتگویی را تنگ کرده است.

گروهی از روشنفکران با بهائیان مخالف اند چون ایشان دین باوراند. گرچه دسته‌ای از روشنفکران از قرن نوزدهم پیوند خویش را با هر دینی گسستند و رویکردی سکولار به سیاست، اقتصاد و فرهنگ ایرانی داشتند، روشنفکری سکولاریسم از زمان پیدایش حزب توده در ایران در دهه‌ی ۱۳۲۰ شمسی نمایان تر شد و پس از انقلاب ۱۳۵۷، به ویژه از دهه‌ی ۱۳۷۰ بالا گرفت تا جایی که بخشی از بازخوانی دین هم سکولار شد. با این رویکرد، باید از بهائیان که دین باوراند، دوری گزید. گروهی نیز چون دین باوری را با واپسگرایی یکی می‌دانند، بر بهائیان می‌تازند. تناقض نما آنجاست که ایرانیان از دیر باز بهائیان را به شکست سنت‌ها و هنجارهای اجتماعی و دستورات اسلام محکوم کرده‌اند و در دهه‌های اخیر، بهائیان را به سبب پایبندی به مذهب و دستور و آیین‌های مذهبی، سنتی و واپس مانده می‌خوانند. هر دو رویکرد بسته به تعریفی است که از سنت و مدرنیته دارند. از یک سو برای سکولارها دشوار است بهائیت را مذهب بشمارند، از دیگر سو ایشان هر دین و مذهبی را عامل جدایی افراد جامعه می‌دانند و بهائیان را هم در همان دسته می‌گذارند.^{۴۰}

در همین راستا، اندیشمندانی هستند که نه با هر دینی، که با دین اسلام مشکل دارند و بر کارکرد اسلام خرده می‌گیرند. این نگاه پس از انقلاب ۱۳۵۷ و فشار حکومت بر گروه‌های مردم به نام اسلام تندتر هم شده است. بهائیان دیانت اسلام را الهی می‌دانند و به آن باور دارند. همین باور، انگیزه‌ای است برای دسته‌ای از روشن اندیشان که از بهائیان دوری کنند. گروهی هم آیین بهائی را نه مستقل، که شاخه‌ای از اسلام می‌دانند و به همین سبب از بهائیان گریزانند.

گروهی با یک یا چند تا از این گزاره‌ها به سراغ بهائیان می‌روند و از بهائی‌های هم میهن شان

گسترده تر می‌شود، فشار هم بر جامعه‌ی بهائی بیشتر می‌شود. این در حالی است که مدام بر فهرست «جرم»های بهائیان افزوده می‌شود. حکومت به ادعا مردم را در کنار دولت می‌خواند و تقصیرها را گردن بیگانه‌ی درون می‌اندازد. این روش پس از جنبش ۱۳۸۸ بیشتر هم به کار رفت. تبلیغات حکومتی همه را راضی و خشنود و عاشق دولت و رهبر معرفی می‌کند. نه کسی به خیابان می‌آید که اعتراض کند، نه کسی گله‌ای از اقتصاد و گرانی دارد، نه زنی برای حق انسانی و زندگی فریاد بر می‌آورد. هر چه هست، «فتنه‌ی بیگانگان» است که چشم دیدن خوشنودی ایرانیان را ندارند. آن بیگانگان در ایران دست نشاندگی‌های وطن فروشی دارند که نه ایران را می‌خواهند و نه اسلام را باور دارند. ایشان اند که قصد دارند میان دولت و ملت تفرقه بیندازند. ایشان را باید گرفت و مجازات کرد، به همان روش «مراقبت و تنبیه» فوکویی؛ باشد که عبرتی شود برای ناظران (دیگر ایرانیان) که عاقبت مخالفت و مبارزه را ببینند.

روشنفکران ایرانی و بهائیان

در میان تمامی تاخت و تازها و خرده گیری‌ها، شگفتی بیشتر از سکوت و گاه همراهی گروه روشنفکر ایرانی با بهائی ستیزی است. در اینجا روشنفکری را در معنای گسترده در نظر دارم و تعریفی خاص نمی‌کنم چون بی گمان هر گونه‌ای که این واژه را تعریف کنی، گروهی با آن مخالف خواهند بود. در چهل سال گذشته و حتی پیش از آن، آنان که به نوعی خود را جزو گروه‌های سیاسی آپوزیسیون می‌خواندند و آنان که دانشگاهی یا اهل پژوهش بودند، خشمی نهفته نسبت به بهائیان داشته‌اند. این باعث شده که اگر سرکوبی هم دیده‌اند، سکوت کنند و بی تفاوت از آن بگذرند و یا گاهی با تاختن به باورهای بهائیان بر آن دامن زنند. آنچه در نهاد همه‌ی این رفتارها نهفته است، ناآگاهی و بدفهمی‌ای است که هم ایرانیان در کل و هم بهائیان ایرانی دچار آن بوده‌اند و دلیل این بدفهمی‌ها هم دیواری است که بین «خود» و

⁴⁰ Chehabi, "Anatomy of Prejudice," 185, 188.

بخواهد جای می‌دهد و محکوم می‌کند و این سکوت نشانه‌ی رضا است. چنین سکوتی در باب دیگر رخدادهای جهان و بیرون از ایران هم بر شماری از کنشگران سیاسی و مدنی سنگین می‌آید. سکوت جامعه‌ی بهائی در باب درگیری‌های اسرائیل و فلسطین و حضور ساختمان‌های اداری و دینی بهائی در سرزمین فعلی اسرائیل، بسیاری را بر این باور می‌اندازد که بهائیان در این دعوا طرفدار اسرائیل هستند. سکوت در سوگیری‌های اصلاح‌گرای، چپ‌تندرو و سلطنت‌خواهی در ایران، همه را عصبانی می‌کند و هر کدام بهائیان را در سنگر «دیگری» می‌بینند. در انقلاب مشروطه، هم سلطنت‌خواهان و هم مشروطه‌خواهان بهائیان را علیه خود می‌دیدند و با ایشان سردشمنی داشتند و هر دو به نوشته‌های بهاء‌الله در کتاب اقدس استناد می‌کردند.^{۴۲} خرده‌ی اندیشمندان ایرانی بر بهائیان این است که روایت و کارکرد خود را در جامعه‌ی ایران و برای ایرانیان بازگو نکردند. سر در گریبان، بی تفاوت، به خود پرداختند و از ایرانیان جدا شدند.

پس از انقلاب ۱۳۵۷، بهائیان به علاوه نماد حکومت پهلوی و حتی ساختار ساواک بودند. بهائیان انگشت شماری هم که ثروتی داشتند، به نمایندگی از کل جامعه‌ی بهائی ایران، نمونه‌های طاغوت و امپریالیسم بودند. در حالی که شکاف شهری و روستایی در ساختار پهلوی بیش از پیش آشکار بود، بهائیان شهرنشین، حتی از بافت سنتی شهرنشین شهرهای بزرگ جدا و نماد شکست سنت‌ها بودند.^{۴۳} در دوران پهلوی و با رویش طبقه‌ی متوسط رو به بالا، بهائیان شهرنشین، به ویژه در تهران، بیش از دیگر هم‌کیشان خویش به چشم آمدند. حضور چند تن از بهائیان در کارهای دولتی و نیز کامیابی چندین سرمایه‌دار بهائی در اقتصاد، همان گمانی را به ذهن روشنفکران—به

دلخور و خشمگین اند. «بهائیان از حکومت اطاعت می‌کنند»، «بهائیان در سیاست دخالت نمی‌کنند»، «بهائیان حس ملی و میهن پرستی ندارند». خوانش نادرست از باور و کارکرد جامعه‌ی بهائی برای ساخت هر کدام از این گزاره‌ها، هم به دلیل تبلیغات منفی حکومتی است و هم به سبب آنچه خود بهائیان گمانه زدند و رفتار کردند. اینجا شاید اشاره‌ای لازم باشد که بهائیان لزوماً همیشه از حکومت اطاعت نمی‌کنند، در امور سیاسی مشارکت دارند، و البته به میهن خویش عشق می‌ورزند. جالب آنکه ایران، نه تنها برای بهائیان ایرانی، که برای بهائیان دیگر نقاط جهان هم عزیز، بلکه مقدس است.

بعضی روشنفکران بهائیان را دست‌نشانده‌ی کشورهای خارجی، به ویژه غربی می‌دانند؛ باورمندان جهان شمولی که حس ملی‌گرایی به ایران ندارند. کسانی چون جلال آل‌احمد بهائیان را «غریبه» و بی تفاوت به کشور خویش می‌دیدند که حتی برای نابودی ایران، با غربی‌ها همکاری دارند. چنین باوری در کشورهایی چون عراق هم در دوران حزب بعث وجود داشت و آنان نیز بهائیان را جاسوس می‌شماردند. با این رویکرد شاید بتوان گفت که جنبش ضد یهود دامن بهائیان را بیش از یهودیان ایرانی گرفت چرا که بهائیان را دست‌نشانده‌ی خارجی‌ها و در پیوند مستقیم با صهیونیسم می‌خواندند.^{۴۱}

اگر باور کئی بهائی‌ها کورکورانه از حکومت اطاعت می‌کنند، یعنی ایشان سرسپرده‌ی ظلم و استبداداند و لب به اعتراض نمی‌گشایند. در کنار آن اگر در سیاست هم دخالت نمی‌کنند، پس یعنی در تعیین سرنوشت کشور خود نه نقشی دارند و نه برای شان مهم است. خرده بر بهائی‌ها آن است که اگر وابسته به هیچ گروه و دسته‌ای نیستند، حکومت ایشان را در هر گروهی که

⁴¹ Chehabi, "Anatomy of Prejudice," 188, 191-193.

⁴² برای نمونه بخشی از کتاب *اقدس* (بندهای ۹۳-۹۱) را ببینید که در آن بهاء‌الله خطاب به تهران می‌گوید که حاکمی عادل بر آن حکومت خواهد کرد و گروهی آن را حمایت بهائیان از پادشاهی می‌خوانند. همانجا بهاء‌الله پیش بینی می‌کند که انقلابی باعث می‌شود جمهور مردم بر آن سرزمین حکم برانند و گروهی آن را جمهوری خواهی قلمداد کردند.

⁴³ Amanat, *Iran: A Modern History*, 853-858.

ویژه کنشگران چپ—آورد که حکومت جمهوری اسلامی از آغاز انقلاب داشت: بهائیان نماد شکاف طبقاتی رژیم پهلوی و سرمایه داری (طاغوت) شدند و با «نفوذ» کلان در ساختار حکومت پهلوی کوشیدند از سمت‌های کلیدی برای پیشبرد خواست‌های بهائیت (سوء) استفاده کنند. چنین باوری هیچگاه به شکلی جدی بررسی و اثبات نشده است اما بسیاری آن را به شکل پیش فرض می‌پذیرند. استخدام بهائیان را در کارهای دولتی زمان پهلوی «نفوذ» خواندند و فرزندان بهائیان و هر آنکس را که بستگی‌ای به بهائیان داشت، بهائی شمردند.^{۴۴} پیامد آنکه گمان کردند بهائیان برنامه‌ای سازمان یافته داشتند تا با در دست گرفتن قدرت و ثروت در حکومت پهلوی اهداف خویش را پیش برند. هیچکس نپرسید که این اهداف چه بودند؟ چه کسانی چنین برنامه‌ای را چیدند؟ حکومت پهلوی تا چه اندازه «جامعه‌ی بهائی را به رسمیت شناخت و از حق و حقوق شان به منزله‌ی جامعه دفاع کرد؟ همچنین گوناگونی نژادی، قومی و زبانی بهائیان ایرانی که برآمده از همه‌ی بخش‌های ایران و طبقات جامعه بودند، به چشم نیامد. بهائی ترکمن، بختیاری، کرد، بلوچ، کشاورز، دام پرور، راننده، بتا، نجار، لوله کش را ندیدند. بهائی‌ها همه دکتر، مهندس، کارخانه دار، وزیر دربار، و ارتشی بودند.

پس از کودتای ۲۸ مرداد، سکوت جامعه‌ی بهائی در باب رخدادهای کشور، بی‌تفاوتی شان به ایران قلمداد شد. در دوران پهلوی، بهائیان کمتر در انتخاباتی شرکت کردند و به همین خاطر در بستر

سیاست، زبان مشترکی با دیگر ایرانیان نداشتند. محفل ملی بهائیان ایران، گروه ۹ نفره‌ای که بهائیان برای مدیریت جامعه در سطح ملی انتخاب می‌کنند، در سال ۱۳۴۹ شمسی، به بهائیان یادآور شد که «ابداً در امور حکومت لساناً فعلاً حکایتاً روایتاً مداخله ننماید و همیشه بدعای خیر در حق اولیای امور مشغول شوند زیرا به نص قاطع از مداخله ممنوع اند.» همچنین پیام عبدالبهاء را بازگو کردند که «حال نفسی از احباء [بهائیان] اگر بخواهد در امور سیاسی در منزل خویش یا محفل دیگران مذاکره نکند اول بهتر است که نسبت خود را از این امر قطع نماید و جمیع بدانند که تعلق باین امر ندارد خود میدانند و الا عاقبت سبب مضرت عمومی گردد.» همان جا نوشته‌ای دیگر هم آمده است: «هر ذلتی را تحمل توان نمود مگر خیانت وطن و هر گناهی قابل عفو و مغفرت است مگر هتک ناموس دولت و مضرت ملت.»^{۴۵} در سال‌های واپسین حکومت پهلوی و انقلاب ۱۳۵۷، محفل بهائیان ایران شرحی بر آنچه می‌گذشت، نوشت.^{۴۶} اما این نامه‌ها عمومی نبود و بهائیان آن را با دیگران تقسیم نکردند.^{۴۷} البته سرکوبی و خفقان حاکم، دستگیری، شکنجه و اعدام، جایی برای گفتگوی بهائی و هم میهن ایرانی خود نگذاشت. از دیگر سو، بهائینی که گرایش سیاسی داشتند، از دین فاصله گرفتند و جذب مرام‌هایی دیگر، از جمله حزب توده و جبهه‌ی ملی، شدند.

بدیهی است که تک تک بهائی‌های ایران می‌توانند موضع‌گیری‌هایی گوناگون داشته باشند و

⁴⁴ Chehabi, "Anatomy of Prejudice," 188.

^{۴۵} هر سه نقل قول از آثار عبدالبهاء در «نامه محفل روحانی ایران درباره عدم مداخله بهائیان در سیاست»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۹ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/namh-mhfl-rwhany-ayran-2023> drbarh-dm-mdakhlh-bhayyan-dr-syast

^{۴۶} از جمله ببینید: «نامه محفل بهائیان نارمک به مهدی بازرگان، نخست وزیر»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۹ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/namh-mhfl-bhayyan-narmk-bh-mhdy-2023> bazrgan-nkhst-wzyr

^{۴۷} همچنین سه مقاله‌ی مهرک کمالی را در پی سی فارسی ببینید: مهرک کمالی، «بهاییان ایران و انقلاب اسلامی»، <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-48476748> ؛ مهرک کمالی، «بهائیان و تشدید سرکوب‌ها پس از انقلاب»، <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-48636874> ؛ مهرک کمالی، «بهائیان و اعدام‌های پس از انقلاب»، <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-48692836>

است. عفیف نعیمی، مهوش ثابت و فریبا کمال آبادی نیز بمانند آقای خانجانی از گردانندگان جامعه‌ی بهائی ایران، مشهور به «یاران ایران»، بین سالهای ۱۳۸۷-۱۳۹۷ ده سال محکومیت خود را سپری کردند و پس از جنبش اخیر «زن، زندگی، آزادی» دوباره بازداشت شده‌اند. خانم‌ها ثابت و کمال آبادی باری دیگر به ۱۰ سال و عفیف نعیمی به هفت سال زندان محکوم شد.^{۴۸} باید پرسید چرا حکومت دوباره سراغ این افراد رفت و ایشان را دستگیر و محکوم کرد؟ البته این الگو تنها در باب بهائیان نیست و دیگر زندانیان سیاسی نیز همین روند را تجربه می‌کنند. پاسخی بدیهی شاید این باشد که رفتار ماشین سرکوب سازمانی ندارد و نمی‌توان در آن به دنبال توضیحی منطقی بود. در عین حال دلایلی را می‌توان برشمرد.

یکی آنکه حکومت، زندانی سیاسی را پس از آزادی به حال خود نمی‌گذارد و مدام تحت نظر مستقیم و غیر مستقیم دارد که از این رو مشابه دیگر جاهای جهان است. به همین گونه هم میان زندانیان دو تابعیتی و صرفاً ایرانی فرق است. از دید گروه دوم، زندانی دو تابعیتی از ایران خواهد رفت و زندان اش جایی «تمام» می‌شود، اما شبخ زندان و دستگیری و تهدید، مدام زندانیان پیشین مانده در ایران را همراهی می‌کند. گرچه تکان روانی زندان به سادگی کم‌رنگ نمی‌شود و جغرافیا نمی‌شناسد، برای آنکه در ایران می‌ماند، حضور در فضای فیزیکی تهدید و ترس هم همیشه هست.

پاسخی دیگر این است که به گمان حکومت فعلی، شبکه‌هایی علیه نظام وجود دارند، از جمله شبکه‌ی بهائی، و باید این شبکه‌ها را در هم شکست. برای همین حکومت، فهرستی از پیش آماده شده از «مظنونان همیشگی» دارد که به محض هرگونه ناآرامی در جامعه، سراغ ایشان می‌رود. به باور کارگزاران حکومت، عده‌ای هم رهبران و مدیران این شبکه‌ها هستند، از جمله «یاران ایران» سابق. پس هرگاه شورش و ناآرامی

مثلاً عده‌ای طرفدار اسرائیل اند و گروهی حامی فلسطین. شماری از امید به بازگشت خاندان پهلوی شادی می‌کنند و گروهی با چپ تندرو همراهی. این جانبداری‌های فردی به حساب کل جامعه‌ی بهائی گذاشته می‌شود و ایرانیان آن را به همه تعمیم می‌دهند و اینگونه به داوری می‌نشینند در حالی که گروه‌های دیگر را این چنین داوری نمی‌کنند. برای نمونه، رفتار سیاسی یا کنش مدنی یک زرتشتی را برآمده از دیانت زرتشت نمی‌دانند. اما کوچکترین حرکت یک بهائی به حساب همه‌ی جامعه‌ی بهائی گذاشته می‌شود. یک دلیل آن ناآشنایی با این آیین است. دلیل دیگر آنکه سایر گروه‌ها در مقایسه با بهائیان، رفتار و رویکرد خویش را کمتر به باور دینی شان نسبت می‌دهند. اما افراد بهائی، که به دلخواه یکی از جبهه‌های ناسازگار را برمی‌گزینند، می‌کوشند که آن را به نوشته‌ها، باورها و پیش بینی‌های دینی خود نسبت دهند. یعنی همان کاری را می‌کنند که نظاره‌گران بیرونی می‌کنند. امروزه خود بهائیان، زمانی که در شبکه‌های اجتماعی از پادشاهی حمایت می‌کنند، به آثار بهائی استناد می‌کنند، و یکی دو نفری را نمونه‌ی «ملک عادل» ای می‌خوانند که در نوشته‌های بهائی آمده است. به همان روش، بهائیان چپگرا نوشته‌های بهائی را برای اثبات سوگیری خویش بازگو می‌کنند. بماند که شبکه‌های اجتماعی پر است از شایعات و نوشته‌های نادرست بهائی و ضد بهائی که بخشی را خود بهائیان بازنشر می‌کنند.

رویکردهای امروز، بیم‌ها و امیدها

حکومت

۲۲ مرداد ۱۴۰۲، جمال الدین خانجانی، شهروند ۹۰ ساله‌ی بهائی، و دخترش، ماریا خانجانی، دستگیر شدند. وی یکی از ۱۸۰ بهائی بود که به تازگی بازداشت، بازجویی و زندانی شد. وی همچنین یکی از نمونه‌های باز-دستگیری بهائیان

^{۴۸} «جمهوری اسلامی یک بهائی ۹۰ ساله را دستگیر و ۱۸۰ نفر دیگر را مورد سرکوب بی رحمانه قرار داده است»، *کیهان لندن*، پنج

حلقه‌های داخلی زندان می‌شکند. زندانیان جوان تر گروه‌های کتابخوانی و سمینار و جز آن را دارند. گمان حکومت این است که سالمندان و بیماران در این حلقه‌ها جایی ندارند که البته تصویری نادرست است. بسیاری از این افراد اندیشمندانی هستند که می‌توانند تجربیات خود را به جوانان منتقل کنند. از دید عاملان سرکوب، وجود فردی با مشکلات جسمانی در یک سلول، می‌تواند از نظر روانی تأثیری منفی بر هم بندان داشته باشد و فکر آنان را درگیر کند که خود شکنجه‌ای روحی است. بماند که نزدیکان این دست زندانیان نیز چنین فشار روانی‌ای را بیرون از زندان تحمل می‌کنند.

همانگونه که در سال‌های نخستین آیین بایی، هر آنکه دگراندیش بود و به ویژه هر آنکه به حکومت یا علما و سازمان‌های مذهبی اعتراض می‌کرد، «بایی» خوانده می‌شد، امروز هم هر دگراندیشی که اندک اعتراضی کند، حتماً بهائی است. حکومت ایران هر کنشگر مدنی را که دستگیر و بازجویی می‌کند، پیش از هر چیز به بهائی بودن محکوم می‌کند: کنشگران محیط زیست، حقوق بشر، حقوق کودکان و زنان، حمایت از حیوانات، و مخالفان حجاب اجباری. زندانی اول می‌بایست ثابت کند که بهائی نیست و بعد به دیگر اتهامات خود در بازجویی پاسخ دهد. در عین حال، بهائی خواندن تمامی زندانیان سیاسی، توجیه دستگیری‌ها و زندان کردن‌ها را آسان تر می‌کند. اگر ثابت کنند کسی بهائی است، کافی خواهد بود. این راه حل و توجیه جوازی است برای مجریان این احکام، زندان بانان و گشت ارشادی‌ها و پلیس‌های لباس شخصی، که هموطن خود را سرکوب و شکنجه کنند، چون به گمان شان آنهایی که مقابل شان می‌ایستند، نه مسلمان اند و نه از اقلیت‌های مذهبی شناخته شده‌ی رسمی؛ بلکه از-دین-برگشتگانی هستند که قصد دارند اسلام را نابود کنند، بنابراین سرکوبی ایشان مجاز است. زندان بانی که هم میهن خویش را در بند می‌کند، خود بر

در جامعه هست، برای سرکوبی و پراکندن آن شبکه‌ها باید «سران» آنان را دستگیر کرد و از این نظر همان افراد سرشناس سیاسی—یا در مورد بهائیان، همان رهبران پیشین—را دستگیر می‌کنند؛ گرچه ایشان سمتی ندارند و رهبریتی نمی‌کنند. بیشتر کسانی که دوباره دستگیر و زندانی می‌شوند، هیچ اتهام جدیدی در پرونده‌های شان نیست. اتهام‌ها همان‌هایی است که بار پیشین بر ایشان وارد کردند. برهان دادگاه هم این است که در بازجویی‌ها، دریافتند این افراد همچنان توان رهبری کردن و آشوب را دارند، گرچه اکنون کنشی نداشته باشد. نوع مجازات‌هایی هم که در نظر می‌گیرند، برهانی بر همین ادعاست که قصد دارند حلقه‌ها و شبکه‌ها را بشکنند، از جمله زندانی‌های درازمدت، سلول انفرادی، تبعید و زندان در تبعید، ممنوعیت از خروج از کشور، و گاه ممنوعیت از زندگی در شهر خویش برای چندین سال.^{۴۹}

دلیل استراتژی دیگر می‌تواند این باشد که تکرار دستگیری‌ها، حساسیت مقام‌های جهانی را کم می‌کند. در اینجا ساختار شبکه‌های اجتماعی هم به کمک می‌آید. آنان که بی‌خبر از همه جا، خبر زندانی شدن کسی را از سال‌ها پیش بازنشر می‌کنند، خبر دستگیری دوباره‌ی گروهی دیگر را در میان کوه شایعه‌ها دفن می‌کنند.

اما دستگیری چندین عضو یک خانواده می‌تواند به سبب این گمان باشد که رهبریت در خانواده‌ها ارثی است و همه‌ی نفرات خانواده در آن دست دارند. همچنین می‌پندارند که اگر یک نفر از خانواده‌ای دستگیر شده، داده‌هایی را که در زندان تجربه کرده به دیگر اعضای خانواده منتقل می‌کند و ایشان هم در این کار وارد می‌شوند.

دستگیری افراد سالمند و بیمار را می‌توان از جنبه‌ی درون زندان تحلیل کرد. افراد سالمند کمتر توان برقراری حلقه‌های دوستی و شبکه‌های داخل زندان را دارند و منزوی می‌شوند. از این نظر،

^{۴۹} کیان ثابئی، «۱۳ شهروند بهائی به حبس، تبعید، جریمه و محرومیت اجتماعی محکوم شدند»، *ایران ویر*، ۲۱ بهمن ۱۴۰۱، <https://iranwire.com/fa/special-features/113664-۱۳-شهروند-بهائی-به-حبس-تبعید-جریمه-و-محرومیت-اجتماعی-محکوم-شدند/>

در ایران، نسل‌های پس از دهه‌ی ۷۰ شمسی، آنانی هستند که هم این فن آوری‌ها را دارند و با آن بزرگ شده‌اند، هم خاطره‌ی فردی‌ای از انقلاب و جنگ ندارند. این نسل خواسته‌هایش بیش از پیش بلند شد و به خیابان‌ها رسید. آنچه آنها در سال ۱۳۸۸ خواستند، وراى گفته‌ها و خواسته‌های به ظاهر رهبران همان جنبش بود. همان نسل به خیابان آمد و دم از حقوق برابری زد که انقلاب مشروطه هم کوشیده بود به ایرانیان ببخشد و نتوانسته بود. «بهائی، اهل حق، حمایت ات می‌کنیم»، یکی از شعارهایی بود که در خیابان‌ها فریاد زدند. شاید با شنیدن آرمان‌های این نسل و برای دور نماندن از ایشان، نسل‌های پیشین هم گفتمانی تازه را آغاز کردند. بی دلیل نیست که آیت الله حسینی منتظری در همان دوره حق شهروندی بهائیان را می‌پذیرد و از آن دهه، دیگر کنشگران مدنی درون و برون ایران، خواهان عدالت برای پیروان این آیین می‌شوند.^{۵۱}

۱۵ بهمن سال ۱۳۸۷، گروهی از هنرمندان، استادان، دانشگاهیان و نویسندگان ایرانی نامه‌ای سرگشاده خطاب به بهائیان ایران نوشتند. عنوان پیام این بود: «ما شرمگینیم! یک قرن و نیم سکوت در برابر بهائی ستیزی در تاریخ ایران ابراز شرمندگی می‌کنند و در پایان می‌گویند: «ما بیش از این در برابر بی عدالتی در مورد شما سکوت نمی‌کنیم. ما در راه رسیدن به حقوق انسانی تصریح شده در منشور جهانی حقوق بشر در کنار شما می‌ایستیم. باشد تا عشق و آگاهی را جایگزین

زندانیان خشونت می‌ورزد یا چشم به روی آنها می‌بندد، گویا برایش راحت تر خواهد بود اگر زندانی را بهائی فرض کند. باری دیگر، داستان «سپر بلا» جاری است. به همین دلیل نیز اکثر رسانه‌های وابسته به رژیم، برای محکومیت افراد، به جای قضاوت درباب کارهای ایشان، که تا چه حد برای ایران و جهان مفید یا مخرب بوده است، پیشینه‌ی فرد را می‌کاوند و می‌کوشند کوچکترین پیوندی را میان دوستان، همکاران یا خانواده‌های سببی و نسبی ایشان با جامعه‌ی بهائی بیابند. مهم نیست که خود فرد بهائی نیست، مهم این است که ربطی با بهائیان دارد.^{۵۰}

جامعه‌ی ایرانی

سده‌ی بیست و یکم میلادی سده‌ی دگرگونی‌های بنیادین در ساختار جامعه‌ی بشری و جهان است. رویش روزافزون فن آوری‌ها، تلفن‌های هوشیار، ماهواره و اینترنت درهای پی شماری را به روی نسل تازه باز کرد که پیش از آن ندیده بودند. نسل نو، نسل هزاره و پس از ایشان نسل زد، نسلی است که خبررسانی اش لحظه‌ای و گستره‌ای جهان اش فرای مرزهای ایران است. این دگرگونی، مهارکردن خبر رسانی را نیز دشوار می‌کند و بازرسی حکومت‌هایی چون جمهوری اسلامی را بر رفتار و داده‌های شهروندان اگر نه محال، دست کم بسیار تنگ می‌گرداند. این فن آوری‌ها بسیاری از خط قرمزها را درنوردیدند. نه آنکه هر چه بود، راست بود، اما دسترسی به آن آسان بود. در این میان، باور به راستی رسانه‌ها هم رنگ باخت. دیگر هر آنچه که رادیو و تلویزیون می‌گفتند، ناگزیر حقیقت نبود و هر آنکس هم که در این شبکه‌ها حاضر می‌شد، گواه مند و برجسته نه.

^{۵۰} برای نمونه ببینید این نوشته را که می‌کوشد کنشگران محیط زیست و حقوق بشر ایران و افغانستان را به بهائیان نسبت دهد، آنکه بگوید کمک‌های ایشان چگونه جرمی است: «عکس و سند | چهره سازی علمی از یک بهایی و جاسوس اسرائیل»، جام جم آنلاین، ۱۷ مرداد، ۱۴۰۲، <https://jamejamonline.ir/fa/news/1418783>، عکس-و-سند-CV%چهره%80%80%E2%80%80%سازي-علمي-از-يك-بهائي-و-جاسوس-اسرائيلي . این متن در چندین سایت دیگر هم بازنشر شده است.

^{۵۱} «آیت الله منتظری و حقوق شهروندی بهائیان ایران»، *رادیو فردا*، ۵ خرداد ۱۳۸۷، https://www.radiofarda.com/a/o2_montazeri_bahai_rights/449051.html

پرداخته اند. شگفت آنکه یکی از فضاهای ممکن برای چنین گفتمان و فهمی، زندان بود. زندانی‌های سیاسی و هم‌بند بهائیان دیدند که بهائیان نیز به جرم‌هایی همسان، بمانند کنشگری مدنی و اجتماعی دستگیر و محکوم شده‌اند. شماری از پشتیبانی‌ها و دل‌نوشته‌ها از زندان و به قلم هم‌بندان بهائیان است.

در سال ۱۳۹۵، زمانی که فریبا کمال‌آبادی، بهائی زندانی، به مرخصی آمده بود، چند تن از هم‌بندان پیشین اش و از جمله فائزه هاشمی رفسنجانی به دیدارش رفتند. زمانی که شماری از مراجع و روحانیان به این کار واکنش منفی نشان دادند، پنج پژوهشگر دینی بیرون از ایران در بیانیه‌ای نوشتند که زمانش رسیده که اهل فرهنگ و هنر و سیاست با جدیت از رواداری دگراندیشان حمایت کنند.^{۵۰}

۲۶ مرداد ۱۴۰۲، مصطفی تاج‌زاده از محروم بودن بهائیان از «حق داشتن آرامستان و سوگواری برای عزیزانشان» نوشت.^{۵۱} ۱۴ شهریور همان سال، نرگس محمدی، فعال حقوق بشر و برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل ۲۰۲۳، در اینستاگرام خویش از بهائی هم‌بندی نوشت که «در تاریخ ۱۳ فروردین مادربزرگ خود را از دست می‌دهد. جنازه را برای تدفین می‌برد و سر از سلول انفرادی ۲۰۹

نفرت و جهل کنیم.»^{۵۲} چنین نوشته‌ای دگرگونی ژرفی را در ذهن ایرانیان نشان می‌دهد. همچنین بانی دوگال، نماینده‌ی ارشد جامعه‌ی جهانی بهائی، بلافاصله به این نوشته پاسخ داد. چنین رفت و برگشتی حاکی از شروع گفتگویی است که پیشتر از آن کم‌رنگ بود. دوگال در پاسخ خود می‌نویسد: «یکی از سیاست‌های اساسی اتخاذ شده علیه شان [بهائیان] این بوده است که با ایجاد جو فکری و اجتماعی مخصوص، نفوس منصف و مطلعی را که همیشه مایل بوده‌اند به اعانت بهائیان در آن سامان برخیزند به هراس انداخته از این امر باز دارند. انتشار نامه سرگشاده شما گامی ارزنده در جهت از بین بردن این جو و پیش‌آهنگی امیدبخش در راه اعلان بی‌زاری ایرانیان از تعصب و بیگانگی و پشتیبانی از وحدت و یگانگی است و هم چنین راهگشا و مشوق دیگران برای اقداماتی مشابه خواهد بود.»^{۵۳} شمار این بیانیه‌ها و پشتیبانی‌ها روزافزون است. از جمله روز ۱۲ دی ۱۴۰۲ نیز بیش از صد تن از فعالان سیاسی و مدنی بیانیه‌ای منتشر و «موج بازداشت‌های جدید علیه بهائیان و محرومیت آنها از حقوق انسانی و مدنی» را محکوم کردند.^{۵۴}

این روزها، آنانی که از حال و روز بهائیان کمتر آگاه بودند و بر ایشان خرده می‌گرفتند که حاضر نیستند بها دهند و در میدان کارزار حاضر باشند، دریافتند که بهائیان سنگین‌ترین هزینه‌ها را

^{۵۲} متن نامه در چندین وبسایت منتشر شده است. از جمله ببینید: شهروند، <https://shahrvand.com/archives/855>؛ عصر نو، <http://asre-nou.net/php/view.php?objnr=2227>

^{۵۳} بانی دوگال، «بیانیه جامعه جهانی بهائی در پاسخ به بیانیه روشنفکران ایرانی»، *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*، دسترسی ۱۹ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/byanyhy-jamhy-jhany-bhavy-dr-paskh-bh-byanyhy-rwshnfrkan-ayrany>

^{۵۴} «به این شرمساری تاریخی پایان دهید، بیانیه ۱۴۷ نفر از فعالان سیاسی و مدنی علیه موج جدید سرکوب بهائیان در ایران»، *زیتون*، ۱۲ دی ۱۴۰۲، <https://www.zeitoons.com/113195>

^{۵۵} «بیانیه پنج پژوهشگر دینی: واکنش بعضی مراجع به دیدار با بهاییان اسفبار است»، *بی بی سی فارسی*، ۲ خرداد، ۱۳۹۵، https://www.bbc.com/persian/iran/2016/05/160522_157_elite_supporting_statement_faezeh_hashemi؛ «پنج نوآندیش دینی: دیدار با هموطن بهائی زندانی، رفتاری اخلاقی و دینی است»، *رادیوفردا*، ۱۰ خرداد، ۱۳۹۵، <https://www.radiofarda.com/a/f7-five-islamic-thinkers-on-faezeh-meeting-with-bahaei-leader/27749315.html>

^{۵۶} مصطفی تاج‌زاده، «بهاییان از حق داشتن آرامستان و سوگواری برای عزیزانشان محروم هستند»، *ایران امروز*، پنجشنبه ۲۶ مرداد، ۱۴۰۲.

نیز ایشان را بیشتر می‌بینند و برای پشتیبانی از حقوق شان راهی را آغاز کرده اند که گرچه دراز، اما پیمودنی است.

وزارت اطلاعات در می‌آورد.^{۵۷} «این نوشته نه اول باری بود که نرگس می‌نوشت و نه نرگس و مصطفی تنها کسانی هستند که شرح بهائیان را از درون زندان نوشته اند.^{۵۸}»

چرخش رویکرد و رفتار، نه تنها در میان ایرانیان و برای دفاع از هم میهنان اقلیت شان، بلکه به خاطر تغییر روش جامعه‌ی بهائی ایرانی بوده است. بهائی‌ها هم درهای بسته را گشودند، با هم میهنان شان بیشتر موانس شدند و فضای گفتمان را بازتر کردند. بهائی‌هایی که روزگاری راهکار همه‌ی مشکلات جامعه را نزد خوی می‌دانستند، دریافتند که در میدان، کم تجربه و نیازمند همیاری و همکاری همه‌ی ایرانیان اند. این آگاهی در میان بیشتر گروه‌هایی که تا آن روز سر در گریبان داشتند، روزافزون است. هم ایرانیان گوش شنوایی یافته اند، هم بهائیان آرامشی، که از دین شان و خودشان به گونه‌ای سخن گویند که هدف داده رسائی و گفتمانی سازنده باشد.

پذیرش تفاوت‌ها و ادامه‌ی گفتگو برای یافتن پایه‌ای مشترک از هر دو سو نمایان است. گرچه بهائی‌های ایرانی می‌توانند بیشتر حاضر باشند و کنش‌های دیگری هم با ایران و ایرانی داشته باشند، اما ایرانیان نمی‌بایست حقوق شهروندی ایشان را منوط به کنش‌های بهائیان کنند و گرده را بار دیگر بر گردن ایشان اندازند. بهائیان بیش از انتظار برای ایران بها پرداخته اند و نقش شهروندی خویش را در حوزه‌های فرهنگی و مدنی به خوبی ایفا کرده اند. فراموش نکنیم که حقوق مدنی و شهروندی برای هیچ گروه و دسته‌ای نمی‌بایست بسته به میزان نقشی باشد که ایشان در جامعه ایفا می‌کنند چرا که یکی از نمونه‌های حاشیه رانی و خلق اقلیت همین است که ایشان را از صحنه‌ی اجتماع و به عمد خارج کنند تا دیده نشوند. امروزه سرکوبی بهائیان به شدت روزافزون ادامه دارد اما ایرانیان

^{۵۷} نرگس محمدی (@narges_mohamadi_51)، «حکومت استبدادی دینی سرکوب را تا قبرستان و جنازه‌ها کشانده است»، دسترسی ۹ ژانویه، ۲۰۲۴، https://www.instagram.com/p/CwzdySDurrX/?img_index=1

^{۵۸} برای نمونه ببینید: نسرین ستوده، *نامه‌های زندان* (کتاب‌های آسو، ۱۴۰۱)، دسترسی ۲۰ سپتامبر، ۲۰۲۳، <https://www.aasoo.org/fa/books/4166>

منابع فارسی

«آوارگی کشاورزان و تصرف زمین‌های آنها در پی تشدید سرکوب مذهبی بهائیان توسط دولت ایران.» *کیهان لندن*. ۱۵ دی ۱۴۰۲.

<https://kayhan.london/1402/10/15/339151/>

«آیت الله منتظری و حقوق شهروندی بهائیان ایران.» *رادیوفردا*. ۵ خرداد ۱۳۸۷.

https://www.radiofarda.com/a/o2_montazeri_bahai_rights/449051.html

«ارث سرباز «شهید» بهائی در جنگ ایران و عراق به مادرش تعلق نمی‌گیرد.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/arth-srbaz-shhyd-bhayy-dr-jng-ayran-w-raq-bh-madrsh-tlq-nmygyrd>

«اعدام بدیع الله حق پیکر، محمود فروهر، و اشراقیه فروهر در کرج.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/adam-bdy-allh-hq-pykr-mhmwd-frwhr-w-ashraqyh-frwhr-dr-krj>

«اگر همسر کارمند درگذشته بهایی است نه حقوق می‌برد و نه می‌تواند متکفل امور فرزندان شود.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/agr-hmsr-karmnd-drgdshst-hbayy-ast-nh-hqwq-mybrd-w-nh-mytwand-mtkfl-amwr-frzndan-shwd>

امانت، مهرداد. «کالبد شکافی مرده آزاری در ایران معاصر، از باب تا خاوران.» *بی بی سی فارسی*. ۲۲ اردیبهشت، ۱۳۹۷.

<https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-44094131>

امینی، تورج. *اسناد بهائیان ایران از سال ۱۳۲۰ تا پایان سال ۱۳۳۱*. استکهلم، سوئد: نشر باران، ۲۰۱۲.

«ایران وایر: شهدای بهائی جنگ ایران و عراق: سعید مسعودیان.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/ayran-wayr-shhday-bhayy-jng-ayran-w-raq-syd-mswdyan>

«بخشنامه دولتی در مورد ثبت اقرارنامه ازدواج بدون ذکر مذهب مزدوجین.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/bkshshnamh-dwlty-dr-mwr-d-thbt-aqrarnamh-azdwaj-bdwn-dhkr-mdhbb-mzdwjyn>

«بهائیان نمی‌توانند دفترچه بسیج بگیرند.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/bhayyan-nmy-twannd-dftrchh-bsyj-bgyrnd>

«به این شرمساری تاریخی پایان دهید، بیانیه ۱۴۷ نفر از فعالان سیاسی و مدنی علیه موج جدید سرکوب بهائیان در ایران.» *زیتون*. ۱۲ دی ۱۴۰۲.

<https://www.zeitoons.com/113195>

- «بیانیه پنج پژوهشگر دینی: واکنش بعضی مراجع به دیدار با بهاییان اسفبار است.» بی بی سی فارسی. ۲ خرداد، ۱۳۹۵.
https://www.bbc.com/persian/iran/2016/05/160522_157_elite_supporting_statement_faezeh_h_ashemi
- «پلمپ ۱۸ واحد صنفی شهروندان بهائی در شاهین شهر.» *خبرگزاری هرانا*. دسترسی ۱۳ سپتامبر، ۲۰۲۳.
<https://www.hra-news.org/2017/hranews/a-10632/>
- «پنج نو اندیش دینی: دیدار با هموطن بهایی زندانی، رفتاری اخلاقی و دینی است.» *رادیو فردا*. ۱۰ خرداد، ۱۳۹۵.
<https://www.radiofarda.com/a/f7-five-islamic-thinkers-on-faezeh-meeting-with-bahaei-leader/27749315.html>
- پیوندی، سعید. «تبعیض و خشونت آشکار دینی در آموزش ایران.» *رادیو فردا*. ۱۶ مهر ۱۳۹۸.
<https://www.radiofarda.com/a/iran-discrimination-towards-bahai-students/30205935.html>
- تاج زاده، مصطفی. «بهاییان از حق داشتن آرامستان و سوگواری برای عزیزانشان محروم هستند.» *ایران امروز*. پنجشنبه ۲۶ مرداد، ۱۴۰۲.
- ترکمان، محمد (گردآورنده). *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شهید فضل الله نوری*. جلد اول. تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲.
- توکلی ترقی، محمد. «بهائی ستیزی و اسلام گرایی.» *ایران نامه* ۱۹، شماره ۷۴-۷۳ (۱۳۸۰): ۱۲۴-۷۹.
- ثابتی، کیان. «۱۳ شهروند بهایی به حبس، تبعید، جریمه و محرومیت اجتماعی محکوم شدند.» *ایران وایر*. ۲۱ بهمن ۱۴۰۱. <https://iranwire.com/fa/special-features/113664-۱۳-شهروند-بهایی-به-حبس-تبعید-جریمه-و-محرومیت-اجتماعی-محکوم-شدند/>
- «فروهرها؛ زوج بهایی که به دلیل اعتقادات دینی اعدام شدند.» *ایران وایر*. ۱۵ خرداد، ۱۴۰۱.
<https://iranwire.com/fa/special-features/104562-فروهرها-زوج-بهایی-که-به-دلیل-اعتقادات-دینی-اعدام-شدند/>
- «جمعیت بهائیان از توهم و دروغ بافی تا واقعیت.» *مرکز بررسی اسناد تاریخی*. ۲۲ مرداد، ۱۴۰۱.
<https://historydocuments.ir/print.php?id=3637>
- «جمهوری اسلامی یک بهائی ۹۰ ساله را دستگیر و ۱۸۰ نفر دیگر را مورد سرکوب بی رحمانه قرار داده است.» *کیهان لندن*. پنج شنبه ۲۶ مرداد، ۱۴۰۲.
<https://kayhan.london/1402/05/26/327981/>
- «حمایت بی سابقه: حمایت از #داستان_ما_یکيست از جانب صدها میلیون مخاطب در سراسر جهان.» *سرویس خبری جامعه بهائی*. ۱۰ مرداد، ۱۴۰۲. <https://news.bahai.org/fa/story/1686>
- «دستور العمل محرمانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.
<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/dstwr-almh-mhrmanh-shwray-aly-anqlab-frhngy-bray-mqablh-ba-bhayyan>
- دوگال، بانی. «بیانیه جامعه جهانی بهائی در پاسخ به بیانیه روشنفکران ایرانی.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/byanyhy-jamhy-jhany-bhayy-dr-paskh-bh-byanyhy-rwshnfkran-ayrany>

سازمان وظیفه عمومی ناجا. «دفترچه راهنمای خدمت وظیفه عمومی». نسخه الکترونیکی ۱، دی ماه ۱۳۹۴. دسترسی ۷ ژانویه ۲۰۲۴.

<https://www.unp.ir/downloads/95/1634810651.pdf>

ستوده، نسرین. *نامه‌های زندان*. کتاب‌های آسو، ۱۴۰۱. دسترسی ۲۰ سپتامبر، ۲۰۲۳.

<https://www.aasoo.org/fa/books/4166>

«سریاز بهائی نباید در آشپزخانه، که لازم است پاک و نجاست رعایت شود، خدمت کند.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/srbaz-bhayy-nbayd-dr-ashpzkhkhanh-kh-lazm-ast-paky-w-njast-rayt-shwd-khdmt-knd>

«سوال مذهب در فرم خدمت وظیفه.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/dstwrml-artsh-dr-mwrdr-srbazan-wzyfh-bhayy>

«شرح روحا فردوسیان درباره خدمت سریازی پسریش، مهرداد بادکوبه و کشته شدن او در جنگ ایران و عراق.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۱۲ سپتامبر، ۲۰۲۳.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/shrh-rwha-frdwsyan-drbarh-khdmt-srbazy-psrsh-mhrdad-badkwbh-w-kshth-shdn-aw-dr-jng-ayran-w>

عاطفی، سپهر. «محفلی که ناپدید شد.» *بی بی سی فارسی*. ۱۹ مهر ۱۳۹۴.

https://www.bbc.com/persian/iran/2015/10/150503_144_revolutionary_injustice_bahai

«عکس و سند | چهره سازی علمی از یک بهایی و جاسوس اسرائیل.» *جام جم آنلاین*. ۱۷ مرداد، ۱۴۰۲.

یک-بهای-و-جاسوس-اسرائیلی
<https://jamejamonline.ir/fa/news/1418783>/عکس-و-سند-CV%-چهره-سازی-علمی-از-

فتاواى آیت الله العظمی مکارم شیرازی (مد ظله) در مورد مسائل متفرقه ارث.» *تابناک*. دسترسی ۱۵ سپتامبر، ۲۰۲۳.

متفرقه-ارث
<https://www.tabnak.ir/fa/news/859732>/فتاواى-آیت-الله-العظمی-مکارم-شیرازی-مدظله-در-مورد-مسائل-

فتحی، مهرزاد، و شهاب میرزایی. «هشتگ ((داستان_ما_یکيست)) در چهلمین سالگرد اعدام ۱۰ زن بهائی در شیراز.» *بی بی سی فارسی*. ۲۸ خرداد، ۱۴۰۲.

<https://www.bbc.com/persian/articles/c6plvgyz614o>.

کمالی، مهرک. «بهائیان ایران و انقلاب اسلامی.» *بی بی سی فارسی*. ۱۷ خرداد ۱۳۹۸.

<https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-48476748>

----- . «بهائیان و اعدام‌های پس از انقلاب.» *بی بی سی فارسی*. ۲۹ خرداد ۱۳۹۸.

<https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-48692836>.

----- . «بهائیان و تشدید سرکوب‌ها پس از انقلاب.» *بی بی سی فارسی*. ۲۴ خرداد ۱۳۹۸.

<https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-48636874>

«کیهان آنلاین: نامه سرگشاده یک شهروند بهائی در پاسخ به سخنان تفرقه افکنانه امام جمعه رفسنجان.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/kyhan-anlayn-namh-srgshadh-yk-shhrwnd-bhayy-dr-paskh-bh-skhnan-tfrqh-afknanh-amam-jmh>

«محل کسب شش شهروند بهایی در امیدیه پلمب شد.» *خبرگزاری هرانا*. دسترسی ۱۳ سپتامبر، ۲۰۲۳.

<https://www.hra-news.org/2018/hranews/a-18100/>

محمدی، نرگس (@narges_mohamadi_51). «حکومت استبدادی دینی سرکوب را تا قبرستان و جنازه‌ها کشانده است.» Instagram photo. شهریور ۱۴۰۲. دسترسی ۲۰ سپتامبر، ۲۰۲۳.

https://www.instagram.com/p/CwzdySDurrX/?img_index=1

«مسائل حقوقی ثبت ازدواج بهائیان.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/msayl-hqwqy-thbt-azdwaj-bhayyan>

معموری، علی. «بهائیان ایران، از نبش قبر تا تخریب گورستان.» *بی بی سی فارسی*. ۲۴ آبان، ۱۳۹۷.

<https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-46220901>

میرزایی، شهاب. «تخریب قبرها: ((ما به مرده‌ها همه رحم نمی‌کنیم))» *بی بی سی فارسی*. ۲۹ مهر، ۱۳۹۵.

<https://www.bbc.com/persian/iran-37722785>

«نامه محفل بهائیان نارمک به مهدی بازرگان، نخست وزیر خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران.» دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/namh-mhfl-bhayyan-narmk-bh-mhdy-bazrgan-nkhst-wzyr>

«نامه محفل روحانی ایران درباره عدم مداخله بهائیان در سیاست.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/namh-mhfl-rwhany-ayran-drbarh-dm-mdakhlh-bhayyan-dr-syast>

وهمن، فریدون. *یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی*. چاپ سوم. استکهلم، سوئد: نشر باران، ۱۳۸۹.

«هرانا، بررسی نوشته از سید کاظم موسوی، نماینده اردبیل در مجلس، درباره تاریخچه روستای ایول.» *خانه اسناد بهائی ستیزی ایران*. ۲۲ اسفند، ۱۳۹۰.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/hrana-brrrsy-nwshthay-az-syd-kazm-mwswy-nmayndh-ardbyl-dr-mjls-drbarh-tarykhchh-rwstay-aywl>

«هرانا: فشار مضاعف بر جامعه بهائیان ایران، سنگ اندازی در صدور کارت ملی هوشمند.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/hrana-fshar-mdaf-br-jamh-bhayyan-ayran-sng-andazy-dr-sdwr-kart-mly-hwshmd>

«هرانا: نامه نورا ثابت، دانش آموز محروم از تحصیل بهائی.» *خانه اسناد بهائی ستیزی در ایران*. دسترسی ۶ ژانویه، ۲۰۲۴.

<https://iranbahaipersecution.bic.org/fa/archive/hrana-namh-nwra-thabt-dansh-amwz-mhrwm-az-thsyl-bhayy>

یزدانی، مینا. «آوایی از دل تاریخ: در باب یک نامه و بیانیه.» *آسو*. ۱ تیر ۱۳۹۶.

<https://www.aasoo.org/fa/articles/آوایی-از-دل-تاریخ-در-باب-یک-نامه-و-بیانیه>

یزدانی، مینا. «بهائی آزاری؛ پیش از کودتا تا پس از آن.» *بی بی سی فارسی*. ۲۹ مرداد، ۱۴۰۲.

https://www.bbc.com/persian/iran/2013/08/130820_144_coup_bahai .

«یک و نیم قرن سرکوب و سکوت کافیسست.» *شهروند*. ۵ فوریه ۲۰۰۹.

<https://shahrvand.com/archives/855>

منابع انگلیسی

Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London, New York: I.B. Taruis, 2009.

----- . *Iran: A Modern History*. New Haven, CT: Yale University Press, 2017.

Bahá'í World News Service. "Statistics." Accessed January 6, 2024. <https://news.bahai.org/media-information/statistics/> .

Chehabi, H.E. "Anatomy of Prejudice: Reflections on Secular Anti-Baha'ism in Iran." In *The Baha'is of Iran: Socio-Historical Studies*, edited by Domonic Parviz Brookshaw and Sina B. Fazel, 184-199. London & New York: Routledge, 2010.

Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris : Bernard Grasset, 1972.

Sadeghian, Saghar. "Minorities and Foreigners in a Provincial Iranian City: Bahá'is in the Russian Consulate of Isfahan in 1903." *Journal of Persianate Studies* 9, no. 1 (2016): 107-132.

WorldAtlas. "Countries with the Largest Bahá'í Populations." Accessed January 6, 2024. <https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-the-largest-baha-i-populations.html> .

Yazdani, Mina. "The Confessions of Dolgoruki: Fiction and Masternarrative in Twentieth-Century Iran." *Iranian Studies* 44, no. 1 (2011): 25-47.

جمهوری کردستان، گامی در برساخت ملت کرد^۱

اصغر شیرازی*

چکیده

موضوع مقاله کنکاش در جنبش کرداپتانه و ملت سازانه ای است که در سال‌های ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۵ با بهره‌برداری از حمایت ارتش اشغالگر شوروی به تأسیس «جمهوری کردستان» در منطقه مُکریان انجامید و با خروج آن ارتش از ایران توسط حکومت مرکزی ادامه دهنده سیاست یکسان سازانه قومی رضا شاه سرکوب شد.

کلیدواژه‌ها

ملت سازی، کرداپتی، یکسان سازی قومی، تبعیض، محرومیت، دموکراسی

* اصغر شیرازی دانشیار سابق دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و عضو پژوهشگر سابق مؤسسه اسلام‌شناسی و کارگاه سیاست در خاورمیانه دانشگاه آزاد برلین است.

^۱ مقاله حاضر که بنا بر توصیه دکتر علی بنوعزیزی نوشته شده است، شکل تلخیص شده‌ی بخش دوم جلد دوم کتاب «ایرانیّت، ملیّت، قومیت» نویسنده است.

تمایل شد جابه جایی و اسکان اجباری و پرخشونت عشایر کرد، بازداشت طولانی رؤسای آنها، غفلت از اقدامات توسعه محور در مناطق کردنشین، ممنوعیت کاربرد زبان کردی در آموزش و امور اداری و قضائی و تحمیل لباس و کلاه فرنگی جلوه‌های مختلف اجحاف را تشکیل می‌دادند. اسکان اجباری موجب از میان رفتن دام در ابعاد وسیع، کاهش مواد غذایی و بیماری و مرگ بسیاری از کوچ‌داده‌شدگان شد.^۲ انحصار تجارت داخلی، اجحافات مالیاتی و غصب املاک عامل‌های دیگر تحریک و نارضایتی بودند.

با سقوط رضاشاه حکومت در منطقه مکرری ابتدا به دست سران عشایر کرد مسلح افتاد. آنها به ادارات دولتی و ژاندارمری حمله کرده، مأموران ادارات را اخراج و سلاح‌های ژاندارم‌ها را تصاحب کردند. شورش‌های عشایری و غارتگری‌ها و ویران‌سازی‌هایی که به‌طور معمول آنها را مشایعت می‌کردند تا تأسیس «جمهوری کردستان» کم‌وبیش ادامه یافتند. شورش عشایر گاه با اعلام خواسته‌هایی از دولت مرکزی پیوند می‌یافت که جنبه قومگرایانه داشتند. تدریس به زبان کردی اجازه حمل آزادانه اسلحه، انتصاب یک نماینده کرد در هر یک از ادارات دولتی از جمله این خواسته‌ها بودند.

اما شورش‌ها منحصر به آنچه به رهبری ایلسران انجام می‌شد نبودند. در کنار آنها شورش‌های مردم شهرها بود که شکل و خصلت دیگری داشتند. هدف اصلی شورش‌های شهری تشکیل یک دولت مستقل کرد بود. قاضی محمد، رئیس بعدی جمهوری مهاباد، این خواسته را در ملاقاتی که او و برخی از رؤسای قبایل کرد با «انگلیسی‌ها» در سپتامبر سال ۱۹۴۱ (شهریور/مهر ۱۳۲۰) داشتند ابراز کرد و از آنها خواستار حمایت شد. آنچه او در نهایت می‌خواست تشکیل «کردستانی واحد» در سرتاسر سرزمین‌های کردنشین در منطقه بود. خبر این تماس به گوش مقامات شوروی نیز رسید و آنها را واداشت که قاضی محمد، شیخ بابا، نخست وزیر بعدی

روند ملت‌سازی که در اواخر قرن نوزدهم در ایران آغاز شد از ابتدا دست‌خوش بحران بود. بحران از تلاقی یک ملت‌سازی مرکز گرا در یک طرف و ملت‌سازی‌های مرکز گریز برخی از قوم‌های پیرامونی کشور، در طرف دیگر ناشی می‌شد. در حالی که رضا شاه حل بحران را در برساخت «یک ملت، یک زبان و یک فرهنگ» می‌دید و اجرای را با تقویت هرچه بیشتر حکومت مرکزی و سرکوب گرایش‌های مخالف دنبال می‌کرد ملت‌سازان قوم‌های پیرامونی مترصد بهره برداری از هر فرصت برای پیشروی در جهت مقصود خود بودند. فرصت را سقوط رضا شاه و اشغال استان‌های شمالی ایران توسط ارتش سرخ در شهریور ۱۳۲۰ و ادامه آن تا اوائل ۱۳۲۵ به وجود آورد. فرازش دو حرکت ملت‌سازانه در آذربایجان به رهبری فرقه دموکرات آذربایجان و منطقه مکرران، به رهبری حزب دموکرات کردستان حاصل استفاده از این فرصت بود.

تشکیل «جمهوری کردستان» در مهاباد در مهرماه ۱۳۲۴ اعلام شد. مرکزیت مهاباد موجب شد که دیگران آن را «جمهوری مهاباد» بنامند. با این‌که بخشی از قلمرو این حکومت که شامل مهاباد، سردشت، بوکان و نقده می‌شد در منطقه اشغال شده قرار نداشت و اسماً تابع حکومت مرکزی بود، در عمل نه قدرت این حکومت آن‌چنان بود که توان اعمال آن در این منطقه را داشته باشد و نه جایگاه آن در بیرون از منطقه اشغالی شوروی مانعی برای دخالت‌های این قدرت در امور سیاسی و اداری آن ایجاد می‌کرد. در این زمان مناطق کردنشین جنوبی (بانه، سقز، سنندج تا کرمانشاه) زیر اشغال نیروهای نظامی بریتانیایی قرار داشتند.

تمایل نخبگان سیاسی کرد به ملت‌سازی، چنانچه خواهد آمد سابقه ای طولانی تر از دوره رضاشاه دارد. تبعیضات و اجحافات که حکومت رضا شاه در امتداد سیاست یکسان‌سازی قومی خود بر مردم کرد تحمیل کرد موجب تقویت آن

تشکیل «کومله ژیانه‌وه کورد»

تفاوت دیگر میان شورش‌های ایلی و شهری شکل سازمان‌دهی آنها بود. مهم‌ترین آنها با تشکیل سازمان **نامبرده** در ۲۵ مرداد ۱۳۲۱ در مهاباد به ظهور رسید. مؤسسان کومله ژک گروهی از آموزگاران مدارس، کارمندان دولت و پیشه‌وران مهاباد بودند. کومله در ابتدای تأسیس تنها کسانی را به عضویت می‌پذیرفت که حاضر به ادای سوگند به رعایت عدم خیانت به «ملت کرد»، کوشش برای خودمختاری کردستان و چهار شرط دیگر بودند. کومله توانست تا شش ماه بعد از تأسیس پایگاه خود را در مهاباد و اطراف آن تثبیت کند و نفوذ خود را تا بوکان، بانه و سردشت، کرمانشاه، اشنویه، نقده، بوکان، سردشت، سلیمانیه و اربیل توسعه دهد، اعضای جدید بگیرد و از حمایت توده‌ای قابل‌توجهی برخوردار گردد.^۵

کنگرهٔ اول کومله در اردیبهشت ۱۳۲۲ برگزار شد. کنگره برنامهٔ موقت کومله را به صورت فهرستی از خواست‌ها اعلام کرد: به رسمیت شناختن زبان کردی توسط حکومت مرکزی، استفاده از زبان کردی در تدریس و سازمان‌داری کردستان، کرد بودن کارمندان و اعضای پلیس، مصرف مالیات جمع‌آوری‌شده در کردستان در بهبودی زندگی اهالی آن، تصویب خواست‌ها در مجلس ایران به‌منظور احراز اطمینان توسط کردها. در مادهٔ آخر این فهرست می‌خوانیم که اینها خواست‌های کوتاه‌مدت حزب هستند. حزب پس از پایان جنگ خواست‌های درازمدت خود دایر بر حق تعیین سرنوشت برای همهٔ خلق‌های ایران را اعلام خواهد کرد.^۶ معنی «حق تعیین سرنوشت» از نظر کومله، آن طور که در سرمقاله شمارهٔ اول «نیشتمان» به چشم می‌خورد ایجاد

جمهوری و ۲۰ یا ۲۹ نفر از رؤسای قبایل کرد را در ۴ آذرماه همان سال به باکو دعوت کنند.

شوروی می‌خواست با این دعوت چشم امید سران کرد را از انگلیس به جانب خود برگرداند. سفر به باکو یک بار دیگر در شهریور یا، به قولی، آبان ۱۳۲۴ با ترکیب شهری تری از دعوت‌شدگان تکرار شد. نمایندگان شوروی این بار، برخلاف سفر اول، حمایت خود را از «حق تعیین سرنوشت» اقلیت‌ها اعلام کردند، ولی درعین‌حال زنهار دادند که هنوز وقت استقلال کردستان رسیده است.

شورش‌های شهری هم بدون زدوخورد با مأموران حکومت مرکزی به نتیجه نمی‌رسیدند. با حملهٔ عده‌ای از مردم مهاباد به کلانتری شهر، تخریب آن و کشتن عده‌ای پلیس در ماه مه ۱۹۴۳ (اردیبهشت/ خرداد ۱۳۲۲) آخرین نشانهٔ قدرت حکومت مرکزی در مهاباد از بین رفت.^۳ با انتخاب قاضی محمد توسط ریش‌سفیدان و مردم مهاباد به‌عنوان مسئول شهر در خرداد سال ۱۳۲۴ ادارهٔ منطقه عملاً به دست او افتاد. او با تجربیاتی که از سال ۱۳۰۵ به عنوان رئیس ادارهٔ معارف (آموزش و پرورش بعدی) مهاباد و از سال ۱۳۰۷ تا ۱۳۲۱ در سمت ریاست ادارهٔ شیر و خورشید سرخ همان شهر به دست آورده بود مناسب‌ترین فرد برای ادارهٔ شهر بود. قاضی محمد پس از فوت پدر در ۱۳۱۰ مسئولت امور قضاوت در شهر را هم در دست داشت. او با مسلح کردن مردم شهر، جلوگیری از انتصابات حکومت مرکزی و جلب حمایت مأموران شوروی منطقه مَکریان را آرام و حاکمیت خود را تثبیت کرد.^۴

³. Arfa, *The Kurds*, 116.

⁵. Vali, *Kurds and the State in Iran*, 47.

Koohi-Kamali, *The Political Development of the Kurds in Iran*, 102.

⁶. Moradi, *Ein Jahr autonome Regierung in Kurdistan*, 207; Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 34; Roosevelt, "The Kurdish Republic of Mahabad," 250.

^۴. برزویی، *اوضاع سیاسی کردستان*، ۲۷۶.

کوهی کامالی سقز، نقده و کرمانشاه را هم به این شهرها اضافه می‌کند.

«کردستانی بزرگ» در منطقه از طریق ادغام «این کردستان چندپاره کنونی» بود.

هدف ملت سازانه درازمدت کومله اقتضا می کرد که از همان آغاز تأسیس با سازمان ها و شخصیت های سیاسی کرد در بیرون از مرزهای ایران در ارتباط باشد. کوشش هایی که کومله در همکاری با سازمان های کرد در عراق، سوریه و ترکیه انجام داد منجر به ملاقات رهبران جنبش در کشورهای نامبرده در مرداد سال ۱۳۲۳ در محل دالامپر (یا دالانپر) در مرز ایران، ترکیه و عراق و امضای پیمان معروف به «سه سنور» شد. آنها طبق این پیمان خود را موظف به حمایت متقابل و همبازی در منابع انسانی و مادی یکدیگر به سود کردستان بزرگ نمودند.^۷ در این زمان اولین نقشه جغرافیایی-سیاسی کردستان بزرگ که توسط یک گروه کرد در بیروت کشیده شده بود آماده رونمایی بود. در این نقشه کردستان در جنوب تا خلیج فارس و در شمال تا دریای مدیترانه امتداد داشت.^۸

خروج کومله از حالت نیمه مخفی و حرکت آن به سوی گذار به یک سازمان تمام قومی، قبول مالکان و ایلخانان به درون حزب را ناگزیر ساخت. آنها نیز که در ابتدا از هیچ اقدامی علیه کومله صرف نظر نمی کردند با مشاهده استقبال مردم از آن و ترس از اقداماتی که کومله علیه آنها می کرد دست از مقاومت برداشتند. پذیرش لایه های سنتی در درون کومله زمینه ساز انحلال آن در حزب دموکرات کردستان و گذار رهبری جنبش از دست رهبران کومله به دست قاضی محمد شد.

کومله چشم امید به شوروی داشت. انتشار مقالات در بزرگداشت انقلاب اکتبر، تجلیل پیشرفت های شوروی تحت رهبری استالین و چاپ

عکس لنین در شماره های ۲، ۳ و ۶ نشریه «نیشتمان»، ارگان مطبوعاتی کومله به منظور جلب حمایت شوروی از این گونه خواست ها انجام می شد. اما شوروی ابتدا علاقه چندان به دادن پاسخ مثبت به درخواست های کومله نداشت. آنچه شوروی در مرحله قبل از پیروزی در جنگ دوم جهانی و تشکیل فرقه از رهبران جنبش می خواست انصراف از ایده استقلال از ایران و همکاری با حزب توده بود.

اما با پیروزی شوروی در جنگ و به پایان رسیدن لزوم رعایت نظر متفقین در ایران، سیاست آن کشور نسبت به جنبش کردها در مکرران نیز تغییر کرد. در این رابطه بود که شوروی «انجمن روابط فرهنگی شوروی» در مهاباد را در اختیار کومله گذاشت تا از آن به عنوان دفتر کار خود استفاده کند. کومله در آوریل ۱۹۴۵ (فروردین/ اردیبهشت ۱۳۲۴) طی تشریفات وارد این دفتر شد و در آن نمایشی به نام «دایکی نیشتمان» (مام میهن) به صحنه آورد. در اجرای اول این نمایش پنج برده ای زنی در نقش مام میهن، گرفتار در غلّ و زنجیر ایران، ترکیه و عراق قرار داشت. آنگاه دستی که حامل بیرقی سرخ با نقش داس و چکش بود از پرده بیرون آمد و مام میهن را آزاد کرد. بر روی پرچم این کلمات نوشته شده بود: «زنده باد استالین، رها کننده ملل کوچک».^۹ در روز اجرای این نمایش قاضی محمد، جعفراف، گماشته کردزبان ارتش سرخ در مهاباد، و چند افسر دیگر آن ارتش شرکت داشتند. نمایش با سرود «نیشتمانم رنگینه» (میهن ما زیباست) و خواندن شعری از قادر کوی، شاعر کرد، توسط بازیگری در نقش یک فرشته شروع شد و با انتخاب رئیس جمهور کردستان و هیئت دولت آن در پرده پنجم پایان یافت. در خاتمه نمایشنامه قاضی

⁷Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 37; Moradi, *Ein Jahr autonome Regierung in Kurdistan*, 208;

مک داوول، تاریخ معاصر کرد، ۴۰۵؛ بلوریان، ناله کوک، ۴۴.

^۸ پرچم را در زیر قرآنی قرار می دادند که برای سوگند خوردن اعضای جدید آماده شده بود. اگر درست باشد باید قبل از این تاریخ تهیه شده باشد. به قول ایگلتن پرچم کردستان بزرگ را در عراق آماده کرده بودند (Eagleton: 37).

^۹ مک داوول، تاریخ معاصر کرد، ۴۰۹؛ جویده، «جمهوری مهاباد»، ۵۴. طبق نوشته برزویی، قاضی محمد نویسنده این نمایشنامه بود. مأخذ او مقاله ای است به قلم شخصی به نام سلیمان، ح. که در اطلاعات ماهانه در ۵ اردیبهشت ۱۳۳۱ منتشر شده است (برزویی، ۲۹۳).

را داشت. پرهیز از گنجاندن حتی یک بند در این برنامه، بندی که نظر به اصلاحات ارضی داشته باشد واضح‌ترین اشاره به این رویکرد بود. در کنگرهٔ اول حدک دست‌کم چهارتن از سران عشایر به عضویت در کمیتهٔ مرکزی حزب انتخاب شدند.^{۱۲}

جمهوری کردستان

اعلام جمهوری کردستان در روز دوم بهمن‌ماه ۱۳۲۴ با حضور اهالی مهاباد، عدهٔ زیادی از ساکنان دیگر شهرهای منطقهٔ مُکریان و سران عشایر کرد آذربایجان شرقی، در میدان «چوار چرا» (چهار چراغ) شهر مهاباد انجام شد.^{۱۳} پیش از آن با برافراشتن بیرق کردستان در ۲۶ آذرماه ۱۳۲۴ (۱۷/۱۲/۴۵) بر فراز ادارهٔ دادگستری مهاباد، این آخرین نشان حکومت مرکزی را نیز به زیر کشانده بودند.^{۱۴} قاضی محمد در سخنانی که در این روز در میدان مذکور ایراد کرد بر یکپارچگی همهٔ سرزمین‌های کردنشین، ملت‌بودگی دیرین کردها، یکسان‌بودگی سرگذشت و سوابق تاریخی آنها، خلل‌ناپذیری بنیاد و اساس ملت باستانی کرد، پیشینهٔ پیوسته داشتن حکومت هزاران شاه، امیر و فرمانروای کرد، سهیم بودن همهٔ کردها در سوابق تاریخی کردستان، ایستادگی ملت کرد در مقابل تجاوزات دشمنان وحشی در طول تاریخ، قربانی‌هایی که این ملت در این راه داده بود، استقامت آنها در مبارزه برای آزادی، و وحدت فرهنگی آنها تأکید کرد و به این نتیجه رسید که اکنون «مردان مسئول، باشرف و میهن‌پرست [...] تشخیص داده‌اند که زمان اقدام است و باید از فرصت بهره‌برداری کنند. اکنون آن روزی که نیاکان ما چشم به راهش بودند فرارسیده است [...]»

محمد سخترانی کرد و در آن «پس از اشاره به تاریخ مبارزات آزادی‌خواهانه و استقلال‌طلبانهٔ کردها آنها را به ادامهٔ مبارزه تشویق نمود.^{۱۵} اما حمایت شوروی از کومله دوام چندانی نداشت. شوروی انحلال کومله در حزبی دیگر، حزبی با عنوان «دموکراتیک» را ترجیح می‌داد. باقروف این خواست را در سفر دوم قاضی محمد و همراهانش به باکو ابراز کرد.

تشکیل حزب دموکرات کردستان

حزب دموکرات کردستان (از این پس: حدک) به قولی در ۲۵ مرداد ۱۳۲۴ و به قولی دیگر در آبان یا آذرماه ۲۴،^{۱۶} یعنی بعد از سفر دوم قاضی محمد به باکو تأسیس شد. تأسیس حدک به معنی انحلال عملی کومله بود. این تحول که به خواست باقروف صورت گرفت در جلسه‌ای صورت گرفت که در انجمن روابط فرهنگی شوروی و کردستان برگزار شد. در این جلسه که در اوایل آبان ماه تشکیل شد کمیتهٔ مرکزی حدک و برنامهٔ آن را تصویب کردند.

برنامه دارای هشت بند و هرکدام ناظر بر اقدامی بود که آن حزب اجرای آنها را وعده می‌داد یا از دولت مرکزی می‌طلبید. مهمترین آنها نظر بر آزادی و خودمختاری کردها در داخل مرزهای ایران، کاریست زبان کردی در آموزش و امور اداری در کردستان، انتخاب هرچه زودتر انجمن ایالتی کردستان مطابق قانون اساسی، اعمال امور دولتی کردستان در زیر نظر این انجمن و انتخاب همهٔ کارمندان دولت از میان کردها، یا دیگر اهالی بومی محل بودند. برنامه نشانی بارز از قصد جذب تمام طبقات و دیگر گروه‌های اجتماعی کرد در زیر نام حزب و بسیج همهٔ آنها در زیر بیرق کردگرایانه آن

۱۰. بلوریان، *ناله کودک*، ۴۵.

۱۱. جوینده، «جمهوری مهاباد»، ۵۸.

Roosevelt, "The Kurdish Republic of Mahabad," 254.

۱۲. Ibid, 88, 90.

۱۳. Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 61, 131.

جوینده، «جمهوری مهاباد»، ۵۹؛ همایون، *پیشوای بیداری*، ۸۳.

۱۴. همایون، *پیشوای بیداری*، ۹۵؛ قاسملو، *چهل سال مبارزه در راه آزادی*، ۶۳؛

Moradi, *Ein Jahr autonome Regierung in Kurdistan*, 53.

اصلاحات

ترکیب طبقاتی اعضای رهبری حدک آن چنان نبود که اجازه اصلاحات ساختاری بدهد. آنچه شد: ۱- کوشش برای تدریس به زبان کردی به روش جدید در مدارس جدید بود. آموزش به زبان کردی تنها یکی از اقداماتی بود که در جهت تبدیل زبان فارسی به کردی و رسمیت بخشیدن به این زبان در همه امور اداری، قضائی و دینی انجام شد. همزمان کوشیدند که زبان کردی را از نفوذ زبانهای فارسی، ترکی و عربی «پاکسازی» کنند.^{۲۰} اقدام آموزشی دیگر اعزام شصت فارغ‌التحصیل دوره ابتدایی به باکو برای آموزش نظامی و غیره بود.^{۲۱} اعلام تأسیس چند مدرسه دخترانه و پسرانه در روز تأسیس جمهوری مهاباد توسط قاضی محمد، تصویب اقدام به آموزش رایگان کودکان مستمند و تأمین لباس و غذا و دفتر و کتاب برای آنها، و تأسیس کلاس‌های سوادآموزی شبانه اجزای دیگر این اقدام بودند.^{۲۲} انتشار شماری از گاهنامه‌ها با شمارگان و جهات موضوعی گوناگون نشان از توجه به اهمیت تبلیغات داشت. «کوردستان»، «هوار»، «آجیر» و «هلاله» عناوین برخی از آنها بودند. به این‌ها باید روزنامه «کوردستان» را افزود که در این زمان در ۱۱۲، ۱۱۳ یا ۱۱۴ شماره منتشر شد.^{۲۳} تأسیس کمیته زنان به ریاست همسر قاضی محمد و قول تدوین حقوق مساوی زن و مرد در کلیه قوانین حکومتی و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی اقداماتی بودند که برای اعتلای جایگاه زنان در جامعه انجام شدند.^{۲۴} «هیلاله» مجله‌ای

اینک به خواست خدا و اراده ملت سرنوشت خود را به دست گرفته‌ایم». او به نمایندگی از طرف کمیته مرکزی حدک قول داد که کوردستان را رونق و شکوفایی خواهیم داد. او سخنان خود را با این شعار به پایان رساند: «زنده باد دموکراسی».^{۱۵} قاضی محمد پیش از ایراد سخنرانی خواست که قرآن و نقشه کوردستان بزرگ و پرچم کوردستان را بیاورند.^{۱۶}

میتینگ با اعلام قاضی محمد به‌عنوان رئیس‌جمهور کوردستان و تحلیل وزرا به پایان رسید. رئیس‌جمهور و وزرا در همایشی که روز قبل با حضور سران ایلات و دیگر شخصیت‌های کرد در بزرگ‌ترین مسجد مهاباد برگزار شده بود انتخاب کرد بودند. از میان وزرای دولت جمهوری چهار نفر مالک، سه نفر تاجر/ مالک، یک نفر روحانی/ مالک، یک نفر روحانی، یک نفر تاجر و چهار نفر خُرده‌فروش بودند.^{۱۷} درباره قلمروی جمهوری مهاباد و تعداد جمعیت آن اختلاف نظر است. قاضی محمد در پاسخ این سؤال روزنامه رهبر (۱۸ تیرماه ۱۳۲۵) می‌گوید به‌طور مستقیم و به‌طور تقریب شامل کردهای اطراف ماکو، شاپور (سلماس)، خوی، رضائیه، اشنویه، سولدوز، سقز و سردشت بود، با جمعیتی، به قول عباس ولی در حدود ۵۰۰ هزار نفر، و محدود به شهرها. جمهوری قادر به گسترش پایه‌های قدرت مردمی خود در روستا و رساندن پیام «ناسیونالیستی» خود به روستاییان نبود.^{۱۸} به گفته ایگلتون جمعیت مهاباد در سال ۱۹۴۵ حدود ۱۶ هزار نفر بود.^{۱۹}

^{۱۵} همایون، پیشوای بیداری، ۸۶؛ مصطفی امین، حکومت کوردستان، ۱۱۴. متنی که مصطفی امین بر اساس شماره ۱۰ تا ۱۱ روزنامه کوردستان (۱۵/۱۱/۱۳۲۴) نقل کرده است از نظر جمله‌بندی با متن همایون فرق دارد. ولی در معنا هر دو متن یکسان‌اند.
^{۱۶} بلوریان، ناله کودک، ۸۰.

^{۱۷} Vali, *Kurds and the State in Iran*, 65, 164.

^{۱۸} Vali, *Kurds and the State in Iran*, 43, 59.

^{۱۹} Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 27.

^{۲۰} مصطفی امین، حکومت کوردستان، ۱۵۲، ۱۶۱.

^{۲۱} کوچرا، جنبش ملی‌گرد، ۲۲۱.

^{۲۲} همایون، پیشوای بیداری، ۱۵۵؛ جویده، «جمهوری مهاباد»، ۶۰؛ مصطفی امین، حکومت کوردستان، ۱۵۳.

^{۲۳} مصطفی امین، حکومت کوردستان، ۱۶۴؛ قاسملو، چهل سال مبارزه در راه آزادی، ۸۵؛

Roosevelt, "The Kurdish Republic of Mahabad," 263.

^{۲۴} قاسملو، چهل سال مبارزه در راه آزادی، ۹۷، ۱۶۰.

که در کنگرهٔ اول حدک خواند استالین را ازین برندهٔ ظلم و بیداد و فریادرس ملل کوچک خواند.^{۲۸} در نامهٔ ۲۳ دسامبر ۴۴ (۲۳/۱۰/۲) عبدالرحمن ذبیحی، رهبر عملی کومله به جنرال کنسول شوروی در تبریز حتی قول الحاق اقلیم سرتاسری کردستان آزاد به «شوروی کبیر» را داد.^{۲۹}

با این همه تفاوت بزرگی که میان موضع رهبران حدک و فرقه دمکرات آذربایجان نسبت به شوروی وجود داشت مانع حمایت یکسان شوروی از این دو حزب شد. آنها برخلاف فرقه فاقد تعلق ایدئولوژیک به حزب کمونیست شوروی و حکومت آن کشور بودند. گرایش‌های سوسیالیستی در میان برخی از اعضای کومله و حدک آن‌چنان عمیق نبود که در تعیین برنامه‌های آنها تأثیر تعیین‌کننده داشته باشد. حدک با وجود شعارهای مترقی و ستایش شوروی در نطق‌ها و تبلیغات حزبی سخنی راجع به سوسیالیسم ابراز نمی‌کرد.^{۳۰}

حمایت شوروی از جمهوری از سه مرحلهٔ ضعیف، افزوده و انصراف گذر کرد. حمایت در ابتدا چنان ضعیف بود که حتی مورد انکار سفیر بریتانیا در ایران قرار گرفت. اما با نزدیک شدن پایان جنگ جهانی، سیاست شوروی تغییر کرد و از سفارش حفظ آرامش به سوی حمایت و تحریک محتاطانه گرایش یافت. شوروی حالا دیگر این تصور را در کردها ایجاد می‌کرد که دست‌کم نگاه مساعدی به مدعای آنها دارد.^{۳۱} در سفر دوم

بود که به‌ویژه برای زنان منتشر می‌شد.^{۲۵} دولت جمهوری صاحب یک ایستگاه رادیویی اهدائی از طرف شوروی هم بود که از ساعت چهار تا ده بعدازظهر برنامه پخش می‌کرد. کوشش در جهت برخی از اصلاحات در زمینهٔ حقوق مدنی و کیفری را هم باید به جمع اصلاحاتی افزود که در طول تسلط کومله و حدک در موکریان به انجام رسیدند.^{۲۶}

سران جمهوری مهاباد با آگاهی به مخالفت شدیدی که حکومت مرکزی با تشکیل این جمهوری داشت پیشاپیش دست به تشکیل یک نیروی نظامی مستقل زدند. نتیجه یک ارتش منظم ۳۰۰۰ نفری از اهالی شهرها و یک نیروی نظامی ۱۰ تا ۱۳ هزار نفری متعلق به ۲۶ یا ۲۷ گروه ایلاتی بود.^{۲۷} نیروی اصلی رزمی-ایلاتی را بارزانی‌ها با ۱۰۰۰ یا ۱۲۰۰ رزمنده و ۱۲ افسر کرد عراقی تشکیل می‌دادند. کردهای بارزانی در آبان ۱۳۲۴ پس از شکست از ارتش عراق به ایران آمده بودند.

در جست‌وجوی حمایت شوروی

جنبش کردهای ایران تنها در سایه حمایت شوروی قادر به قیام علیه حکومت مرکزی و تشکیل جمهوری مهاباد شد. این خود موجب خوشحالی رهبران جنبش از اشغال و مشوق تلاش آنها برای دریافت حمایت‌های بیشتر از شوروی شد. تجلیل انقلاب اکتبر و ستایش استالین در «نیشتمان» از جمله اقداماتی بودند که آنها برای نیل به این مقصود انجام می‌دادند. هزاره، شاعر کرد، در شعری

²⁵. Roosevelt, "The Kurdish Republic of Mahabad," 264.

^{۲۶}. مصطفی امین، حکومت کردستان، ۱۵۸.

²⁷. Egleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 79, 91.

کوچرا، جنبش ملی‌گرد، ۲۱۳.

^{۲۸}. همان: ۹۰.

^{۲۹}. در دیداری که در ۱۳ سپتامبر ۴۴ (۲۱ شهریور ۲۳) میان حسنوف، سرکنسول شوروی در تبریز، با ایلخانی‌زاده و ذبیحی رخ داد، ذبیحی از حسنوف اجازه خواست تا کومله به منظور ایجاد تشکیلات در شمال کردستان عراق نمایندگانی به آنجا بفرستد (ترجمهٔ فارسی این سند را آقای حسن قاضی در اختیار من گذاشته است. او نیز آن را از کتاب *کردستان در جنگ جهانی دوم* که افراسیاب هورامی بر اساس اسناد شوروی تألیف کرده و توسط صدیق صالح بازبینی شده و در سلیمانیه در سال ۲۰۰۸ توسط انتشارات بنکة ژین منتشر شده است نقل کرده است).

³⁰. Egleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 103.

³¹. Vali, *Kurds and the State in Iran*, 39.

بر مبنای اسناد وزارت خارجهٔ بریتانیا در یادداشت شمارهٔ ۲۱.

جای خود را، از جمله به منع دولت مهاباد از اقدام علیه حکومت مرکزی، یا واداشتن آن به کوشش برای حصول توافق با دولت قوام داد. به پیروی از این توصیه - دستورها بود که قاضی محمد اوایل اوت ۴۶ (مرداد ۱۳۲۵) برای مذاکره با قوام به تهران رفت. در طی این مذاکرات بود که قوام پیشنهاد تشکیل یک استان دربرگیرنده همه سرزمین‌های کردنشین در غرب ایران را به قاضی داد، اما به این شرط که کردها از دوستی با فرقه منصرف شوند. پیشنهاد آنچنان فریبنده بود که مورد قبول قاضی محمد واقع شد. اما قبولی که خشم شوروی را برانگیخت، به آن اندازه که آن را خیانت به آذربایجان و غیرقابل قبول خواند. تهدید آنچنان قوی بود که قاضی را وادار به انصراف کرد.^{۳۷}

شوروی آشکارا مایل به قبول هیچ پیشنهادی نبود که علاقه فرقه به حفظ مناطق کردنشین در زیر حاکمیت آذربایجان را رعایت نمی‌کرد.^{۳۸} اما پیشنهاد متقابل پیشه وری نیز آنچنان نبود که قاضی محمد مایل به پذیرش آن باشد. پیشنهاد او ادغام خواست‌های مردم کردستان درخواست‌های فرقه و یک‌کاسه شدن فعالیت‌ها و مذاکرات هر دو با دولت مرکزی بود. اما قاضی محمد مسئله آذربایجان را از مسئله کردستان جدایی‌دانست. او گفت حدک از حزب کمونیست شوروی و حزب توده مستقل است، ملت کرد جامعه‌ای مسلمان است و زیر لوای چپ و راست نخواهد رفت.^{۳۹}

قاضی محمد و دیگر نمایندگان کرد به باکو باقروف از آنها خواست که طالب حقوق خود در ایران بشوند. او به آنها قول داد که از کمک نظامی به آنها دریغ نکند.^{۳۲}

این قول بعد از بازگشت قاضی محمد و هیئت همراه او از سفر دوم باکو با ارسال تعداد ۱۰ هزار قبضه تفنگ برنو و مهمات لازم برای کاربرد آنها به مهاباد به عمل درآمد^{۳۳} و با آموزش نظامی و پذیرش دانشجویان کرد و ارسال یک دستگاه چاپخانه و یک فرستنده رادیویی به مهاباد ادامه یافت.^{۳۴} خرید تنباکو و برخی کالاهای دیگر از جمهوری مهاباد و صدور شکر و پارچه به آنجا از جمله کمک‌هایی بودند که شوروی در این مرحله به جمهوری مهاباد می‌کرد.^{۳۵} کمک بسیار مهم تر شوروی جلوگیری از ورود ارتش حکومت مرکزی به منطقه مهاباد بود. حمایت شوروی آنچنان سران جنبش را خوشحال کرده بود که شاعری چون هزار را وادار به نوشتن این جمله‌ها کرد: «ای کرد! می‌خواهی مستقل باشی، برخیز و به طرف مسکو قدم بگذار. سانفرانسیسکو مضحک و دروغ‌آلود است.^{۳۶} زنده باد استالین. پایدار باد داس و چکش [...] استالین کردها را از غل و زنجیر نجات داد».

اما حمایت‌ها هرگونه که بودند و کمک‌ها هر مقدار، همه با امتیازات دوجانبه ای که دولت شوروی و ایران در قالب توافقی که میان قوام، نخست وزیر ایران و سادچیکف، سفیر شوروی در فروردین ۱۳۲۵ به وجود آمد به پایان رسیده و

³²Swietochowski, *Russia and Azerbaijan*, 146.

آوانسیان، *خاطرات اردشیر آوانسیان از حزب توده ایران*، ۱۲۱.
³³ قاسملو، *چهل سال مبارزه در راه آزادی*، ۷۸.
³⁴ همان: ۷۹، ۱۰۳، ۸۳.

³⁵ Moradi, *Ein Jahr autonome Regierung in Kurdistan*, 268.

³⁶ اشاره است به تأسیس سازمان ملل متحد ۲ آبان ۲۴ در این شهر.

³⁷ Roosevelt, "The Kurdish Republic of Mahabad," 259.

قاسملو، *چهل سال مبارزه در راه آزادی*، ۱۰۹.
³⁸ همان: ۷۴.

³⁹ قاضی محمد در یک اجتماع در روز ۲۱ بهمن ۱۳۲۴ گفت: «دو بار از طرف آذربایجان به تبریز فراخوانده شدم که در آذربایجان بمانم. من پیشنهاد آنها را قبول نکردم، چون ملت کرد چهار سال است که خودمختار است و تقاضای استقلال و پیوند تمامی خاک کردستان به یکدیگر دارد. بسیار برایم مشکل بود که از این حق دست بکشم». *کوردستان* ۲۴/۱۲/۳۰. برگرفته از: مصطفی امین: ۲۴۹.

نمونه‌های برجسته امرائی بودند که در نوسانی مکرر میان شورش علیه حکومت عثمانی و تبعیت از آن در قلمروی خود تا میانه قرن ۱۹ حکومت می‌کردند. وسیع‌ترین و طولانی‌ترین قلمرو آنها در ایران، امارت اردلان در منطقه مرکزی زاگرس و مرکزیت سنندج بود که با برخورداری از درجات فرا و فرورونده اقتدار و استقلال، قریب ۶۰۰ سال تا اواسط دوره قاجار دوام یافت. اسماعیل سمکو، رئیس ایل شکاک در شمال غربی آذربایجان یکی دیگر از آنها بود. او که دعوی استقلال داشت شورش خود را در اواخر دوره قاجار آغاز کرد و آن را تا سال ۱۳۰۹ شمسی، سال قتل او به دستور رضا شاه ادامه داد.

با فروکش قدرت آغاها رهبری شورش‌های کردگرایانه به دست شیخ‌های طریقت‌های نقشبندی و قادری افتاد. شورش شیخ عبداللّه نه‌ری در سال ۱۹۸۰ در آذربایجان ایران، شورش شیخ محمود برزنجی در سال ۱۹۲۲ در عراق، شورش گسترده شیخ سعید پالو در فوریه ۱۹۲۵ در منطقه بزرگی از کردستان ترکیه برجسته‌ترین آنها بودند. به آنها می‌توانیم شورش سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۲ آزارات به رهبری احسان نوری پاشا و شورش زازاهای علوی مذهب یرسیم در منطقه‌ای به همین نام در شرق مرکزی ترکیه به رهبری شیخ رضا در ماه مارس ۱۹۳۷ را هم اضافه کنیم. همین طور شورش بارزانی‌ها به رهبری شیخ احمد و برادر او ملا مصطفی بارزانی را. بارزانی‌ها علیه دولت تازه تأسیس عراق می‌شوریدند. در فرجام یکی از این شورش‌ها بود که آنها در ماه آبان ۱۳۲۴ بار دیگر وارد خاک ایران شدند و نیروی جنگی خود را در خدمت جمهوری مهاباد قرار دادند.

هدف اغلب این شورش‌های جداگانه استقلال کردستان بود. تنها شیخ سعید بود که به علت عرق دینی خود و مخالفت با سقوط دولت عثمانی به دست «ترک‌های جوان» پان‌ترکیست-لائسیست مایل به احیای آن دولت و کنار آمدن

علاوه بر این، میان کردها و فرقه یک اختلاف مرزی هم وجود داشت. در حالی که حدک خواهان حکمروایی کردها بر کل منطقه مرزی آذربایجان از ماکو تا مهاباد و میاندوآب و ارومیه و خوی بود فرقه آن را محدود به منطقه مهاباد می‌کرد. اختلاف‌ها که گاه به زدوخورد هم می‌کشید با آرامشی که شوروی خواهان برقراری آن میان دو حزب بود مغایرت داشت. نتیجه فشارهایی بودند که شوروی بر هر دو برای حصول توافق وارد آورد. فشارها سرانجام منجر به توافقی‌هایی در زمینه‌های اداری، نظامی، اقتصادی و فرهنگی و نحوه مذاکرات با حکومت تهران بر اساس منافع مشترک شدند. با این همه فقدان حل دو مسئله در این توافقنامه موجب عدم اجرای آن در عمل شد: یکی نحوه حل مسئله استقلال حکومت مهاباد بود و دیگر تعیین مرزهای آن با حکومت آذربایجان. در نتیجه اختلاف باقی ماند. کار به خصومت کشید. اواخر خردادماه احساس خصومت بر ضد فرقه چنان بالا گرفت که تنها مداخله صریح‌هاشم‌اوف، نایب کنسول شوروی در ارومیه مانع خونریزی شد.^{۴۰}

هدف نهایی

هدف اصلی جنبش در کردستان مکرری را وقتی بهتر می‌فهمیم که آن را در پیوند با حرکت‌ها و جنبش‌های کردایانه‌ای بررسی کنیم که در چند قرن گذشته به رهبری دولتمردان، رؤسای عشیره‌ها، شیخ‌ها و سپس روشنفکران کرد در ایران و سرزمین‌های کردنشین عثمانی و جانشینان آن (ترکیه، عراق و سوریه) رخ داده بودند. شرف خان بن شمس الدین بدلیسی (۹۸۲-۹۲۲ ش) دولتمردی بود که در «شرفنامه تاریخ مفصل کردستان» (۹۷۵ ش) مباحثات به امیران و شاهان کرد کرد و در عین حال از تفرقه میان آنها که مانع از تشکیل یک حکومت مستقل کردی می‌شد اظهارتأسف کرد.^{۴۱} بدرخان، امیر بوتان، نورالله بیگ، امیر حکاری و احمد پاشا، امیر بابان

^{۴۰} گزارش مفصل سفارت آمریکا به وزارت امور خارجه، زیر عنوان «تحولات سیاسی در میان کردهای آذربایجان ۱۹۴۶»، ص ۹۵.
^{۴۱} بدلیسی، ص ۱.

تحصیل کرده‌های برخاسته از میان مآکان و صاحب‌منصبان شهری تشکیل شد و با کودتای نظامی ۱۹۰۸ قدرت حکومتی را در دست گرفت.

مرحله دوم با گرایش ترک‌های جوان و کمیته اتحاد و ترقی به پان‌ترکیسم در سال ۱۹۰۹ و ممنوعیت انجمن‌ها و جمعیت‌های قومی شروع شد. در این مرحله عثمانی‌گرایی روشنفکران کرد رو به تزلزل گذاشت و جای خود را به فرازش آگاهی کردی و تبلیغ آن در قالب شماری از نشریات مانند «هه‌تاوی کورد»، «ژین»، «بانگی کوردستان» و سازمان‌های فرهنگی و سیاسی مانند «جمعیت تعالی کوردستان»، «هیوای کرد»، «خویون»، «کمیته استقلال کرد»، «جمعیت قوم کرد داد».

پیش از آنها برخی از شاعران کرد شعر خود را با گرایش‌های کردگرایانه در می‌آمیختند. احمد خانی (۱۰۲۹-۱۰۸۵ ش) در منظومه عاشقانه «مم و زین» مانند بدلیسی از تفرقه کردها می‌نالید و سبب آن را در حاکمیت آل عثمان و صفویان بر کردان می‌دید. او خواستار اتفاق همه‌امیران کرد و تشکیل یک حکومت سلطنتی واحد کردی بود، آن‌چنان‌که بتواند بر ایرانی‌ها، ترک‌ها و عرب‌ها فرمان براند.^{۴۳} حاج قادر کوپی (۱۱۹۴-۱۲۷۶ ش) در شعر خود با لحنی رمانتیک تصویر حکومتی واحد از کردان را بر می‌ساخت. او نیز مانند خانی تأثیری بزرگ در برآمد و نشر آگاهی کردایتی در کردهای شمال و جنوب داشت.^{۴۴}

در یک جمع‌بندی از آرزوها، شورش‌ها و قیام‌هایی که در این بخش مورد اشاره بودند می‌توان به نتایج زیر رسید:

آنها همگی خصلت نخبگانی داشتند، به این معنا که بر ساخت هویت کردی که تا این زمان به وجود آمده بود کار آغاها، شیخ‌ها و روشنفکران بود. همبستگی مذهبی سران کرد به حکومت عثمانی و راهبرد پان‌اسلامیستی آنها در اواخر قرن

با آن بود. هدف شیخ عبیدالله این بود که «خود را در رأس بخش مستقلی از کردستان قرار دهد و سپس دیگر سرزمین‌های کردنشین ایران و عثمانی را ضمیمه این قلمرو بکند». شیخ محمود برزنجی می‌خواست پادشاه کردستان بزرگ شود. احسان نوری پاشا نیز برای ایجاد یک کشور مستقل کرد مبارزه می‌کرد. سید رضا، در پای چوبه دار گفت: «من ۷۵ سال دارم و اکنون به دیر شهدای کردستان می‌پیوندم. درسیم مغلوب شد، اما کردها و کردستان زنده خواهند ماند. جوانان کرد خوب می‌دانند چگونه انتقام ما را بگیرند».^{۴۲}

اما در نیمه اول قرن بیستم نفوذ شیخ‌ها رو به کاهش گذاشت. ضربه‌ای که آتاتورک با تعقیب، تبعید و اعدام عده زیادی از آنها زد مهم‌ترین عامل کاهش نفوذ و اعتبار آنها بود. پیش‌تر گفتیم که علاوه بر آغاها و شیخ‌ها، گروه کوچکی از روشنفکران هم در جنبش کردایتان در امپراطوری عثمانی حضور داشتند و با فعالیت‌های نوشتاری، گفتاری، تشکیلاتی و عملیاتی خود بر آن تأثیر می‌گذاشتند. اینها اغلب جوانانی بودند که در دوران اقامت خود در استانبول، یا اروپا با اندیشه‌های ناسیونالیستی آشنا شده و با تقلید آنها ایده‌های کردایتان خود را تعریف می‌کردند. این روند که از اواخر قرن نوزدهم شروع شده بود از دو مرحله متمایز از یکدیگر گذر کرد. مرحله اول، مرحله شکاف در خودآگاهی عثمانی‌گرایانه (عثمانلی) آنها بود که کم‌وبیش تا اوایل قرن ۲۰ ادامه یافت. در این مرحله عثمانی‌گرایی فرهنگی و سیاسی با خوانش متجددانه و اروپاگرایانه آن بر آگاهی بخشی از روشنفکران و تحصیل‌کرده‌های کرد غلبه داشت. آنها خود را بخشی از آن می‌دانستند و در نقش کارگزاران سیاسی و فرهنگی در ترویج آن شرکت می‌کردند. بارزترین نشان این تعلق، شرکت آنها در فعالیت‌های ترکان جوان بود که در سال ۱۸۸۰ از میان روشن‌ترین

^{۴۲} بدل، تاریخچه جنبش‌های مل‌گرد، ۱۱۹.

^{۴۳} نک به: بروئین سن، جامعه‌شناسی مردم گرد، ۳۸۲؛ همایون، پیشوای بیداری، ۱۱.

Van Bruinessen, "Kurdish Tribes and the State of Iran," 42, 47, 129, 131.

^{۴۴} Van Bruinessen, "Kurdish Tribes and the State of Iran," 47, 138.

همایون، پیشوای بیداری، ۱۱.

قبول شرایطی که وضعیت جدید بر آن تحمیل می‌کرد و مذاکره با دولت مرکزی نماند.^{۴۵}

مذاکره در ۹ اردیبهشت سال ۱۳۲۵ شروع شد ولی در نهایت به شکست انجامید. این در حالی بود که دو طرف مذاکره، یعنی فرقه و حدک در یک طرف و مظفر فیروز در نقش نماینده دولت در ۲۳ خرداد همان سال توافقنامه ای را امضاء کردند که برای کردها نیز حاوی امتیازهایی بود. مهمتر از همه قبول آموزش به زبان کردی تا کلاس پنجم ابتدایی از طرف دولت بود. اما طرف دیگر توافق، یعنی تبدیل قلمرو جمهوری به یکی از فرمانداری‌های استان آذربایجان نتیجه‌ای نبود که حدک قلباً مایل به موافقت با آن باشد. آنچه حدک، دست کم می‌خواست قبول منطقه مکریان به استانی خود مختار و مستقل از آذربایجان بود.^{۴۶}

علت اصلی شکست مذاکرات فاصله بزرگ میان هدف‌های اصلی هریک از دو طرف مذاکره بود، آن‌چنان که مصالحه عملی را ناممکن می‌کرد. یکی در پی استقرار مجدد قدرت حکومت مرکزی بر سرتاسر ایران و ادامه سیاست یکسان سازی قومی بود و دیگری خواهان، دست کم تأسیس یک دولت خودمختار کرد در منطقه مکریان و گسترش قلمرو آن به همه مناطق کردنشین ایران. همین دو مقدمه موجب می‌شد که هر دو طرف در ضمن مذاکره از تدارک برخوردهای نظامی با یکدیگر دست برندارند. در حکومت مرکزی توسل به اعمال قهر در عمل سبب تقویت موضع کسانی می‌شد که چاره کار را در باز گذاشتن دست ارتش می‌دیدند.

با خروج ارتش سرخ از آذربایجان راه هر دو طرف برای به عمل درآوردن هدف‌های خود باز شد. حکومت مرکزی که دیگر مانعی برای تجدید استقرار حاکمیت خود بر آذربایجان نمی‌دید فرمان حرکت به سوی منطقه را صادر کرد. در طرف دیگر رزمندگان جمهوری بودند که موقع را برای

نوزده آنها را گاه در اعلام استقلال کامل به‌عنوان هدف حرکت دچار تردید می‌کرد. این واقعیت که بخش بزرگ‌تر کردها در عثمانی می‌زیستند موجب شده بود که حرکت کردایی در آن کشور سر برآورد و بیشتر یورش‌ها و قیام‌ها در آن سرزمین رخ بدهد.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، آنچه ما را به شرح حرکت‌های کردایتانه در قلمرو عثمانی و بازماندگان آن در ترکیه، عراق و سوریه واداشته است پیوندی است که میان آنها و جنبش کردایی در منطقه مکری وجود داشت، یا تأثیری که آنها بر این جنبش می‌گذاشتند. به برخی از شواهد آن اشاره کردیم.

واکنش حکومت مرکزی

تشکیل جمهوری مهاباد و گفتارها و اقداماتی که در پیش و پس آن در جهت استقلال طلبی اتفاق افتادند واضح‌تر از آن بودند که حکومت مرکزی در باره هدف آنها تردیدی به خود راه دهد. بر پایه مشاهده این رخدادها بود که حکومت مرکزی سیاست خود را تعیین کرد. این سیاست همان سیاست دوره رضاشاه بود: تبلیغ ایدئولوژی آریایی، تمرکز قدرت در مرکز و کوشش در بساخت یک «وحدت ملی» دولت مرکز و فارسی محور با راهبرد یکسان‌سازانه قومی. شرط اول اجرای این سیاست در عمل سرکوب شورش‌ها و استقرار حکومت از دست‌رفته مرکزی در آذربایجان و مکریان بود. اما اجرای آن باید به وقتی موکول می‌شد که ممانعت ارتش سرخ پایان می‌یافت. آنچه در این فاصله ممکن بود سعی حکومت مرکزی به آرام ساختن شورش‌ها با استفاده از برخی اقدامات تحبیبی با هدف منصرف ساختن شورشیان از خواست‌های آنها بود. ولی با امضای قرارداد توافق ایران و شوروی توسط سادچیکوف و قوام در ۱۵ فروردین ماه ۱۳۲۵ و خروج ارتش سرخ از ایران فصل حمایت و تحبیب به پایان رسید. برای دولت مهاباد دیگر چاره‌ای جز

۴۵ برای متن کامل توافقنامه نک به:

Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 94, 100, 108.

۴۶ Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 94, 100, 108.

تجزیه طلبی حدک داشت یا انکار آن. صدر قاضی، نماینده مه‌آباد در مجلس نوشته بعضی از روزنامه‌های مرکز دربارهٔ حوادث مزبور را اراجیف و تهمت‌هایی ناروا خواند که نسبت به یک عده از ایرانیان در این چندروزه از روی اغراض شخصی زده شده است. او همهٔ آنها را تکذیب کرد. او گفت «آنچه می‌خواهند تجزیه نیست، اصلحیت است.» اردلان، نمایندهٔ استان کردستان، نیز همه نوشته‌های روزنامه‌ها را تکذیب کرد. ولی تنها تا آنجا که مربوط به استان کردستان و کرمانشاه می‌شد. او گفت در هیچ‌یک از این دو منطقه «اصلاً این صحبت‌ها نیست.» «ما کردها شرافت و افتخارمان این است که جزء لاینفک ایران باشیم.» سخنرانی دکتر زنگنه، نمایندهٔ کرمانشاه هم از همین جنس بود. او صحبت تجزیه یا استقلال را به «بعضی اشخاص جاه‌طلب و خودخواه» نسبت داد و افزود که در کرمانشاهان که قسمت عمدهٔ کردستان است «یک نفر وجود ندارد که همچو صحبتی بکند.»^{۴۸}

مطبوعات

در مطبوعات مرکز نیز واکنش‌ها در همین حد بودند. روزنامه‌های راست‌گرا وقایع مه‌آباد را با نگاهی آکنده از ترس و خشم دنبال می‌کردند. اما اعلام جمهوری و توافق میان فرقه و حدک با مخالفت تعدادی از جراید و شخصیت‌های میانه‌رو نیز روبه‌رو شد. حسن صدر که از خودمختاری آذربایجان حمایت می‌کرد و حمایت شوروی از فرقه را صحیح و به نفع توسعه و ترقی ایران می‌دانست در پی انعقاد توافق میان حدک و فرقه تغییر رأی داد. به نظر او میان این عهدنامه و اعلام تعهد آنها به استقلال و تمامیت ارضی ایران تعارضی عجیب‌انگیز وجود داشت. او زنده‌آباد داد که «که کم‌کم داعیهٔ خودمختاری ترک و کرد از حدود تهدید و بهانه و گروکشی تجاوز کرده و به صورت تجزیه و تلاشی ایران درآمده است.»^{۴۹} روزنامهٔ

حرکت به طرف سقز و سنندج مساعد می‌پنداشتند. نتیجه درگیری‌هایی بود که از اوایل اردیبهشت ۱۳۲۵ میان دو طرف شروع شد و با فراز و فروکش‌هایی تا شکست نهائی حدک در ۲۵ آذرماه به طول انجامید.^{۴۷} ماجرا با اعدام قاضی محمد، برادر او صدر قاضی و عموزادهٔ او سیف قاضی در سحرگاه ۱۰ یا ۱۱ فروردین ۱۳۲۶ به طور موقت خاتمه یافت. یکی از وقایعی که در این فاصله صورت گرفت تودیع ملامصطفی بارزانی با قاضی محمد در روز ۲۶ آذرماه بود. قاضی در این ملاقات بیرق کردستان را به بارزانی داد تا به امانت نزد خود نگه دارد: «بلکه روزی آن را دوباره به اهتزاز درآورد.» او خود حاضر به ترک شهر نشد. «قاضی گفت من می‌دانم که مرا اعدام خواهند کرد. ولی با اعدام من دیگر مردم کردستان را آزار نخواهند داد. طبق عهد و پیمانی که من با این ملت بسته‌ام، تحت هیچ شرایطی آنها را تنها نمی‌گذارم.»

بی‌شک یکی از علل فروپاشی سریع جمهوری خودداری بخش مهمی از نیروهای عشائری کرد منطقه از ادامهٔ مبارزه بود. با پیوستن سران ایل‌های شکاک و هزکی به ارتش مرکزی و استقبال ایل‌های منگور، ممش و برخی دیگر از ایل‌ها از آن ارتش، همه همزمان با تسلیم رزمندگان فرقه در زنجان، شورای جنگ جمهوری از هم پاشید و ستون فعال نیروهای نظامی آن پیش از آن‌که ارتش حرکت خود به سوی کردستان را بی‌اغازد دست به فرار زد.

واکنش مجلس

علت دیگر و مهم‌تر فروپاشی انزوائی بود که حدک با اعلام جمهوری و دعوی استقلال در میان دیگر نیروهای مخالف دولت مرکزی ایجاد کرده بود. در مجلس توجه چندنی به وقایع مربوط به جمهوری مه‌آباد نمی‌شد. آنچه می‌شد یا نشان از اعتقاد به

^{۴۷} همایون، *پیشوای بیداری*، ۹۹؛

Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, 99.

^{۴۸} نک به: مذاکرات مجلس.

^{۴۹} روزنامه «قیام»، اردیبهشت‌نویس ۲۵.

بنابر این هر جا که حزب توده از حکومت مهاباد پشتیبانی می‌کرد، پشتیبانی از حرکتی خودمختاری طلبانه بود. تصویری که حزب توده با اتخاذ این موضع پشتیبانانه از حکومت مهاباد ترسیم کرد در نوع نامی که بدان می‌داد انعکاس داشت. حزب توده هیچ‌گاه از کار برد عنوان «جمهوری» برای نامیدن آن حکومت استفاده نکرد. اختلاف دیگری که این حزب با جمهوری مهاباد داشت ناشی از عدم توجه آن به اصلاح نظام ارباب - رعیتی بود.

علل شکست

درباره علل شکست جمهوری مهاباد سخن بسیار گفته اند. از جمله عبدالرحمن قاسملو، رهبر بعدی حدک در صفحه ۱۶۷ کتاب چهل سال مبارزه در راه آزادی: ۱. فراهم نبودن زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جنبش که از جمله در عقب‌ماندگی اقتصادی و عشیره‌ای بودن نظام اجتماعی روستائینان ریشه داشت؛ ۲. فقدان نیروی سیاسی و کادرهای حرفه‌ای و آگاه که برای استقرار یک نهاد منظم سیاسی لازم بودند؛ ۳. فقدان آگاهی سیاسی که در کیفیت پایین مقالات روزنامه «کوردستان» به چشم می‌خورد؛ ۴. ضعف داخلی حدک و ترکیب نامناسب رهبری حزب. بیش از نیمی از رهبران حدک از عشایر و خوانین بودند؛ ۵. فقدان برنامه؛ ۶. ادغام حزب و ملت؛ ۷. سیر شتابان و ناگهانی بودن تأسیس جمهوری و عمر کوتاه آن؛ ۸. بی‌علاقگی و بی‌انگیزگی «ملت کرد» در درازای تاریخ به کار تشکیلاتی، سازمان‌دهی و سازمان‌یابی، تا حد بیزاری از سازمان‌دهی؛ ۹. «سقوط مفتضحانه حکومت آذربایجان» و «فرار شرم‌آور رهبران فرقه». عامل دیگری که قاسملو بر می‌شمرد عدم حمایت نیروهای دموکرات در دیگر بخش‌های ایران از جمهوری بود. طرح عامل اخیر احتمالاً برخاسته از فراموشی انزوایی بود که حدک با برپائی جمهوری در منطقه ای از ایران برای خود به وجود آورده

ایران ما که منکر استقلال‌طلبی کردهای ایران بود طرح آن را در مقاله‌ای که در ۳ خردادماه ۲۴ منتشر شد به «دست‌های شوم مأموران سیاه‌کار دول استعماری برای اجرای نقشه‌های خطرناک خود» نسبت داد. کردها «یک اقلیت نژادی یا ملی نیستند که تقاضای استقلال کنند». «آنها نطفه اصلی نژاد ایرانی می‌باشند و سرزمین کردستان ایران وطن اصلی آنهاست و این ولایت نیز جزء لایتجزای خاک ایران می‌باشد».

احزاب

از میان حزب‌ها نیز تنها سازمانی که دست به حمایت مشروط از حدک زد حزب توده بود؛ پیش از آن یا سکوت حزب نسبت به جنبش کردها از شهریور ۲۰ به بعد بود، یا مخالفت شدید با «تعرض»های ایلات و دعاوی استقلال‌طلبی آنها. «کردستانی باید بداند ایرانی است و به حقوق ایرانیان دیگر هم نباید قصد تعرض داشته باشد». از نظر حزب توده تأسیس و فعالیت‌های کومله ارتباط با توطئه‌ای به‌منظور جدا کردن کردستان از ایران داشت.^{۵۰} اما حزب توده با تأسیس حدک و اعلام جمهوری کردستان در میان دو نیروی متضاد قرار گرفت. به عنوان یک حزب ایران‌گرای سرتاسری نمی‌توانست با تأسیس «جمهوری کردستان» در کشوری که رسماً نظامی مشروطه داشت موافقت کند. در طرف دیگر وابستگی ایدئولوژیک و سیاسی حزب به شوروی بود که آن را وادار به حمایت از حدک می‌کرد. راهی که حزب برای بیرون رفت از این مخمصه پیدا کرد و تا آخر ادامه داد حمایت از خودمختاری به جای استقلال بود. حدک خود با رضایت اضطراری با خودمختاری این انتخاب را برای حزب توده آسان کرده بود. از جمله در مصاحبه محمود هرمز با قاضی محمد که در روزنامه «نامه مردم» در روز ۱۰ دی‌ماه منتشر شد. قاضی در این مصاحبه مرمانمه و هدف حدک را شرح داده و بر پابندی آن به تمامیت ارضی ایران، قانون اساسی و دیگر قوانین مصوب مجلس شورای ملی تأکید کرد.

^{۵۰} خسروپناه، «حزب توده ایران و تحولات کردستان»، ۱۱۸.

بود. ^۱ از عامل اخیر که بگذریم می‌توانیم بقیه عامل‌های مورد نظر قاسملو را بپذیریم.

اما با سرکوب جنبش و فروپاشی جمهوری مهاباد مسئله حل نشد. نه دولت‌های بعد از قوام کوششی جدی برای حل مسئله تبعیض و تمرکز کردند و نه رهائی طلبان کرد دست از مبارزه برداشتند جنبشی که با پیشینه‌ای دیرین و با هدفی معین به وجود آمده بود، آن‌چنان عمیق‌یافته در ذهن هواداران آن بود که هیچ نیروی نمی‌توانست آن را برای همیشه نابود سازد. سرکوب جمهوری را تبدیل به یک اسطوره کرد، با احساسات و انگیزه‌هایی که اسطوره‌ها به وجود می‌آورند و آن را تبدیل به نیرو و اراده برای ادامه جنبش می‌سازند. با بازداشت‌ها و اعدام‌ها و سرکوب‌ها حدک نابود نشد. حدک هنوز وجود دارد و هنوز به نام «ملت» کرد به مبارزه ادامه می‌دهد، با این تفاوت که حالا دیگر تنها حزب کردگرایی نیست که در این مبارزه شرکت دارد.

نقش ایدئولوژی در برسازی ملت کرد

یکی از شاخص‌های تقریباً مشترک میان همه جنبش‌های کردایپتانه در همه سرزمین‌های کردنشین اعلام آن به نام «ملت کرد» و توجیه آمال استقلال طلبانه آن به همین نام است. رهبران جنبش‌های کردی مانند رهبران دیگر اقوام ایرانی از زمانی که با جنبش‌ها و ایده‌های ملت‌گرایی در اروپا و عثمانی آشنا شدند اعلام کردند که جنبش تحت رهبری آنها نیز یک جنبش ملی بوده و به نام ملت کرد عمل می‌کند. این ادعا را کومله و حدک هم از آن خود ساختند و آن را در بیانیه‌ها، برنامه‌ها، اعلامیه‌ها، مقاله‌ها و سخنرانی‌های خود تکرار کردند.

آنچه در سنجش ادعای ملت‌بودگی مردم کرد و ملت‌گرا بودن جنبش منتهی به جمهوری مهاباد لازم است توجه به دو نکته اساسی است. ۱. بر ساخت بودن ملت‌ها، به طور کلی، ۲. مفهوم ملت از دیدگاه عامل سنجش. ملت‌ها بر ساخت

هستند، زیرا پدیده ای مدرن هستند. برسازی اغلب بر اساس تبلیغ شکوهمندی تاریخ‌ها، نجابت تبارها و عظمت قهرمان‌ها در یک طرف و فراموشی پیشینه‌های شرارت آلود، در طرف دیگر انجام می‌گیرد.

تاریخ برساختگی ملت‌ها نشان می‌دهد که برساخت در صورتی موفقیت آمیز می‌شود که همگام با توسعه به معنای مدرن باشد، با میزانی بسنده از پیشرفت‌ها تمدنی، یعنی اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی. ملتی که در انتهای این روند برساخت شده است صاحب حاکمیت در نظام حکومتی است که با دموکراسی، شهروندی و سکولاریسم تعریف می‌شود و مبتنی بر شناخت، پذیرش و کاربرد حقوق بشر به دست مردم و حکومت است.

حال اگر با این تعریف به جماعت‌های کردی در زمان تأسیس جمهوری مهاباد بنگریم اولین واقعیتی که توجه ما را به خود جلب خواهد کرد درجه بسیار نازل توسعه در آنها است. در آن زمان اکثریت بسیار بزرگ جماعت‌های کرد زبان را دامداران کوچ‌رو و روستاییان زراعت‌پیشه تشکیل می‌دادند. زراعت با وسایل و روش‌های سنتی انجام می‌شد و دامداری به شیوه کوچ‌روی صورت می‌گرفت. شهرها مرکز داد و ستد تولیدات زراعی و دامی روستاها و عشایر کوچ‌روی داخلی و کالاهای قاچاق و آزاد بودند. راه‌ها و وسایل حمل‌ونقل منطبق بر این مقدار از تولید و مبادله بودند. نظام اجتماعی جمعیت کردزبان منطقه مکریان غالباً عشیره‌ای بود. رابطه میان بخش کوچ‌رو و یکجانشین روستائی و شهری غالباً خشونت‌آلود و یا حتی خصمانه بود. کوچ‌روها گاه‌به‌گاه به روستاها و شهرها حمله می‌کردند و دست به غارت اموال اهالی و ریختن خون آنها می‌زدند. رابطه میان زمین‌داران و روستاییان رابطه ارباب - رعیتی بود. اکثریت قریب به اتفاق اعضا جماعت‌های پراکنده بی‌سواد بودند. مرد سالاری معمول بود. فرهنگ سیاسی با این وضعیت انطباق داشت. رؤسای عشایر، به‌عنوان صاحبان سنتی قدرت، مایل به

واقعیت بسیار مهم توجه داشت که رفتار شخصی طالبان دموکراسی در شرایطی چون شرایط مه‌آباد، یا ایران آن زمان، به‌طور کلی، بیش از آن‌که متأثر از این ایده باشد ریشه در ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی زادگاه و پرورشگاه آنها داشت.

دین

هویت‌عشیره‌ای تنها عاملی نبود که با هویت حقا قومی اهالی مکریان رقابت می‌کرد. هویت رقیب دیگر را تعلق دینی آنها تشکیل می‌داد. دین تنها در صورتی می‌تواند با تشکیل ملت به معنی دموکراتیک آن موافقت کند، یا حتی حامی آن بشود که دست به مدرن‌سازی دستگاه انسان‌شناختی، الهیات، اخلاق و سیاست خود بزند و آن را با مقتضیات روند ملت‌سازی سازگار بسازد. اما خوانش دینی در جماعات کردی آن زمان هنوز نشانی از این تحول نداشت. کومله اسلام را دین رسمی کردستان می‌دانست. سوگند به قرآن از شرایط عضویت در آن سازمان بود. آیه‌ای از قرآن در سرلوحه شماره‌های «نیشتمان» به چشم می‌خورد. کومله قول می‌داد همه فرایض دین مقدس را به اجرا درآورد و منافقان را بی‌رحمانه سرکوب نماید.^{۵۲} تبلیغ کرد بودن ابراهیم پیامبر و یا تعلق ارومیه، خوی و سلماس به کردها با استناد به قرآن، آن‌طور که در شماره‌های ۷ (۴۶/۱/۲۶) و ۷۲ (۴۶/۷/۳۰) نشریه «کردستان» دیده می‌شود تنها به علت برخوردابزاری به دین نبود، بلکه ریشه در غلبه خوانش سنتی دین در ذهن مبلغان آن داشت.

تبار و تاریخ‌سازی

گفتیم که ملت‌ها پدیده‌هایی برساختی هستند. آنها را براساس برخوردهای گزینشی و ساختگی به تبار، تاریخ، فرهنگ و زبان خود می‌سازند. قاضی محمد با سخنانی که در روز اعلام جمهوری ایراد کرد نمونه‌هایی از این رویکرد را آشکار ساخت. او از ملت‌بودگی باستانی و خلل‌ناپذیری ملت کرد

پذیرش حاکمیت هیچ نهاد جدید متکی بر یک حزب و برخوردار از حمایت اهالی شهرها نبودند.

از این مقدمات نتیجه دیگری نمی‌توان گرفت جز این که تحقق ملت به معنی شهروندانه و دموکراتیک آن در جماعت‌های کردی در زمان تشکیل جمهوری مه‌آباد امری محال بود. در عمل نیز حکومت حدک دارای هیچ یک از شناسه‌های دموکراسی مانند نبود. نه یک قانون اساسی دموکراتیک یا غیر دموکراتیک داشت، و نه نظامی چند حزبی بود. درست است که در این حکومت برخلاف حکومت فرقه، کمتر کسی را به علت مخالفت به زندان انداختند، ولی اهمیت آن دموکراسی را کفایت نمی‌کرد. این واقعیت که در این حکومت هیچ تلاشی برای کاستن انقیاد و استثمار اکثریت جمعیت کرد، یعنی توده روستائی و کوچرو نشد و در نتیجه هیچ کوششی برای دخالت دادن آنها در فضای شهروندی و حاکمیت صورت نگرفت، خود دلیل کافی برای فاصله بزرگ جمهوری مه‌آباد با دموکراسی بود. شاید یکی از علل دموکراتیک خواندن جمهوری توسط کسانی مانند عبدالرحمن قاسملو عدم تفکیک مفهوم رهائی از دموکراسی باشد. آنچه جمهوری مه‌آباد در مدت کوتاه عمر خود به دست آورد رهائی از قید حکومت مرکزی بود، نه دموکراسی. این اشتباه را هنوز در برخی از نوشته‌ها و گفته‌های فعالان سیاسی قوم‌ها می‌توان یافت.

اما نفی حاکمیت دموکراسی در جمهوری مه‌آباد به معنی انکار تمایل به ایده دموکراسی در میان برخی از قشرهای تحصیل‌کرده و شهری جنبش نیست. آنها نیز مانند اغلب روشنفکران و کنشگران سیاسی در کشورهای دیرآمده دموکراسی را نه از راه شناخت، تجربه و ممارست، بلکه با تصویری تقلیدی، و به همین علت مبهم می‌شناختند و خواهان ایجاد آن در وطن خود می‌شدند. جنبش آنها در همین حد پیشاملی بود. اما در سنجش رواداشت این ایده و کوشش‌هایی که برای تحقق آن می‌شد و می‌شود باید به این

^{۵۲} برای توجیه این برخورد نک به:

انصار اوس و خزرج در مدینه عصر هجرت، یا پسر مزقیاد، پادشاه یمن، یا نوح و سام. قاضی محمد در دوره عقب‌نشینی جنبش کردها را هم‌نژاد فارس‌ها خواند. به قول امیر حسن‌پور برخی از کردها در اواخر جنگ اول جهانی فکر می‌کردند که آریایی نمودن ملت کرد وسیله‌ای مفید برای تمایز آنها از عرب‌ها و ترک‌ها است. آنها بعداً معتقد به منشأ مادی کردها شدند، تا آنها را از ایرانی‌ها متمایز کنند.^{۵۴}

اعتقاد به مادی بودن اصل کردها در میان کردگرایان جدید آن‌چنان رواج یافته است که تبدیل به یکی از سازمایه‌های گفتمان اجتماعی و سیاسی آنها شده است. دلیل این ادعا هم‌زمانی کردها و مادها است. اما کارشناسانی چون آزاتریان و ولادیمیر مینورسکی در این باره اختلاف نظر دارند.^{۵۵}

همان‌طور که می‌بینیم در ذهن کردها حتی تا اواخر قرن نوزدهم نه توافق روی یک تبار مشترک وجود داشته است و نه مرزی گذرناپذیر برای عبور از عشیره یا طایفه‌ای به عشیره و طایفه‌ای دیگر. «طیّ بیش از هشت قرن تماس بین قبایل ترک و کرد (و عرب) شماری از قبایل ترک کرد، و بعضی از قبایل کرد ترک شده‌اند». این تبدیل هویت با اقلیت‌های مسیحی ساکن کردستان هم پیش آمده است.^{۵۶} ابهاماتی که در تعیین و تعریف هویت کردی وجود دارد بروئین‌سن، کردشناس شهیر را واداشته است تا در مقاله‌ای که در سال ۲۰۱۶ منتشر شد بنویسد: «من چهل سال است که درباره کردها می‌نویسم، ولی هنوز به تعریفی رضایت‌بخش درباره این‌که کردها چه کسانی هستند و چه می‌خواهند نرسیده‌ام».

برسازی تباری در تاریخ‌سازی ادامه دارد. کردگرایان می‌کوشند پیدایش کردها در صحنه

سخن گفت و بر پیشینه آنها در امر حاکمیت تأکید کرد. اکنون می‌توان با نگاهی به واقعیات میزان صحت توجیحات او را مورد سنجش قرار داد و نقش ایدئولوژی در برساخت آنها را نمایان ساخت. این کار را با بررسی نام کردآغاز می‌کنیم.

یکی از دلایل‌هایی که ایمان به ازلی و ذاتی‌بودگی کردها را مورد سؤال قرار می‌دهد اختلاف در معانی لفظ کرد و تبار کردها در طول تاریخ است. لفظ کرد یا کورد تا قرن هفدهم میلادی انحصار به قوم کرد به معنی امروزی آن نداشت. از این رو ممکن بود در مورد هر گروه قومی دیگری با همین مشخصات به کار رود. تازه از آن زمان به بعد است که عرب‌ها، ترک‌ها، فارس‌ها و ارمنی‌ها کردها را به معنی توده‌کسانی که به زبان‌های کردی تکلم می‌کنند به کار می‌برند.^{۵۳}

قوم‌گراها معمولاً خود را از تبار نیاکانی فره‌مند و پرافتخار می‌دانند که در گذشته‌های دور می‌زیستند و برای آنها میراث‌های گران‌قدر به‌جا گذاشته‌اند. اما کیفیت این کار بستگی به تصور ارزش‌های خوب و بدی دارد که در ذهن نسب‌سازان حاکم است و در طول تاریخ دگرگون می‌شود. اختلاف اقوال کردها در تعیین تبار خود بعضاً نتیجه این تحوّل است. بدلیسی «در بیان انساب طوایف اکراد و شرح اطوار ایشان». یک جا آنها را بازماندگان آن جوان‌هایی که از بیم ضحاک پناه به کوه دماوند بردند می‌داند و در جای دیگر از «پهلوان پیلتن و دلاور تهمتن رستم زال که در ایام حکومت کیقباد بود». همین‌طور از بهرام چوبین و گرگین میلاد در عهد ساسانیان. سران قبیله کلهر تبار خود را به گودرز، پدر گیو، منتسب می‌کنند. این نسبت‌ها در کتاب «کرد و کردستان» مردوخ هم تکرار می‌شود. مردوخ در جایی از این کتاب منابع دیگری را نقل می‌کند که «هرکدام کردها را به نیاکان دیگری منتسب می‌کنند. از آن جمله به

⁵³ Asatrian, "Prolegemona on the Study of the Kurds," 25.

⁵⁴ Hassanpour, "The Making of Kurdish Identity," 147.

⁵⁵ Asatrian, "Prolegemona on the Study of the Kurds," 21.

به قول مینورسکی تحقیقات جدید خویشاوندی نزدیک بل‌چی و کردی را تدئید کرده اند.

Minorski, "Kurden," 1239.

⁵⁶ بروئین‌سن، جامعه‌شناسی مردم‌گرد، ۱۲۳.

حالی است که این غیریت، اگر زبان را معیار وحدت ملی بدانیم در میان زبان‌های کردی نیز وجود دارد. اگر تفاهم را معیار بدانیم کردها نه به یک زبان، بلکه به چند زبان، و آن‌طور که کردگرایان می‌گویند به چند گویش یک زبان واحد تکلم می‌کنند. کردشناسان زبان‌ها یا گویش‌های کردی را به دو یا سه شاخه اصلی و تعداد زیادی گویش‌های فرعی تقسیم می‌کنند. درحالی‌که کردهای ساکن در سرزمین‌های شمالی کردستان ایران و ترکیه عمدتاً به زبان گرمانجی صحبت می‌کنند، زبان عمده کردهای مناطق جنوبی سورانی است. تفاوت این دو زبان به نظر مک‌داول از حیث نحو و دستور زبان به اندازه تفاوت میان زبان‌های انگلیسی و آلمانی است، و از حیث لغت، مانند تفاوت میان هلندی و آلمانی.^{۵۷} آزارتریان می‌نویسد گرمانجی و سورانی‌زبان‌ها با گویندگان زازا هم همان‌قدر مشکل دارند که فارسی‌زبان‌ها با آسّی‌ها.^{۵۸} علاوه بر اینها، سه زبان دیگر هم هستند که اقلیت‌های قابل‌توجهی به آن‌ها سخن می‌گویند: گورانی، زازا و زبان اهالی منطقه‌ای در میان سنج و کرمانشاه که به پارسی جدید نزدیک‌تر است. این که بروئین‌سن زبان‌های گورانی و زازا را جزء سه شاخه موردنظر خود محسوب نمی‌کند احتمالاً به علت آن است که او هم مانند برخی دیگر از کردشناسان اروپایی این دو زبان را کردی نمی‌داند و گویندگان آنها را کرد نمی‌خواند. همو در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد می‌نویسد: «گروه‌های مهمی از کردها حتی به زبانی کاملاً متفاوت با کردی سخن می‌گویند». او از این تفاوت زبان‌ها و تفاوت‌های فرهنگی دیگر بین کردها نتیجه می‌گیرد که کردها «به‌طور یقین یک گروه فرهنگی همگون نیستند».

اما تفاوت میان سورانی و گرمانجی هر قدر هم که باشد مانع از آن نمی‌شود که کردگرایان آنها را دو گویش مختلف زبان کردی به حساب آورند. شکل بارزتر این انکار امتناع از قبول کردی نبودن زبان‌های گورانی و زازا است. تمایل آنها به کرد خواندن زازا یا گورانی‌زبانان و تاسی آنها به نقش

تاریخ را هر چه بیشتر به عقب برگردانند و تاریخ کرد را به صورت یک روند غیر مقطع مبارزه مشترک برای آزادی و استقلال جلوه‌گر سازند. نمونه‌ای از این کوشش را می‌توان در «تاریخ زیده کردستان»، نوشته محمدامین زکی بیک پیدا کرد. او در این کتاب تاریخ کردها را با لولوها، میتانی‌ها و کورتی‌ها شروع می‌کند و تا مادها ادامه می‌دهد. شکل دیگری از تاریخ‌سازی کردگرایان انتساب کردیت به حکومت برخی از پادشاهان و امرای کرد است. قدیمی‌ترین نمونه آن صلاح‌الدین ایوبی در شرفنامه بدلیسی است. این در حالی است که او هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند که این شخص و شاهان دیگری که بدلیسی در این رابطه می‌نامد به نام کرد حکومت می‌کردند، یا سرزمین تحت حاکمیت آنها کردستان نامیده می‌شد. صلاح‌الدین، به قول بدلیسی از سلاطین مصر و شام بود. مثال دیگر کریم‌خان زند لر است که خود را نه شاه کردستان، بلکه وکیل‌الرعیای ایران می‌دانست. مادها را اگر به حساب کردها بگذاریم یک استثنا بودند.

قهرمان‌ها و نمادها

یک جنبه دیگر تاریخ‌سازی کردگرایان کرد نسب خواندن شخصیت‌های تاریخی و آثار ادبی و علمی بدون اثبات این امر و اهمیت آن در نظر خود شخص‌هاست. زرتشت، کاوه آهنگر، بابک خرم‌دین، باباطاهر همدانی، و امام محمد غزالی از جمله نام‌هایی هستند که در این رابطه نقل می‌کنند. آنچه پذیرش این نوع انتساب‌ها را مشکل‌تر می‌کند نسبت ملی‌گرا بودن است که به کرد بودن آنها اضافه می‌کنند. آنها می‌توانند کرد بوده باشند، ولی آنها در دورانی می‌زیستند که نشانی از ملی‌گرایی، کردی یا غیرکردی وجود نداشت.

زبان

کردگرایان بیش از هر چیز تفاوت زبان خود با زبان همسایگان فارس، ترک، عرب و دیگران را دلیل غیریت هویت قومی و ملی خود می‌دانند. این در

^{۵۷} مک‌داول، تاریخ معاصر کرد، ۵۲.

^{۵۸} Asatrian, "Prolegomena on the Study of the Kurds," 10.

کردها به خارج از این منطقه «بی‌گمان» بیشتر شد. البته در این پیشرفت یک تغییر معنا هم به وجود آمد: تبدیل از کردستان به معنی یک واحد اداری در یک حکومت فراگیر (سلجوقی، تیموری و دیگران) به کردستان، به معنی سرزمین مسکونی کردها.

اما آنچه کردگرایان در این باره می‌کنند فرق زیاد با ملاحظات و تأملات کرد شناسان دارد. کار آنها گسترش هرچه پهناورتر حدود کردستان است. این کار را شرف‌الدین بدلیسی در شرفنامه انجام داده است. به حساب او حدود سرزمین‌های کردنشین، با احتساب سرزمین لُرهای بزرگ و کوچک، از هرمز «بر ساحل دریای هند» شروع می‌شود و تا «به نهایت دریای مغرب» (دریای مدیترانه) در شمال ادامه می‌یابد. این همان نقشه‌ای است که تا امروز در ذهن اغلب کردگرایان به‌عنوان یک آرمان ترسیم می‌شود.

کردگرایان از این‌که سرزمین آنها میان چند کشور تقسیم شده است شکایت می‌کنند. ولی دیدیم که هم مساحت این سرزمین و هم آگاهی به کردی بودن آن متغیر بود. کشوری به نام کردستان هیچ‌گاه وجود نداشته است تا بتوان از تقسیم شدنش شکایت داشت. کردستان به‌عنوان وطن، اگر فرض را بر عمومیت آگاهی مردم بر آن بگیریم، یک پدیده مدرن است. تصور این‌که اگر کسی تا چند ده سال پیش از اهالی یکی از عشیره‌ها یا روستاها سراغ وطن او را می‌گرفت در پاسخ نام کردستان را می‌شنید بیش از اندازه بعید است؛ همان‌طور که اهالی فلان روستا در گوشه‌ای دیگر از ایران در همان زمان در پاسخ این پرسش احتمالاً تنها نام روستای خود را می‌بردند، نه ایران را.

تفرقه

آنتونی اسمیث (Anthony Smith)، کارشناس برجسته مسائل قومی و ملی می‌نویسد یکی از عواملی که شرط قوم بودگی و همبستگی قومی

محوری زبان در تعریف ملت علت این اصرار است. نتیجه این کار پیدایش یک ناسیونالیسم زازایی در سال‌های ۸۰ قرن بیستم شد.

اختلاف میان زبان‌های کردی برخی از کردگرایان را به فکر ایجاد یک زبان استاندارد قابل‌فهم برای همه کردها انداخته است. اما کوشش‌های متفاوتی که به این منظور شده است نتیجه مطلوب نداده است.^{۵۹} علت این‌که، به نظر خالد این راه‌ها به نتیجه نرسیده است این است که «مردم کرد حاضر به قبول یکی از لهجه‌ها به‌عنوان لهجه استاندارد نیستند». نتیجه پذیرش تساوی زبان‌های زازا، سورانی و گرمانجی به‌عنوان زبان‌های رسمی کردی توسط بنیاد فرهنگی کردی در سال ۱۹۸۳ در پاریس است.

سرزمین

در سخنانی که قاضی محمد در روز اعلام جمهوری ایراد کرد بر پیوستگی ازلی سرزمین مسکونی کردها تأکید شد. این گفته، چنان‌که اشاره خواهد شد، با واقعیات تاریخی مطابقت ندارد. یکی به علت تغییر معنای کرد در طول تاریخ است و دیگر به علت تغییرات در محل زندگی کردها در پهنه دوران. این ابهام هرچه بیشتر به عقب برگردیم بیشتر می‌شود و آکنده‌تر با اختلاف‌نظر کردشناسان و کردگرایان در باره این موضوع.

کردستان به معنی یک مفهوم جغرافیایی-اداری نخستین بار در زمان حکومت سلطان سنجر سلجوقی (درگذشت: ۱۱۵۷) پیدا شد. درباره حدود و وسعت جغرافیایی-اداری این بخش از امپراتوری سلجوقی اختلاف نظر هست.^{۶۰} زکی بیک منابع مختلفی را نقل می‌کند که ناظر بر این اختلاف هستند. در امپراتوری عثمانی لفظ «کردستان» بر بخشی از کل سرزمینی اطلاق می‌شد که کردها در آن سکونت داشتند، یعنی استان دیاربکر. به قول مک‌داول حدود جغرافیایی این لفظ در سده‌های بعد به نسبت پیشروی

⁵⁹ Van Bruinessen, "Kurdish Tribes and the State of Iran," 5, 9.

⁶⁰ Minorski, "Kurden," 1214.

بنابراین اتحاد کردها، آن‌طور که بدلیسی و دیگران بعد از او آرزو داشتند هیچ‌گاه به عمل درنیامد.

سنجش نظریه‌ها

همان‌طور که در بررسی شاخص‌های ملت‌بودگی کردها آشکار شد هیچ‌یک از آنها تا زمان تأسیس جمهوری مهاباد از چنان میزانی از پیشرفت تمدنی و انسجام برخوردار نبود که حتی برای بساخت یک قوم خودآگاه کفایت بکند. آگاهی به قومیت کرد، در حدی که وجود داشت، هنوز چندان از سطح نخبگانی آن در نگذشته بود. بخش بزرگ‌تر مردم هنوز در دنیای عشیره‌های کوچ‌رو و جماعت‌های روستایی زندگی می‌کرد و تصویری از هم‌قوم‌بودگی خود با جماعات شهری در پهنای سرزمین‌های کردنشین نداشت. جمعیت شهرنشین که آمادگی بیشتری برای دریافت پیام‌های کردایتانۀ نخبگان داشت هنوز بخش کوچک‌تر جمعیت کردزبان را تشکیل می‌داد.

با این‌همه، برخی از قوم‌گرایان کرد تمایل دارند که تمامی شورش‌هایی را که در قرن نوزدهم، یا حتی پیش از آن در خاک عثمانی یا ایران به رهبری امیران یا شیوخ کرد وقوع یافتند به صفت ملی بی‌آرینند. یکی از آنها گلمراد مرادی است که در تز دکترای خود این نسبت را به شورش‌هایی که به رهبری عبدالرحمن پاشا، میرمحمد سورانی، بدرخان بیک، عزالدین شیر در عثمانی و شیخ عبیدالله در ایران و عثمانی علیه حکومت‌های مرکزی این دو کشور صورت گرفت می‌دهد و از آنها به‌عنوان جنبش‌هایی «منحصراً ناسیونالیستی» برای رهانیدن خلق Volk کرد از ستم حکومت‌های ایرانی و عثمانی و تشکیل یک حکومت کردی مستقل یاد می‌کند. جالب‌تر این‌که مرادی در این داوری هم‌زمان سیمکو را «آخرین نمایندهٔ هیرارشی فئودال و اتحادهای قبیله‌ای در ایران» می‌خواند، کسی که «حاصل یک سیستم فئودال با تصوّرات فئودالی بود»، ولی «در رأس قیام ملی برای

جمعیت‌های انسانی را تأمین می‌کند» حس قوی تعلق [به یکدیگر] و همدلی فعال [است] که در زمان‌های سختی و خطر بر اختلاف‌های طبقاتی، دسته‌ای و محلی در داخل جماعت فائق می‌شود». ^{۶۱} تأمین این شرط امتیازی نبود که کردها در گذشته قادر به تحصیل آن شده باشند. تفرقه ریشه در اختلاف‌های طبقاتی، تقسیم‌های عشیره‌ای و شیوه‌های امرار معاش داشت. اربابان زمیندار دهقانان را تا پوست استخوان استثمار می‌کردند. غارت اموال کردهای غیر قبیله‌ای توسط کردهای قبیله‌ای رفتاری شبیه به عادت بود. بخشی از فعالیت اقتصادی کوچ‌روها به غارت شهرها و روستاها اختصاص داشت. غارت همواره با خونریزی و ویرانی پیوند داشت. به قول بروئین‌سن نسبت بیگانگی میان عشیره‌ای‌ها و غیر عشیره‌ای‌ها آن‌چنان عمیق بود که به صورت نظام کاستی درمی‌آمد. در بیشتر جاها عشیره‌ای‌ها خود را کردهای واقعی و «کاست»^{۶۲}ی جدا از مردم غیر عشیره‌ای می‌دانستند. شورش‌های رهائی طلبانه نه‌تنها با سرکوب توسط حکومت‌های مرکزی مواجه می‌شدند، بلکه مورد مخالفت شمار زیادی از خود کردها نیز قرار می‌گرفتند». آگاه‌ها و شیخ‌ها در هیچ شورش‌هایی که رهبری آن با خود آنها نبود شرکت نمی‌کردند.

دین یکی دیگر از عوامل اختلاف میان کردها بود. از اختلاف میان سنی‌ها و شیعیان، علوی‌ها، یزیدی‌ها، یارسانی‌ها و دیگران که بگذریم پیروی نزدیک به ۷۵ درصد کردها از مذهب تسنن نیز کمکی به اتحاد آنها نمی‌کرد. یکی از علل شکست شورش درسیم در سال ۱۹۲۱ عدم همکاری کردهای سنی مذهب با رهبری علوی مذهب شورش بود، تا آنجا که کردهای سنی طرف کمالیست‌ها را گرفتند و در سرکوب شورش شرکت کردند. تمام تاریخ یزیدی‌ها تاریخ مبارزه با کردها بوده است.

^{۶۱} Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, 29.

^{۶۲} بروئین‌سن، *جامعه‌شناسی مردم‌گرد*، ۱۴۷، ۶۶، ۱۸۹.

همزیستی (symbiosis) در همه جنبش‌های کردی در قرن بیستم نیز شکلی غالب داشت. به نظر سجادی «گفتار ایدئولوژیک حزب کومله ژ. ک ناسیونالیسم اتنیک» و در عین حال فرهنگی و مدنی بود. ناسیونالیسمی که با سیاسی شدن خود تشکیل نهادهای یک دولت خودمختار را به عنوان هدف خویش اعلام می‌کرد.

جمع بست

جمهوری مهاباد حلقه‌ای بود در زنجیره تلاشی پیشینه‌مند گردایتانه در جهت ایجاد یک کشور مستقل کردی در همه سرزمین‌های گردنشین واقع در ایران، ترکیه، عراق و سوریه. کومله ژ. ک و حدک با تصور امکان تحقق این هدف در فرصتی که توسط اشغال استان‌های شمالی ایران توسط ارتش سرخ پیش آمده بود، دست به اقداماتی زدند که با اعلام جمهوری کردستان به نقطه اوج خود رسید. اما فرصت کاذب بود؛ از دست رفت و منجر به سقوط جمهوری شد. اکنون فرصتی از جنس واقعی‌تر پیش آمد. فرصتی که با خروج ارتش سرخ از شمال ایران به حکومت مرکزی دست داد. حکومت مرکزی در مسئله ملی، سیاست دولت - ملت‌سازانه تمرکزگرای یکسان‌ساز فارسی‌محور بر ساخته بر اساس ایدئولوژی آریایی را دنبال می‌کرد و به نام حفظ تمامیت ارضی و وحدت ملی سر سازش با هیچ گرایشی که مخالف آن بود نداشت. استقلال‌طلبی جنبش گردایتانه که به صورت آشکار در تشکیل «جمهوری مهاباد» بروز کرده بود مانع حمایت کافی و پیگیر احزاب و مطبوعات مرکزگرای کمونیستی و لیبرال از این جنبش شد. حتی حزب توده که به مناسبت پیروی از دستور شوروی و اعتقاد به اصول لنینی - استالینی «حق تعیین سرنوشت ملل» از حدک حمایت می‌کرد حاضر به ادامه آن تا مرز قبول جدایی کردستان از ایران نشد.

استقلال کردستان قرار داشت.^{۶۳} صادق شرافکنندی با نام مستعار سعید بدل نیز تمام جنبش‌های کرد از قرن نوزدهم تا پایان جنگ جهانی دوم را زیر صفت ملی قرار می‌دهد. جمال نبس تا آنجا پیش می‌رود که مقاومت کردها در مقابل هجوم اعراب و یا شرکت آنها در مبارزه فارس‌ها علیه هجوم عرب‌ها را ناسیونالیستی می‌خواند.^{۶۴} قیام ابومسلم خراسانی، که به نظر نبس یک کرد بود، با همین انگیزه ناسیونالیستی صورت گرفت. نبس تا آنجا پیش می‌رود که پدیده‌های کهن شیلیاستی (هزاره‌باورانه) را هم ناسیونالیستی می‌خواند و به عدم توجه دانشوران اروپایی به این پدیده انتقاد می‌کند. «در نظر آنها دریافت ملت به عنوان یک هم‌بست (complex) برآمده از احساس یک سرنوشت مشترک اصلاً اعتبار پیدا نمی‌کند».^{۶۵} نبس با این گفته نشان می‌دهد که دریافت او از ملت و ملتگرایی محدود به احساس مشترک است. او نمی‌نویسد که این احساس مشترک در چه زمانی و در ذهن کدام بخش از مردمان کردی‌زبان پراکنده در سازمان‌های عشیره‌ای و روستایی به وجود آمد.

آنچه قاسملو درباره جنبش مهاباد می‌گوید ادامه نظری است که او درباره ملت‌بودگی کردها ابراز می‌کند. او در این باره می‌نویسد: «بعد از چندین قرن ملت کرد توانست حاکمیت ملی خود را برقرار نموده و حکومت را در دست گیرد».
«بدون شک یکی از دستاوردهای بسیار مهم ملت کرد در جمهوری کردستان این بود که برای نخستین بار حق تعیین سرنوشت خود را به دست گرفت و طعم آزادی را چشید».
به عبارت دیگر، ملت کرد پیش از آن وجود داشت و در اثر آن موفق به تحصیل حاکمیت خود شد. حسن‌پور نیز جنبش مهاباد را جنبشی ناسیونالیستی می‌داند، همان‌طور که او گرایش احمد خانی و کوئی را ناسیونالیستی می‌خواند، ناسیونالیسمی فئودالی یا بورژوازی. به نظر او این ترکیب به صورت یک

⁶³ Moradi, *Ein Jahr autonome Regierung in Kurdistan*, 63, 163, 168.

⁶⁴ بدل، تاریخچه جنبش‌های ملی کرد، ۶۲.

⁶⁵ Nebez, *The Kurds: Die Kurdische Zeitschrift*, 5, 109.

خودمختاری برای کردستان» در کنگره سوم (شهریور ۱۳۵۲) و خودمختاری در جمهوری فدرال ایران در کنگره سیزدهم (تیر ۱۳۸۳) نشان این آگاهی بود. اما آگاهی نه آنچنان که به ترک آمال کردستان بزرگ منجر بشود و ظن تجزیه طلبی در برخی از گروه‌های مخالف جمهوری اسلامی را از میان بردارد.

تشکیل جمهوری مهاباد نمونه دیگری از کوشش رهبران جنبش‌های سیاسی برای بهره‌برداری از فرصت‌های واقعی پنداشته، ولی کاذب به‌منظور تحقق یک آرزو بود، آرزویی ابتدا نخبگانی، که می‌رفت تا مرحله دوم جنبش در تئوری سه مرحله‌ای هرش (Horsh) را طی کند و تبدیل به آرزوی گروه‌های بزرگتری از کنشگران سیاسی بشود. رهبران جنبش یا آگاهی لازم برای درک دروغین بودن این فرصت را نداشتند یا عجله‌ای که برای تحقق آن اعمال می‌کردند به آنها مجال اندیشیدن درباره‌ی درستی و نادرستی آن را نمی‌داد. آنها به‌ناچار به هر وعده‌ای دل می‌بستند و شانس خود را با آن می‌آزمودند. سرنوشت جنبش‌های کردایی از این وعده‌های کاذب بسیار دیده است

«جمهوری مهاباد» بر اساس آنچنان برداشتی از مفهوم «ملت» تشکیل شد که پایه بر پیش‌زمینه‌های تمدنی مدرن لازم برای پیدایش ملت به معنی دموکراتیک و شهروندانه آن نداشت. برداشتی بیشتر تقلیدی و ایدئولوژیک بود. غلظت نسبتاً بیشتر بساخت‌بودگی آن در کوشش‌های تاریخ و تبار و قهرمان‌سازانه آن به چشم می‌خورد. پذیرش برداشت حزب کمونیست شوروی و حزب توده از مفهوم دموکراسی، آن طور که، به خصوص در روند احیاء حدک در سال‌های یعد لز سرکوب پیداشد مؤید این برداشت است.

جمهوری مهاباد به محض از دست دادن حامی خارجی رو به سقوط گذاشت و با خشونت هرچه بیشتر سرکوب گردید. اما گفتمان کُردایتانه با سرکوب نابود نشد. حدک احیاء شد و همگام با دیگر سازمان‌های سیاسی کرد با امکانات کمی که در دسترس داشت پنهان یا آشکار، در درون یا بیشتر در بیرون از ایران، برای تبلیغ و تحقق آن کوشید. اما این بار با آگاهی به ضرورت کسب حمایت از دیگر نیروهای ضد دیکتاتوری در داخل. تغییر شعار استقلال به «دموکراسی برای ایران،

کتاب‌شناسی

منابع فارسی

- آوانسیان، اردشیر. خاطرات اردشیر آوانسیان از حزب توده ایران (۱۳۲۰-۱۳۲۶). کلن: انتشارات حزب دموکراتیک مردم ایران، ۱۳۶۹.
- بدل، سعید (صادق شرفکندی). تاریخچه جنبش‌های ملی‌گردد از قرن نوزدهم تا پایان جنگ جهانی دوم. تکثیر مجدد از انتشارات و تبلیغات حزب دموکرات کردستان ایران در خارج از کشور، ۱۳۶۲.
- برزویی، مجتبی. اوضاع سیاسی کردستان (از سال ۱۲۸۵ تا ۱۳۲۵ ه. ش). تهران: نشر فکر نو، ۱۳۷۸.
- بروئن‌سین. جامعه‌شناسی مردم‌گردد (آغا، شیخ و دولت): ساختار اجتماعی و سیاسی کردستان. ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: انتشارات پانید، ۱۳۷۹.
- بلوریان، غنی. ناله کودک (برگ سبز). ج ۲، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۲.
- جویده، وادی. «جمهوری مه‌آباد». گفتگو، ش ۵۳ (۱۳۸۸): ۴۷-۸۱.
- خسروپناه، محمد حسین. «حزب توده ایران و تحولات کردستان». گفتگو، ش ۵۳ (۱۳۸۸): ۱۰۲-۱۳۱.
- قاسملو، عبدالرحمن. چهل سال مبارزه در راه آزادی. بی‌جا: اتحادیه دانشجویان دموکرات کردستان ایران، ۱۳۹۲.
- کوچرا، کریس. جنبش ملی‌گردد. با ترجمه و مقدمه ابراهیم یونسی. ج ۲. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۷۷.
- مصطفی‌امین، نوشیروان. حکومت کردستان. گردها در بازی سیاسی شوروی. سلیمانیه: بنکه ژین، ۲۰۰۵.
- مک‌داول، دیوید. تاریخ معاصر گردد. ترجمه ابراهیم یونسی. ج ۴. تهران: نشر پانیده، ۱۳۹۳.
- همایون، سعید. پیشوای بیداری: خاطرات سعید همایون. با مقدمه و کوشش هاشم کریمی. ج ۲. اربیل: مؤسسه چاپ و نشر ناراس، ۲۰۰۶.

منابع انگلیسی

- Arfa, Hasan. *The Kurds*. London: Oxford University Press, 1966.
- Asatrian, Garnik. "Prolegomena on the Study of the Kurds." *Iran and Caucasus* 13 (2009): 1-58.
- Eagleton, Jr. William. *The Kurdish Republic of 1946*. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1963.
- Hassanpour, Amir. "The Making of Kurdish Identity: Pre-20th Century Historical and Literary Sources" In *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*. Edited by Abbas Vali, 106-162. Mazda Publishers, Inc. California: Costa Mazda, 2003.
- Koohi-Kamali, Farideh. *The Political Development of the Kurds in Iran*. Pastoral Nationalism. Palgrave Macmillan, 2003.
- Minorski, Veladimiri. "Kurden." In *Encyclopedia des Islam*, 1212-1240.
- Moradi, GolMorad. *Ein Jahr autonome Regierung in Kurdistan. Die Mahabad-Republik 1946-1947*. Hochschule Bremen, 1992.

Nebez, Jemal. *The Kurds: Die Kurdische Zeitschrift "Nischtman" Juli 1943-Mai 1944*. Organ der Kurdischen "Je-Kaf" Partei (16.9.1942-6.11.1945) und das Geistesgut des intellektuellen nationalistischen Kleinbürgertums in Kurdistan. Stockholm: Azad-Verlag, 1985.

Roosevelt, Archie, Jr.. "The Kurdish Republic of Mahabad." *Middle East Journal* 1, No. 3 (Jul., 1947): 247-269. <http://www.jstor.org/stable/432188>

Smith, Anthony. *The Ethnic Origin of Nations*. Blackwell Publishing, 1988.

Swietochowsky, Tadeusz. *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition*. New York: Columbia University Press, 1995.

Vali, Abbas. *Kurds and the State in Iran: The Making of Kurdish Identity*. London: I.B. Tauris, 2011.

Van Bruinessen, Martin. "Kurdish Tribes and the State of Iran. Case of Simkos Revolt." In *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. edited by Richard Tapper, 364-400. London: St. Martin Press, 1983.

واکنش‌ها در ترکیه به جنبش «زن، زندگی، آزادی» ایران

میثم بادامچی*

چکیده

در ترکیه، جنبش زن زندگی آزادی ایران را رسانه‌های نزدیک به حزب حاکم عدالت و توسعه، وابسته به احزاب مخالف ویا کنشگران مدنی مستقل هریک به نحوی متفاوت پوشش داده‌اند. برخی تحلیلگران نزدیک دولت از کار افتادن پلاتفرم‌های قانونی تغییر از طریق انتخابات آزاد را نیروی محرکه‌ی اعتراضات مهسا دانسته‌اند. برخی به اعتراضات از منظر جایگاه ترک‌زبانان ایران نگریسته‌اند و همزمان از امکان قدرت گرفتن «تروریسم کردی» در اعتراضاتی که در آنها احزاب کردی مشارکت فعال دارند اظهار نگرانی کرده‌اند. نگرانی از ورود گسترده‌ی مهاجران ایرانی و افغانستانی به ترکیه در صورت تداوم اعتراضات دغدغه‌ی قابل مشاهده‌ی دیگری است. وزیر امور خارجه‌ی وقت و سایر مقام‌های ترکیه نیز با گفتن اینکه از منظر دولت، داشتن حجاب یا برداشتن حجاب «به یک اندازه حق» است و «آزادی حجاب باید در قانون اساسی مندرج شود»، مطالبات علیه پوشش اجباری در ایران را به مباحث داخلی در مورد حجاب در ترکیه در میان اقشار مذهبی پیوند زدند. نهایت آنکه در نظر کنشگران جنبش فمینیسم ترکیه، مبارزه‌ی جسورانه‌ی زنان ایرانی علیه حجاب اجباری و در برابر نیروهای بسیج و پلیس در خیابان‌ها در اعتراضات مهسا، تصویری کلیشه‌ای را که احيانا در میان قشر سکولارتر ترکیه از زنان ایرانی به عنوان «بی‌صدا و قربانی» وجود داشت، تا حد زیادی عوض کرد.

کلیدواژه‌ها

زن زندگی آزادی در ایران و ترکیه، مسئله‌ی حجاب در ایران و ترکیه، فمینیسم، مسئله‌ی کرد

* میثم بادامچی دانش‌آموخته‌ی فلسفه‌ی سیاسی از دانشگاه لوئیس رم و فلسفه‌ی علم از دانشگاه صنعتی شریف، روزنامه‌نگار حوزه‌ی اندیشه، مترجم، و تحلیلگر حوزه‌ی کشورهای ترک‌زبان است. کتاب او با عنوان «فلسفه‌ی سیاسی پسااسلامگرا؛ گفتگوی جان راولز و روشنفکران ایرانی» توسط انتشارات اسپرینگر در سال ۲۰۱۷ منتشر شده و نسخه‌ی فارسی آن آماده‌ی انتشار است. بادامچی همچنین از ۲۰۲۲ به این سو پژوهشگر ارشد در «موسسه مطالعه‌ی بین منطقه‌ای قانون اساسی گرایی» (وابسته به دپارتمان حقوق دانشگاه چارلز در پراگ، جمهوری چک) است.

که ملی‌گرایی موسس سیستم آموزش این کشور است، زبان فارسی را، مانند زبان عربی، زبانی متعلق به شرق و گذشته اسلامی می‌دانست که ترکیه در راه تجدد لاجرم از آن دور می‌شد، بر خلاف زبان‌های اروپایی مانند انگلیسی، فرانسه و آلمانی، که بنیادهای مدرنیته محسوب می‌شدند و آموزش آنها در کنار زبان ترکی در مدارس، ولو به صورت بسیار محدود (در مورد زبان‌های فرانسوی و آلمانی) اهمیتی برای پروژه مدنی‌زاسیون از بالای آتاتورک و کمالیست‌های موسس داشت. اصلاحات زبانی آتاتورکی، همراه بوده با کوشش برای پاک‌سازی ترکی جدید از لغات عربی و فارسی و جایگزینی حتی الامکان آنها با لغات تازه‌ساخت از ریشه‌های ترکی.

نتیجه آنکه حداقل در صد سال اخیر اهتمامی به آموزش زبان فارسی در سیستم آموزش عمومی ترکیه وجود نداشته است؛ به همان نحو که در ایران بعد از رضاشاه هم ترکی در نظام آموزشی ایران جایگاهی ندارد. (دومی برغم این رخ داده که بخش مهمی از مردم ایران زبان مادری‌شان ترکی آذربایجانی است، بر خلاف فارسی که زبان بومی/محلی مردم ترکیه نیست.) می‌شود حدس زد بروی کار آمدن جمهوری اسلامی در ایران هم به نوبه‌ی خود نگاه‌ها را به آموزش زبان فارسی در ترکیه منفی‌تر کرده است.

پس از ذکر این مقدمه برویم سراغ واکنش‌های نزدیک به دولت در ترکیه به جنبش زن زندگی آزادی ایران.

الف- از کار افتادن پلاتفرم‌های قانونی تغییر، نیروی محرکه‌ی اعتراضات

با تحلیلی واقع‌بینانه از حقی اویغور، مدیر «مرکز مطالعات ایرانی آنکارا» (ایرام) شروع می‌کنیم. ایرام از معدود مراکزی در ترکیه است که کارشناسان و همکاران آن عمدتاً به زبان فارسی مسلط هستند و احیاناً در دانشگاه‌های ایران آموزش دیده‌اند. تحلیل‌های این مرکز در مورد وقایع ایران، در مقایسه با سایر رسانه‌ها و افراد در ترکیه، بیشتر مبتنی بر منابع دسته اول به زبان فارسی است.

بیش از یک سال از جنبش زن زندگی آزادی در ایران می‌گذرد. در ترکیه، این جنبش را رسانه‌های نزدیک به حزب حاکم عدالت و توسعه (آک پارتی)، وابسته به احزاب مخالف ویا کنشگران مدنی مستقل هریک به نحوی متفاوت پوشش دادند. در ماه‌های بعد از پاییز ۲۰۲۲ انعکاس اخبار جنبش زندگی آزادی ایران در ترکیه به تدریج کم‌رنگ شد و در سایه تحولات داخلی این کشور و امور (از دید فعالین سیاسی داخلی ترکیه) مهم‌تری چون انتخابات ریاست‌جمهوری ۲۰۲۳ قرار گرفت. در بخش اول این نوشتار ما به واکنش مقام‌های رسمی دولت ترکیه و نشریات حکومتی از یک‌سو، و تحلیلگران در مجموع همدل با سیاست‌های حزب عدالت و توسعه از سوی دیگر، به جنبش زن زندگی آزادی ایران پرداخته‌ایم. واکنش احزاب اپوزیسیون و کنشگران مدنی مستقل ویا نزدیک به اپوزیسیون موضوعی است که باید بدان در فرصتی جداگانه پرداخت، ولی ما در بخش آخر نگاهی به آن هم انداخته‌ایم در قالب واکنش فمینیست‌های ترکیه به انقلاب زنان در ایران. مرجع در بررسی واکنش‌ها آرشیو مطالبی است که در فاصله‌ی سپتامبر ۲۰۲۲ تا ژانویه ۲۰۲۳ (یعنی ایامی که اوج اعتراضات و جنبش بود) به زبان‌های ترکی و احیاناً فارسی نگاشته شده‌اند.

واکنش‌های نزدیک به دولت

مروری بر بازتاب و اخبار جنبش «زن زندگی آزادی» ایران در ترکیه نشان می‌دهد که نشریات ترک‌زبان ترکیه، چه حکومتی و چه اپوزیسیون، جز در موارد استثنایی (که نمونه‌اش در مورد مطلب تولیدی از سوی مرکز ایران‌شناسی آنکارا در ادامه خواهد آمد) عمدتاً اطلاعات دست اول و از نزدیک از وقایع ایران ندارند و به کلیات بسنده می‌کنند.

در این پدیده بیش از هرچیز مانع زبانی میان دو کشور نقش مهمی دارد. تعداد کسانی که در رسانه‌های ترکیه با زبان فارسی در حد تسلط آشنا هستند بسیار محدود است و تحولاتی که در ترکیه بعد از تاسیس جمهوری رخ داده در این پدیده نقش داشته است. توضیح آنکه ملی‌گرایی آتاتورکی

ب- نگرانی از قدرت گرفتن «تروریسم کردی» و نگاه به اعتراضات ایران از منظر جایگاه ترک‌زبانان

یکی از موضوعاتی که مورد نگرانی دولت ترکیه در اعتراضات مهسا بود (حتی اگر بدان تصریح نشود) نگرانی ترکیه از قدرت گرفتن «تروریسم کردی» بود. نمود این امر را می‌شود در گزارشی که چاغتای بالچی، به تاریخ ۲۷ سپتامبر ۲۰۲۲ در وبسایت خبرگزاری آنا تولی به زبان ترکی منتشر کرده، مشاهده کرد.^۳

خبرگزاری آنا تولی به عنوان خبرگزاری دولتی مطلبی که آشکارا خلاف دیدگاه‌های رسمی حزب عدالت و توسعه باشد منتشر نمی‌کند و بر این اساس دیدگاه بالچی را می‌شود همراستا با دیدگاه حکومت ترکیه هم دانست، گرچه او در نوشته بیشتر توصیف‌کننده و کمتر داوری. بالچی در این مقاله می‌نویسد اینکه مهسا امینی کرد بود و برآمده از شهر سقز در استان کردستان، مناطق و شهرهای کردنشین ایران را به کانون جنبش‌های اعتراضی تبدیل کرد، ولی همزمان، امکان تعامل گسترده بین جنبش اعتراضی سراسری در ایران و «سازمان‌های تروریستی» کردی را گشود. در این تحلیل، اعتراضات مهسا، با توجه به گرد بودن مهسا امینی و نقش محوری کردستان در اعتراضات، چارچوبی را ایجاد کرد که در آن پژاک، شاخه‌ی ایرانی پ ک ک، بتواند ذیل جنبش هویت‌طلبی کردی و رهایی‌بخشی برای زنان فضای بیشتری برای خود پیدا کند و حتی حمایت‌های جهانی و مثلاً حمایت فمینیست‌های ایرانی یا کشورهای غربی را به سوی خود برانگیزد. نویسنده می‌پذیرد که شعار «ژن، ژیان، آزادی/ زن، زندگی، آزادی» را معترضان ایرانی بنوعی از جریان‌های کردی در منطقه الهام گرفتند و آنرا نشانه‌ای از پتانسیل تاثیر جریان‌های کرد در تحولات ایران می‌داند و به نظر می‌رسد از این منظر احساس خطر می‌کند.

نویسنده که تحلیلگر امنیت است، در مقاله مستقیم به موضع دولت ترکیه نمی‌پردازد، ولی با توجه به جایگاهی که پ ک ک در ترکیه دارد و

البته بنا بر دلایلی که برما معلوم نیست، بخش فارسی سایت مرکز مطالعات ایرانی آنکارا در سال ۲۰۲۳ بروز نشده است.^۱ آیا فشار حکومت جمهوری اسلامی بر دولت ترکیه در این زمینه موثر بوده است؟

حقی اویغور، در مطلبی تحلیلی در سایت این موسسه به تاریخ ۲۸ سپتامبر ۲۰۲۲ نوشت اعتراضات مهسا ریشه در آن دارد که امید قشر وسیعی در ایران به تغییر سیاست‌ها از طریق «پلتفرم‌های قانونی سیاسی» کاهش پیدا کرده است. او نوشت: «جامعه ایرانی به لحاظ تاریخی و فرهنگی نیز خاصیت یک جامعه معترض را داشته و فاصله بین مردم و دولت همواره وجود دارد. این نه تنها بین قوم‌ها و مذهب‌های مرکزی و اطراف بلکه در بین قدرت‌های متعلق به مرکز نیز وجود دارد.» در تحلیل اویغور، با توجه به روند انقلاب و بعد از آن، «گسل‌های اجتماعی» در ایران همواره فعال هستند. اتفاق که افتاده آن است که پیش از این خیزش‌های اجتماعی مثلاً در هر دهه یک بار دیده می‌شدند، «اکنون در ۳ الی ۴ سال یکبار تکرار می‌شوند.» یکی از علت‌های اصلی اعتراضات مهسا در ایران عدم کفایت راه‌های قانونی برای طرح مطالبات مردم ایران بوده است، چرا که «به دلیل عدم فعالیت احزاب سیاسی در ایران، هیچ شکل سیاسی نمی‌تواند بگوید که اگر ما به قدرت برسیم، قانون حجاب اجباری لغو خواهد شد.» انتخاب ابراهیم رئیسی به عنوان رئیس جمهور در نتیجه «مهندسی انتخابات» در سال ۱۴۰۰ هم، «توازن بین منتخبان و منتصبان را» در ساختار حکومتی جمهوری اسلامی کاملاً به سود منتصبان/انتصبانی‌ها تغییر داده و گسل میان حکومت و مردم را بیش از پیش کرده است.

حقی اویغور در یادداشت‌اش پیش‌بینی کرده بود: «هرچند که این اعتراضات در بین گروه‌های دینی و انتیکی مختلف در سراسر ایران گسترش یافته است، تجربیات در گذشته نشان می‌دهد که تهران به این نوع اعتراضات را به راحتی پایان می‌دهد. کم بودن تلفات جانی نسبت به تظاهرات ۲۰۱۸ نشان می‌دهد که حکومت ایران خود را در خطر احساس نمی‌کند.»^۲

در ارگان‌های رسانه‌ای سپاه پاسداران پخش می‌شود که کشورهای اسرائیل، ترکیه و آذربایجان پشت این رخدادها هستند و حتی گزارش‌هایی مبنی بر ارسال سلاح از آذربایجان [برای معترضان ایرانی] منتشر کرده‌اند.^۵ در گزارش یثی شفق، برغم شهرت و تاثیر این رسانه در ترکیه در میان نشریات حکومتی، اشتباهات مهمی هست. مثلا اسم صالح کامرانی به اشتباه صالح «کارمانی» درج شده، ویا خبر شکنجه آتیلارفعی، کودک ۱۶ ساله تبریزی در بازداشتگاه اطلاعات سپاه، به صورت قتل ارفعی زیر شکنجه بازتاب یافته و مواردی از این دست.

ج- نگرانی از ورود گسترده‌ی مهاجران ایرانی به ترکیه در صورت تداوم اعتراضات

نگرانی از ورود گسترده‌ی مهاجران ایرانی به ترکیه در صورت تداوم اعتراضات ژینا از دیگر مسائلی است که می‌شود آنرا در برخی تحلیل‌های ترک در مورد وقایع مشاهده کرد. دولت ترکیه «خواهان آرامش در ایران» بود و از ورود گسترده‌ی مهاجران ایرانی و افغان به ترکیه در صورت تداوم هرگونه اعتراضات در ایران بسیار هراسناک. در سال‌های اخیر و خصوصا پس از جنگ سوریه و ورود گسترده‌ی پناهندگان سوری فشار زیادی بر روی دولت و اپوزیسیون ترکیه از سوی افکار عمومی برای مقابله با مهاجرت به این کشور، خصوصا از نوع غیرقانونی، شکل گرفته است. بر این اساس یکی از نگرانی‌های اصلی دولت ترکیه پس از خیزش مهسا آن بود که تداوم این اعتراضات، موج گسترده‌ای از مهاجران و پناهجویان ایرانی و احتمالا افغان‌های مقیم ایران را روانه ترکیه کند و بر تعداد مهاجران غیرقانونی ساکن این کشور بیفزاید. در این راستا بود که مولود چاووش اوغلو، وزیر امور خارجه‌ی ترکیه در دولت قبلی اردوغان، در ۸ دی‌ماه ۱۴۰۱ (۲۹ دسامبر ۲۰۲۲) در یک نشست خبری در پاسخ به سوال خبرنگاری درباره اعتراضات ایران گفت: «امنیت و ثبات کشور همسایه ایران برای ما مهم است، نه تنها از منظر اقتصادی، بلکه امنیتی و جلوگیری از ورود سیل مهاجران و پناهندگان.»^۶ از این منظر دولت

تبلیغات گسترده جناح حاکم ترکیه در زمینه تروریسم پ ک ک، می‌شود از سخنان چاغتای و تحلیل‌های مشابه آن می‌شود نتیجه گرفت دولت ترکیه نگران قدرت گرفتن جریان‌های کردی در ایران از طریق اعتراضات مهسا بوده است. (جالب است بدانیم یکی از علل شکست قلیچداراوغلو از اردوغان در انتخابات ریاست جمهوری اخیر تبلیغات گسترده در رسانه‌های دولتی بود که در آنها کوشیده شد قلیچداراوغلو و منتقدان اردوغان در ائتلاف ملت، نزدیک به پ ک ک معرفی شوند).^۴

شایسته است موضوع جایگاه جنبش کردی در اعتراضات مهسا/ژینا را همراه با واکاوی نقش ترک‌زبانان ایران در این اعتراضات و پوشش رسانه‌های ترکیه در این زمینه بررسی کرد. نشریات حکومتی ترکیه در برخی گزارش‌ها علاوه بر اطلاعات عمومی در مورد اعتراضات مهسا، مثلا اطلاعاتی در مورد نقش زنان و جوانان، اینکه مسائل اقتصادی در کنار سرکوب آزادی‌های اجتماعی نقش برجسته‌ای به عنوان موتور محرکه اعتراضات داشتند و غیره، حساسیت جداگانه‌ای به واکنش ترک‌زبانها و در واقع آذربایجانی‌های ایران به این اعتراضات ابراز داشتند و حتی در مواردی بر ترک بودن هویت برخی مقتولان ویا شکنجه شدگان اعتراضات توجه ویژه کردند. مثلا روزنامه‌ی حکومتی یثی شفق در گزارشی مفصل به تاریخ ۱۱ اکتبر ۲۰۲۲ با محوریت این پرسش که «در ایران چه خبر است؟» از قول فعالین آذربایجان‌گرای ایرانی‌الاصل مقیم ترکیه نوشته شد: «عربستان سعودی و آمریکا در تظاهرات آذربایجان جنوبی سعی کردند ترک‌ها را تحت تاثیر قرار دهند، منتهی این اجازه [از سوی فعالین ترک] به ایشان داده نشد.» گزارشگر می‌نویسد برغم این، رژیم ایران بسیاری از فعالان ترک/آذربایجان‌گرا را در جریان اعتراضات مهسا بازداشت کرد.

در همان گزارش از قول صالح کامرانی رئیس «حزب مرکز آذربایجان جنوبی» آمده است که رژیم ایران برای جلوگیری از گسترش تظاهرات تلاش کرده این پیام را القا کند که «نیروهای خارجی پشت این رویدادها هستند.» «این دروغ

سکولارها قرار نگیرد، تاکید کرد تنها تضمین حق داشتن حجاب موضوع کار دولت متبوع او نیست، بلکه حق نداشتن حجاب هم در قانون اساسی گنجانده خواهد شد. (امری که چنانکه اشاره شد از زمان جمهوریت در ترکیه حل شده است!)

در بیش‌زمینه‌ی سخنان چاووش اوغلو در مورد تغییر قانون اساسی برای حل مسئله‌ی حق حجاب و بی‌حجابی چه منطقی خوابیده است؟ در پاسخ باید بگوییم این پدیده را نمی‌شود فارغ از تحولات در ماه‌های منتهی به انتخابات ریاست‌جمهوری مه ۲۰۲۳ فهمید که البته بعداً با پیروزی اردوغان در دور دوم انتخابات و شکست قلیچداراوغلو به پایان رسید.

در اوایل اکتبر ۲۰۲۲، و چند ماه قبل از انتخابات ریاست‌جمهوری مه ۲۰۲۳، کمال قلیچداراوغلو، رهبر حزب اصلی اپوزیسیون ترکیه یا همان حزب جمهوری‌خواه خلق (که بعدها معلوم شد نامزد انتخابات ریاست‌جمهوری است و رقیب اصلی اردوغان خواهد بود)، پیشنهاد تصویب قانونی در مجلس ترکیه با اجماع حداکثری میان احزاب حاکم و اپوزیسیون را داد برای «محافظت و دفاع از حق داشتن حجاب» کارمندان دولت.^۸ می‌شود حدس زد قلیچداراوغلو این پیشنهاد را برای خنثی کردن قطعی‌سازی‌هایی که اردوغان در ترکیه در سال‌های اخیر حول موضوع حجاب برای رای‌آوری انجام داده، مطرح کرد، تا اردوغان نتواند خود را یگانه ناجی زنان و مردان محافظه‌کار ترکیه معرفی کند و رای ایشان را به صورت حداکثری از آن خود کند. در واقع قلیچداراوغلو و اپوزیسیون امید داشتند با این اقدام، و همزمان اقدامات دیگری چون وارد کردن احزاب محافظه‌کار کوچکی چون حزب سعادت، حزب آینده و حزب دوا به داخل ائتلاف با ج ه پ و حزب نیک در قالب ائتلاف ملت، ی رای بخشی از اقشار محافظه‌کار و مذهبی ترکیه را از آن خود کنند. پروژه‌ای که با نتیجه‌ی انتخابات ۱۴-۲۸ مه ۲۰۲۳ که در آن اردوغان با اختلاف ۴٪ رای توانست قلیچداراوغلو را شکست دهد، عملاً ناکام ماند و موفق نشد.

اردوغان، حتی بدون آنکه صریحاً بگوید، تمایل به اتمام اعتراضات در ایران را داشت و حتی چه بسا از سرکوب این اعتراضات توسط حکومت چندان آزرده هم نشد.

د- ربط دادن موضوع حجاب ایران به موضوع حجاب در ترکیه در آستانه‌ی انتخابات ۲۰۲۳

«حق نداشتن حجاب» یا بی‌حجابی از دوران جمهوریت به بعد در قانون اساسی ترکیه تضمین شده است و چنانکه معروف است حتی رضاشاه در زمینه‌ی گسترش بی‌حجابی در سطح نهادهای حکومتی از آتاتورک و پوشش زنان ترک در سفر چند هفته‌ای‌اش به ترکیه الهام گرفت. در سوی دیگر ماجرا، حکومت حزب عدالت و توسعه با رهبری اردوغان از سال ۲۰۰۲ به این سو قدرت اول سیاسی ترکیه است و موفق شده کمالیست‌های میراث‌دار آتاتورک را گام به گام عقب زند. عدالت و توسعه (آک پارتی) در سالهای اخیر و خصوصاً از سال ۲۰۱۳ به بعد، ممنوعیت حجاب در اماکن دولتی ترکیه، یعنی مدارس، دانشگاه‌ها، ادارات دولتی، ارتش و... را عملاً لغو کرده است، آنهم با تفسیری از سکولاریسم که متفاوت با تفسیر کمالیستی از این مفهوم است. امروزه مثلاً امینه اردوغان، همسر اردوغان همواره در کنار رییس‌جمهور ترکیه در مراسم‌های رسمی دولتی و کمپین‌های انتخاباتی با حجاب ظاهر می‌شود، امری که تا پیش از تغییرات آک پارتی هرگز اینطور ممکن نبود.

با اینحال بحث حجاب دوباره در ترکیه نیز داغ شده است. مولود چاووش اوغلو، در همان نشست خبری اواخر دسامبر موضوع (سیاسی) حجاب اجباری در ایران را به موضوع (سیاسی) حجاب در ترکیه پیوند داد، با گفتن اینکه، «از منظر ما، داشتن حجاب یا برداشتن حجاب به یک اندازه حق است و این دو، تفکیک‌ناپذیرند.» وزیر خارجه وقت ترکیه خبر داد که دولت متبوع او درصدد است با گنجاندن «آزادی حجاب» در «قانون اساسی» ترکیه، «لغو ممنوعیت حجاب را بازگشت‌ناپذیر و همیشگی کند.» البته چاووش اوغلو برای اینکه سخنانش مورد بد فهمی

قانون اساسی برای حجاب را فراهم می‌کند، به اصل ۲۴ قانون اساسی موجود ترکیه اضافه می‌شود و در نتیجه آن «استفاده از حقوق و آزادی‌های اساسی و استفاده از کالاها و خدمات ارائه شده توسط بخش دولتی یا خصوصی را نمی‌توان مشروط به پوشاندن یا بی‌حجاب بودن سر هیچ زنی کرد.»

جالب آنکه چنانکه مخالفان و قلیچداراوغلو پیش بینی کرده بودند^{۱۲}، در این پیشنهاد تغییر قانون اساسی در کنار بحث حجاب، تغییراتی دیگر از جمله تغییر محافظه‌کارانه در مفهوم «ازدواج و خانواده» (اولیلیخ بیرلینی) هم پیش‌بینی شده است. اصل ۲۴ قانون اساسی کنونی ترکیه، که در واقع در قانون اساسی نویسی سال ۱۹۸۲ (پس از کودتای نظامی ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰) بنیادش نهاده شده و تاکنون بدون تغییر مانده، ضمن برسمیت شناختن «آزادی وجدان، اعتقاد دینی و عقیده»، حق بی‌حجابی را نیز برسمیت می‌شناسد و می‌گوید: «هیچ کس را نمی‌توان مجبور به عبادت یا شرکت در مناسک و مراسم مذهبی یا ابراز عقاید و اعتقادات دینی کرد، یا [برعکس] به دلیل عقاید و اعتقادات دینی خود سرزنش یا متهم کرد.» یعنی اصل مزبور به آزادی دینداری و بی‌دینی به یکسان تاکید داشت و همزمان برای کنترل بنیادگرایی دینی اضافه می‌کرد «تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی باید تحت نظارت و کنترل دولت انجام شود.» مطابق بخش دیگری از همان اصل ۲۴ قانون اساسی «هیچ کس حق ندارد از دین یا احساسات دینی و مقدسات دینی، به هر طریق ممکن، به منظور منافع یا تاثیرگذاری شخصی یا سیاسی، بهره بجوید.» و نمی‌تواند «قسما یا تماما، نظم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و قانونی برآمده از دولت را مبتنی بر دین یا احساسات و مقدسات دینی کند.»

از زمان نگرش قانون اساسی در سال ۱۹۸۲ تا پیش از به قدرت رسیدن اردوغان در ۲۰۰۲ و حتی سال‌های نخست حاکمیت او تا ۲۰۱۳، مخالفت با حضور افراد با حجاب در دانشگاه‌ها و ادارات دولتی از سوی سکولارهای ترکیه بر اساس بند مزبور و نیز اصل دوم قانون اساسی که می‌گوید

این اقدام قلیچداراوغلو، هرچند با حسن نیت او انجام شد، در سایه قدرت رسانه‌ای و پولی متمرکز در دست‌ان آک پارتی و م ه پ در قیاس با احزاب اپوزیسیون، مانند پاس گلی به اردوغان (به تعبیر خود اردوغان)^۹ عمل کرد. مدت کوتاهی پس از پیشنهاد قلیچداراوغلو، رجب طیب اردوغان، در ۲۲ اکتبر ۲۰۲۲ در جریان یک سخنرانی تلویزیونی پیشنهاد کرد که اگر اپوزیسیون راست می‌گوید، بگذارید «حق داشتن حجاب» در دستگاه‌های دولتی، مدارس و دانشگاه‌ها به همه‌پرسی گذاشته شود و در صورت رای آری اکثریت، قانون اساسی ترکیه در این راستا عوض شود.^{۱۰} اگر دقت کنیم قلیچداراوغلو بحثی از تغییر در قانون اساسی نکرده بود و صرفاً خواستار تصویب قانونی در پارلمان با اجماع میان احزاب شده بود (امری که در ترکیه‌ی دوقطبی سال‌های اخیر بسیار نادر است)، منتهی اردوغان آنرا، به مثابه‌ی پاس گلی در راستای منویات خویش در سیاست‌ورزی دید و به سطح بالاتری، یعنی سطح تغییر قانون اساسی با رفراندوم منتقلش کرد. تاملی در نتیجه‌ی انتخابات ۲۰۲۳ که با پیروزی کمابیش شگفت‌انگیز اردوغان (برغم وضعیت نابسامان اقتصادی) همراه شد ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که پیشنهاد اردوغان با این محاسبه انجام شده بود که در هر رفراندوم احتمالی اقتدار حاکم موفق خواهد شد با تکیه بر قدرت رسانه‌ای و پولی و پیش بردن پروپاگاندا نتیجه مطلوب را برابر مخالفان بگیرد و ایشان را در صندوق رای شکست دهد.^{۱۱}

در این راستا بود که نزدیک به همان ایام که چاووش‌اوغلو سخنان مزبور را در مورد حجاب در ایران و ترکیه بیان می‌کرد، خبر از پیشنهاد لایحه‌ای برای اصلاح قانون اساسی ترکیه از سوی کمیسیون متشکل از نمایندگان احزاب حاکم آک پارتی و م ه پ در مجلس، «برای تضمین ضمانت‌های قانون اساسی برای آزادی روستری/حجاب» در رسانه‌ها منتشر شد. بر اساس گزارشی که در وبسایت مجلس کبیر ترکیه^{۱۲} به تاریخ ۲۴ ژانویه ۲۰۲۳ منتشر شده، با این پیشنهاد در صورت تصویب، مقرراتی که ضمانت

روابط ال جی بی تی^{۱۴} و کوشش برای تخطئه‌ی اپوزیسیون به خاطر برسमित شناختن چنان روابطی و احیانا چنان مفهومی از خانواده بود.

تفسیر سخنان چاووش‌اوغلو در مورد اعتراضات مهسا در سایه‌ی پیش‌زمینه‌ای که شرحش رفت نشان می‌دهد که گرچه تغییرات مورد نظر حزب عدالت و توسعه در پوشش آزادی یکسان دینداری و بی‌دینی پیشنهاد می‌شود، ولی در واقع این حقوق افراد باحجاب و متدین است که در درجه‌ی اول مورد توجه آک پارتی و م ه پ (حزب حرکت ملی گرا، شریک آک پارتی در قدرت) است و ائتلاف حاکم از ایزوله کردن کسانی که سبک زندگی غیردینی و نگاه متفاوتی به موضوع خانواده دارند، ابایی ندارد. در واقع نگرانی به حقی در اپوزیسیون وجود دارد که موضوع فراندوم برای «حجاب و پوشش زنان» این بار هم مورد سوء استفاده اردوغان برای بسط بیشتر حاکمیت خویش در ترکیه قرار گیرد، و چنانکه شیوه‌ی او و باغچه‌لی و هوادارانشان در تغییر نظام ترکیه از پارلمانی به ریاستی ذیل فراندوم تغییر قانون اساسی آوریل ۲۰۱۷^{۱۵} در وضعیت اضطراری سال‌های ۲۰۱۸-۲۰۱۶ بوده است، تغییراتی چنان سرنوشت‌ساز بدون شفافیت کافی و بدون مشارکت دادن احزاب مخالف ترکیه در روند تصمیم‌گیری، یعنی بدون یک «قرارداد اجتماعی گسترده» (اجماع همپوشان به تعبیر جان راولز، فیلسوف سیاسی شهیر آمریکایی^{۱۶}) پیش برده شود.

واکنش‌ها در اپوزیسیون: نمونه‌هایی از فمینیست‌های ترکیه

جنبش اعتراضی زن زندگی آزادی در ایران همراه با ویدیوهای زنانی که گیسوهای خود را جلوی دوربین‌ها به نشانه‌ی اعتراض می‌بریدند، مورد استقبال گسترده افکار عمومی و خصوصا جنبش فمینیستی ترکیه قرار گرفت و نام مهسا امینی را به کلیدواژه‌ای برای اعتراض علیه تبعیض و خشونت دولتی یا خانگی علیه زنان بدل کرد. چنانکه معروف است و در خبرها خوانده‌ایم حتی برخی سینماگران زن ترک به نشانه‌ی همبستگی با زنان ایرانی جلوی

ترکیه «یک دولت لایبیک و سکولار ذیل ملی‌گرایی آتاتورک» است و اصولی از این دست در قانون، صورت می‌گرفت.

بر اساس تغییرات پیشنهادی جدید آک پارتی برای اصل ۲۴ قانون اساسی که چنانکه اشاره شد موضوع مذاکره در مجلس ترکیه در ماه‌های اخیر است، «هیچ زنی به دلیل اعتقاد مذهبی و پوشش ترجیحی خویش، نباید از هر نوع حقوق و آزادی‌های اساسی خود، مشخصا حق تحصیل، کار کردن، انتخاب کردن و انتخاب شدن [در انتخابات مجلس و شهرداری‌ها و...]، فعالیت سیاسی، کار کردن در بخش خدمات دولتی و عمومی، و نیز کالاها و خدمات ارائه شده توسط بخش دولتی یا خصوصی به هیچ شکلی محروم شود... سرزنش شود ویا مورد تبعیض قرار گیرد.» در تغییرات جدید در صورت تصویب و نهایی شدن، تحمیل پوشش خاص از سوی دولت ترکیه برای ارائه‌ی خدمات دولتی و خصوصی خاص تنها به شرط احترام به پوشش زنانی که پوشش دینی حجاب را اختیار کرده‌اند، میسر خواهد بود. احتمالا عملی شدن این تغییرات در صورت اصرار بر انجام آن محتاج یک فراندوم قانون اساسی جدید خواهد بود.

گفتیم چنانکه پیش‌بینی می‌شد در بسته‌ی پیشنهادی آک پارتی تغییرات به حجاب محدود نمانده و در راستای اشاعه‌ی سایر ارزش‌های محافظه‌کارانه و مذهبی هم توسعه یافته است تا با یک تیر اصطلاحا چند نشان زده شود. در این راستا عنوان اصل ۴۱ فعلی قانون اساسی هم از «حمایت از خانواده و حقوق اولاد» به «حمایت از خانواده، ازدواج و حقوق اولاد» تغییر خواهد یافت. یعنی با این پیشنهاد در صورت تصویب، بدون ازدواج رسمی خانواده معنایی نخواهد داشت، و ازدواج هم «تنها در چارچوب ازدواج زن و مرد» تعریف می‌شود و هرگز مثلا ازدواج همجنس‌ها محلی از اعراب نخواهد داشت. تاملی در این تحولات ما را واقف می‌کند که چرا یکی از اولین واکنش‌های اردوغان پس از پیروزی در انتخابات ریاست‌جمهوری ۲۰۲۳ در ترکیه در سخنرانی در جمع هواداران خویش، حمله به

[در واکنش به کنسل شدن کنسرت اش از سوی دولت]^{۲۱} گفت: «به دوران شکار ساحره‌ها برگشته‌ایم [، ولی موفق نمی‌شوید.]» چنانکه ویدیو به تصویر می‌گردد، بقیه جمع در واکنش به سخنان این کنشگر فمینیست به ترکی فریاد می‌زنند: «ساکت نمی‌شویم، نمی‌ترسیم، اطاعت هم نمی‌کنیم.» (سوسمیوروز، فورخمیوروز، اطاعت اتمیوروز)

رومیسا چام‌دره‌لی، نوازنده‌ای که خود را فمینیست مسلمان معرفی می‌کند و یکی از بنیانگذاران نهاد جامعه‌ی مدنی فمینیستی مسلمان «حاوله»^{۲۲} است، در گفتگو با شبانی می‌گوید من فمینیست مسلمان (موسلمان فمینیست) هستم و این عبارت امروز در ترکیه جا افتاده است، منتهی قبل‌ترها «وقتی که می‌گفتیم هم فمینیست هستیم و هم مسلمان با واکنش‌های منفی زیادی هم از طرف مذهبی‌ها و هم فمینیست‌ها مواجه می‌شدیم.» چام‌دره‌لی به عنوان دختر پدری اسلامگرا که در خانواده‌ی مذهبی بزرگ شده، می‌گوید از کودکی با فضای انقلاب ایران و آثار علی شریعتی آشنا بوده است و حتی دید مثبتی به نظام جمهوری اسلامی داشته و «برای مدت طولانی چشم خود را بر ستم ناشی از حجاب اجباری بر زنان در ایران بسته بوده است.»

می‌گوید منتهی الان به این دریافت رسیده که «ممنوعیت حجاب» در ادارات دولتی در گذشته ترکیه و اجباری کردن حجاب در ایران هردو برغم تفاوت ظاهری «منطق مردسالارانه» مشابهی دارند: هردو می‌خواهند با ذهنیتی مردانه، «به زنان در مورد باحجاب یا بی‌حجاب بودنشان، نحوه‌ی پوشش، اینکه موهایشان باز باشد یا زیر روسری»، چیزهایی را تحمیل کنند. رومیسا نتیجه می‌گیرد: «من به عنوان فعال فمینیستی وظیفه خود می‌دانم در هر جنبش اجتماعی که با این ذهنیت تبعیض‌آمیز مبارزه می‌کند، حضور به هم رسانم و تقویت‌اش کنم. در حال حاضر زنان در ایران در حال مقاومت برابر ظلم هستند و مهم‌ترین کاری که می‌توانیم بکنیم گسترش دادن این مقاومت است.» این فمینیست مسلمان ترک به این ترتیب

دوربین‌ها گیسوهای خویش را بریدند.^{۱۷} اینکه شعار زن زندگی آزادی به نوبه‌ی خود ریشه‌ای در برخی نوشته‌های عبدالله اوجالان در زندان^{۱۸} داشت، با توجه به نزدیکی نسبی جنبش فمینیستی و جنبش کردی در ترکیه، در این استقبال بی‌تأثیر نبود، حداقل در میان آن بخش از جامعه‌ی ترکیه که قرابتی با گفتمان حزب کردی دموکراتیک خلق‌ها (ه‌د پ) حس می‌کند.

هرچه هست، جنبش زن زندگی آزادی و مبارزه‌ی جسورانه‌ی زنان ایران علیه حجاب اجباری در خیابان‌ها و در برابر نیروهای بسیج و پلیس، تصویری کلیشه‌ای را که در ترکیه احیاناً از زنان ایرانی وجود داشت (خصوصاً در میان قشر سکولارتر) تا حد زیادی عوض کرد. چنانکه جمیله باقلاچی، سخنگوی نهاد جامعه‌ی مدنی «همبستگی بنفش» (مور دایانیشما) که رویکردی در مجموع سکولار به مسئله زنان دارد، در گفتگو با مهدی شبانی در پاییز ۲۰۲۲ گفته است: «ما همیشه فکر می‌کردیم که زنان ایرانی بی‌صدا هستند، یا مظلوم و قربانی [ولی حالا می‌بینیم این تصویر دقیق نبوده است.] به نظر من زنان ایرانی با نحوه‌ی حضور و استقامت‌شان در خیابان، و سینه‌سپر کردنشان در برابر پلیس و نیروهای نظامی، نشان دادند که در مبارزاتشان تا کجا پیش رفته‌اند و رشد کرده‌اند.» به گفته‌ی باقلاچی این مبارزه به جنبش حقوق زنان در ترکیه هم امید و قوت تازه‌ای داده است و به نوبه‌ی خود منبع الهام آن شده است.

توضیح آنکه فمینیست‌های ترک در سال‌های اخیر، خصوصاً پس از اعتراضات گزی و پس از فضای بسته و پلیسی وضعیت اضطراری ذیل وقایع کودتای نافرجام ۱۵ ژوئیه ۲۰۱۶، خود را از جهاتی در وضعیت سرکوبی مشابه فمینیست‌های ایرانی حس می‌کنند. مثلاً در ویدیویی که مهدی شبانی برای آس‌۲۰ تهیه کرده، یکی از فمینیست‌های ترک در خیابان و در میان جمعی از معترضان فریاد می‌زند: «در ایران بعد از ۱۳۵۷ حجاب اجباری است و زنان در کوچه و خیابان‌ها دستگیر می‌شوند. ولی در همین کشور ما هم وضع خیلی بهتر نیست. دیروز خواننده‌ی پاپ آلبینا تیلیکی

حمایت‌اش را از مقاومت مدنی ذیل جنبش زن،
زندگی آزادی در ایران ابراز می‌دارد

پی‌نوشت‌ها

- ^۱ بنگرید به: حقی اویغور، «جان باختن مهسا امینی و تغییر ارزش‌ها در ایران»، مرکز مطالعات ایرانی آنکارا، ۲۸ سپتامبر، ۲۰۲۲.
<https://www.iramcenter.org/fa/>
 همان.^۲
- ^۳ Çağatay Balcı, “İran'daki protestolarda terör örgütlerinin etkisi ve potansiyeli”, *Anadolu Ajansı*, September 27, 2022, <https://rb.gy/0kbwfw>
- ^۴ در این زمینه بنگرید به: میثم بادامچی، «انتخابات تاریخ‌ساز ۱۴ مه ترکیه؛ همکاری قلیچداراوغلو و گردها»، *رادیوزمانه*، ۲۲ اردیبهشت ۱۴۰۲.
<https://www.radiozamaneh.com/764570/>
- ^۵ “İran artık eskisi gibi olmaz”, *Yenisafak*, October 11, 2022, <https://www.yenisafak.com/dunya/iran-artik-eskisi-gibi-olmaz-3863455>
- ^۶ برای پوشش قدری دقیق‌تر این مسئله در نشریات ایرانی خارج کشور بنگرید به: «شکنتجه آتیلا ارفعی، کودک ۱۶ ساله تبریزی در بازداشتگاه اطلاعات سپاه»، *ایران‌وایر*، ۱۷ مهر ۱۴۰۱، قابل دسترسی در: <https://rb.gy/5jfi6b>
- ^۷ «چاووش‌اوغلو در واکنش به اعتراضات ایران: داشتن یا برداشتن حجاب به یک اندازه حق است»، *رادیوفرده*، ۹ دی ۱۴۰۱، <https://rb.gy/f0vs5i>
- ^۸ به عنوان نمونه بنگرید به: «ارائه لایحه حمایت از حجاب به پارلمان ترکیه»، *خبرگزاری بین‌المللی قرآن*، ۱۳ مهر ۱۴۰۱، قابل دسترسی در: <https://rb.gy/51j1me>
- ^۹ “Erdoğan'dan Kılıçdaroğlu'na başörtüsü cevabı: Farkında olmadan bize gollük pas attı”, *Yeniakit*, October 07, 2022. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/erdogandan-kilicdarogluna-basortusu-cevabi-farkinda-olmadan-bize-golluk-pas-atti-1697063.html>
- ^{۱۰} «پیشنهاد همه‌پرسی حجاب در ترکیه»، *انتخاب*، ۲ آبان ۱۴۰۱، <https://t.ly/z-IWM>
- ^{۱۱} بنگرید به: میثم بادامچی، «پروپاگاندا رسانه‌ای اردوغان علیه قلیچداراوغلو چگونه کار می‌کند؟»، *رادیوزمانه*، ۱ خرداد ۱۴۰۲، <https://www.radiozamaneh.com/765704/>
- ^{۱۲} “Başörtüsüne Yönelik Anayasa Değişikliği Teklifi, Tbbm Anayasa Komisyonunda Kabul Edildi,” January 24, 2023, <https://www.tbmm.gov.tr/Haber/Detay?Id=c8d9b2aa-d4bb-43be-adf6-0185e53a8d93>
- ^{۱۳} “Kemal Kılıçdaroğlu'ndan 'başörtüsü' teklifi açıklaması: Önerimize ters düşmüyorsa imza atarız,” *Cumhuriyeti*, December 08, 2022, <https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/kemal-kilicdaroglundan-basortusu-teklifi-aciklamasi-onerimize-ters-dusmuyorsa-imza-atariz-2010197>
- ^{۱۴} بنگرید به: میثم بادامچی، «درس‌های پیروزی اردوغان برای ایرانیان در پنج پرده»، *زیتون*، ۹ خرداد ۱۴۰۲، <https://www.zeitons.com/111118>
- ^{۱۵} “2017 Türkiye anayasa değişikliği referandumu”, ویکی‌پدیای ترکی، https://tr.wikipedia.org/wiki/2017_T%C3%BCrkiye_anayasa_de%C4%9Fi%C5%9Fi%kl%C4%9Fi_referandumu
- ^{۱۶} John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1996).
- ^{۱۷} Hande Celiktaş, “İran’da Mahsa Amini Protestoları ve Feminizm”, *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği*, February 05, 2023, <https://sisterslab.org/iranda-mahsa-amini-protestolari-ve-feminizm/>
- ^{۱۸} به عنوان نمونه بنگرید به: سوران قربانی، «ژن، ژان، آزادی: از مردی تنها در سلول انفرادی تا خیابان‌های ایران»، *پی‌سی فارسی*، ۲۲ مهر ۱۴۰۱، <https://www.bbc.com/persian/articles/cqy6yev5kxwo>
- ^{۱۹} لینک در یوتیوب: آسو، «یک انقلاب زنان از نگاه زنان همسایه»، یوتیوب، ۹ دسامبر، ۲۰۲۲.
<https://www.youtube.com/watch?v=kzcqSo9SX7k>
- ^{۲۰} بنگرید به لینک قبلی
- ^{۲۱} بنگرید به این خبر در سایت دیکن:

“Konseri iptal edilen Aleyna Tilki: Cadı avı dönemine döndük ama yaksanız da ölmem”, September 19, 2022, <https://www.diken.com.tr/konseri-iptal-edilen-aleyna-tilki-cadi-avi-donemine-donduk-ama-yaksaniz-da-olmem/>

۲۲ لینک وبسایت این نهاد جامعه‌ی مدنی:

<https://www.havlekadin.com/>

شورشیان مدارس در ایران

سعید پیوندی*
ترجمه جعفر جهانبخش

چکیده

اسلامی کردن نظام آموزشی و دانشگاه در ایران در دوران پس از ۱۳۵۷ پرسش‌های مهمی درباره تاثیر این روندها بر روی آموزش زنان و جایگاه آنها در جامعه را به میان کشید. تحولات دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ در ایران نشان دادند که از نظر کمی رشد آموزش در ایران متوقف نشد و نسبت زنان در جمعیت دانشجویی هم بطور منظم افزایش یافت. این رشد کمی چشمگیر اما به معنای وجود شرایط مطلوب در فضاهای آموزشی برای دختران نسل جوان نبود چرا که اسلامی کردن مدارس و دانشگاه‌ها گسترش گفتمان تبعیض آمیز علیه زنان و تبلیغ آشکار مردسالاری را هم در پی داشت. مقاله حاضر تلاش می‌کند با تکیه بر تجربه زیسته و دیدگاه دختران جوان در نظام آموزشی به بررسی این تناقض مهم میان گفتمان جنسیت‌زده آموزش و موفقیت دختران در درون این نهاد بپردازد. نتایج این کار میدانی نشان می‌دهد که دختران با وجود تلاش برای دسترسی به سطوح بالاتر آموزش از درون به مقاومت در برابر گفتمان ایدئولوژیک آن دست می‌زنند.

کلیدواژه‌ها

آموزش جنسیت‌زده، مقاومت فرهنگی، زنانه شدن آموزش، اسلامی کردن آموزش، ایران

* سعید پیوندی جامعه‌شناس و استاد دانشگاه لورن در فرانسه است. حوزه کار پژوهشی او جامعه‌شناسی آموزش عالی و جوانان (فرانسه)، روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی (ایران) است. آخرین کتاب‌های او به فرانسه حرفه آکادمیک (۲۰۱۹) و به انگلیسی زنانه شدن آموزش با نگاه بین‌المللی (۲۰۲۰) است.

بیش گفتار نویسنده

مقاله‌ای که دوست عزیز و فرهیخته‌ام جعفر جهانبخش با قلم شیوای خود از زبان فرانسه ترجمه کرده، روایت گروهی از دختران جوان از تجربه آموزشی خود در مدارس ایران است که در سال ۲۰۰۳ در مجله دانشگاهی فرانسوی Les Cahiers de l'implication به چاپ رسید. دلیل بازگشت به این مقاله، پرداختن به اهمیت تجربه آموزشی جوانان است برای درک بهتر پویایی اجتماعی و فرهنگی آن‌ها، بویژه در آنچه به دختران مربوط می‌شود. جنبش زن، زندگی، آزادی در ایران را همگان بدرستی خیزش اعتراضی نسل جوان و بویژه دختران نام دادند. دلیل اصلی این نام‌گذاری هم مشارکت گسترده دختران و پسران جوانی بود که در اعتراض به تبعیض‌ها، محرومیت‌ها و محدودیت‌هایی که حکومت دینی به جامعه ایران تحمیل می‌کند، به خیابان‌ها آمدند. شجاعت و جرات اجتماعی کم‌مانند این نسل سرخورده و خشمگین سبب شد روندهای ترس‌زدایی در جامعه شتاب گیرد، دیوار ترس از سرکوب، خشونت دولتی و لایه‌های امنیتی تودرتوی حکومتی فرو ریزد و چرخشی اساسی در ذهنیت جامعه ایران درباره نظام سیاسی دین‌سالار شکل گیرد.

پرسش مهمی که برای بسیاری از همان ابتدا درباره نسل جوان سرخورده و خشمگین مطرح شد این بود که چرا و چگونه جوانانی که روندهای جامعه‌پذیری خود را در درون نهاد آموزشی بشدت دین‌زده تجربه می‌کنند، بجای درونی کردن منفعل یک نظام ارزشی، این‌گونه علیه ایدئولوژی همین مدرسه و نظام سیاسی به پا می‌خیزند و در رفتارهای روزمره خود هنجارشکن می‌شوند و در برابر حکومت مقاومت می‌کنند؟ چرا و چگونه روندهای تلقین ایدئولوژیک و دینی حکومتی در درون نظام آموزشی که در آن سیاست‌های مکتبی و کهنه پرستانه (Archaic) دست بالا را دارند،

و نیز در دیگر عرصه‌های فرهنگی جامعه از اثر بخشی لازم برخوردار نیستند؟ آیا رفتارهای هنجارشکنانه و شورشی جوانان نشانه شکست نظام آموزشی اسلامی شده، معنویت اجباری و مهندسی فرهنگی است که حکومت اسلامی در ۴ دهه گذشته بصورت آمرانه و یک سویه از بالا به جامعه ایران تحمیل کرده است؟

آنچه در خیابان‌ها، محلات و محیط‌های آموزشی به چشم می‌خورد حکایت از شکاف بزرگی می‌کند که میان الگوهای رفتاری و نمونه آرمانی (آیده‌آل تیپ) گفتمان فرهنگی و آموزشی حکومت، کتاب‌های درسی، تبلیغات رسانه‌های حکومتی با سبک زندگی و دنیای ذهنیتی و فرهنگی بخش بزرگی از جوانان وجود دارد. در حقیقت جامعه ایران در دوران پس از ۱۳۵۷ شاهد دوروند متناقض بوده است: جوانان از طریق تجربه‌های شخصی و جمعی، آموخته‌های بیرون از نظام آموزشی و ارتباط زنده با دنیای امروز هر چه بیشتر از گفتمان و نظام ارزشی حکومتی فاصله می‌گیرند؛ در برابر حکومت اسلامی بجای درک چرایی مقاومت فرهنگی جوانان و دل‌زدگی آنها از تبلیغات دین و معنویت دولتی، بر فشارهای ایدئولوژیک خود بروی نظام آموزشی و دیگر دستگاه‌های فرهنگی می‌افزاید.

یکی از نشانه‌های مهم این تناقض، تغییرات پی‌درپی در نظام آموزشی پسا انقلاب فرهنگی ۱۳۵۹ و حرکت بسوی یک نظام آموزشی تمامیت‌خواهی است که به گفته گافمن سودای تبدیل شدن به "نهاد فراگیر" (Total Institution) را در سر دارد. معنای نهاد فراگیر در آموزش این است که مدرسه هدف نظارت همه جانبه و دخالت افراطی در روندهای جامعه‌پذیری و هویت یابی نسل جوان را دنبال می‌کند. سند تحولات بنیادی آموزش که در سال ۱۳۹۰ با نظارت مستقیم آیت الله خامنه‌ای به تصویب رسید وظیفه اصلی مدرسه را تبلیغ و ترویج "حیات طیبه" و تربیت جوانان برای درونی کردن "سبک زندگی اسلامی" می‌داند. بر اساس این سند،

¹ Erving Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus.*

روزمره آنها می‌پردازد. فرضیه اولیه گرایش تحلیل نهادی این است که در درون نهادها (مدرسه، بیمارستان، دانشگاه، دستگاه‌های دولتی، موسسات خصوصی...) نوعی تنش و ستیز دایمی آشکار و پنهان میان نظم و سازمان رسمی (هنجارها، قواعد و مقررات، سازمان داخلی...) و تفسیر غیررسمی بازیگران از نظم و اصول رسمی در جریان است و آنچه بطور واقعی وجود دارد تلفیقی پیچیده از این دو سویه زندگی در نهادهاست. در زندگی درونی نهادها، در کنار امر نهادی شده (هنجار رسمی) (Institué)، امر نهادگزار (نو، متفاوت) (Instituant) پدید می‌آید و رابطه دیالکتیکی میان این دو پدیده که فرایند نهادی شدن (Institutionnalisation) در جامعه را دربر می‌گیرد، پویایی درونی یک نهاد را به نمایش می‌گذارد.^۳

مصاحبه‌های دانش‌آموزان از پویایی ذهنیتی (Subjectivity)، اشکال روابط بین الاهدانی (Inter-Subjectivity) میان آنها پرده برمی‌دارد. هویت فرهنگی دانش‌آموزان در روندهای پر تنش جنگ فرهنگی آشکار و پنهان میان فرهنگ رسمی و فرهنگ هنجارشکن جوانان شکل می‌گیرد. مصاحبه‌ها نشان می‌دهند که روش‌های آمرانه درون محیط آموزشی، محدودیت‌ها، تحقیرها، ممنوعیت‌ها و محرومیت‌های بی‌شماری که نسل جوان را از زندگی کردن جوانی و شادی باز می‌دارد نقش مهمی در فاصله‌گیری انتقادی آنها از فرهنگ رسمی ایفا می‌کند.

آنچه مقاله به آن اشاره دارد را شاید بتوان به گفته هوارد بیکر، جامعه‌شناس امریکایی، نوعی کجروی و انحراف در مقایسه با دنیای ارزش و فرهنگ رسمی هم نامید.^۴ این کجروی در مقابله با هنجارهای حکومتی معنای مثبت و پیشرو دارد و نهادگزار است. "کجروی" جوانان نتیجه پویایی درون هر واحد آموزشی و کنش متقابل بازیگرانی است که در تجربه عملی خود به ظالمانه بودن

مأموریت مرکزی نظام آموزشی ایران تربیت افرادی همساز با فرهنگ و نظام ارزشی حکومت و بدون شخصیت مستقل تربیت کند.^۲ یکی از نشانه‌های این رویکرد تمامیت‌گرا در آموزش افزودن دروسی مانند "مدیریت خانواده و سبک زندگی" از کلاس هفتم دبیرستان به برنامه آموزشی است. هدف چنین دروسی شکل دادن به هویت و فرهنگ جوانان بر پایه مجموعه‌ای از هنجارهای سنتی، پندهای اخلاقی دینی و مردسالارانه، تفکیک جنسیتی، تبلیغ خانواده سنتی و نقش‌های متفاوت زنانه و مردانه است.

تجربه جوانان ایران در درون موسسات آموزشی و اشکال مقاومت آنها نمونه آشکار پویایی درون نهادهاست و زایش هنجارهای جدید در جامعه با وجود سلطه نظام رسمی و قواعد دولتی سخت‌گیرانه. بخاطر شرایط خاص ایران، کار میدانی بر پایه نمونه آماری سازگار با معیاری‌های آکادمیک شناخته شده انجام نشده است اما از آن می‌توان به عنوان تکه‌ای از واقعیت مدارس ایران در سال‌های گذشته یاد کرد. هدف از نوشتن مقاله بازگو کردن تجربه‌های زیستی گروهی از جوانان بود درشرایطی که چاپ این گونه مطالب در داخل ایران در آن زمان کار آسانی نبود.

مقاله تلاش می‌کند تا حدودی به پرسشی که در ابتدا به میان کشیده شد هم پاسخ می‌هد چرا که مقاومت جوانان در برابر اراده نهادهای رسمی در تحمیل یک گفتمان مکتبی و دینی به مدارس و استفاده ابزاری از نظام آموزشی اصلی‌ترین پیام آن است. مقاله اصلی به زبان فرانسه در مجله دانشگاهی چاپ شده است که مطالب آن بیشتر به کارهای میدانی با گرایش "تحلیل نهادی" (Analyse Institutionnelle) مربوط می‌شوند. گرایش تحلیل نهادی در فرانسه بخشی از جامعه‌شناسی کیفی است که بیشتر به زندگی درونی نهادهایی مانند آموزش، کنش‌ها و تفسیر بازیگران از هنجارها، قواعد و مقررات رسمی در زندگی عملی

^۲ وزارت آموزش و پرورش، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش

^۳ Lourau, *L'analyse institutionnelle*

^۴ Becker, Howard. *Outsiders*

زندگی می‌کند و با دنیای امروز بگونه‌ای پیوسته و شبکه‌ای در رابطه است با آنچه در نظام آموزشی می‌گذرد وجود دارد. مقاله در سال ۲۰۰۳ به دسترسی روزافزون جوانان به شبکه اینترنت و تاثیر آن بروی روندهای جامعه پذیری و ساخت و پرداخت فرهنگ غیر رسمی آن‌ها هم اشاره می‌کند. از آن زمان شرایط و امکانات دسترسی به شبکه‌های مجازی به گونه‌ای چشمگیر گسترش یافته و به بخشی از هویت نسل کنونی تبدیل شده است.

موضوع فرهنگ و تجربه‌های جوانان و تنش‌های ژرف فرهنگی در ایران یکی از عرصه‌های مهم پژوهش‌های اجتماعی دانشگاهی در دو دهه گذشته در ایران بوده است و ادبیات پژوهشی مهمی هم در این زمینه وجود دارد. بازگشت به این ادبیات به درک بهتر آنچه که در ایران گذشت و می‌گذرد کمک می‌کند.

شورشیان مدارس در ایران^۵

پیدایش جمهوری اسلامی ایران، در سال ۱۹۷۹، یک رشته پرسش‌ها و نگرانی‌ها را پیرامون آموزش دختران و جایگاه آنان در نظام آموزشی این کشور پدید آورد.

راست آنست که مدارس ایران از آن هنگام دستخوش آزمون نوپیدیدی بوده‌اند: اسلامی کردن نظام آموزشی در همه‌ی سطوح، با هدف از میان بردن الگوی آموزشی غربی، و بر نشانیدن فرهنگی درون- پرورد و اسلام-محور همچون ارزشی والا و مقدس بجای آن. به این ترتیب، آموزش یکی از نخستین نهادهایی است که اقدامات رژیم تازه دایری که داعیه اصلاحات ساختاری با هدف اسلامی کردن جامعه را داشت، آن را هدف گرفته بود.

بی شک یکی از سویه‌های مهم این اسلامی کردن، نگاه جنسیت زده و سمت‌گیری مبتنی بر

برخی هنجارهای رسمی پی می‌برند و با مقاومت در برابر آن‌ها هویت جدیدی را برای خود می‌سازند. ساختارهای آموزشی ناهم‌ساز با روح زمانه و نیاز جوانان سبب شکل‌گیری نوعی هوشیاری جدید و مقاومت در میان آن‌ها می‌شود. در فرایند این پویایی ذهنیتی است که فرهنگ غیررسمی جوانان در تخیل جمعی بتدریج پدید می‌آید و گسترش می‌یابد.

یکی از عواملی که در مصاحبه‌ها به آن بسیار اشاره می‌شود محتوای واپس‌گرایانه، کهنه پرستانه و ناساز با زمانه (Anachronistic) مطالب درسی و گفتمان رسمی آموزش است. نظام آموزشی تلاش می‌کند امر مدرن را با نگاه دینی آشتی دهد و سازگار کند. بسیاری از جوانان بدرستی اعتبار این ترکیب ناسازه (پارادوکسال) را به پرسش می‌کشند. این پدیده بخشی از سکولاریزاسیون ذهنیتی است که نسل جوان در جامعه‌ای با حکومت دینی تجربه می‌کند.

آنچه در حرف‌های دختران جوان بسیار جلب توجه می‌کند رشد فردیت جدیدی است که درست در برابر الگوی رفتاری مطلوب حکومتی که خواهان دنباله‌روی فرد از نهاد مذهب و حکومت دینی است قرار دارد. این فردیت را جوانان از روح زمانه و دنیای جهانی شده خود فرا می‌گیرند. بخشی مهمی از تقابل فرهنگی جوانان با فرهنگ رسمی به همین تضاد میان ذهنیت فردگرایانه جوانان و گفتمان حکومتی که فردیت را قربانی منافع جمعی (مسلمانان، شیعیان...) می‌کند مربوط می‌شود. شهید پرستی و مرگ دوستی مطالب درسی در نقطه مقابل زندگی جوانی و جستجوی شادی و بهانه‌های ساده خوشبختی و هیجانانات زودگذر جوانان قرار دارد.

جوانان در مصاحبه‌های خود هم‌چنین از شکاف ژرفی سخن به میان می‌آورند که میان آموخته‌های غیر رسمی بیرون از مدرسه و تجربه‌های زیسته نسل جوانی که در زمانه خود

^۵ این مقاله بیست سال پیش، در شماره ۶ سال ۲۰۰۳ نشریه دانشگاهی (Les cahiers de l'implication) درج شده است.

سال ۲۰۰۰ بالغ بر ۷۵ درصد جمعیت جوان-۱۹ ساله ۶ ساله بمدرسه می‌رفته‌اند، این رقم در سال ۱۹۶۶ تنها ۳۷ درصد بوده است.

اگر تنها بر فاصله‌ی زمانی ۱۹۷۹-۲۰۰۰ متمرکز شویم، در می‌یابیم که شمار کل دانش آموزان دو و نیم برابر شده، یعنی با میانگین رشد سالانه ۵/۴ درصد. این روند فراگیر شدن در دوره دوم متوسطه و آموزش عالی شاخص‌تر است: ۵/۴ میلیون دبیرستانی در سال ۲۰۰۰-۲۰۰۱ در برابر ۲/۱ میلیون در سال ۱۹۷۹ (میانگین رشد سالانه ۵/۶ درصد). در سطح آموزش عالی، ۱ میلیون و ۷۰۰ هزار دانشجو در سال تحصیلی ۲۰۰۲-۲۰۰۱ در برابر تنها شمار ۱۷۴۰۰۰ در سال ۱۹۷۹ (میانگین رشد سالانه ۱۰ درصد). پیشرفت حاصله در آموزش جوانان سبب کاهش شکاف پوشش آموزشی میان مناطق شده و استان‌های کمتر توسعه یافته فاصله‌ی خود با نواحی دیگر کم کرده‌اند.^۷

یکی از ویژگی‌های مهم این برآیند، همانا روندهای زنانه شدن آموزش از بدو تحصیل تا مقطع دانشگاه است. بر همین منوال سهم دختران در مجموعه‌ی محصلین از ۳۳ درصد در سال ۱۹۶۶، به ۳۸ سال ۱۹۷۶، و از ۴۲ درصد در سال ۱۹۸۶ به ۴۸ درصد در سال ۲۰۰۰ افزایش یافت. در سطح آموزش عالی نیز دختران سهم خود را بگونه‌ای چشمگیر افزایش داده‌اند: از ۲۸ درصد در سال ۱۹۷۹ به ۴۸ درصد در سال تحصیلی ۲۰۰۰-۲۰۰۱. در جریان کنکور سراسری (ورودی دانشگاه‌ها) سال ۲۰۰۱، آنان توانستند ۵۷ درصد از کل رقم پذیرفته‌شدگان را بخود اختصاص دهند. و این در حالی بود که ورود به ۲۰ درصد از رشته‌ها برای دختران ممنوع بود. دختران بنحو فزاینده‌ای به رشته‌های علمی و فنی راه می‌یابند (۴۵ درصد در رشته‌های ریاضی و فیزیک سال ۲۰۰۰، در برابر ۲۰ درصد در سال ۱۹۸۱). دختران بیش از هر زمان به رشته‌هایی راه

تبعیض آشکار علیه زنان بود: مقررات الزام آور و اجباری پرشمار برای دختران، ممنوعیت معاشرت مختلط، غالب کردن فرهنگ پدرسالار در مطالب درسی، و ارائه‌ی الگوی مدرنیت زدایی شده از زنان در متون آموزشی و کتاب‌های درسی. هر چند با وجود این اقدامات تبعیض آمیز، روند فزاینده‌ی دخترانه شدن آموزش و رشد کمی حضور دختران در نظام آموزشی در مقایسه با گذشته متوقف نشد. در نظر اول، این روندهای دگرساز تا اندازه‌ای ناساز می‌نمایند: دختران ضمن مقابله با نظام آموزشی و فرهنگ حاکم بر آن، مدارس را به گونه‌ای گسترده در چنبره‌ی اختیار خود می‌گیرند، بر دیرکرد تاریخی خود در دسترسی به آموزش فائق می‌آیند، و در عرصه‌های چندی از پسران پیشی هم می‌گیرند.

متنی که در پی می‌آید این هدف را پیش‌رو دارد که به جوانی از پاسخ به پرسش ناظر بر درک بهتر- مفهوم و راستای زنانه شدن آموزش دست یابد. توجه من بیشتر معطوف به تجربه‌ی دختران در این آموزش مکتبی و دین‌زده و مقاومت چندوجهی آنها در برابر یک نظام سرکوبگر است.

دموکراتیزه شدن آموزش در ایران

ابتدا از بازنمون‌شمای عمومی نظام آموزشی ایران آغاز می‌کنم. در ایران تحصیل اجباری مشتمل است بر ۵ سال آموزش ابتدایی باضافه‌ی ۳ سال دوره اول متوسطه. از پس این دوره‌ی اجباری ۸ ساله، برای نوجوانان ۱۵ تا ۱۸ ساله، نوبت دبیرستان فرامی‌رسد. (۳ سال دوره‌ی دبیرستان و یک سال پیش-دانشگاهی^۸). برابر آمار، پوشش آموزشی (از جمع واجدین شرایط) در سال ۲۰۰۱-۲۰۰۰ برای سال اول مدارس ابتدایی ۹۷ درصد، و برای شروع دوره اول متوسطه ۸۷ درصد بوده است. در یک نگاه تاریخی می‌توان گفت گسترش کمی نظام آموزشی از دهه ۱۹۶۰ تا کنون بسیار چشمگیر است. در مقام مقایسه، در حالی که در

^۸ ساختار نظام آموزشی ایران از آن زمان دستخوش تغییرات جدی شده است. نظام آموزشی ایران اکنون یک دوره دبستان ۶ ساله و دوره ۳ ساله اول دبیرستان و دوره سه ساله دوم دبیرستان (در مجموع ۱۲ سال) را در بر می‌گیرد.

^۷ Paivandi, L'évolution des inégalités scolaires en Iran.

می‌یابند که در ایران همچون سایر کشورها بطور سنتی بسیار مردانه پنداشته می‌شوند.^۸

پژوهش‌های پر شماری کوشیده و می‌کوشند، پدیده زنانه شدن آموزش در ایران با وجود سلطه آشکار مردانه در برنامه درسی را توضیح دهند.^۹ برای تبیین این پدیده از جمله به گسترش شهرها، توسعه اقتصادی-اجتماعی کشور^{۱۰}، درسخوان‌تر بودن دختران^{۱۱} و پیشرفت در عرصه ارتباطات و جهانی شدن برخی ارزش‌های فرهنگی و آموزش برای جوانان اشاره می‌شود. همچنین از تأثیر "مثبت" اسلامی شدن یاد می‌شود، که مقاومت خانواده‌های سنتی را سست و بدگمانی آنان را نسبت به آموزش مدرن از میان برده است.^{۱۲} رشد کمی پیوسته دختران در نظام آموزشی ایران نشان می‌دهد که تحمیل حجاب اجباری و یا برخی دیگر از سخت‌گیری‌های تبعیض‌آمیز علیه آنها بصورت عامل بازدارنده در میان گروه‌هایی که پیشتر با اصل آموزش دختران موافق بودند عمل نکرده است. در برابر، از مقاومت خانواده‌های سنتی که در گذشته از فرستادن دختران خود به مدرسه اکراه داشتند کاسته شده است.

اسلامی کردن نظام آموزشی به چه معناست؟

آموزش و پرورش مدرن و سکولار در ایران از درون روندی کند و پر چالش، طی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، بنیاد گرفت. این نهاد مدرن، با الهام از الگوی اروپایی، شالوده‌ی گسست کامل از آموزش سنتی (مکتب و مدارس مذهبی) را ریخت، که تا آن زمان زیر سلطه‌ی اولیای دین بود. خشم بخشی از

ملایان، که بی‌اعتمادی ژرف خود را نسبت به این نهاد مدرن و سکولار پنهان نمی‌کردند، از همین جا سرچشمه می‌گرفت. بقدرت رسیدن نیروهای اسلام‌گرا، در سال ۱۹۷۹، یعنی یک سده پس از این مقطع دوران‌ساز، این ستیز دیرین را از نو زنده کرد.

راست آنست که از بدو پیدایش آموزش مدرن در ایران، ملایان و جریان‌های سنتی این نهاد تازه را همچون آرزوهای برای «اسلام زدایی» آموزش و جامعه تلقی می‌کردند.

در گفتمان انتقادی جریان‌های اسلام‌گرا غالباً سه سویه بچشم می‌خورد: نبود یا سستی سویه‌های دینی و اخلاقی در برنامه آموزشی مدارس، تبار غربی آن و گسست فرهنگی‌اش از بافتار ایرانی، ناتوانی آن در یاری رساندن به توسعه‌ی اقتصادی. رژیم تازه بر سر کار آمده‌ی ایران با اعتقاد به استحکام این نقدها و با تکیه بر "مشروعیت" انقلابی خود، بسرعت دست به کار شد تا نظام آموزشی ایران را دگرگون کند، "آرمان اسلامی" را در عرصه آموزش متحقق سازد و نظام آموزشی دگرسانی را پدید آورد.^{۱۳}

البته باید توجه داشت که انقلاب بخودی خود آن قابله‌ای نبود که زایشگر ایده‌هایی پیرامون امر آموزش باشد؛ بلکه با چیرگی پیشرونده جریان‌های اسلام‌گراست که توجه آن‌ها به نظام آموزشی هم معطوف می‌شود. انقلاب فرهنگی که ج.ا.ا. در ماه مه ۱۹۸۰ راه انداخت، روند اصلاحات آموزشی را شتاب بخشید. برای ج.ا.ا. دگرگون‌سازی نظام آموزشی واجد وجهی

^۸ برای محاسبه‌ی شاخص‌ها و ارقام ذکر شده از سالنامه‌ی آمار-مرکز آمار ایران، در فاصله سال‌های ۱۳۵۱ تا ۱۳۸۰ بهره گرفته شده است

^۹ زنانه شدن گسترده آموزش افزایش چشمگیر زنان در بازار کار را در پی نیاورده است. بر اساس داده‌های مرکز آمار ایران شمار زنان شاغل در سال ۱۳۸۰ نسبت به سال ۱۳۶۵ دو برابر شده و به ۲/۲ میلیون تن بالغ شد. اما این میزان تنها قریب به ۱۳ درصد از جمعیت شاغل را تشکیل می‌دهد. هم‌زمان پیشرفت آموزش دختران به ظهور زنان نخبه مرکب از سینماگران، اهالی رسانه، نویسندگان، هنرمندان، دانشمندان، سیاست‌ورزان و یاکنشگران فعال اجتماعی منتهی شده که به برآیند جایگاه زنان در جامعه‌ی ایران وسیعاً یاری می‌رساند.

^{۱۰} Paivandi, *L'analyse démographique de l'alphabétisme en Iran*.

^{۱۱} عزیززاده، کارآئی درونی نظام آموزش متوسطه نظری به تفکیک استان، جنسیت

^{۱۲} Mehran, *Social Implantation of Literacy in Iran.*; Paivandi, *L'analyse démographique de l'alphabétisme en Iran*.

^{۱۳} Mohsenpour, 1988; Naraghi, 1992; Paivandi, 1998; Shorish, 1988

اسلام و مذهب حقه جعفری اثنا عشری بر اساس عقل، قرآن و سنت معصومین" تاکید می‌کند. بنا بر ماده چهار، "بر اساس تقدم رتبی تزکیه بر تعلیم، تربیت اسلامی در نظام آموزش و پرورش جایگاه ویژه‌ای دارد"^{۱۴}.

این سمتگیری‌های دینی و سیاسی در سامان بخشی نظام آموزشی و دروس مدرسه پی آمده‌های تعیین کننده‌ای به بار آورد. در چشم‌انداز این اصلاحات، اقدامات بسیاری هم‌چون اولویت در نظر گرفته شده‌اند: از آن جمله‌اند کتاب‌ها و جزوات آموزشی و برنامه‌های درسی، تربیت آموزگاران، ایجاد نهاد نوینی با ماموریت فعالیت‌های ایدئولوژیکی و سیاسی در درون مدرسه (دفتر امور پرورشی)، و ایجاد سازمانی از دانش آموزان (انجمن‌های اسلامی و بسیج) برای حمایت از رژیم انقلابی.

ماموریت دفتر امور پرورشی، سازماندهی و تشویق برآمدها و کنش‌های فرادرسی واجد مختصات مذهبی و سیاسی از سویی، و زیر نظر داشتن آموزگاران و پاییدن شاگردان به لحاظ سیاسی و ایدئولوژیکی از سوی دیگر است.

برنامه‌های درسی نیز به همین منوال به سود مواد «دینی» دستخوش تغییر شده‌اند. برای نمونه، زبان عربی (بعنوان زبان قرآن) که از سال‌های ۱۹۷۰ حذف شده بود، از نو در برنامه درسی گنجانده شد. آموزش قرآن یکی دیگر از تغییرات مهم بشمار می‌رود؛ همچنان که جایگاه بالنسبه فرعی تعلیمات دینی از نو ترفیع یافته است.

بر همین منوال کتاب‌های تاریخ، علوم اجتماعی و انسانی یا آموزش زبان فارسی دستخوش دگرگونی‌های بسیار گران‌سنگی شده‌اند. همان طور

درنگ‌ناپذیر و مبرم در راستای مبارزه علیه فرهنگ غرب، تحمیل آمرانه اخلاق اسلامی به دانش آموزان و دانشجویان، و اطمینان یافتن از جذب جمعی آنان به ارزش‌های نظام تازه بود.^{۱۴}

در اینجا ما با کلیتی از اسطوره‌های بنیادگذار و نهادپرداز اسلامی مواجه می‌شویم؛ یعنی نقش آرمان‌های انقلاب که می‌بایست در هر درس و بر سر در مدرسه حک می‌شد: آگاهی بخشی، وجدان سازی و تغییر ضمیر، فرهنگ‌سازی اسلامی، تزئیه و لایروبی اخلاقی، و نهایتاً مکتبی بومی در خدمت توسعه درون‌زا و دین محور جامعه. همان‌طور که ف. خسروخاور می‌گوید، ایران انقلابی جامعه‌ایست آرمان‌گرا و اسطوره‌پرداز^{۱۵}، و آموزش بدیل همانا اسطوره و آرمانی است که وظیفه دارد دردهای جامعه را با اسلامی کردن مدرسه و دانشگاه شفا بخشد.

متن مصوبه مجلس در سال ۱۹۸۷ همچنان سند پایه‌ایست که شاخص‌ترین سمتگیری‌های نظام آموزشی را تدقیق می‌کند. در بخش مربوط به اهداف نهایی نظام آموزشی، بر شماری مشخصات عمیقاً دینی امر آموزش تکیه می‌شود که به وضوح با نمونه‌های شناخته‌شده در سراسر جهان مغایرت دارد. قانون صراحت دارد که آموزش باید توحید و محبت پیامبر و اهل بیت او را در باورداشت‌های شاگردان تحکیم کند. تکلیف آموزش همانا آموختن اصول و احکام اسلام به محصلین و ترویج منش مبتنی بر اعتقاد بخدا و اطاعت از آیات دینی به لطف دروس و کاربرد آنهاست. این قانون در حوزه برنامه سیاسی بر نقش تعیین کننده مدارس در شکل‌گیری فرهنگ و باورهای سیاسی محصلین و در راستای تقویت جانبداری آنها از ج.ا.ا، بمثابه نظامی که تجسم آراده‌ی الهی بر روی زمین است، تاکید دارد.

ماده‌ی نخست این قانون بر "تقویت و تحکیم مبانی اعتقادی و معنوی دانش آموزان از طریق تبیین و تعلیم اصول و معارف احکام دین مبین

¹⁴ Paivandi, L'individu dans les manuels scolaires en Iran

¹⁵ Khosrokhavar, L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne.

¹⁶ صافی، سازمان و قوانین آموزش و پرورش ایران، ۲۳۴-۲۳۳.

هر چیز، کتاب‌های درسی کوشش می‌کنند تا نقش‌های متفاوت دو جنس، همچون دو رده‌ی بالذاته متمایز، بدیهی جلوه داده شوند. مرد مرجع و فصل الخطاب است، و زن در مرتبه ثانوی و مکمل جای داده شده است. راست آنست که هدف از احاله امور به تعلق جنسیتی، بروشنی و بی هیچ ابهام، همانا تأیید و تثبیت نابرابری میان دو جنسیت است:

"خانواده، جماعت کوچکی ست که در آن هر فرد نقش ویژه خود را ایفا می‌کند. مادر علاوه بر امور خانه داری، بچه داری می‌کند و به فرزندان خود در انجام تکالیفشان باری می‌رساند... در برخی خانواده‌ها زن، شاغل هم هست."^{۲۴}

داده‌های موجود در مواد درسی، در مقام اثبات تفاوت‌های فاحش و بارز میان فضائل مردانه و زنانه‌اند. زن در اکثریت موارد ذکر شده تماماً مادر و همسر است و وقف امور خانه‌داری. او در خانواده، اساساً عهده‌دار مسئولیت فرزندان است و همه همت و کفایت او برخاسته از همین جایگاه مادری و خانگی او و پیرو آن است.

بررسی تصاویر و طرح‌های ترسیمی مندرج در کتاب‌های دبستان، از شیوه‌ای پرده بر می‌گیرد که با آن، کوشش می‌شود به نظام اجتماعی مبتنی بر جدائی جنسیتی در عرصه‌های مادی، اجتماعی و سیاسی مشروعیت بخشیده شود: از مجموعه‌ی این تصاویر ۶۴ درصد یک یا چند مرد را نشان می‌دهند، و تنها ۱۵ درصد به زنان (البته با حجاب) اختصاص یافته‌اند؛ ۲۱ درصد دیگر هم مختلط‌اند. در ۵۲ تصویر شخصیت‌های نامدار، از هیچ زنی نشانی نیست. ۷۰ درصد تصاویری که

که م. شوریش^{۱۷}، ن. یآوری-دلانکور^{۱۸}، گ. مهران^{۱۹}، م. طالقانی^{۲۰}، پیوندی^{۲۱}، خاطر نشان کرده‌اند، در دروس آموزشی، خط‌مشی هادی، همانا تحکیم سرشت دینی آموزش است. در یک کلام، گفتمان آموزشی شامل مخالفت سیستماتیک با مدرنیته و ارزش‌های جامعه‌ی غربی و ایران پیش از اسلام (بعنوان امری مغایر ارزش‌های اسلامی)، در ازای ترویج اسلام چشم انداز تحکیم و تقویت «الگوی اسلامی» در زندگی فردی و اجتماعی می‌شود.

سمت گیری جنسیت زده‌ی تغییرات اسلامی

آموزش دختران در کانون توجه (ضد) رفرم‌های پس از انقلاب قرار داشته است. دگرگونی‌های تحمیلی مربوط به دختران، تضییقات یا محدودیت‌های معینی در پیوند با موازین اسلامی (مثل رعایت حجاب)، ممنوعیت معاشرت و باهم-بودگی پسران و دختران، محتوای مواد درسی و سیاسی نوظهور حول سمت‌گیری جنسیت‌زده‌ی آموزشی و حرفه‌ای شاگردان (ممنوعیت برخی رشته‌های فنی یا اقتصادی و حقوقی برای دختران از دبیرستان تا دانشگاه)، یا ساز و کارهای به غایت سخت‌گیرانه در موسسات آموزشی دخترانه را در برمی‌گیرد.

قانون راهبردی وزارتخانه بر ضرورت آموزشی "متمایزمتناسب برای هر یک از دو جنس" صراحت دارد.^{۲۲}

تصویر زن در متون درسی همگی بازتاب دهنده‌ی الگوی مطلوب زنانه‌ای است که ج.ا.ا. در سر می‌پروراند. بسیاری از پژوهشگران^{۲۳} تصویر زنان در متون آموزشی را بررسی کرده‌اند. بررسی اجماعی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که، مقدم بر

¹⁷ Shorish, "The Islamic Revolution and Education in Iran," 59.

¹⁸ Yavari-D'Hellencourt, *Ethnies et ethnicité dans les manuels scolaires iraniens*

¹⁹ Mehran, *The Creation of the New Muslim Woman: female education in the Islamic Republic of Iran*

^{۲۰} طالقانی، نحوه معرفی زن در کتب درسی دوره ابتدائی قبل و بعد از انقلاب.

²¹ Paivandi, *L'individu dans les manuels scolaires en Iran*

^{۲۲} صافی، همان منبع، ۲۳۴-۲۳۵.

^{۲۳} از جمله نگاه کنید به طالقانی ۱۹۹۴، پیوندی ۱۹۹۵ و ۱۹۹۸، طوبا ۱۹۸۷

^{۲۴} تعلیمات اجتماعی، کلاس چهارم ابتدائی، ۱۳۶.

عین حال اما، متون درسی به آنچه ناظر بر حضور اجتماعی زنان است نیز تا اندازه‌ای عنایت دارند (مدرسه رفتن، رأی دادن یا حضور در عرصه عمومی، محله و در سفر).

کتاب درسی در تنگنای فرهنگی محصور است که هنوز و هم‌چنان در برخی لایه‌های سنتی جامعه ایران حضور دارند. تکان‌دهنده، اما، راه و رسمی‌ست که می‌کوشد خانوار سنتی را هم چون نظم طبیعی و الگوی هنجارگزار جامعه معرفی کند، حال آن‌که بخش بزرگی از جوان‌سالان ایران به این نگره کهن بی‌اعتنایند و سبک‌های زندگی در گروه‌های گوناگون اجتماعی دستخوش تحولی مدرن شده‌اند.^{۲۷}

تجربه‌ی زیسته آموزش ایدئولوژیک و سرکوبگر

بگمانم پیش درآمد مبسوط بالا، برای درک بهتر بافتار آموزش در ایران از سال ۱۹۷۹ به بعد، نقطه شروعی گریزناپذیر است. اما با وجود برخی نرمش‌ها در سال‌های اخیر^{۲۸}، مدرسه هم‌چنان نهادی سرکوبگر و ابزار کنترل اجتماعی از نظر حکومت است. دختران ناگزیر از تجربه زیستی چنین «مدرسه اقتدارگرایانه» هستند که، در ضمن، رسالت مشروعیت بخشی به فرهنگی بر پایه فرودستی زنان را در برابر خود نهاده است. بر همین منوال، همه آنچه معطوف به امور دختران است، نسبت به موارد مشابه پسران دستخوش سخت‌گیری بشدت نفس‌گیرتری است.

مدرسه‌ی «اسلامی‌شده»، برای دستگاه قهار فشار و کنترل دانش‌آموزان، میدان عمل گسترده‌ای پدید می‌آورد، تا آن‌هایی را که در صدد هنجارشکنی برآیند شناسایی و مجازات، و «به راه راست» هدایت کند. در واکنش به این سرکوب، دانش‌آموزان هم بنوبه‌ی خود اشکال گوناگون

به سرگرمی اوقات فراغت و تفریح می‌پردازند، مردانه‌اند (در برابر ۱۴ درصد زنان و ۱۶ درصد مختلط). مشابه همین گرایش در سطح مدرسه راهنمایی به چشم می‌خورد: زنان بطور میانگین، تنها در ۲۰ درصد تصاویر حضور دارند.^{۲۹}

داده‌های کتی بالا، با و در کنار درونمایه‌ی تصاویر تکمیل می‌شوند: ما در تصاویر درسی بیشتر با زنان بی‌هویت و ناشناس مواجه هستیم. همین گرایش در مطالب هم دیده می‌شود: در مجموع ۲۵ زندگی‌نامه (بیوگرافی) یا زندگی‌نامه‌ی خود-نگاشت (اتوبیوگرافی) که در کتاب‌های دبستانی آمده، ۲۳ مورد آن‌ها از آن مردان است. در متون مربوط به مشاهیر، زنان یا غایب‌اند یا -اگر باشند- سهم بسیار ناچیزی دارند. زنان در آنجا هم مادر دلسوز یا همسری فداکار، با از خود گذشتگی برای خانواده، مهر و رزق، رنج و زحمت نشان داده می‌شوند.^{۳۰}

بنظر می‌رسد، نبودن زنان سرشناس (ایرانی یا خارجی) در کتاب‌های درسی پیش از هر چیز، ترجمان بی‌توجهی نگارندگان نسبت به ارائه نمونه‌های موفق زنانه در عرصه‌ی اجتماع باشد. وجود زنان در این متون در بسیاری از موارد مرهون پیوند خوردن‌شان با مردان بعنوان شوهر، پدر، برادر یا فرزند پسر است. آنها به عنوان فرد مستقل وجود ندارند و حیات اجتماعی و هویت آن‌ها در پیوند با مردان معنا پیدا می‌کند.

اشتغال حرفه‌ای اساساً امری مردانه و به تبع آن منشاء اصلی برتری اوست. این به معنای نبودن زنان در اقتصاد نیست چرا که آنان بگونه‌ای کارساز در عرصه‌ی اقتصادی کوشنده‌اند، اما میدان کنش آن‌ها بسیار محدود است. مثلاً فعالیت زنان در حوزه آموزش، کار در مزارع، قالی‌بافی یا خدمات پرستاری چشمگیر است. در

²⁵ Paivandi, *L'individu dans les manuels scolaires en Iran*

^{۲۶} همان.

^{۲۷} از جمله نگاه کنید به منادی، (۱۳۹۲)؛ منشی، (۱۳۸۴) و ملک‌پور (۱۳۸۱).

^{۲۸} مقاله در زمان ریاست جمهوری محمد خاتمی و اجرایی شدن برخی اصلاحات برای کاستن از بار ایدئولوژیک و فشارهای مکتبی در آموزش نگاشته شده است. از جمله این اقدامات اصلاحی برجیدن امور پرورشی به عنوان دستگاه نظارت و ترویج ایدئولوژیک در زمان وزارت آقای حاجی بود که بعدها و پس از رسیدن محمود احمدی‌نژاد به قدرت بار دیگر به سر جای پیشین خود بازگشت.

اینجا ما با معترضین «کارکشته» مواجهیم؛ برای آن‌ها فراگیری این «درس مقاومت» خیلی آرام و تدریجی و از سنین پائین در خانواده شروع می‌شود، مدرسه تجربه اوج آتشفشان التهاب را هم به آن می‌افزاید.

در یک چنین چشم‌اندازیست که مدرسه به یک میدان نبرد تبدیل می‌شود؛ از یک سو دستگاه کنترل و سرکوب، از سوی دیگر جوانانی که از هنجارهای تحمیلی، پنهانی یا آشکارا تخطی می‌کنند در برابر هم به صف آرایی روی می‌آورند. مدرسه مکان رویارویی دو فرهنگ متنازع است: یکی نهادی و رسمی، و از هر باره مورد مخالفت جوانان، دیگری غیررسمی و زیرزمینی که نظام آموزشی آن را برسمیت نمی‌شناسد. شدت این نبرد چند-ساحتی نشان می‌دهد که آموزشگاه خشکه مقدس، نتوانسته در برابر مدهای فرهنگی مورد اقبال جوانان و نوجوانان تاب آورد.

هم‌چنان که در کارهای پژوهشی در فرانسه و یا در کشورهای آنگلساکسون پیرامون آموزش می‌توان مشاهده کرد، مکانیسم‌های کنترل اعمال شده از سوی نهادها، پی‌آمدهایی مغایر آنچه که انتظار می‌رود، به بار می‌آورند^{۲۹}. آموزش در ایران نمونه بسیار شایان توجهیست از تنش‌های فرهنگی در جامعه. شواهد از آن حکایت می‌کنند که شکاف‌های فرهنگی در نظام آموزشی با وضوح بیشتری به چشم می‌خورد. شاگردان می‌کوشند راه‌حلهایی را بیابند که به آنان امکان دور زدن هنجارهای رسمی و رویارویی با تحقیرهای متداول را آسان‌تر کند و هزینه آن را کاهش دهد؛ چگونه این یا آن لباس غیر مجاز را بر تن کنند، بی آنکه جلب توجه کند؛ وسایل ممنوعه را پنهان سازند؛ از شرکت در گردهمایی‌های ایدئولوژیک شانه خالی کنند؛ یا با ظاهرسازی وانمود کنند این یا آن هنجار اخلاقی یا مذهبی را رعایت می‌کنند.

کردار و گفتار تحقیرآمیز و غالباً خشونت بار در مدارس و جرم‌انگاری کنش‌های هنجارگریز، زمینه مساعدی برای چرخه نقض و نفی مقررات را

مقاومت را تجربه می‌کنند. چنین است که مدارس به یک گلخانه اجتماعی تمام عیار در جهت فراگیری، آموختن و مانوس شدن با گونه‌ای کردار و کنش اجتماعی هنجار شکنانه تبدیل می‌شوند. چنین است که ما شاهد شکل‌گیری فرهنگ غیررسمی و رفتارهای هنجار شکنانه در میان دانش آموزان هستیم که با آن نظام کنترل فراگیر و هنجارها و مقررات خشک و تخطی‌ناپذیر آن، همساز و همسو نیستند.

چهارچوب تحمیل شده از سوی نظام با الزام شاگردان به رعایت رشته‌ای از هنجارها در رفتار و کردار خود، شرکت در مراسم گوناگون دینی و سیاسی بیرون و درون مدرسه، و نیز فراگیری مجموعه کاملی از آموزش‌های سیاسی و مذهبی همراه است. این اجبارها، ممنوعیت‌ها و برخوردهای آمرانه بگونه‌ای چشمگیر دامنه آزادی‌های فردی را کاهش می‌دهد. نشانه‌ها و برون‌دادهای فرهنگ جوان پسند (کلاه لبه‌دار، تی‌شرت، آرایش، واکنم و...) رسماً غیر مجاز و ممنوعند. نظام آموزشی، زنجیره‌ی گسترده‌ای از تنبیهات را برای متخلفین از موازین «عمومی» و «آموزشی» مقرر کرده است: از نمرات منفی در انضباط، اخطار، نگهداشتن شاگردان در مدرسه پس از پایان درس، فراخواندن والدین، اخراج موقت، ارجاع پرونده به حراست، تا اخراج قطعی از مدرسه.

من کوشیدم از رهگذر گفتگو با شاگردانی که خود چنین فضای تحصیلی را تجربه کرده‌اند، به آنچه بر سر جوانان می‌آید، و آن گونه که آنان خود را با محدودیت‌ها، ممنوعیت‌ها و فشارهای رنج آور از سوی نهادی سختگیر و غیر منعطف دمساز می‌کنند، پی ببرم.

مصاحبه‌های من به وضوح نشان می‌دهد دانش‌آموزان، خیلی زود، راه‌های مقابله با مجازات و خشونت‌های عملی یا نمادین اولیای مدرسه را که، چه در کردار روزمره آنان، چه از رهگذر برنامه‌های درسی اعمال می‌شود، پیدا می‌کنند. در

²⁹ Monceau, 1997; Woods, 1990; Forquin, 1989; Coulon, 1993

«شما نمی‌توانید تصور کنید این زندگی فرهنگی یواشکی و تبادل کتاب‌ها و سی‌دی ممنوعه چه لذتی دارد. ما در یک دنیای زیرزمینی زندگی می‌کردیم که در آن هم ترس وجود داشت و هم هیجان و کنجکاوی.» (نازنین، ۱۹ ساله، دیپلمه).

شکاف میان دانش آموزان و فرهنگ رسمی حکومتی از سوی نهاد آموزش به دانش آموزان تحمیل می‌شود چنان ژرف است که، زندگی جوانان در مدرسه بدون دل‌بستگی به آن سپری می‌شود. محدودیت‌ها و اقدامات ایذایی بسیاری از دانش‌آموزان را و می‌دارد تا در برابر مدرسه و فرهنگ آن فاصله‌ای انتقادی اختیار کنند. تجربه‌های هنجارشکنانه، روندهایی را دامن می‌زنند که به سرعت، وجهی «خودساخته» می‌یابند. و این نیز بنوبه خود، موبد شادابی-فرهنگ-زیرزمینی جوانان، به روز شدن مداوم شیوه زندگی آنهاست. کنش‌های فرهنگی، ونوپردازی‌هایی جوانان بازتاب پویایی ذهنیتی و دیالکتیک روندهای نهادگذار-نهادینه شده-نهادینه سازی است.^{۳۰} ذهنیت سازی جوانان در روندهای تجربه مقاومتی در نظام آموزشی پی‌آمدهای هویتی مهمی برای آنها دارد.

معنا و محور مقاومت شاگردان مدرسه

بررسی اشکال مختلف مقاومت به ما امکان می‌دهد معنا و راستای آن را از دید دانش‌آموزان دریابیم. توجه ما به مقاومتی است که فرهنگ رسمی نهاد آموزش را هدف گرفته است. این مقاومت البته همه دانش‌آموزان را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا بخشی از آنان پذیرنده این فرهنگ هستند و با ارزش‌های این نهاد، دست کم در دوران نوجوانی، هم‌نوا می‌شوند و برای تحقق آنها در بطن این نهاد با دستگاه همکاری می‌کنند. مدارس نیز به سهم خود می‌کوشند تا برخی از شاگردان را (با جاسوسی، بازرسی، پامدادی، کیف و وسایل،

فراهم می‌آورند. در بطن نهادی که از سوی بازیگران از درون به چالش کشیده می‌شود، سلطه دستگاهی بازدارنده بر روزمره‌گی‌های دانش‌آموزان، بزرگ‌نمایی و جنجال‌آفرینی پیرامون ممنوعیت‌ها، نقش شاخصی در دامن‌گستر شدن اشکال مقاومت فرهنگی میان آنها ایفا می‌کنند.

«حرف‌های یک معلم، در مورد محرمات دینی برای زنان، باعث شد ما بین خودمان در این باره حرف بزنیم. یکی از بچه‌ها در جمع دوستان‌مان یکبار گفت که با یک پسر رابطه دارد؛ به این ترتیب، برای اولین مرتبه من هم در سن ۱۶ سالگی بخودم گفتم چرا من این کار را نکنم» (ندا، ۲۲ ساله، گرافیست).

از این قرار، هر آنچه در مدرسه مورد ملامت و محل شماتت است، در نظر محصلین پسندیده است و کنجکاوی-آنان را بر می‌انگیزد.

«در مدرسه راهنمایی، مربی امور پرورشی پس از پیدا کردن کتاب فروغ فرخزاد در کیف یکی از دانش‌آموزان، آن را به ما نشان داد و گفت که شعرهای او مبتذل و مغایر اخلاق اسلامی‌ست. همین باعث شد تا بدنبال شعرهای فروغ بگردم و آنها را بخوانم.» (مینا، ۱۶ ساله).

موسیقی و فیلم‌های غربی و ایرانی (غیر مجاز) نمونه‌ای بسیار روشنگر و گویاست. رسانه‌های ایران (رادیو و تلویزیون) موسیقی-معاصر غربی را پخش نمی‌کنند. به همین ترتیب برخی فیلم‌های خارجی به سالن سینماها راه نمی‌یابند. ولی اغلب دانش‌آموزان با آنها کاملاً آشنا هستند. مدرسه مکان ایده‌آلی برای چنین تبادلهای و گسترش فرهنگ زیرزمینی از مجرای شبکه‌های غیررسمی‌ست.

³⁰ Lourau, L'analyse institutionnelle

کنترل رفتار در زنگ تفریح) در جهت سرکوب دیگر همالانشان بکار گیرند.

از طرف دیگر، اشکال دیگری از مقاومت، بویژه در برابر درس، بچشم می‌خورند که موضوع بررسی ما نیستند. در تحلیل مورد نظر من، سرپیچی از مقررات یا یک ضابطه‌ی اخلاقی و رفتاری در مدرسه، یک کنش مقاومت جویانه محسوب می‌شود. خوانش من از داده‌ها، بازنشاسی پنج گونه رفتاری را، بر پایه معنایی که کنش مقاومت جویانه بخود می‌گیرد، ممکن ساخته است:

مقاومت ایدئولوژیک متوجه سرآمدترین موازین و شناسه‌های ایدئولوژی نظام آموزشی است. دانش‌آموزان آشکارا الگوی فرهنگ رسمی و ارزش‌های آن را به چالش می‌کشند:

«من فکر می‌کنم ما در یک نظام سنتی عقب‌مانده گرفتار شده‌ایم که به زمان ما تعلق ندارد. من با این نگاه در کلاس تعلیمات دینی شرکت می‌کنم. مثلاً روابط زن و مرد، آن‌چنان که در کتاب‌های درسی مان می‌خوانیم، به هیچ وجه برای دنیای امروز قابل پذیرش نیست.» (مینا ۱۶ ساله).

«این‌ها شخصیت‌های مذهبی ۱۳ قرن پیش را بعنوان سرمشقی که باید از آن پیروی کرد، بما معرفی می‌کردند. از ما می‌خواستند در ایام محرم گریه کنیم. برای من همه این‌ها راستی راستی کسالت‌آور و آزار دهنده بود. من گاهی با دیدن معلم‌هایمان و دیگران که در مراسم مذهبی زار زار گریه می‌کردند، خنده‌ام می‌گرفت.» (سارا، ۲۰ ساله)

مقاومت واکنشی موردی است که شاگردان در بسیاری موارد در تجربه‌های روزانه به گونه‌ای طبیعی به آن دست می‌یازند.

«موقع ورود به مدرسه کیف‌مان را می‌گردند؛ من لوازم آرایشی و گردنبند یا دستبند را زیر لباسم یا داخل یک جیب مخفی زیر مانتو مخفی می‌کنم.» (آزاده، ۱۷ ساله).

"وقتی ما را مجبور می‌کنند به تظاهرات ۲۲ بهمن برویم ما هم وسط راه ازصف فرار می‌کنیم. بقول بچه‌ها، تا وقتی اون‌ها زور می‌کنند ما هم این‌طوری تلافی می‌کنیم..." (صدیقه، ۱۶ ساله)

«...برای من یادگرفتن تعلیمات دینی یا از بر کردن قرآن، تا اندازه‌ای، مثل یادگرفتن فرمول‌های فیزیک یا شیمی بود. من می‌توانستم یک بخش از قرآن را از حفظ بخوانم، بدون آن که مضمون و معنای آن را فهمیده باشم. چند روز بعد از امتحان هم آن‌ها را فراموش می‌کردم...» (گلناز، ۲۲ ساله، دانشجو).

مقاومت بنیادی شکلی از مخالفت است که آگاهانه از امور روزمره مدرسه فراتر می‌رود. دانش آموز با هدف گزاری غائی با نظام سرکوب رودرو می‌شود.

«عوض کردن جامعه و فرهنگ‌مان در صورتی از عهده‌ی ما ساخته است که زنان زیادی بتوانند تحصیلات دانشگاهی داشته باشند. با این طرز فکر من باید حتماً دو زبان خارجی یاد بگیرم و تحصیل را تا دکتری ادامه بدهم.» (دنا، ۲۵ ساله، دانشجوی حقوق)

"باید چیزهایی یاد بگیریم که سم آموزش‌های دینی را از مغز ما پاک کند. برای من نمره و امتحان در دبیرستان خیلی مهم نبود. می‌خواستم چیزهایی یاد بگیرم که دوست دارم و برایم جالب است نه چیزهایی که در کتاب‌های درسی به خورد ما می‌دهند. این طوری بیشتر احساس سبکی

از دنباله‌روی تا مقاومت: سویه‌های "حرفه دانش‌آموزی"

باید گفت بخشی از دانش‌آموزان در مسیری که پیموده‌اند، تجربه طولانی یا موردی هواداری از گفتمان رسمی نظام دینی را پشت سر گذاشته‌اند. سویه مقدس، معنوی و یا ضد خارجی این گفتمان، همراه با سلسله‌ای از فعالیت‌های دسته جمعی تبلیغی، بخشی از دانش‌آموزان را تحت تأثیر قرار می‌دهد:

«همین حرف‌هایی که درباره تقوا و پرهیزگاری که شنیدیم برایم جالب بود و من را وسوسه کرد. این حرف‌ها برایم معنا داشت؛ اعتماد به نفس و حس قوی بودن و بزرگ شدن را به من می‌داد.» (شهره، ۱۹ ساله، دیپلمه).

ولی این موارد هواداری و گرویدن اولیه به گفتمان دینی حکومت در بیش‌تر موارد به سرخوردگی و بدنبال آن فاصله گرفتن انتقادی و نهایتاً گسست منتهی می‌شوند. دانش‌آموزان می‌گویند عملکرد مسئولین و سویه‌های عوام‌فریبانه‌ی مقررات، یا گرفتار شدن در تناقضات ناشی از تجربه شخصی یا رویارویی با دنیای امروز، در افسوس‌زدایی از گفتمان قدسی-نظام سهم بسزایی داشته است.

به همین ترتیب دیده می‌شود که برخی شاگردان هم با فعالیت‌های سیاسی یا مذهبی همراهی می‌کنند، نه از سر اعتقاد، بلکه از ترس یا فرصت طلبی یا «پزدادن و خود نمایی»^{۳۱}. یک دانش‌آموز به من گفت که یک سال تمام بازرسی-کیف‌ها را به هنگام ورود به مدرسه راهنمایی بر عهده گرفته بود، تا خود و دوستانش را از مجازات‌ها برکنار دارد. او نقش عامل "نفوذی" را داشت و با انجام وظیفه سرسری در عمل در راه اجرای مقررات مدرسه سنگ‌اندازی می‌کرد. شاگردان ممتاز غالباً

می‌کنم...» (سالومه، ۱۸ ساله، دانش‌آموز)

مقاومت منفی بنظر می‌رسد پر بسامدترین شیوه‌ای باشد که محصلین در برابر نظام آموزشی بسته و کهنه‌پرست بکار می‌گیرند. روش کم هزینه‌ای که در بسیاری موارد نمی‌تواند تنبیه یا کیفی برای آنان در بر داشته باشد. در اینجا ما با آن چیزی مواجهیم که مونسو به نقل از لورو^{۳۱} آن را دلزدگی و بی‌زاری می‌خواند^{۳۲}:

«من هیچوقت در مراسم صبحگاهی شعارهای سیاسی را تکرار نمی‌کردم» (سارا، ۲۴ ساله، دانشجو).

«در سالگرد انقلاب از یک نماینده مجلس برای سخنرانی دعوت کرده بودند؛ ولی در حیات مدرسه همه با هم حرف می‌زدند و هیچ کس گوشش به سخنران نبود، کسی نمی‌خواست به حرف‌های تکراری و تبلیغاتی گوش کند.» (صنم، ۱۸ ساله، دانش‌آموز دبیرستان).

مقاومت هویت مدارانه به شاگردانی بر می‌گردد که نظام را از درون مورد انتقاد قرار می‌دهند، ضمن این که جانبداری خود را از ارزش‌های بنیادی آن اعلام می‌دارند.

«من دیگر در فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی شرکت نمی‌کنم، البته مومن هستم و پشتیبان انقلاب. کسانی مثل امور پرورشی و مدیر مدرسه یا بیشتر آخوندها اصلاً هیچ درکی از اسلام واقعی ندارند. من به خانم مدیر هم گفته‌ام، اگر شاگردان از دین برمی‌گردند، تقصیر شماست.» (مریم، ۱۶ ساله)

³¹ Lourau, *L'analyse institutionnelle*

³² Monceau. *Le concept de résistance en éducation*, 148.

³³ Barrère, Martucclli. *L'école à l'épreuve de l'ethnicité*

با خودم کلنجار می‌رفتم و دنبال کلمات می‌گشتم، صدای دخترم را از پشت سرم شنیدم که می‌گفت: "معلومه خانم!" دخترم به خوبی متوجه دستپاچی من شده بود. «(مادر سمیه، دختر دبیرستانی ۱۷ ساله).

برخی گاه به وارونه‌سازی مقررات و آیین‌های دینی یا سیاسی اجباری هم دست می‌زنند. دختران نمونه‌های زیادی از مقابله با اجبارهای مدرسه را بازگو می‌کنند مانند طرح پرسش‌های خارج از موضوع، بی‌سروته یا طنز الود در جلسات مذهبی و یا شعار ندادن و تغییر طنزآمیز شعارها در مراسم صبحگاهی. دختران می‌گویند که اشکال گوناگون مقاومت بخشی از زندگی و حرفه دانش‌آموزی است. تجربه دانش‌آموزی با اشکال مقاومت پیوند خورده است. یادگیری اشکال مقاومت نه انتخاب دانش‌آموزان که میدانی است که مدرسه و قواعد خشک و مکتبی آن به بچه‌ها تحمیل می‌کنند.

درس خواندن و مقاومت

مطالعات قوم-نگارانه (Ethnographic) در بریتانیا یا ایالات متحده بروی فرهنگ دانش‌آموزان و یادگیری حرفه دانش‌آموزی در درون مدرسه آن‌ها را به دو گروه هواخواهان مدرسه (آنها که فرهنگ مدرسه و نظارت‌هایش را می‌پذیرند و خود را با آن همساز می‌کنند)، و آنان که از مدرسه رویگردانند (کسانی که به مقررات و اصول مدرسه تن در نمی‌دهند و در برابر فرهنگ مدرسه دست به مقاومت می‌زنند) تقسیم می‌کنند.^{۳۴} گروه نخست که با فرهنگ مدرسه و سازوکارها و مقررات آن سازگار و همراه می‌شوند، و در درس‌ها و امتحانات هم نتیجه خوبی می‌گیرند. گروه دوم با انتظارات و کدهای مدرسه کنار نمی‌آیند و دل به درس و یادگیری هم نمی‌دهند. در میان این گروه، ما شاهد پشت‌کردن به زندگی دانش‌آموزی هنجاری (یاد گرفتن دروس، مشارکت در کلاس درس...)، و جایگزین کردن آن با فرهنگ

برای شرکت در فعالیت‌های فراآموزشی یا عضویت در سازمان‌های سیاسی-مذهبی تحت فشار قرار دارند. در بیش‌تر موارد محصلین از خانواده‌های خود می‌خواهند که پادرمیانی کنند و آن‌ها را از این مخمصه برهانند.

تنوع کنش‌های مقاومتی پرسش از اشکال آن‌ها را فرارو می‌گذارد. در بسیاری موارد ما شاهد یک مقاومت رو در رو هستیم که سرپیچی و رویگردانی آشکار را نشان می‌دهد. محصلین، با رفتار، سبک زندگی و یا حرف‌های خود کارگزاران حکومتی در مدرسه را به چالش می‌کشند، یا در رفتار روزمره هنجارها را زیر پا می‌گذارند: «خانم مدیر از من خواست کفش کتانی سفید مدل نایک نپوشم؛ من گفتم متأسفانه خانم، من کفش دیگری ندارم. او هم مرا تهدید کرد که پدر و مادرم را به مدرسه احضار می‌کند.» (مینا، ۱۶ ساله). به همین منوال می‌توان از کلک زدن هم یاد کرد. محصلین بصورتی ظاهری و سطحی، کدهای رفتاری و آیین‌های مذهبی اجباری را بدون اعتقاد رعایت می‌کنند.

«برای اینکه در کنکور به من گیر ندهند چند بار در نماز جماعت شرکت کردم. ما ۳-۴ نفر بودیم که می‌رفتیم نماز ولی بدون هیچ اعتقادی، فقط ظاهرسازی بود.» (نوشین، ۱۹ ساله).

از این قرار، بسیاری از شاگردان یادگرفته‌اند که در جامعه با نظام سیاسی دینی ناچارند گاه برای فرار از مجازات تظاهر کنند. مادری که هنگام مصاحبه با دخترش حضور داشت به همین فرهنگ تظاهر و ریاکاری اشاره می‌کند:

« برای ثبت نام دخترم به دبیرستان رفتم. خانم مدیر از من پرسید آیا دخترم عبادات دینی را بجا می‌آورد. نمی‌دانستم چه جوابی بدهم. دروغ گفتن در حضور دخترم برای تسهیل ثبت نام او، یا بیان حقیقت و تباه کردن سال تحصیلی او. در حالی که بی‌ثمر

³⁴ Woods. *L'ethnographie de l'école.*

مردم‌نگارانه بروی دختران سیاه پوست بریتانیا^{۳۷} هم مشاهده کرد؛ هرچند بافتارها همیشه همسان نیستند.

در ایران، بسیاری از هنجارشکنان همان دانش‌آموزان ممتازند: شورشیان. این شورشیان برآنند که گروه‌های حاکم از درک سپهر جوانان و جهان امروز ناتوانند. در فضای ناآرام مدارس، درگیری بر سر مسائل درسی، گاه تحت الشعاع تلاطم‌های آشکار فرهنگی به جایگاه دوم فرو می‌افتند.

باری، در رفتار و گفتار این دانش‌آموزان معترض تناقض معینی هم بچشم می‌خورد. آن‌ها بگونه‌ای گسترده، همان مدرسه‌ای را کانون توش و تلاش خود ساخته‌اند که منتقد بی‌امان آنند. چگونه می‌توان یک بنیاد آموزشی را مردود شمرد و هم‌زمان نقش‌آفرین کوشای همان نهاد بود و سطح توقع بس رفیعی را هم چاشنی آن کرد؟ آیا می‌توان از فرهنگی که مدرسه مبلغ آن است بیزار بود، و هم‌زمان گاه با اشتیاق رو سوی آن داشت و با نمرات خوب قبول شد؟ بنظر می‌رسد معارضه‌ی چند سوبه دانش‌آموزان با مدرسه، در عین بهره‌جستن از آن، همچون یکی از اندک مکان‌های تبادلات و ره‌یابی به جامعه و امکان بنیادگذاری فرهنگی جوان‌سالار و خویشاهانگ بخشی از پاسخ به این پرسش‌ها را بدست دهند.

تردیدی نیست که حاکمیت (ایران) مدرسه را همچون ابزاری به سود اهداف سیاسی و ایدئولوژیک خود بکار می‌گیرد. اما دانش‌آموزان نیز بنوبه خود همین مدارس بسا بسیار دین‌زده و ایدئولوژیک را دستمایه‌ی گریز از موازین و ناکام‌گزاردن آماج آن قرار می‌دهند. این ایستادگی جوانان، دین اجباری یا جباریت به نام معنویت دینی را «زیست‌پذیر» می‌کند.

انواع گوناگون مقاومت دانش‌آموزان، در بیش‌تر موارد، از محیط مدرسه فراتر می‌رود.

خودبنیاد و مستقل ویژه جوانان هستیم. آنها فکر می‌کنند با درس نخواندن و هنجارشکنی مدرسه را در اصلی‌ترین هدف خود یعنی آموزش موفق نسل جوان ناکام می‌گذارند. مورد ویژه‌ی ایران، در قیاس با این پژوهش‌ها، آشکارا ناهمسان می‌نماید، زیرا پاد-فرهنگ و فرهنگ مدرسه-ستیز، همواره و در هر حال برخاسته از ناکامی در تحصیل نیست. نافرمانی در برخی حوزه‌های اجتماعی‌ای بسا منشاء سیاسی و ایدئولوژیک دیگری دارد. زیاده‌روی، و پناه‌بردن نامتعارف و افراطی به فرهنگ هنجارشکن جوانی پاسخی‌ست به روندهای جامعه‌پذیری سرکوبگر و ایدئولوژیک تحمیل شده از سوی نظام سیاسی. بخش‌های بزرگی از دانش‌آموزان بدین گونه از فرهنگ رسمی دینی هر چه بیشتر فاصله می‌گیرند. این نتایج به آن دسته الگوهای مقاومتی نزدیک‌اند که مونسو^{۳۵} در چهارچوب تحلیل نهادی خود مورد توجه قرار داده است. نگاه نگارنده به سوبه سیاسی-ایدئولوژیک اشکال مقاومت در مدرسه و معنای آن برای دانش‌آموزان است. واقعیتی که در بسیاری از پژوهش‌ها درباره هنجارشکنی به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است.

نهاد مدرسه در ایران برآنست تا کارکرد آموزشی را با کارکرد ایدئولوژیک و سیاسی بگونه‌ای سامان‌بخش و زمخت در هم آمیزد. محصلین در عین این که تحصیل خود را با موفقیت دنبال می‌کنند، می‌توانند هم‌زمان، بگونه‌ای ریشه‌ای بندهای طرح و برنامه ایدئولوژیک نهاد مدرسه را از هم بگسلند. موفقیت تحصیلی، در مورد خاص ایران، گاه همچون سلاحی کارآ در کف دانش‌آموزان برای صیانت از خویش و یا شورش علیه کارکردهای ایدئولوژیک و سیاسی مدرسه یا فشار خانواده بکار گرفته می‌شود. باید خاطر نشان کرد که نتایج مشابهی را می‌توان در پژوهش بارر و مارتوچلی^{۳۶}، در مورد گروه‌های معینی از دختران خانواده‌های مهاجر در فرانسه و یا کارهای

³⁵ Monceau. *Le concept de résistance en éducation.*

³⁶ Barrère, Martuccelli A. *L'école à l'épreuve de l'ethnicité.*

³⁷ Berthier. *L'ethnographie de l'école.*

ظرفیت‌های ایستادگی. دختران در مدرسه به این معناست که آنها یاد گرفته‌اند با ذهنیت‌سازی و کنش‌های میان‌ذهنیتی، هنجارها و قواعد بازی را با زیرکی تفسیر کنند و به سود خود بکار گیرند. مقاومت در برابر گفتمان و سیاست‌های رسمی آموزش به سرمایه‌ای فرهنگی، به نوعی ورزیدگی در کنش و فرزاندگی وجودی فرا می‌رویند. با چنین سرمایه و توانایی‌های اجتماعی است که جوانان گلیم خود را در جامعه از آب می‌کشند و آن را از درون دگرگون می‌کنند. آنان از رهگذر تجربه‌ی آموزشی و به لطف فرهنگ جوانسالار، جایگاه خویش را احراز می‌کنند و در روندهای پر تنش و درگیری با نهاد کهنه‌پرست آموزشی به نقش‌آفرینان مدارس تبدیل می‌شوند. سرانجام در برآیند ایستادگی مدارس ایران، نباید نقش بسیار کارساز فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات را که دانش‌آموزان را با جهان و فرهنگ‌های دیگر پیوند می‌دهد، را از یاد برد: «همان ورطه‌ای که ما را از جهان جدا می‌کند، مرا به شورش می‌کشاند».

کتاب‌شناسی

منابع فارسی

- صافی، احمد. *سازمان و قوانین آموزش و پرورش ایران*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۷۴.
- طالقانی، محمود. *نحوه معرفی زن در کتب درسی دوره ابتدائی قبل و بعد از انقلاب*، تهران. ۱۳۷۲
- عزیززاده، هادی. «کارآئی درونی نظام آموزش متوسطه نظری به تفکیک استان، جنسیت»، *فصلنامه تعلیم و تربیت*، شماره ۳۳ (۱۳۷۲): ۶۵-۷۸.
- مرکز آمار ایران. *سالنامه آماری ۱۳۵۱*. تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۵۳.
- مرکز آمار ایران. *سالنامه آماری ۱۳۷۰*. تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۲.
- مرکز آمار ایران. *سالنامه آماری ۱۳۸۰*. تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۸۱
- ملک پور، علی. *تعارض فرهنگی دولت و مردم در ایران*. تهران: انتشارات آزاداندیشان، ۱۳۸۱
- منادی، مرتضی. *جوانان و نهادهای اجتماعی*. تهران: جامعه شناسان، ۱۳۹۲
- منشی، فائزه. «تاثیرپذیری نظام ارزشی دانش‌آموزان از خانواده و مدرسه»، *فصلنامه خانواده و پژوهش* ۲، شماره ۱ (۱۳۸۴): ۱۶۵-۱۳۶
- وزارت آموزش و پرورش. *سند تحول بنیادین آموزش و پرورش*، تهران، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۹۰

منابع انگلیسی

- Becker, Howard. *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985.
- Coulon, Alain. *Ethnométhodologie et éducation*. Paris, PUF, 1993.
- Forquin, Jean-Claude. *Ecole et culture. Le point de vue des sociologues britanniques* Les sociologues de l'éducation américains et britanniques. Bruxelles, De Boeck, 1989.
- Goffman, Erving. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- Khosrokhavar, Farhad. *L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*. Paris: L'Harmattan, 1992
- Lourau, René. *L'analyse institutionnelle*, Paris: Éditions de minuit, 1970.
- Mehran, Golnar. The Creation of the New Muslim Woman: female education in the Islamic Republic of Iran, *Convergence* 24, no. 4 (1991): 42-52.
- Mehran, Golnar. Social Implantation of Literacy in Iran, *Comparative Education Review* 36, no. 2 (1992): 194-211.
- Mehran Golnar. A Study of Girls' Lack of Access to Primary Education in the Islamic Republic of Iran, *Compare* 27, No. 3 (1997): 263-276.
- Mohsenpour, Bahram.. Philosophy of Education in Postrevolutionary Iran, *Comparative Education Review* 36, No. 1 (1988): 76-86.

- Monadi Morteza. *Attitudes des parents iraniens face à l'école*. Thèse de 3^o cycle: Université Paris VIII, 1997.
- Monceau Gilles. *Le concept de résistance en éducation*. Thèse de doctorat: Université Paris 8, 1997.
- Naraghi, Ehsan. *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII^o au XX^o siècle*. Paris : MSH, 1992.
- Paivandi, Saeed. L'analyse démographique de l'alphabétisme en Iran, *Population* 50, No. 4-5 (1995): 1155-1184.
- Paivandi, Saeed. L'individu dans les manuels scolaires en Iran, *CEMOTI*, No. 26 (1998): 219-234.
- Paivandi, Saeed. "L'évolution des inégalités scolaires en Iran," in *Actes du Colloque international "Stratégies éducatives, familles et dynamiques démographiques"*, Paris CICRED, Novembre 1999.
- Shorish, Mobin. The Islamic Revolution and Education in Iran, *Comparative Education Review* 32, No. 1 (1988): 58- 75.
- Touba, Jacqueline Rudolph. Cultural effects on sex role images in elementary school books in Iran: A content analysis after the revolution. *International Journal of Sociology of the Family*, N^o 17 (1987): 143–158. Retrieved from www.jstor.org/stable/23028452
- Woods, Peter. *L'ethnographie de l'école*, (trad. fr. Berthier P. & Legrand L.), Paris: Armand Colin, 1990.
- Yavari-D'Hellencourt, Nouchin, "Ethnies et ethnicité dans les manuels scolaires iraniens." Colloque *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*. Paris: CNRS, 1988.

«فلسفه گرم» و «فلسفه سرد» نزد میرشمس‌الدین ادیب سلطانی

موسی اکرمی^۱

«گاهی برخی از همرویدادی‌ها
شگفتی آفرین‌اند.»

نمونه‌ای از این گونه همرویدادی‌ها فرستادن
دو فرستۀ پی‌درپی بالا از سوی من است که به
گونه‌ئی ناخواسته روی داده است:

یکی در بارۀ صلح‌جویی شاعر شاعران،
شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، است به
مناسبت روز بیستم مهر ماه، که روز بزرگداشت
رسمی او در کشور است،

دیگری در بارۀ درگذشت دکتر میرشمس‌الدین
ادیب سلطانی است که امروز، بیستم مهر ماه
۱۴۰۲، روی داده است.

آنچه این همرویدادی را طرفگی می‌بخشد این
است که نام «میرشمس‌الدین» را مادر آن زنده‌یاد،
خانم بتول (آغا) ادیب سلطانی، در نکوداشت آن
غزلسرای بزرگ رند، برای او برگزیده بوده است،
مادری که خود شاعر و دارای چند دفتر شعر بوده
است.»

اندکی پس از آن از سوی روزنامه هم‌میهن
درخواست شد تا گفت‌وگوئی با آن در بارۀ این آن
جاودانه‌انسان این سرزمین داشته باشم. گفت‌وگو
در روز شنبه، بیست و دوم مهر ماه چاپ شد.^۲

دوستان ادیب سلطانی پیش از تشییع پیکر
او بر آن شدند تا بزرگداشتی در «خانه اندیشمندان
علوم انسانی» برای او برگزار کنند. از من نیز
خواستند تا سخنی کوتاه در آن برنامه داشته
باشم. از آنجا که برنامه‌ریزی برای فرنام و موضوع
سخنرانی انجام نشده بود، من که، بر پایه ترتیب
الفبایی نام خانوادگی، نخستین سخنران بودم،
تصمیم گرفتم از کتاب انگلیسی ادیب سلطانی، با
فرنام «مسئله چپ و آینده آن؛ یادداشت‌های یک
ناظر» (The Question of the Left and Its
Future; Notes of an Onlooker) سخن گویم تا
ناشنایان را با بخش ناشناخته‌تر دغدغه‌های

پیشکش به یاد دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی
«با ستایش و نیایش».

۱. درآمد: نوشتن و گفتن در بارۀ ادیب سلطانی

من با شنیدن خبر درگذشت دکتر ادیب سلطانی،
در صبح روز پنجشنبه بیستم مهر ماه ۱۴۰۲،
پی‌درنگ در گذرگاه تلگرامی خود نوشتم:

«به‌راستی میر بود و شمس بود و ادیب بود و
سلطان بود.»

او خود را به کوششی شگفت‌انگیز در نیکوترین
دستاورد های فکری و احساسی بشری آموزش داد
و پروراند،

و در جستجوی‌ها، دانش‌اندوزی‌ها، و
کوشش‌ها برای آموزاندن آموخته‌ها و یافته‌هایش
به دیگران انسانیت را شأن درخور بخشید،

و خرامان خرامان سرانجام از این سرای سپنج
گذشت،

و به جمع بزرگان جاودانه تاریخ ادب و
فلسفه‌ورزی کشور ما پیوست.

یادش همواره گرامی است.»

این فرسته پس از فرسته‌ای بود که در آن فیلم
نشست «صلح در اندیشه‌ی حافظ»، برگزار شده
در ۱۸ مهر ماه، را به اشتراک گذاشته بودم.

از این‌رو به یاد آمد که روز درگذشت ادیب
سلطانی همان روز بزرگداشت خواجه شبراز و ایران
و جهان، شمس‌الدین محمد حافظ، است. از این
رو فرسته زیر را پس از فرسته بالا به باد صباي نشر
الکترونیک در تلگرام سپردم:

ادیب سلطانی و نیمه پنهان یا پنهانتر زندگی او آشنا سازم.^۳

سرانجام، سه هفته پیش یکی از نشریه‌های خوب کشور از من خواست تا برای پرونده ویژه ادیب سلطانی جستاری را بنویسم. آن جستار را در گنجای دلخواه نوشتم بدان امید که اندکی برازنده آن انسان بزرگ باشد.

اینک برای مجله آزادی اندیشه می‌کوشم تا با چند خط راست و شکسته و خمیده خطوطی از چهره اندیشگی ادیب سلطانی را ترسیم کنم.

۲. بخش‌بندی فلسفه به دو جریان «سرد» و «گرم»

برای دستیابی بدین آماج بهتر است، بر پایه جستجوگری راستی و نیکی و زیبایی و همچنین درستی و پاکی از سوی ادیب سلطانی، نگاهی به بخش‌بندی او از فلسفه بیندازیم.

او که در دوازده سالگی، سال ۱۳۲۲، به سازمان جوانان حزب توده پیوسته بوده است، با دانش‌اندوزی در سرزمین اندیشه به کنشگری مبارزاتی در دوران دانشجویی روی آورده، و پس از آن در پی آواز حقیقت به سوی هر سرزمینی دویده است. او، پس از گشت‌وگذار ژرف‌نگرانه و باریک‌بینانه سرزمین‌های خاور و باختر اندیشه و احساس، در کوی به کوی زبان و ادبیات و موسیقی و نقاشی و منطق و فلسفه، در برابر جریان‌های گوناگون فلسفی به ارزیابی ایستاده و آن‌ها را به دو گونه «فلسفه سرد» و «فلسفه گرم» بخش کرده است که در میان فلسفه‌پژوهان کشورمان آوازه‌ای یافته است.

اندریافت این که آیا دو واژاک [/ اصطلاح] «فلسفه سرد» و «فلسفه گرم» بر ساخته خود ادیب سلطانی اند یا نه، نیاز به بررسی در زمان درخور دارد. شاید بتوان نشانه‌ای از گرم‌شماری یا سردشماری فلسفه را در زمانی جستجو کرد که شماری از بازیگران پهنه فلسفه از یک سو در پشتیبانی از تجربی‌گرایی و عقلی‌گرایی و بی‌سویگی و برون‌گرایی فلسفه، و از سوی دیگر در نکوهش

گریزان بودن فلسفه از احساس و عاطفه و سوگیری و درون‌گرایی ایستارهایی را برگزیدند. برجسته‌ترین نشانه‌های ایستارهای نکوهش‌گرانه را می‌توان در برابر جنبش روشنگری تا مابعدالطبیعه سترگ عقلی‌گرایانه هگل دید چنان که تاریخ فلسفه گواه خیزش گرایش‌های عقل‌ستیز و علم‌ستیز و گریزان از تجربه استوار بر اندام‌های حسی بیرونی است.

چنین است که در نگاهی به تاریخ اندیشه و هنر با پدیدآیی رمانتسیسم برداران شلگل و رمانتیک‌های انگلیسی، اگریستانسیالیسم ویژه کینزگوری و گسترش ویژه آن نگرش نزد نیچه و داستایفسکی و همچنین جریان‌های راست‌گرای هگلی روبه‌رو می‌شویم و می‌توانیم به جستجو در نوشته‌های این کسان و همیستاران آنان برای یافتن صفت‌های دلخواه یا نادلخواه فلسفه در نگر آنان پردازیم. برای نمونه، شاعر علم‌گریز و شاید نیوتن‌ستیز رمانتیکی چون جان کیتس در سروده بلندآوازه لامپا (۱۸۱۹) از صفت «سرد» برای فلسفه بهره گرفته و ترکیب توصیفی «فلسفه سرد» (cold philosophy) را به کار برده است.^۴

از این‌رو با پدیدآیی جریان‌های ناعقلی‌گرا یا پادعقلی‌گرا در فلسفه و ادبیات می‌توان چشم داشت که هم بنیادگذاران گرایش‌های گوناگون عقل‌گریز و هم گروندگان به آن جریان‌ها، از نخستین دهه سده نوزدهم تا اوج‌گیری جریان‌های راست‌گرای فلسفه سیاسی هگلی‌ای که به قدرت‌یابی رایش سوم انجامید، و همچنین نیست‌گرایان نیچه‌ای و بخشی از پسامدرن‌ها به سوی فلسفه‌هایی با صفت «گرم» رفته باشند تا سرانجام «ناظر» همه‌سونگر و ژرف‌بینی چون ادیب سلطانی به بازشناسی فلسفه‌های سرد و گرم، بهره‌گیری از معانی گسترده‌تر و ژرف‌تر صفت‌های «سرد» و «گرم»، و فرارفتن از سده‌های بیستم و نوزدهم در گسترش چتر این دو گرایش پردازد.

ادیب سلطانی برای نخستین بار در کتاب «رساله وین» (۱۳۵۹) از این دو جریان یاد کرده است، به گونه‌ای که در آن برای زیربخش ۱-۴)

فرنام «جریان فلسفی گرم و جریان فلسفی سرد» را برگزیده و به بازشناساندن آن‌ها پرداخته است.^۵

یکی از نکته‌های چشمگیر در گونه‌ای ردیابی فرگشت‌های ذهنی و نوشتاری ادیب سلطانی این است که او این زیربخش را بی‌درنگ چنین می‌آغازد: «در این جا یک بخش‌بندی فلسفی را که پیش از این برنهادیم، با تفصیل بیشتر باز می‌نمایم.» ادیب سلطانی نیمه نخست این جمله مرکب دویخی را به پانوش شماره ۸ بازبرده و در آن نوشته است: «پیشگفتار بر ترجمه [فارسی *سنجش خرد ناب*، اثر ایمانوئل کانت.]^۶ من بخش درون قلاب را از بازبرد شماره یکم همان صفحه افزودم. این بازبرد و چند بازبرد دیگر در کتاب نشان می‌دهند که تا پیش از سپرده شدن «رساله وین» به دست ناشر (دست بالا همان سال ۱۳۵۹) ادیب سلطانی ترجمه «*سنجش خرد ناب*» را به پایان برده بوده است یا روی به پایان بردن آن داشته است. می‌دانیم که او در «پیشگفتار مترجم بر ویراست نخست ترجمه فارسی» از «تعیین سیاست ترجمه و روش و ریاضیات کار و...» با همیاری دکتر محمد حیدری ملایری و همکاری او «در جریان ترجمه‌ی یک هفتم نخستین کتاب» پیش از سال ۱۳۵۴ سخن گفته است.^۷

۳. ویژگی‌های فلسفه گرم و فلسفه سرد

ادیب سلطانی *رساله وین* را پیش از *سنجش خرد ناب* منتشر کرده است. او با نگرشی بس فراتر از رویارویی رمانتیک با فلسفه عقلی گرا و تجربی گرا، به دو رویکرد گرم و سرد در فلسفه پرداخته است. در زیربخشی که از آن یاد کردیم

(۱) جریان گرم فلسفه را ایدئولوژیک، جامعه‌شناختی، پویا، انسان‌گرایانه، انسان‌محورانه، ادبی، درون‌نمایه‌محور، و جریان سرد فلسفه را روش‌شناختی، سنجشگرانه [انتقادی]، آهنجیده [انتزاعی]، منطقی-ریاضیاتی، علمی، صورت‌محورانه، تحلیلی، بی‌طرفانه و نیازمند منطقی صوری دانسته است؛

(۲) فیلسوفانی چون افلاطون و آوگوستینوس قدیس و هگل و نیچه را وابسته به جریان گرم، و ارسطو و توماس آکوئیناس قدیس و دکارت و هیوم و ایمانوئل کانت و ویتگنشتاین را وابسته به فلسفه سرد شمرده است؛^۸

(۳) در بازشناسی بیشتر این دو جریان، جنبه نیرومند جریان گرم را طرح بزرگترین انگاره‌های همدین [کلی] و گسترده شناخت انسانی چوان مورتور جنباننده منطق و علوم طبیعی و ریاضیاتی، و جنبه سست این جریان را تکیه یک سویه بر انگاره‌ها و بی‌توجهی به روش و نظم و «حقایق خشک و سرد و واقعیات ملموس عینی» و لغزیدن به آشفتگی و تعصب ایدئولوژیک دانسته است؛

(۴) هم‌هنگام از طرح روش و پدیدآوردگی علم و ساماندهی علم چوان جنبه نیرومند جریان سرد فلسفه و از تکیه یک سویه بر روش و تحلیل و سنجش، و نیز بی‌توجهی به نقش انگاره‌ها چوان جنبه‌های سست فلسفه سرد یاد کرده است؛^۹

(۵) فزون براین، به پیوند میان جزم‌گروی و جریان گرم از یک سو و پیوند میان شک‌گرایی و جریان سرد از سوی دیگر اشاره کرده است.^{۱۰}

با انتشار *سنجش خرد ناب* آشکار شد که آنچه در (1.1.8) از پیشگفتار مترجم بر آن آمده است همانند سطرهای آغازین (۱-۴) از *رساله وین* در باره بازشناسی ویژگی‌های دو جریان گرم و سرد فلسفه است.^{۱۱}

۴. از «فلسفه‌های سرد و گرم» تا «فلسفه‌های تحلیلی و قاره‌ای»

ادیب سلطانی در پایانه‌های سال ۱۳۸۹ سخنرانی‌ای در «پژوهشگاه دانشهای بنیادی (IPM)» با فرنام «درباره‌ی دو اصطلاح «فلسفه‌ی تحلیلی» و «فلسفه‌ی قاره‌ای»» داشته است که در آن کوشیده است ویژگی‌های این دو فلسفه و همچنین پیوندها و همانندی‌ها میان آن دو را بازشناساند.^{۱۲} گذرگاه تلگرامی «میرشمس‌الدین ادیب سلطانی» در نوزدهم سپتامبر ۲۰۲۰ پوشه صوتی این سخنرانی را منتشر کرد.^{۱۳} سرانجام، همان گذرگاه با پایبندی ستودنی

به شیوه نگارشی ادیب‌سلطانی، متن نوشتاری آن سخنرانی را با فرنام «متن سخنرانی ادیب‌سلطانی، «فلسفه‌ی تحلیلی» و «فلسفه‌ی قاره‌ای»» در شش بخش انتشار داد.^{۱۴}

ادیب سلطانی در همان آغاز سخن «فلسفه‌ی تحلیلی» و «فلسفه‌ی قاره‌ای» را، به ترتیب، با «فلسفه‌ی سرد» و «فلسفه‌ی گرم» یکسان دانسته و پس از آن به گزارشی پیرامون تاریخچه و ناهمسانی‌های آن‌ها پرداخته است. او پس از آن که فراکار فلسفه‌ی سرد را تنها گزارش و تعبیر و تفسیر جهان و بیشتر نظاره‌گری، و فراکار فلسفه‌ی گرم را تغییر‌گرایی، و گزارش و تعبیر و تفسیر در آن را در خدمت گونه‌ای تغییر و جنبش دانسته است. از چهره‌های برجسته هر دو جریان یاد کرده است. سپس کوشیده است نشان دهد که هر چند سوئیة تجربی‌گرایانه فلسفه تحلیلی ریشه‌های نیرومندی در بریتانیا، از راجر بیکن و فرانسیس بیکن تا لاک و هیوم دارد، ولی نباید فلسفه تحلیلی یا فلسفه سرد را منحصر به بریتانیا دانست و بر نمودهای آن در فرانسه و آلمان و اتریش چشم پوشید.

او پیش از هر چیز گوشزد کرده است که

«تحلیل به هر معنایی که گرفته شود به میزانی در هر فیلسوفی یافته خواهد شد. [...] من تنها به نمونه‌های مایه‌ور اشاره خواهم کرد. اگر آیسخولوس و سنکا و شیکسپیر و تالستوی و داستایفسکی را کنار گذاریم، یکی از نخستین فیلسوفان تحلیلی سوفیست بزرگ سده‌ی پنجم پیش از دوران [مسیحی] پروتاگوراس [...] است که] چونان پایه‌گذار سوپزگنیویسم و رلاتیویسم مانند بیشتر سوفیستها زیانشناس نیز بود. [...] افلاطون در برخی از دیالوگهای خود، برای نمونه در ثائیتتوس، تشنیک‌های تحلیلی را بکار می‌برد. می‌توان ارسطو را به دقیقترین معنای کلمه و بویژه به معنای امروزین، یک فیلسوف تحلیلی و به معنای عام حتا یک پوزیتیویست لوژیک به‌شمار آورد [...]»

او سپس‌تر به سده هفدهم رسیده است:

«دو تن از سه فیلسوف بزرگ خردگرو سده‌ی هفدهم، یعنی دکارت و بویژه لایبنیتس، اینجا و آنجا روش‌های تحلیلی را بکار می‌گیرند. [...] ایمانوئل کانت در دوره‌ی سنجشگرانه‌ی خود کاملاً در مقوله‌ی فلسفه‌ی تحلیلی به معنای گسترده‌ی آن می‌گنجد. [...] همچنین هوسرل در فنومنولوژی‌ی خود تشنیکهای تحلیلی را بکار می‌برد. از سوی دیگر باید به سه تن اشاره کرد که با اندیشه‌ها و نوآوری‌های اندیشگی خود سرنوشت اندیشش در اروپا و جهان را سخت زیر تاثیر خود قرار داده‌اند و تکانه‌ی شدید به فلسفه‌ی ترادادی وارد کرده‌اند؛ این سه تن عبارت‌اند از کارل مارکس، زیگموند فروید و آلبرت آینشتاین.»

ادیب سلطانی در روشنگری بیشتر نوشته است:

«هم مارکس و هم بیشتر از مارکس، انگلس، دارای سوبیه‌های آشکار پوزیتیویستی نیز هستند و بدینسان با وجود تغییر‌گرو بودن، سخت تحلیلی نیز می‌باشند. [...] بروی هم مارکس در تحلیل خود از رژیم سرمایه‌داری و فروید در تحلیل خود از روان بشر، ضمیر آگاه و ضمیر ناخودآگاه تاریک، چنان دقیق و فرسخت و بیرحمانه پیش می‌روند که در تاریخ بشر همتا ندارند. و اما نفوذ آینشتاین به‌گونه‌ای دیگر بوده است: آینشتاین با روش پیوسته و آنالوگ به مسئله‌ها می‌پردازد؛ بسنجید با لایبنیتس. بدینسان به این نتیجه می‌رسیم که در قاره‌ی اروپا براساسی فلسفه‌ی تحلیلی وجود دارد. فلسفه‌ی قاره‌ای و فلسفه‌ی تحلیلی مجموعه‌هایی ازهم‌جدا نیستند بلکه با یکدیگر اندربرش/تقاطع دارند.»

قلم‌های ویژه و چگونگی چینش واژه‌ها در جمله‌ها و پارانگاشت‌ها و صفحه‌آرایی؛

۱-۲. «درنمایه» / «محتوا»] آثار او در فلسفه و منطق و شیوه‌نامه‌نویسی برای آماده‌سازی کتاب متجلی در آثار زیر:

الف) رسالهٔ وین: بازنمود و سنجش مکتب فلسفی تحصیل‌گروی منطقی یا آروین‌گروی منطقی حلقهٔ وین،

ب) سنجش خرد ناب (نوشتهٔ ایمانوئل کانت)؛

پ) جستارهای فلسفی (نوشتهٔ برتراند راسل)

ت) راهنمای آماده ساختن کتاب: برای مؤلفان، مترجمان، ویراستاران، کتابداران، ناشران، چاپخانه‌ها و دست‌انداران کتاب (تألیف ادیب سلطانی)؛

ث) رسالهٔ منطقی-فلسفی (نوشتهٔ ویتگنشتاین)؛

ج) پژوهشی در پیرامون مسئلهٔ تصمیم در منطق، طرح چند خوارزمیک تحلیلی - معنایی (تألیف ادیب سلطانی)؛

چ) بنیادهای منطق نگرینک (نوشتهٔ هیلبرت و آکرمان)؛

ح) منطق ارسطو (آرگانون)

۲. تجلی «فلسفهٔ سرد» در

۱-۲. درنمایهٔ آثار ادبی منتشر شدهٔ او (و همچنین در پیشگفتارهای او بر آن‌ها)

الف) سوگنمایش هملت، شاهپور دانمارک (نوشتهٔ شیکسپیر)

ب) سوگنمایش شاه ریچارد سوم (نوشتهٔ شیکسپیر)

پ) بودن یا نبودن: تک‌گفتار هملت در سوگنامهٔ هملت شاهپور دانمارک (نوشتهٔ شیکسپیر)

بدین‌سان، و در نگرش فراگیر، آنگاه که ادیب سلطانی به سرتاسر قارهٔ اروپا نگریده دیده است که در این قاره «هرگونه هستی‌شناسی / انتولوژی زمینه‌ی فلسفه‌ورزی بوده است.»

ولی در برابر باور به این که داروینسیم چونان علم در بریتانیا پدید آمده است باور کرده است که

«بیشتر ایسم‌های مایه‌ور فلسفی و بیشتر جنبش‌های اندیشگی بشریت از قاره‌ی اروپا برخاسته‌اند؛ بیاندیشید به فنونولوژی، آگزیستانسیالیسم، مارکسیسم، فرویدیسم، نسبیت، پست‌مدرنیسم. یا مکتب‌های سیاسی: سوسیالیسم، و افسوس، همچنین: فاشیسم، نازیسم. استبداد می‌تواند هم خاوری باشد و هم باختری؛ ولی توتالیتریسم یک پدیده‌ی ناب اروپایی ست.»

۵. دو چهرهٔ یانوسی ادیب سلطانی

گرافه‌گویی نخواهد بود هرگاه گفته شود ادیب سلطانی در تجربهٔ زیستهٔ خود در جهان ادبیات و فلسفه و سیاست و زبان و هنر توانسته است به دوچهرگی یانوس‌وار [/ ژانوس‌وار] ویژه‌ای دست یابد که هر یک تجلی دو بخش از فلسفه هستند که خود آن‌ها را «فلسفهٔ گرم» و «فلسفهٔ سرد» خوانده است. هر چند او ایستار خود را بیشتر تجربی-سنجشگرانه-اثباتی‌گرایانه و باورمند به اندازه‌گیری (تا جایی که ممکن است) حتی در علوم اجتماعی و علوم انسانی دانسته است،^{۱۵} اگر دو نیمهٔ آشکار و پنهان زندگی او را برونزیستی و درونزیستی بدانیم، تجلی این هر دو گونهٔ فلسفه گرم و سرد را می‌توانیم در برونزیستی و درونزیستی او بدین‌سان بازشناسیم:

۱. تجلی «فلسفهٔ گرم» در

۱-۱. «دیسه»ی [/ «صورت»] آثار منتشر شدهٔ او از دیدگاه باریک‌بینی شگفتی‌انگیز در واژه‌گزینی، واژه‌سازی، درست‌نویسی، گزینش

۲-۲. تجربه شخصی گسترده او با موسیقی و نقاشی

۲-۳. دلبستگی دیرین او به آرمان‌های چپ، از دوازده سالگی تا واپسین سال‌های زندگی. چهره چپ او، نمایانگر درون سرشار از شور و اندیشه گرم او برای تغییر جهان بوده است. ادیب سلطانی در یکی از بازه‌های زمانی شگفتی‌انگیز دوران پسامشروطه زیسته است: از ۱۳۱۰ (سال اعلام «قانون مجازات مقدمین بر علیه امنیت و استقلال مملکت» که تا اندازه‌ای به قانون ممنوعیت «مرام اشتراکی» آوازه یافته است) تا سال ۱۴۰۲، با شکاف بس بسیار میان ملت و حاکمیتی که خود را وارث انقلاب ضد شاهی و ضد استبدادی ۱۳۵۷ می‌داند ولی در ادامه روند جمهوریت‌ستیزی با بحران‌های گوناگون و گستره بس گسترده‌ای از اعتراض عام و خاص در همه زمینه‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و حتی دینی روبه‌رو شده است.

کتاب انگلیسی مسئله چپ و آینده آن؛ یادداشت‌های یک ناظر را شاید بتوان تا اندازه‌ای در میانه «فلسفه سرد» و «فلسفه گرم» جای داد زیرا همان گونه که بازتاب‌دهنده نیمه چپ‌گرای ادیب سلطانی است هم در پاره‌هایی از درونمایه خود و هم در بخش‌هایی از دیسه چپ‌نش جستارها نشان‌دهنده شورانگیزی یک فلسفه گرم چپ‌گرا است.

او پس از دست زدن به تألیفات و ترجمه‌های پهلوانانه ماندگار، پیرانه سر آرزو داشته است این کتاب را که به انگلیسی نوشته بوده است به احسان طبری پیشکش کند.^{۱۶} همچنین پس از آن در رویارویی با برجسب‌گرایی به سوسیال دموکراسی - یعنی چپ برخوردار از سازمان‌های راست‌گرایانه یا سازشکار در برابر راستگرایی اروپایی- امریکایی، در برابر پایبندی به یاد و آرمان و آموزه آنچه خود او و کسانی دیگر «حزب واقعی» می‌دانسته‌اند و می‌دانند - گفته است «من سوسیال دموکرات نیستم و بر عقاید استوارم.»^{۱۷}

۶. نمونه‌هایی از اندیشه‌ورزی پیشی‌نگرانه در فلسفه سرد

هر کس که پیشگفتارهای ادیب سلطانی بر کتاب‌های خود و همچنین کتاب انگلیسی «مسئله چپ و آینده آن» را خوانده و به شور و سرمستی گزینش و چینش واژه‌ها در ترجمه‌های دو سوگنمایش از شیکسپیئر با ژرف‌نگری درخور نگریده باشد فزون بر دلبستگی ادیب سلطانی به فلسفه گرم دلبستگی او به فلسفه سرد را نیز خواهد دید. من خود همواره دوجهرگی یانوس‌وار [/ ژانوس‌وار] ادیب سلطانی را در پیش دید خود دارم و می‌توانم بر درخشندگی آن دو چهره آوند [/ دلیل / شاهد]‌های بسیار بیاورم، دو چهره‌ای که کارکردهایشان در پیوند با هم و برای آماج یگانه آن جان سرشار دارند آن دو چهره بوده‌اند. چهره برساخته از فلسفه سرد همان چهره فلسفی-منطقی-ریاضیاتی او، نمایانگر درون سرشار از اندیشه سرد او برای تعبیر یا تفسیر جهان، بوده است.

ادیب سلطانی دلبسته به چپ در هر دو پهنه کنشگری و اندیشه‌ورزی، پس از آن تجربه زیسته چند ماه سهمگین پیش و پس از امرداد ماه ۱۳۳۲ به جستجوی اندیشه و هنر در فراخوانهای فراختر پرداخت، و با درس‌آموزی از جامعه و تاریخ و استوره راه‌کمانگیری آرش‌وار در پیش گرفت تا همه جان شیفته خود در کشیدن زه کمان فرهنگ کند.

او فزون بر دستیابی به دانش درخور در زبان‌های یونانی و هندواروپایی و لاتینی و سامی، به سیر و سلوک در سرزمین‌های شگفت ادبیات و هنر و فلسفه و منطق پرداخت، و دستاوردهای سترگی در ترجمه و تألیف پدید آورد که هر یک استانده‌های هر زمینه آفرینش اندیشگی را چنان بالا برد که بی‌گمان تا سال‌های سال تنها از آن خود او خواهند بود، زیرا که دستیابی به آن مرزها کار پهلوانانی است که طبیعت و خانواده و جامعه و کوشش فردی به آسانی نمی‌توانند بیروانند.

در اینجا نیازی به بازگویی گستره و ژرفای زبان‌دانی و فلسفه‌دانی و منطق‌دانی و هنرشناسی، و

آینده‌ی آن را پیش‌بینی کند، بویژه که در حال کنونی بسیاری از فرگشتها بدون مشعل فلسفه عملی می‌شود. هم‌اکنون رایانگر بتدریج منطق را دگرگون می‌کند. چکیده‌ی فلسفی این دگرگونی و فرگشت آن است که منطق که تاکنون «قاعده‌های استنتاج صحیح» تعریف شده است دیگر بتدریج از بیان و بررسی «قاعده‌های استنتاج صحیح ذهن انسانی» به دانش «قاعده‌های استدلال و استنتاج صحیح بوسیله‌ی ماشین» یا دانش «قاعده‌های اندیشیدن ذهن ماشین» تبدیل می‌شود. این یک انقلاب واقعی به زرفترین مفهوم آن است، انقلابی که دوران فرگه-گودل را پشت سر می‌گذارد.

«تاکنون هرگاه از هوش مصنوعی سخن رفته، رایانگر و ماشین اندیشنده به ذهن فراخوانده شده است. [...] ولی اکنون برای آفرینش هوش مصنوعی، همچنین راه دیگری نیز در برابر بشر قرار دارد و آن راه زیستشناسیک است، و براساسی توانستنی است گام دوم در فلسفه را هستومندهای بسیار هوشمند زیستشناسیک که در آزمایشگاه به سان مصنوعی آفریده می‌شوند بردارند، نه بایستگانه ماشینهای اندیشنده. به هر سان ما اکنون نمی‌دانیم کدام یک از دوراه نتیجه‌های «دراماتیک» تری فرا خواهند داد.

باید با این راستی روبرو شد که با پایان پذیرفتن سده‌ی بیستم، دوران زرین «انسان طبیعی» (*homo naturalis*) نیز سپری می‌شود، و در سده‌ی بیست و یکم، انسان باید با ماشینهای اندیشنده و شاید-شوانه، با کلون‌ها و هستومندهای زیستشناسیک مصنوعی، همزیستی داشته باشد. - برای بسیاری از اندیشندگان، این یک فردید هراسناک است. هرآینه باید تا

همچنین سخن گفتن از بزرگی آفریده‌های او در ترجمه و تألیف نیست. من به این بسنده می‌کنم که برای بازنمود گذرای گوشه‌ای از آموزش و پژوهش و دانش و بینش او (هم در زبان و شیوه نگارش و هم در محتوا) دو نمونه کوچک از آثار او را به دست دهم.

۱. از کتاب «رساله وین»، انتشار یافته در سال ۱۳۵۹:

«بشر نخستین گام را با مغز و سلسله‌ی اعصاب طبیعی خود در فلسفه برداشته است. اکنون برای تحقق بسی رویاهای فلسفی، هنگام آن فرارسیده است که گام دوم را در فلسفه ماشین بردارد. ماشینی که ساخت بشر و ریاضیات و منطق او است، ولی فارغ از هرگونه عاطفه منفی یا مثبت و آزاد از هر آنچه رنگ تعلق پذیرد، خواهد توانست به تفکر مجرد یا اندیشیدن آهنجیده بپردازد. ما باید اندیشه مجرد را اقلومی سازیم. ما باید فکر فی نفسه را تحقق بخشیم. خرد نالی که کانت از محدود بودن آن سخن می‌گفت انسانی بود. ما باید چنان خرد ناب، یا چنان انتلیژانس ناب را به هستی آوریم که مرزهایی نمی‌شناسد، و به ناشناخته‌ترین پهنه‌ها دست می‌یابد.

«این اندیشه‌ها ممکن است گستاخانه بیان شده باشند، یا بیش از حد رؤیایی جلوه کنند، ولی شاید روزی عملی شوند. تحقق این اندیشه‌ها را ما مدیون همه اندیشندگان خواهیم بود: از باستانیان خاورزمین و باخترزمین تا نمایندگان منطق و ریاضیات آهنجیده و پیچیده امروز.»^{۱۸}

۲. از کتاب «پژوهشی در پیرامون مسئله‌ی تصمیم در منطق: طرح چند خوارزمیک تحلیلی-معنایی»، انتشار یافته در سال ۱۳۷۳:

«هم‌اکنون منطق دستخوش چنان انقلابی است که هیچ‌کس نمی‌تواند

اندازه‌ای به ایشان حق داد، ولی این وضع
چاره دارد: پادزهر و درمان این هراس،
همان *Sapere aude* ی ایمانوئل کانت و
کوئینتوس هوراتیوس فلاگوس خواهد
بود: «جرئت داشته باش تا
بدانی/خردورزیدن را خطر کن!»^{۱۹}

پی‌نوشت‌ها

۱. موسی اکرمی استاد فلسفه در گروه فلسفه علم در دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات تهران است. از جمله آثار او کتاب *مسئله علم در ایران: از تاریخ و فلسفه علم تا فرهنگ دانشگاهی* است.
۲. موسی اکرمی، «مترجم فلسفه آینده ایران و زبان پارسی»، هم‌میهن، ۲۲ مهر، ۱۴۰۲.
<https://hammihanonline.ir/news/culture/mtrjrm-flsfh-ayndh-ayran-w-zban-parsy>
 من صورت کاملتر و ویراسته‌تری از آن گفت‌وگو را در وبلاگ خود منتشر کردم:
 موسی اکرمی، «از تعبیر تا تغییر جهان»، وبلاگ موسی اکرمی، ۲۲ مهر، ۱۴۰۲.
<http://musaakrami.blogfa.com/post/288>
 آن متن در «تریبون رادیو زمانه» بازنشر یافت:
<https://www.tribunezamaneh.com/archives/362893>
۳. دیریند آن سخنرانی نزدیک به بیست دقیقه است:
<https://www.aparat.com/v/2X6z>
۴. Do not all charms fly at the mere touch of cold philosophy? (*Lamia*, Part II)
۵. میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، *رساله وین*، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹، ۱۵۰-۱۵۱، و ۱۵۵-۱۵۸.
۶. همان، ص. ۱۵۰.
۷. ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، پارسی از دکتر م.ش. ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۸۷، CXV.
۸. *رساله*، ۱۵۰-۱۵۱.
۹. همان، ۱۵۵-۱۵۷.
۱۰. همان، ۱۵۷.
۱۱. *سنجش خرد ناب*، LXII-LXIII.
۱۲. متن آن سخنرانی برای نخستین بار در ششم مرداد ۱۳۹۲ در پایگاه اینترنتی «مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی»، به نشانی زیر، انتشار یافت: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/3920>
۱۳. <https://t.me/adibsoltanik/353>
۱۴. نشانی بخش اول این است: <https://t.me/adibsoltanik/425>. دوستاناران می‌توانند دیگر بخش‌ها را به آسانی بیابند. گفتاوردهای من برگرفته از بخش‌های شش‌گانه‌اند که با جستجو می‌توان آن‌ها را در همان گذرگاه تلگرامی یافت.
۱۵. Adib Soltani, M. Š., *The Question of the Left and Its Future; Note of an Onlooker*, Tehran: Hermes, 2010/1387, 21-22.
۱۶. نک. یادداشت تلگرامی اکبر معصوم‌بیگی: <https://telegra.ph/Dr-AdibSoltani-10-12>
۱۷. همان
۱۸. *رساله وین*، ۱۷۳-۱۷۴.
۱۹. ادیب سلطانی، میرشمس‌الدین. *پژوهشی در پیرامون مسئله‌ی تصمیم در منطق: طرح چند خوارزمیک تحلیلی-معنایی*. انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳. فردگرد ۹، جستار فلسفی.

«زن، زندگی، آزادی»: پدیدار شدن تعریفی جامع از هویت ایرانی

آزاده کیان

چکیده

از زمان پیدایش دولت-ملت مدرن در دوران رضاشاه، زبان فارسی به عنوان پایه‌ای‌ترین بنیاد ملی‌گرایی و تلاشش برای یک‌دست‌سازی مطرح بوده است. ملی‌گرایی غربی قصد داشت تا هویت‌های قومی را به نفع پارسی‌گرایی از بین ببرد. در دوران حکومت اسلامی، اسلام‌گرایی/ملی‌گرایی به دنبال از میان بردن هویت‌های غیرشیعی بود. آرزوهای اقلیت‌های دینی و قومی برای به‌دست آوردن حقوق شهروندی کامل، به دلیل تبعیض‌های گسترده، امنیتی‌سازی و شیعی‌سازی که مانع از تکمیل پروژه دولت-ملت شده است، از بین رفته است.

انقلاب جاری در ایران که با زنان در خط مقدم آغاز شد و به گروه‌های اجتماعی مختلف، قومیت‌ها، جنسیت‌ها و ادیان گوناگون در سرتاسر کشور گسترش یافت، این الگوی قدرت را به چالش کشیده است. این حرکت انقلابی، خواستار جدایی دین از دولت شده و به ظهور تعریفی نو و فراگیر از هویت ایرانی منجر شده است. همچنین، این انقلاب به پیدایش آگاهی از منظر درهم‌تنیدگی (تقاطع) منجر شده که بر اساس آن دموکراسی، آزادی و عدالت اجتماعی به شدت با برابری جنسیتی، قومی، مذهبی، جنسی و طبقاتی درهم تنیده‌اند.

مؤثرترین روش برای مقابله با تلاش‌هایی که کنش بالقوه جمعی غافل را نادیده می‌گیرند، قرار دادن حاشیه‌نشینان در مرکز توجهات است.

کلیدواژه‌ها

جنسیت، قومیت، دیدگاه درهم‌تنیده، دیدگاه متقاطع، هویت ملی، مذهب

آزاده کیان استاد جامعه‌شناسی و مطالعات جنسیت، مدیر مرکز مطالعات جنسیت و فمینیستی (CEDREF) و مجله‌ی آن در دانشگاه پاریس سیتیه است. آخرین انتشارات او شامل: *زنان و قدرت در اسلام* (پاریس، میشلون، ۲۰۱۹). *بازاندیشی جنسیت، قومیت و دین در ایران: رویکرد تقاطعی به هویت ملی* (لندن و نیویورک، آی.پی.توریس، بلومزبری ۲۰۲۳) است.

جنبش مهسا: اولین جنبش فمینیستی در ایران؟

فرهاد خسروخاور

چکیده

در این مقاله بر آنیم تا نشان دهیم که با تعریفی ویژه از حرکت‌های اجتماعی حرکت مهسا اولین جنبش فمینیستی در ایران است، پدیده‌ای با گستره‌گی قابل‌توجهی که در آن مطالبات گروهی و اجتماعی و سیاسی در هم تنیده‌اند. این حرکت اجتماعی پایه سیاسی و انسان‌شناختی جمهوری اسلامی را زیر سوال می‌برد. جنبش مهسا بر اساس یک سوبژکتیویته جدید استوار است، در آن شادی زندگی زنان جوان و ابراز وجود آن‌ها دست به دست هم می‌دهند و با همیاری مردان جوان نظام سیاسی را نامشروع قلمداد می‌کنند. در این حرکت رد حجاب اجباری نشانه رابطه جدید با بدن و تبیین فردیت جدید زنان است. این جنبش مبتنی بر رد پیمان مدرسالار بین اقشار سنتی، بنیادگرایان مذهبی و دولت خدا سالار است.

کلیدواژه‌ها

سوبژکتیویته جدید، پیمان مدرسالارانه، حجاب، دولت توتالیتر

فرهاد خسروخوار استاد امریتوس در مدرسه عالی مطالعات در علوم اجتماعی در پاریس است. آخرین انتشارات او شامل: *جهادگرایی در اروپا، جوانان اروپایی و خلافت جدید* (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۲۱)، *خانواده و جهادگرایی، رویکرد جامعه‌شناسی-انسان‌شناسی به تجربه فرانسوی* (انتشارات روتلج، ۲۰۲۲)، *ایران: جوانان دموکراتیک در برابر دولت متجاوز* (انتشارات Edition les Fauves، فوریه ۲۰۲۳) (در دست انتشار)، *شورش علیه تئوکراسی، جنبش مهسا و قیام فمینیستی در ایران* (انتشارات پولیتی پرس، ۲۰۲۴) است.

Freedom of Thought Journal

Special issue on

Woman, Life, Freedom - 2

No. 14

Winter 2023

Mousa Akrami

Meysam Badamchi

Mebrzad Broujerdi

Farhad Khosrokhavar

Azadeh Kian

Saeed Paivandi

Saghar Sadeghian

Asghar Shirazi

Nayereh Tohidi



IRAN ACADEMIA
University Press

آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought

Freedom of Thought Journal

No.14, Winter 2023

Editor-in-Chief

Ali Banuazizi, *Boston College*

Editorial Board

Ali Banuazizi, *Boston College*

Roja Fazaeli, *Trinity College Dublin*

Joel Hanisek, *Maynooth University*

Mohammad Reza Nikfar, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Saeed Paivandi, *University of Lorraine*

Nayereh Tohidi, *California State University, Northridge*

Board of Consulting Editors

Janet Afari, *University of California, Santa Barbara*; Kazem Alamdari, *California State University,*

Northridge; Abbas Amanat, *Yale University*; Ahmad Ashraf, *Columbia University*; Touraj Atabaki,

Leiden University; Mehrzad Boroujerdi, *Missouri University of Science and Technology*; Nadereh Chamlou,

Atlantic Council; Shahla Ezazi, *University of Tehran*; Shahla Haeri, *Boston University*; Kazem Kardavani,

Independent scholar; Farhad Khosrowkhavar, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*; Saeed Madani,

Independent scholar; Ali Akbar Mahdi, *California State University, Northridge*; Ali Mirsepassi, *New York*

University, Arash Naraghi, *Moravian University, Pennsylvania*; Efandiar Tabari, *Akdeniz University*;

Sedigheh Vasmaghi, *Independent scholar*; Claudia Yaghoobi, *University of North Carolina, Chapel Hill*;

Hassan Yousefi Eshkevari, *Independent scholar*

Managing Editor

Ali Reza Kazemi, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Indexing and Publishing Manager

Sajad Sepehri, *VU Free University of Amsterdam*

Executive team

Asefeh Rezai, *Copy Editing*

Dara Rahili, *Cover Design*

Cover Image:

The slogan 'Woman, Life, Freedom' written on a wall by a Baloch woman in Zabedan

Source: <https://www.iranintl.com/202211013268>

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2024 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by Iran Academia University Press

Journal Subscription

The Online Version

Freedom of Thoughts Journal (FTJ) is an open-access publication. The online version of the Journal and its individual articles are available on the Journal's official website, accessible at <https://journals.iranacademia.com/FTJ> in Persian and English. The Journal is electronically distributed free of charge.

The Printed Edition Subscription

For readers, authors, libraries, and other institutions

You can subscribe to the journal's print edition and have it delivered to your address upon each issue's publication. You can cancel your subscription at any time. Each printed edition of the Journal costs 15 euros, plus 7 Euros for postage. You may therefore subscribe to the print edition of the Journal for one year (44 Euros) or six months (22 Euros).

Subscribe at: <https://iranacademia.com/subscriptions/?lang=en>

Previous Issues and more quantity

To order previous issues of the Journal, please visit the Journal's archive at the official IAUP website: <https://iranacademia.com/press/journal/freedom-of-thought-journal/?lang=en>.

To order all previous issues of the Journal, please use the order form at: <https://iranacademia.com/contact/?lang=en>.

Articles

Azadeh Kian

“Woman , Life, Freedom”: The Emergence of an Inclusive Definition of
Iranianness

1

Farhad Khosrokhavar

The Mahsa Movement: The First Feminist Movement in Iran?

11

Book Review

Nayereh Tohidi

The Prison Letters by Nasrin Sotoudeh

39

Abstracts of Persian Articles

Mebrzad Boroujerdi

Iran’s Generational Leadership Change

47

Saghar Sadeghian

**Othering the Baha’is in Their Homeland: Reviewing Baha’i Persecution in
Iran (1979-Present)**

48

Asgar Shirazi

The Kurdish Republic: A Step Toward the Creation of a Kurdish Nation

49

Meysam Badamchi

Reactions in Turkey to Iran's “Woman, Life, Freedom” Movement

50

Saeed Painandi

School Rebellers in Iran

51

“Woman , Life, Freedom”: The Emergence of an Inclusive Definition of Iranianness

Azadeh Kian

Abstract

Since the advent of the modern nation-state under Reza Shah, the Persian language has appeared as the most permanent foundation of nationalism and its drive to uniformity. Westernized nationalism intended to erase ethnic identities in favour of Persianity. Under the Islamic regime, Islamist/nationalism has intended to crush non-Shi'ite religious identities. Aspirations of religious/ethnic minorities to full citizenship rights have been shattered by all-out discrimination, securitization and Shi'itization that have impeded the completion of the nation-state building project.

The ongoing revolution in Iran with women at its forefront that expanded to various social groups, ethnicities, genders and religions across the country, has challenged this model of power. The revolutionary practice has spread demands for the separation between religion and state, and is leading to the emergence of a new inclusive definition of Iranianness. It has also led to the rise of an intersectional consciousness according to which democracy, freedom and social justice are closely intertwined with gender, ethnic, religious, sexual and class equality.

The most effective way to resist efforts that overlook potential collective action is to place the marginalized at the center.

Keywords

Gender, ethnicity, intersectionality, national identity, religion

Azadeh Kian is a Professor of Sociology and Gender studies, Director of the Center for Gender and Feminist Studies (CEDREF) and its journal *Les Cahiers du CEDREF* at the Université Paris Cité. Her last publications include: *Femmes et pouvoir en islam*, (Women and Power in Islam), Paris, Michalon, 2019. *Rethinking Gender, Ethnicity and Religion in Iran: An Intersectional Approach to National Identity*, London and New York, I.B.Tauris, Bloomsbury 2023.

My reflections are largely informed by my field works in Baluchistan, Golestan, and Tehran provinces from 1994 to the end of 2008 and the changes that have occurred since then.¹ Despite the diversity of empirically observable situations such as gender, ethnicity, social status, or religious affiliations, popular classes share the fact of being socially and culturally dominated. This domination is characterized by a deficiency in economic resources associated with subaltern positions, or even marginalization. Moreover, they are deprived of valued lifestyles and cultural practices, and are ultimately limited in their future prospects.² Despite the "continuum of dominated groups"³ solidarity among popular classes in Iran had been impeded by ethnic/religious boundaries that additionally function as social hierarchies. The ongoing revolution however, has set into motion intersectional grievances and has shown that the very processes and conditions that secure a subject's subordination are also the means by which he/she becomes a self-conscious identity and agent. As Foucault argued, the paradox of subjectivation is that it situates agency in the very structures of power (and not outside), therefore in the specific relations of subjectivation. Although the subject is produced as the effect of a subordination, he/she is also capable of a subversive reinvestment allowing him/her to resignify, by producing new contexts, what determines him/her. Thus, a subject is both dominated and provided with agency. Saba Mahmood conceptualized agency as a capacity for action that specific relations of subordination create and enable. Like Teresa de Lauretis, Mahmood believed

that individuals are not autonomous from the social.⁴

The assassination of Zhina Mahsa Amini, a young Kurdish Iranian woman on September 16th 2022 and the rape of a 14 year old Baluch girl in Chah Bahar by the commander of the police forces triggered unprecedented anger and discontent against the regime that had been simmering for several decades. It also illustrated the intertwined social relations of religion, ethnicity, and gender in the multi-ethnic and multi-religious country of Iran. Indeed, in the ongoing revolution in Iran, the marginalized categories (subaltern women and men, ethnic and religious and sexual minorities) who were excluded because they were subaltern or because they did not belong to the center - emerged or gained, through their own struggles, the means to speak for themselves as the new subjects. Consequently, they threaten the dominant discourses and actions.

The Constitutional Revolution (1906-11)⁵ was marked by the idea of social, ethnic, religious and linguistic diversity of the nation. This idea disappeared when the nationalist ideology substituted Persianness for Iranianness. Iranian nationalism, as a modern ideology, was from the beginning influenced by Western Orientalists and has excluded entire segments of the population because of their sense of ethnic, gender or religious belonging. Inspired by European Orientalism, the intellectual advocates of Western-oriented nationalism attempted to found a new Iranian identity based on the Persian language and on a pre-

Islamic past, later endorsed by the Pahlavi dynasty.⁶

Western-oriented nationalism served to enforce the power of Persian men over women and ethnic and religious minorities. Mahmoud Afshar, a prominent Western-educated nationalist and secular intellectual⁷ was a pioneer of the pan-Iranist movement. In his youth he had been active in the "Young Iran Society" (Anjoman-i Iran-i Javan), a group of nationalist Iranians, most of whom had been educated in European universities. One of the influential members of the group was Reza Khan, who became Shah in 1925. Afshar argued:

What I mean by the national unity of Iran is a political, cultural and social unity of the people who live within the present day boundaries of Iran. This unity includes two other concepts, namely, the maintenance of political independence and the geographical integrity of Iran. However, achieving national unity means that the Persian language must be established throughout the country, that regional differences in clothing, customs and the like must disappear, and that local chieftains must be eliminated. Kurds, Lors, Qashqa'is, Arabs, Turks, Turkmens, etc., shall not differ from one another by wearing different clothes or by speaking a different language. In my opinion, until national unity is achieved in Iran the possibility that our political independence and geographical integrity be endangered will always remain.⁸

Reza Shah appealed to uniformity and demanded that Iranians, including members of ethnic groups, conform their way of life to a new model defined in a Persianized and pro-Western manner. Every nonconforming element was regarded as a sign of backwardness and a possible threat to national unity. The Islamic regime inherited this construction but substituted Western-oriented manners with Islamic/Shiite oriented ones. A national culture, as Stuart Hall states, seeks to unify different members, in terms of class, gender, or race, into one cultural identity, and to represent them all as belonging to the same great national family. But does unifying national identity of this kind cancel or subsume cultural difference?⁹

Nation-building reformulates social relations in terms of gender, class and ethnicity. Under the Pahlavis, the social hierarchy was based on male Persian identity and belonging to the detriment of other genders and ethnicities. Under the Islamic regime, the Shi'ite dimension of Iranian identity is highlighted to the detriment of other religions, including Sunnism, and women are submitted to men's neo/patriarchal authority. Shi'ism thus overdetermines individuals and tends to legitimize structural relations of power based on gender, ethnicity, religion or class.

Let me emphasize that I define intersectionality from a three-pronged perspective: epistemological (situated knowledge), theoretical (intersectionality of social relations of gender, class, race, ethnicity, religion, etc.) and political (social action against the established unequal social order). Intersectionality as it has been proposed by Black feminist

theorists and theorists of color can be an alternative to movements based on claims of identity. Intersectionality is not identity politics, but a critical social theory which is based not on paradigms and epistemologies of traditional knowledge, but on paradigms that emphasize the importance of intersectional oppressions in the formation of the matrix of domination.¹⁰

Intersectional analysis of social relations of gender, class, ethnicity, and religion that accounts for discrimination in the everyday experiences of ethnic and religious minority women (and men) is a fertile approach when dealing with the question of social inequalities in a class-based, multi-ethnic, and multi-religious country like Iran. Intersectionality is also a strategy for social justice.

Ethnicity, Ethnicization

Contrary to the essentialist approach to ethnicity, according to which ethnic groups are natural and unchanging, ethnic relations are above all social relations. Economic and political inequalities produce ethnicity, ethnic groups, and ethnic claims. It is social relations that constitute people in categories and ethnic agents. Ethnic relations structure people's life opportunities, influence their social class standing, condition their practice, and shape their identities. For this very reason, "We need to rethink the notion of ethnicity from the margins, from the dominated."¹¹

The status that the Persian language has acquired since Reza Shah as the official language, and its exclusive use in the public administration and the

educational system associated with the expansion of education, has had tremendous impact on the identity construction of urbanized new generations from non-Persian origins. As a representational system language uses signs and symbols to construct meanings. These representations produce culture, which helps people not only communicate but also interpret the world in generally related ways. Cultural meanings have concrete effects and help organize social practices.

Under the Islamic regime a study of school textbooks shows: "The perception of belonging is clearly hierarchical. Ethnic belonging is placed at the bottom, followed by national belonging, which is itself subject to religious affiliation."¹² According to this discourse, Iran is an Islamic homeland. Nationality must submit to Islam, and ethnicity has a double allegiance both to the nation-state and to the *ummat*.

However, the "ethnic question" has not emerged because of Iran's multi-ethnic composition. It is closely linked to the increasingly politicized nature of ethnic issues in the country, particularly under Islamic rule. Islamic State policies have consistently "securitized" ethnic and religious issues, women's rights, etc. and marginalized ethnic/religious minorities by excluding them from the national identity that the Islamic regime defines exclusively as Shi'ite.

The Islamic regime has pursued at least three strategies of marginalization in ethnic/Sunni majority regions: one is persianization/Shi'itization, the other is discrimination, and the third is securitization. Settlement policy of Persians/Shiites in Sunni majority

provinces has been pursued, and the arrival of educated youth or state cadres from other parts of the country in local universities and administrations (for example, in Zahedan), far from the Baluch problems, are examples of these deliberate policies. In Baluchistan and in Golestan I observed ethnic discrimination and both educated and uneducated Baluch and Turkmen complained of discrimination they suffered. For example, although the number of educated Turkmen men is quite high, the jobs, especially those with decision-making authority in the local administration in Golestan, and even in Turkmen majority towns such as Gonbad Kavoods, were handed to Persian/Shiites. The state's discriminatory policies against Sunnites had influenced Persian/Shi'ite behavior as well. Despite the population mixing, ethnic and religious boundaries have become much tighter than before the revolution. For example, in Golestan province we did not see or hear of any intermarriages between Turkmen, Baluch, and Persian/Mazandarani. The three communities live side by side but show no willingness to remove ethnic boundaries or let their ethnic and religious identity be influenced by matrimonial alliances with other communities. "We do not marry our daughters to Persians, but accept to take their daughters," is both a Baluch and Turkmen motto. In the majority of interfaith (Sunnite-Shi'ite) marriages based on free choice, women are Shi'ite.

Although the Iranian civil code authorizes marriage between a Shi'ite woman and a Sunnite man (Article 1059), traditionalist clerics advise against such marital unions. In our survey,

Persian/Shi'ites use religious and cultural differences as a pretext. While sipping tea with a Persian peasant family of tobacco cultivators in Dowlat Âbad, an exclusively Persian village, and discussing their daughter's upcoming marriage with a Zaboli (Shi'ite), I asked whether they also accepted to have a Sunnite son-in-law. The father who worked for the tobacco factory became very angry and said that my question had "made his tea poisonous" and put an end to our interview.

The educated Baluch complain of all kinds of discriminations ranging from financial, to administrative and religious. And finally, the state's policies have consistently securitized ethnic/religious issues. The Islamic regime has systematically dismissed claims of minority groups (both ethnic, religious, sexual) to equal rights and life opportunities and has qualified these claims as a plot of foreign (regional or Western) powers. Repression has been the only response that these people have received from the state.

However, like the ethnic frame, the religious frame of reference also functions as a possible support for the mobilization of minorities. If the religious frame of reference can lead to racialized assignment and ethnicization, it also sometimes activates forms of ordinary mobilization and resistance, or individual and collective resilience. Let me give you one example. Under Mahmoud Ahmadinejad, the High Council of the Cultural Revolution approved a rule in 2007, according to which the management of Sunnite theology schools were placed under the supervision of Ayatollah Khamenei's

representatives. The Sunnite clerical authorities protested vehemently, arguing that the planning of Sunnite religious education in theology schools is the duty of Sunnite religious authorities, not the Shi'ites. Molavi Abdolhamid, the highest Sunnite religious authority in Iran and the Imam of Friday prayer in Zahedan (the capital city of Baluchistan), who is known as a moderate who now advocates the separation between religion and state, declared that religious belief is the red line of Sunnites and no individual, group, or state should pass this red line. He also warned the authorities against politicization of religion, or making the religion state-centered.¹³

The ethnicization of Sunnite religion in everyday life is paramount, and the local and central authorities contribute tremendously to enforcing religious divisions in order to divide the have nots and to rule. This process of othering reinforces the ethnicized social order that is already set in place. However, this ethnicized hierarchy is not hermetically sealed, as there is considerable differentiation and fluidity within it. Moreover, like other power relations it can be changed. In fact, this model of power is increasingly challenged by aspirations for full citizenship rights of both marginalized men and women brought about by social, economic and cultural change.

Division or Coalition?

The ongoing revolution with women at its forefront has spread to various social groups, ethnicities, genders and religions across the country and so have the demands for the separation between

religion and state. The revolutionary practice has led to the emergence of a new inclusive definition of Iranianness that rejects social hierarchies based on gender, ethnicity, class, or religion.

Despite increasingly ferocious repression that spared neither women nor even children, the protesters continued to subvert the hierarchical social order that Islamic laws and institutions have constantly reinforced. It should be noted that the majority of the demonstrators killed were Baluch and Kurd. The demands of minority groups are linked to inequalities in the distribution of economic, political, social and cultural power, and represent real social problems. It should be remembered that voters from ethnic and religious minorities, as well as young people, women, and intellectuals from the majority participated significantly in the election of Mohammad Khatami (1997-2005), and to a lesser extent in that of Hassan Rohani (2013-2021). They demanded through votes inclusion in the national political community. However, these hopes have been dashed.

The ongoing revolution has also led to major upheavals in more traditional parts of the country. In an unprecedented move, many Baluch women, who never went out alone and were less politicized than Kurdish women, are now demonstrating alongside the men in Zahedan. Admittedly, they wear the traditional chador and present a very different image from that of young women in the big cities. Through acts of resistance and civil disobedience a growing number of young women are trying to take control of their destiny, including their bodies

and their sexuality. Some transgress Islamic norms and, through performative acts, reveal themselves and refuse to conceal their bodies and their movements. They sing, dance and proclaim the urgency of freedom. The Islamic gender regime, along with its legislation and institutions, has been increasingly questioned by women, especially the younger generation, belonging to both the majority and the minorities who, through subtle arrangements, alter gender social order.

The structural transformations (urbanization, modernization, expansion of education, etc.) that have taken place, especially since the 1970s, have led to better access for both Persian/Shi'ite and non-Persian girls to schools, university education, and the professionalization of a number of women. One of the outcomes of these transformations is that the patriarchal family founded on male power and domination is questioned and is undergoing change. Despite class, religion, ethnicity, or rural-urban divide, many women share experiences and are likely to build a collective body of wisdom in matters of marriage, family, childbearing and child-rearing, and education.

The ongoing revolution has also led to the rise of an intersectional consciousness, according to which democracy, freedom, and social justice are closely intertwined with gender, ethnic, religious, sexual, or class equality. This national solidarity and intersectional consciousness against the Islamic regime went far beyond ethnic, religious, class or gender boundaries and was paramount in the slogans that were

chanted during the demonstrations from September 2022 onward. Consider the following examples of chants from different geographical regions and places:

Tehran: From Kurdistan to Tehran, I give my life for Iran (*aẓ kordestan ta Tebran, janam faday-e iran*); Kurdistan, Zahedan: Eyes and Lights of Iran (*kordestan, zābedan cheshm o cheraġh-e iran*); Kurdistan A Model for all Iran (*Kordestan, olgony-e kol-e iran*); Piranshahr: Kurd, Baluch, Azari: Freedom and Equality (*kord, Baluch azari, azadi va barabari*); Zahedan: Kurds and Baluch are brothers. They are from the same parents (*Kord o Baluch baradarand. Aẓ yek pedar va madarand*); Tarbiyat Moddares University in Tehran: From Zahedan to Tabriz Poverty Corruption, Discrimination (*aẓ Zābedan ta Tabriz, fajr va fesad va tabi'iz*); Tehran, University of Alameh: Bread, Jobs, Freedom, freedom of choice for clothing (*Nan, kar, azadi, poushesh-e ekhtiyan*); Marivan: From Kurdistan to Tehran, Oppression against women (*Aẓ kordestan ta tebran setam aleyh-e zanan*).¹⁴

It is therefore urgent to acknowledge the diversity and plurality of experiences of oppression and injustice, and to include multiple and discordant voices in order to achieve a non-hegemonic definition of Iranian national identity. The claims of minority groups are relevant to inequalities in the distribution of economic, political, and cultural power, and represent real social issues. The Islamic state has tended to

securitize and marginalize ethnic/religious pleas for equality and exclude them from the national identity re-construction, which is composed of a multiplicity of belongings: genders, religions, ethnicities, social classes. However, women and other minorities, as major agents of change, need to be beware not to be betrayed again by the return of the orientalist discourse on national identity. The emerging Neo/nationalistic discourse inside the country, and especially among the diaspora, thus needs to be scrutinized and criticized.

In the ongoing revolution, where women and ethnic and religious minorities have emphasized their importance as major political stakeholders, “Woman, Life, Freedom,” borrowed from the Kurdish feminist movement in Turkey, became the major slogan in all demonstrations and gatherings targeting the Islamic regime and its Leader. Islamic laws and institutions that reinforce social, ethnic, gender, religious, or class inequalities are being challenged precisely because they are at odds with social realities and new social, demographic, cultural, or political behaviors, especially among the younger generations. A consciousness has stemmed from the emerging revolutionary practice, according to which democracy, freedom, and social justice are closely intertwined with gender, ethnic, religious, or class equality.

Following Paul Eluard, the French poet, let me emphasize that the freedom whose name is chanted all over Iran is not an end in itself, but an ever-reborn desire since the Constitutional

revolution, and a strong response to the oppressor. Audre Lord also put to the fore the idea of making difference-irrigated relationality the foundation of non-oppressive coalitions, and asked, “How can we use each other’s differences in our common battles for a liveable future?” The answer is what Maria Lugones labeled, “deep coalition,” and what Audre Lord called, “the interdependency of different strengths.”¹⁵ To conclude, and as Kimberlé Crenshaw argued, “Placing those who are currently marginalized in the center is the most effective way to resist efforts that compartmentalize experiences and undermine potential collective action.”¹⁶

¹ Azadeh Kian. *Rethinking Gender, Ethnicity and Religion in Iran: An Intersectional Approach to National Identity*. London & New York: I.B.Tauris, Bloomsbury, 2023.

² Armelle Testenoire, "Genre, stratification et mobilité sociale au sein des classes populaires," *Lien social et Politique*, n° 74, (2015): 19-36.

³ Olivier Schwartz. 2011 "Peut-on parler des classes populaires?" *La vie des idées*. 13 September 2011. ISSN : 2105-3030. URL: <https://laviedesidees.fr/Peut-on-parler-des-classes>. The term continuum does not simply express a diversification of living conditions, but also the existence of an internal hierarchy between different strata perceived as such by those concerned.

⁴ Michel Foucault, "Afterword: The subject and power," In *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, edited by H. Dreyfus & P.Rabinow, 208-226. Chicago: University of Chicago Press, 1983. Judith Butler, "Performative Agency," *Journal of Cultural Economy*, (2010) 3:2: 147-161. Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London & New York: Routledge, 1999. Saba Mahmood. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005. Teresa de Lauretis. *Théorie queer et culture populaire. De Foucault à Cronenberg*. Translated by M. H. Bourcier. Paris: La Dispute, 2007.

⁵ Janet Afary. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-11. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*. New York: Columbia University Press, 1996.

⁶ Mostafa Vaziri. *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House, 1993. Orientalism is constructed on the dichotomy between the self (with positive values) and identified with rationality, equality, or liberty, and the other who is identified with irrationality, licentiousness, and exoticism. For example, Arthur de Gobineau. *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853). Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967. This held an Aryanist discourse and established a hierarchy between the Semites and the Persians. Persians appropriated and reproduced this hierarchy.

⁷ Afshar obtained his doctorate in political science in 1919 at the University of Lausanne.

⁸ *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, edited by Touraj Atabaki and Erik J. Zürcher, 8. London: I.B. Tauris, 2004.

⁹ Stuart Hall, "The Question of Cultural Identity," In *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, edited by Stuart Hall, David Held, Don Hubert, and Kenneth Thompson, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

¹⁰ Patricia Hill Collins. *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2019.

¹¹ Danielle Juteau. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal: Les presses de l'université de Montréal, 1999, 175.

¹² Nouchine Yavari-d'Hellencourt, "Ethnies et ethnicité dans les manuels scolaires iraniens," in *Le faits ethniques en Iran et en Afghanistan*, edited by Jean-Pierre Digard, 247-265; here 251. Paris: CNRS Éditions, 1988.

¹³ Shahram Rafizadeh, "Protest against the State's interference in Sunnite Schools," *Rooz*, 2008.05.06. http://www.roozonline.com/archives/2008/05/post_7257.php. Also see <https://www.dw.com/fa-ir/%D8%AF%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AA-%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D9%85%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%B3-%D8%AF%DB%8C%D9%86%DB%8C-%D9%88-%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%B6-%D8%B1%D9%88%D8%AD%D8%A7%D9%86%DB%8C%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%87%D9%84-%D8%AA%D8%B3%D9%86%D9%86/a-3634387>

¹⁴ Amir Javaheri Langroudi, "sho'ar hay-i e'terazī mardom-I sarasar-I iran," *Karegari*. 30 November 2022. http://karegari.com/maghalat/2022/11/30/shoar_ha_10AbaN_1401_AmiR3.pdf

¹⁵ Audre Lorde, "A Burst of Light: Living With Cancer," In *I'm your sister: Collected and unpublished writings*, edited by Rudolph Byrd, Johnnetta Betsch Cole, and Beverly Guy-Sheftall. New York: Oxford University Press, 2009. Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (New York: Crossing Press Feminist Series, 1984), 111-112.

¹⁶ Kimberlé Crenshaw, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” *University of Chicago Legal Forum*. 1, 8 (1989): 167.

The Mahsa Movement: The First Feminist Movement in Iran?

Farhad Khosrokhavar

Abstract

The present article attempts to show that this is the first feminist movement in Iran, if we submit to a restrictive definition of the social movement, a phenomenon of significant scope, where global demands are interwoven and where the demand touches the foundations of the social order that the movement intends to change.

The Mahsa movement is based on a new subjectivity, where young women's joie de vivre and self-assertion go hand in hand. The rejection of the compulsory veil is the sign of a new relationship with the body and individuation, which this work seeks to explain.

The movement is based on women's rejection of the patriarchal pact between traditional strata, religious fundamentalists, and the totalitarian state

Keywords

New subjectivity, patriarchal pact, the veil, the totalitarian state

Farhad Khosrokhavar is a Professor Emeritus at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (school for advanced studies) in Paris. His latest publications are *Jihadism in Europe, European Youth and the New Caliphate*, (Oxford University Press, 2021). *Family and Jihadism, A Socio-Anthropological Approach to the French Experience* (Routledge, 2022). *L'Iran: la jeunesse démocratique contre l'Etat prédateur*, (Edition les Fauves, February 2023). (Forthcoming), *Revolt Against Theocracy, The Mahsa Movement and The Feminist Uprising in Iran*, (Polity Press, 2024)

Since modern times, which began in Iran with the Constitutional Revolution (1906-1911), women have been active in social movements, individually within them, and in periods without protest movements. However, women's involvement as social actors in movements has not necessarily meant that they were feminists. In this article, I argue that the Mahsa Movement was the first feminist movement in Iran. In order to substantiate this, I briefly analyze movements that have had a feminist or feminine component in Iran since the Revolution of 1979, namely the women's protest movement against the compulsory veil just after the 1979 Revolution, The 2006 Campaign for One Million Signatures, the 2009 Green Movement, the small movement of 2017 in which a few young women publicly removed the veil, as well as the movements of 2016-2019 against the high cost of living and the corruption of the Islamic Republic.¹

We will try to show that none of these movements, even The Campaign of 2006, was a feminist social movement in the strict sense of the concept of social movements. They were either movements in which women intervened as citizens without gender in their demands, and not female citizens (the Green Movement), or protest movements that were not social movements in the strict sense of the

term (the protest against the compulsory veil following the 1979 Revolution), or movements that we would call cultural (The One Million Signatures Campaign). As for the movement of a few dozen young women in 2017 against the compulsory veil, this was an extremely limited event that was dominated by the movement against the high cost of living, in which women intervened as housewives or as non-gendered social actors who protested like men against the increasingly intolerable conditions of daily life marked by high prices and the indecent enrichment of the power elites.

Three distinct mobilization patterns: social movements, social protests, and cultural movements

We distinguish three types of protest movements. Firstly, a social movement with three major characteristics: protest against the established order and the social groups that defend it (the opposition pole), the self-assertion of new social actors (the identity pole), and the demand for a new type of society based on a different social organization (the totality pole).² Secondly, protest movements that oppose the established order but don't propose a new society, confining themselves to rejecting repressive laws or social domination. Finally, there are cultural movements that aim for social change in the name of

¹ There is a vast body of literature on feminism in Iran, e.g.: Janet Afary. *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Nayereh Tohidi, "Women's Rights And Feminist Movements In Iran," *International Journal on Human Rights* 13, no. 24 (Winter 2016). Azadeh Kian. *Rethinking Gender, Ethnicity and Religion in Iran: An Intersectional Approach to National Identity* (London & New York: I.B. Tauris, 2023). Other sources related to the specific issues I am dealing with are quoted within this article.

² In this article I use the notion of social movement in the sense of Alain Touraine. See Alain Touraine, "An Introduction to the Study of Social Movements," *Social Research* 52, N° 4. (1985): 749-787.

a new cultural vision, without mobilizing large numbers of people.

Cultural movements are the work of small groups of intellectuals and their supporters and do not "fill the streets" like social movements or protest movements. To qualify as a social movement, there has to be a protest dimension, i.e., a protest against a reality, as was the case with the 1979 women's movement against the mandatory veil. There also has to be a self-affirming dimension on the part of protagonists who don't confine themselves to protest "against", but rather assert themselves for a "positive goal" by proposing a different conception of society, a different place for themselves and by challenging the prevailing social and political order and working for another order through mobilization and social action in the public sphere. The "positive" dimension was lacking in the women's protests of 1979, in which the compulsory veil was challenged, but no alternative was proposed in which women would be social actors in their own right within a new social framework.

A social movement is also different from a cultural movement like the One Million Signatures Campaign. Indeed, a cultural movement mobilizes only a small number of players around cultural ideas and is confined to demands that are not followed up by collective mobilization. The One Million Signatures Campaign could have turned into a social movement if there had been a collective mobilization. But a small group of women (and a few men) gathered around the idea of women's

legal equality with men, and this did not translate into a collective mobilization.

The Mahsa Movement has had all the hallmarks of a social movement. The principle of opposition in it has been the predatory state, whose overthrow the demonstrators called for. The principle of identity is expressed in "Woman, Life, Freedom," and a project for a new society is that of a democracy that would integrate men and women, ethnic and religious minorities, and give full weight to citizenship over and above religion – in short, a secular, democratic society in which the political system would operate solely on the basis of non-theocratic, non-religious principles and the popular vote.

In this movement women have played an essential role. They have been the major actors, and men have joined them in the collective mobilization that reached out above all to the new generations, not the older ones. While agreeing with the movement and its leitmotifs, the latter did not follow it, nor did they take to the streets (except for a small minority). From this point of view, the Mahsa Movement is the first feminist social movement in Iran. It might also be the first in the Muslim world; however, this has yet to be demonstrated by historical analysis, which is beyond the scope of this article.

A century of female presence and the lack of a feminist social movement in Iran

During and after the Constitutional Revolution in Iran, women's groups were active, founding underground magazines and women's societies, and pursuing goals such as women's

education, changing the terms of marriage and divorce for women, and health and disease prevention for mothers and children.

During the Pahlavi reign under Reza Shah, who emulated Atatürk, women on the whole gained a number of rights as a result of the modernization of the state apparatus, including the introduction of an autonomous judiciary, even if the influence of traditional Islam within it was not negligible. Women's education was also carried out in schools, and gradually at university, without major obstacles. In addition to education, there was the introduction of women into other sectors as well. The women's movement in this period, however, was virtually non-existent, although individual women did try to push for female emancipation. Nor was the despotic nature of the Pahlavi state conducive to the free expression of women's demands.

During the reign of Mohammad Reza Shah, the activities of independent women's groups disappeared.³ Women's associations were forcibly integrated into state bodies, and there was no notable resistance on their part either. Admittedly, these associations concerned a small number of women, often educated and from the middle and upper classes. The Iran of the Pahlavis was one in which the regime granted benefits to women rather than women demanding them through social movements. The secular nature of the

Pahlavi regime and the desire to follow the Western model meant that the introduction of women into the public sphere and the state was welcome as long as it did not question the authoritarian nature of the regime. Some women were active in far-left organizations opposed to the Shah, such as the Mojahedin of the People, Peykar, Fedâis, and the Tudeh Party in the 1970s. But their presence did not call into question the masculinity of these organizations, with the possible exception of the People's Mojahedin, in which power passed into the hands of Maryam Rajavi after the death of her husband Mas'oud Rajavi. However, individual women had their sights set on female emancipation, and Mehrangiz Manouchehrian, Iran's first female jurist, was subsequently celebrated after the 1979 revolution by two Iranian feminists who dedicated a book to her.⁴

The role of women in the 1979 revolution was significant in the demonstrations, but no feminist demands were raised by female participants, particularly with regard to Islam, which was becoming one of the major issues of the movement. Many female intellectuals, such as Homa Nategh, like many men, felt that since the Iranian revolution was petty-bourgeois that women's demands also had to be sacrificed to support the anti-imperialist movement launched by Ayatollah Khomeini and a fraction of the clergy, who were understood as

³ Eliz Sanasarian. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini* (New York: Praeger, 1982).

⁴ Noushin Ahmâid Khorasani and Parvin Ardalân. *Senator: Faliyatbaye Mebrangiz Manouchehrian ba Bastar Mobarezat Haghghi Zanan dar Iran [The Work of Senator Mebrangiz Manouchehrian for Legal Rights for Women]* (Tehran: Nashr Tose-e, 1382 [2003]).

representatives of the petty-bourgeoisie. Once this revolution had been achieved then the flag of proletarian revolution could be raised, and women granted equal rights with men. Many secular women wore headscarves to demonstrate their opposition to the Shah and their support of the protest movement, which few men and women thought would turn into a dictatorial theocracy.

The situation of women underwent a profound legal regression since the 1979 revolution. All women, even non-Muslims, were required to wear the veil (*hijab*) in public. The theocratic state, founded in 1979, imposed on women a wide range of legal restrictions, placing them in a legally inferior position to men. Two weeks after the victory of the revolution, Khomeini's office decided to rescind the family support law enacted under the Shah and make the Islamic hijab mandatory. In addition, one day before March 8, International Women's Day, Ayatollah Khomeini announced in a speech at the Refah Religious School that female government officials should observe the Islamic hijab to protect their dignity. The next day, women without hijab were refused entry to their workplaces. Many of them rejected the veil, and those from the Ministry of Foreign Affairs demonstrated outside the ministry. About 5,000 to 8,000 women gathered at Tehran University and chanted against the compulsory veil. In addition, female students joined the protest in Tehran. They were thwarted by the new government. Left-wing political groups ignored them and considered them inappropriate because the main enemy was capitalism and the struggle against the veil weakened the

petty-bourgeois revolution which was considered by the intellectuals as anti-capitalist and a step towards the proletarian revolution. Yet, the women's demonstration on March 8, 1979, and five days later against the compulsory veil, was the first collective mobilization on a massive scale (many thousands) in protest against religious standards imposed on women by the Islamic Regime.

Following the 1979 revolution, the long war launched by Iraq against Iran had the effect of stifling any attempt to publicly voice women's demands. Women's activities were put on the back burner for over a decade, and it was only after the end of the war with Iraq in 1988 and the death of Ayatollah Khomeini in 1989 that women's activities emerged, not within social movements, but in the press, in public speaking, and forms of self-expression in literature. A new chapter seemed to open in which certain freedoms could be gained through negotiation, or at least through the attempt by the "new religious intellectuals" (*now andishmandan dini*) to interpret Islam along pluralist lines. They argued for a non-theocratic and democratic version of Islam. It was a question of entering into a confrontational dialogue with the authorities without putting the Islamic Regime in question. In activities that were previously almost exclusively male, where women began to assert themselves, as in journalism, their breakthrough, especially during and after Khatami's presidency (1997-2005), was striking. Under the editorship of Shahla Sherekat, the magazine *Zanan* (Women) published articles on the situation of women in Iran, and *Salam*, the reformist

newspaper, gave a voice to women in the 1990s.

The following decade the mobilization of a small group of Iranian feminists and their male supporters began on June 12, 2006 in Tehran, after the election of Mahmoud Ahmadinejad as president of Iran in 2005. Ahmadinejad campaigned as a populist and conservative candidate who opposed reformist motives and women's demands. The June 2006 movement was suppressed by the police. Three months later, the One Million Signatures Campaign began, calling for signatures on a petition for equal rights for women in public spaces. The activists were arrested on March 4, 2007, four days before International Women's Day. It was a movement that did not develop into a social movement and was nipped in the bud by the authorities. However, it did contribute to women's awareness of the need for large-scale collective action, which manifested itself in June 2009, when women demonstrated alongside men to denounce Ahmadinejad's fraudulent re-election in the contest against Mir Hossein Mousavi⁵. But even then, there was no specific feminine dimension to the movement. Yet, the dream of reformist social and political change from within was still alive, and a large part of Iranian society believed that reforms toward democracy could be achieved within the Islamic theocracy. The Green Movement of 2009 and its repression by the Islamic regime put an end to this hope. Many women became aware of the impossibility of action within the Islamic

Regime, and a large part of civil society became aware that the Iranian regime was radically opposed to political reforms towards democracy. The slogan "Where's my vote?" marked the emergence of a deep-rooted civic and democratic subjectivity in Iranian society.

Since the 1979 revolution, any questioning of the veil has been considered a sign of immorality and indecency (*bi effati*) by the Islamic Republic. In this context, the story of Homa Darabi, a feminist and social activist, is an inspiring one in the struggle against the mandatory veil at the individual level. Born in 1940 in Tehran into a middle-class family, she was a pediatrician and psychiatrist who, from her youth, showed an unyielding will to act for political freedom and women's emancipation. In 1960, she became an early member of the National Front, a democratic political party founded by Mohammad Mossadegh, and entered the School of Medicine at the University of Tehran by successfully passing the entrance exam. She was an activist in the student movement and was imprisoned for a time under the Shah for her political militancy. Darabi earned her psychiatric degree in the United States and practiced medicine there before returning to Iran in 1974. She became a professor at Tehran University Medical School, and also opened her own private clinic. She took part in the protests that led to the 1979 revolution. After the Revolution, she refused to wear the veil. In 1990, she was dismissed as a university professor for refusing to wear

⁵ See Farhad Khosrokhavar, Marie Ladier-Fouladi, *The 2009 Presidential Election in Iran: Fair or foul?*, (EUI RSCAS, 2012/29, Mediterranean Programme Series- <https://hdl.handle.net/1814/22564>).

the hijab on the charge of "disrespecting Islamic mores." Her clinic was also closed by the authorities. As a social and political activist, Homa Darabi cherished high hopes for the 1979 revolution and initially expected it to lead to the improvement of women's situation, but she was deeply disappointed by the regression of their status. She set herself on fire in Tajrish Square, northern Tehran, on February 21, 1994, in protest against the compulsory veil.

The election of the reformist Mohamad Khatami a President of the Republic in 1997 opened new vistas. Feminist activists thought they could launch, with the help of Islamic feminists, a campaign to restore women's rights. The Iranian jurist and judge Shirin Ebadi, who in 2003 won the Nobel Peace Prize, was among those who supported Khatami's election. Also, for several years, she affirmed, like the Iranian reformist intellectuals, that equal gender rights as well as democracy are in conformity with genuine Islam and could be implemented by the Islamic regime without betraying the principles of Allah's religion.⁶

The struggle for equal rights continued over the following decades, culminating in the launch of the One Million Signature Campaign in 2006. Over the previous three years, Iranian women's rights activists had become increasingly visible internationally. After human rights lawyer Shirin Ebadi

received the Nobel Peace Prize in 2003, Iranian feminists organized a series of seminars on women's rights that culminated in a demonstration against gender inequality in front of Tehran University on June 12, 2005. This event brought together activists, men and women. The following year, they launched a petition, which began with fifty-four founding members who were careful to start a grassroots movement independent from political parties and government institutions.

The sympathizers of the movement held another demonstration on August 28, 2006, in Haft-e-Tir Square in Tehran, which was supported by national and international human rights groups, such as Amnesty International. The demonstrators called for the reform of the laws, especially family laws, that discriminate against women⁷. They also distributed a pamphlet on "The Effects of (Islamic) Laws on Women's Lives" throughout Tehran. The protest was harshly quashed by the security forces, who beat and pepper sprayed the protesters and arrested 70 people. Several of them were sentenced to prison terms and flogging.

In March 2007, thirty-three women were arrested, most of them outside a Tehran court where they had gathered to peacefully protest the trial of five women - Fariba Davoudi Mohajer, Shahla Entesari, Noushin Ahmadi Khorassani, Parvin Ardalan, and Sussan Tahmasebi –

⁶ Shirin Ebadi and Azadeh Moaveni, *Iran Awakening: A Memoir of Revolution and Hope* (London: Random House, 2006).

⁷ See for a pladoyer type of analysis Noushin Ahmadi Khorassani, *Iranian Women's One Million Signatures, Campaign for Equality, The Inside Story* (Women's Learning Partnership, 2009).
https://learningpartnership.org/sites/default/files/resources/pdfs/One-Million-Signatures-Campaign-English_0.pdf

who were accused of propaganda against the Islamic Republic, undermining national security, and participating in an illegal demonstration in connection with the June 12, 2006, demonstration.

On November 4, 2007, Ronak Safazadeh was arrested, the day after she collected signatures at a Children's Day celebration for the Million Signatures Campaign, organized in support of gender equality.

On June 12, 2008, Nasrin Sotoudeh and eight other women were arrested by security forces as they were about to attend a conference commemorating the National Solidarity Day of Iranian Women.

The journalist and activist Parvin Ardalan was scheduled to be in Stockholm on March 6, 2008, to receive the 2007 Olof Palme Prize in recognition of her leading role in the Million Signatures Campaign for gender equality. However, on March 3, airport security officers prevented her from leaving, seized her passport, and handed her a summons to appear in court.

Subsequently, the Islamic Regime's judiciary sentenced four female leaders of the movement, Maryam Hosseinkhah, Nahid Keshavarz, Jelveh Javaheri, and Parvin Ardalan, to prison terms for contributing to banned websites.

The 2006 Campaign for one million signatures was more of a cultural movement, and the role of feminist intellectuals was fundamental in it. One of the dimensions of the social movement is the mobilization of large groups that can fill the streets and, at the same time, in the general mobilization of

ordinary people who usually do not participate in the movement and have a sense of sympathy or empathy with it and show it by approving it publicly or joining it momentarily. The Campaign for one million signatures was limited in the number of participants and was easily neutralized by the arrest of its male and female activists in several stages of the movement. For the conventional wisdom, this movement helped the 2009 Green Movement and 2022 Mahsa Movement. Although this hypothesis cannot be refuted, one of the main pillars of Mahsa's movement was the question of mandatory veiling, which did not play a role in the Campaign for one million signatures. There is no doubt that some of the women who participated in the Green and then Mahsa Movement had already taken part in the Campaign for one million signatures, but in the Green Movement, the female dimension was not visible in any of the slogans (therefore, women acted as non-gendered citizens and not feminists in this movement) and in the Mahsa movement, the hijab was a fundamental issue that played no role in the Campaign. On the other hand, in the Campaign, young women who participated in the Campaign for one million signatures were the followers of feminist intellectuals, who belonged to their mothers' generation, while in the Mahsa movement, women and young girls were the main activists of the movement, who, at least in their slogans and in their actions, were not from the feminist generation of mothers and did not explicitly refer to them. They did not follow concretely the feminist intellectuals and had their own demands, in which «corporeity», hijab, and sexual

and individual freedom and a culture of Joy played an essential role. The latter (the culture of “*joie de vivre*”) was of great importance in contrast to the culture of sorrow in reference to the Martyrdom ideology of the Islamic Regime. There was no reference to the culture of Joy in the Campaign for One Million Signatures.

The Campaign was summed up in a limited group of feminists with maybe less than a few hundred women and men who cooperated in collecting signatures in the civil society, and the number of signatures collected was a small fraction of one million (the government repression played a role but society seemed also not to be ready for that type of movement at that time). In summary, neither society wholeheartedly supported The Campaign, nor its activists were more than a limited number, and this movement did not succeed to turn from a cultural into a social movement. That the Campaign was the linchpin for the subsequent movements is somewhat understandable and somewhat debatable because the subsequent movements completely changed and took on new directions, and their activists within the Mahsa Movement were the new generations, between 14 and 25 years old, and their demands were also totally different. The legal and juridical aspect of gender equality, which was the focus of the Campaign for one million signatures, had totally disappeared in the Mahsa Movement, which put into question the

entirety of the Islamic Regime and defended the freedom of the body in conjunction with the political freedom.

In my view, The Campaign was not a social movement because it didn't mobilize a significant number of people and didn't find a widespread echo in the civil society. However, as a cultural movement it pushed towards political awareness not only of women, but also of men. One can claim that the Campaign for one million signatures was a cultural movement learning the ropes of a future social movement. However, it took sixteen years, which is more than a generation, for a feminist movement, the Mahsa Movement, to emerge, which was not concerned with formal legal equality, but with the appropriation of the body (the rejection of the veil) and political freedom against the powers that be and not within its framework⁸.

Under the Islamic Republic, the first campaign against the compulsory hijab was launched on social networks by a group of Iranian students and graduates in 2012-2013 under the title “No to compulsory hijab.” The campaign included feminists Mehrangiz Kar and Masih Alinejad, as well as political activists, students, journalists, and human rights defenders. 69,000 people signed up on the campaign's Facebook page.

Another case of individual protest against the mandatory veil is that of Masih Alinejad. A plurality of narratives rejecting the veil can be found on the

⁸ The originality of the Mahsa Movement in terms of subjectivity and subjectivation is well illustrated by Nayereh Tohidi, *Iran in a Transformative Process by Woman, Life, Freedom* (Azadi Andisheh, N° 13, 2023); see also Farzaneh Sadeghi, Maryam Tehrani, *Iranian women's Agency in the “Women Life Freedom” and Its Consequences*, (Azadi Andisheh, N° 13, 2023).

Facebook page of Iranian-American feminist journalist Masih Alinejad, which has the revealing name of “My Stealthy Freedom.”⁹ Starting in 2014, the page currently has over one million likes and followers and has led to a larger civil disobedience campaign.

The 2017 protest movement against the compulsory veil

The Million Signatures Campaign was the last movement in which women agreed to play the legal game to raise public awareness about their demands for equal rights. Its failure convinced many of them to resort to civil disobedience *against* the Islamic Republic by rejecting its political legitimacy and not *within it*. Moreover, the Million Signature Campaign was fundamentally about women's rights and did not focus on the veil. In December 2017, another movement began, rejecting the compulsory veil as a symbol of the subjugation of women and their inferiority as citizens. On December 27, 2017, 31-year-old Vida Movahed removed her headscarf in Enqelab Avenue, a central thoroughfare in Tehran. She stood on an electrical distribution box and for nearly an hour silently held her scarf at the end of a stick before being arrested. This movement was coincidental with another one that mobilized people in many towns to denounce government corruption and the growing poverty of the population. More than 4,000 arrests took place in many cities, and it cast its shadow over the rejection of the veil by young women. Movahed's lawyer, Nasrin

Sotoudeh, herself a famous feminist, took up her defense and she was released on January 28 on the condition that she withdrew from the public life. Until October 2018, she complied, but she reappeared again in public without a veil, standing on the dome built at the center of Enqelab Square from which she waved white and red balloons.

Another woman, Narges Hosseini, 33, went to the same platform as Vida Movahed and lifted her white headscarf in January 2018. In the days that followed, other women removed their veils and repeated the same action. Narges Hosseini was arrested and put in jail. Nasrin Sotoudeh assumed her legal representation. In the following days, a number of women and men protested against the compulsory veil. These young women became known as the "Girls of Enqelab Avenue" (*dokhtaran khiaban enqelab*) and gained prominence on social media. Hosseini was sentenced to three months in prison for "inciting prostitution" and "not wearing the hijab".

This movement, which did not become widespread, was the prelude to the Mahsa Movement, more than four years later (September 2022). It was a protest movement rather than a social movement in that it rejected the mandatory veil, without any slogan or any social mobilization. At its core were individual young women who rejected the compulsory veil.

The two major intellectual movements after the 1979 revolution:

⁹ See <https://www.facebook.com/StealthyFreedom>.

the Religious Reformists and the Feminists

Since the overthrow of the Shah in 1979, three new types of intellectuals have gradually emerged in Iran:

-religious reformist intellectuals (now *andishmandan dini*) from the 1990s onwards¹⁰, almost all of whom are men. They have theologically challenged Islamic theocracy and the notion of *Velayat faqih* in its Islamic legitimacy;

-Iranian feminists, who have emerged as a major cultural group and whose leading figures are a dozen women, often educated and middle-class, who have not only produced an intellectual corpus but have also acted as non-violent activists on the social scene, from the 1990s onwards and especially in the 21st century. We might mention the names of Shirin Ebadi, Noushin Ahmadi Khorassani, Parvin Ardalan, Nasrin Sotoudeh, Narges Mohammadi, Mansoureh Shojae... Their intellectual production is just as important as their resistance to a theocratic regime that does not hesitate to put them in prison, to physically abuse them, or even mentally torture them according to what Narges Mohammadi calls "white torture"¹¹.

-later, young Iranian singers, often rappers, who, after the failure of the Green Movement in 2009, expressed the disarray and despair of Iranian society's youth and, with the Mahsa Movement,

became the movement's main spokespersons, urging citizens to take part and denouncing the predatory state. One can quote the names of Chervin Hajipour (Emmi Rewards for his song "For" (*Baraye*), Hamri Saman, Toomaj Salehi, Emad Qavidel, Saman Yasin, Amir Tataloo, Mehdi Yarrahi¹²...

The Green Movement is the end of reformist intellectuals who asked for reforms within the Islamic Republic, and the beginning of a secularization that demands the separation of religion and politics and the recognition of a citizenship in which religion plays no role in the public sphere. The new culture advocated by the Mahsa movement is in line with this type of secularism: rejecting the imposed headscarf, dancing and singing of women and men in the public space, mixing of men and women, and denouncing the regime's martyrdom ideology through the exaltation of a culture of "joie de vivre"...

The Mahsa Movement and its female initiators

The death of a young Iranian Kurdish woman, Mahsa Amini, in the Tehran vice squad prison building on September 16, 2022, triggered a new kind of social movement in Iran, in which women were the main protagonists and pioneers. Despite bloody repression (over 520 deaths according to human rights organizations), the movement has

¹⁰ There are numerous studies of this movement. See among others, Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century* (Austin University of Texas Press, 1998); Mehran Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution* (Cambridge University Press: 2008); Mohsen Mottaghi, *La Pensée Chiïte Contemporaine à L'Épreuve de la Révolution Iranienne* (Paris: L'Harmattan Publishers, 2012).

¹¹ Narges Mohammadi, *Shekanjeh sefid* (white torture), (Sweden: Baran Publishers, 2020).

¹² See Farhad Khosrokhavar, *L'Iran: la jeunesse démocratique contre l'État prédateur* (Fauves Publishers, 2023).

lasted for several months (until April 2023 and beyond it) and continues by individual women who refuse to wear the compulsory veil.

The Mahsa Movement (named by many sociologists after the surname of the young Kurdish woman killed by the vice squad) innovated on several levels, both anthropologically and socially. It combined bodily freedom with political freedom. It massively marked the irruption of women as social and political activists, as women and not as sisters, wives, mothers or nieces... It invented a form of collective joy through dance and various bodily manifestations that marked a break with the martyrdom and mourning of the official ideology of the Islamic Republic. It enhanced a new sense of male-female relations through mixed dances posted on the Web and mixed demonstrations where men and women shouted in unison "Death to the dictator". It showcased the self-affirmation of the middle classes in their youth, who overcame fear in the midst of a hyper-repressive regime and braved the killings of demonstrators for several months. Lastly, it revealed Iran's profound secularization in its new generations.

The Mahsa Movement failed politically (it was unable to overthrow the Islamic regime), but it succeeded culturally by revealing its illegitimacy.

The state as the main adversary in the social movements of modern Iran

Social movements are determined by, but exceed, objective and historical conditions. Social actors launch the movement by challenging a social and political order perceived as repressive,

acting on a subjectivity that feels alienated and mistreated by it. In Iran, since the 20th century, the main adversary of social movements has been the state. In the Mahsa Movement (September 2022-April 2023 in its collective mobilization), it is the theocratic regime that is identified by the movement's actors as leading the generalized repression against society. The movement that has developed since September 2022 has characteristics that distinguish it from the major movements of 2009 (the Green Movement) and those of 2015-2019. It differs from the former in that it unambiguously rejects the supreme leader who runs society (the slogan "Death to the dictator" (*marg bar diktator*) is one of the most common). It differs from the latter in that it proposes clear objectives for an alternative political regime based on the slogan "Woman, freedom, life". It shares with the 2015-2019 movements the absence of leadership and organization, which indicates its extreme fragility. The Islamic regime, by cutting off the Internet and massively arresting demonstrators (around 20 thousand arrests up to the end of January 2023), has stifled it.

The objective causes of the Mahsa Movement can be summarily enumerated: the closure of the political system and the elimination of reformists (Khatami's presidency from 1997 to 2005 was the apogee of reformism, and since then, reformists have been gradually eliminated from the political scene); increasing poverty due to the lack of development, Iran's isolation on the international stage; the withdrawal of President Trump's United States from

the nuclear treaty in 2018 and the application of restrictive clauses that make the legal sale of oil by Iran extremely difficult and the vertiginous rise in the price of the dollar with a very high inflation rate (over 50% for several years) and growing youth unemployment; the collapse of the middle classes and the extension of poverty to these strata in conjunction with the indecent wealth of the ruling elite due to systematic corruption¹³. ...

The new subjectivity

In social movement theories, the place of subjectivity is problematic. Sociologists talk about emotions and their importance in social movements and, in particular, in relation to social actors (agency)¹⁴. But subjectivity, and what we call « subjectivation » in French sociology (Foucault, Touraine...), has not opened up its own space of intelligibility in English-language sociology. In reality, it's an in-between phenomenon: between subjectivity, social action and participation in a group that forges a collective identity as the movement develops and asserts a new or renewed self through intersubjectivity within demonstrations, but also in opposition to the powers that be or antagonistic forces. Subjectivation lies somewhere between the structural and

the conjunctural effervescence of the social movement. It is the characteristics of subjectivation within the Iranian youth that we seek to identify in the Mahsa Movement. This youth no longer accepts submission to the theocratic government out of sheer fear of repression. In the denial of legitimacy to the Islamic Republic, a dimension stands out, based on the secularization of society: the importance of life in this world, with its joys and freedom, which we call the "Joy of Living". Secularization caught the despotic regime off guard. The will to live and the refusal of a false sacrifice in the name of martyrdom in the service of a regime now devoid of legitimacy - this is why we can call this movement for the joy of living and against a theocracy which, in its ideological dimension, is experienced as a killjoy by Iranian youth.

The subjectivation process within the Mahsa Movement is many-sided and among researchers, Nayereh Tohidi¹⁵ sees as its main feature an attempt at achieving a dignified normal life against the Islamic Regime; for Asef Bayat it expresses itself in a movement to give meaning to a free and dignified existence, in direct opposition to the Islamic State¹⁶, against which the new generations bear a feeling of « internal

¹³ See for the wide variety of interpretations of the Mahsa Movement: Saeed Paivandi, "Unaccomplished Protest Movements in Iran and the Challenge of Building a Collective Imaginary of Political Change," *Freedom of Thought Journal*, no 13 (Summer 2023): 1-17. (Persian).

¹⁴ See Jeff Goodwin and James M. Jasper, eds., *Rethinking Social Movements* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2004), Alberto Melucci, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

¹⁵ See Nayereh Tohidi, "Iran in a Transformative Process by Woman, Life, Freedom," *Freedom of Thought Journal*, no 13 (Summer 2023): 29-57.

¹⁶ See Asef Bayat, "Is Iran on the Verge of Another Revolution?," *Freedom of Thought Journal*, no 13 (Summer 2023): 47-57. (Persian).

colonization »; for Kamran Talattof¹⁷, the sexual dimensions, the profound changes in Iranian popular culture is highlighted by a “paradigm shift“ in the Iranian society, directed against the Islamic Regime.

The demand for «*Joie de vivre* » is most visible among women, as they are the ones most affected by repression, according to the traditional view of them as the vectors of temptation and promoters of vices. The Islamic regime, in its quest for symbolic legitimacy, has used these religious and social prejudices, reinforcing them through its repressive forces such as the vice squads. The more the regime fails in the real world, with its economy adrift and society on the brink of impoverishment, the more it falls back on the symbolic realm, trying to polarize men against women, notably by reinforcing their machismo, which it exploits to redeem its legitimacy. Failing to achieve economic prosperity and political freedom, Islamic theocracy champions the preservation of patriarchy against women, who become its sacrificial victims.

Through the Mahsa Movement, men and women alike refused to play the perverse game of "Islamic honor" brandished by the regime, which consisted in making patriarchy the principle of political legitimacy for the Islamic Regime. They considered it profoundly illegitimate due to its multiple failures, whether in the economic sphere (the impoverishment of the majority), the political sphere (a

dictatorship that has turned into a totalitarianism), the cultural sphere (a martyrdom ideology that stands in stark contrast to young people's desire for a joyful life) or the international sphere (the Islamic regime's antagonism to the Western world is rejected by the vast majority).

The Iran of the 2020s is a secularized country for the vast majority of its youth. First and foremost, parents and offspring alike aspire to a pluralist, secular society where freedom of dress goes hand in hand with political freedom, in a peaceful relationship with the outside world, particularly the West.

The “*Joie de vivre*” shows a concern for self and other, centered on this world (not the Hereafter) and everyday life (not the distant life transformed into a paradisiacal existence by hope in the Islamic utopia, as it was lived at the dawn of the 1979 revolution). Its ideology is everyday hedonism, not martyrdom, the ideology of the 1979 revolution.

The *joie de vivre* had a transgressive dimension that expressed itself in festive opposition to the Theocratic Regime. Mixed dancing by men and women and the ostentatious rejection of the veil were its salient aspects. *Joie de vivre* *inter alia* means excluding religion from social relations and questioning the rules of Islamic "modesty" in everyday life. But the fundamental anthropological dimension of this *joie de vivre* was not reduced to political opposition to the Islamic Republic, but manifested the profound transformation of the meaning of existence through

¹⁷ See for the analysis of this slogan, Kamran Talattof, The “Women, Life, Freedom” Movement in Iran: The Anatomy of a Slogan,” *Freedom of Thought Journal*, no 13 (Summer 2023): 59-74.

secularization, a process also highlighted by many social scientists, as mentioned above.

The Mahsa Movement was driven by the desire to overthrow the theocratic regime and establish a democratic one. But its essential significance lies in a profound anthropological shift, namely the end of what we might call traditional Shi'ism, with its "dolorism" and tragic vision of existence, which the Islamic regime tried to exploit to legitimize itself through the cult of martyrdom (that of Hossein, the third Shi'ite imam, then that of the martyrs of the long war between Iran and Iraq (1980-1988)).

The Mahsa Movement has focused on women because they are the Achilles' heel of traditional Islam, which restricts them in two ways: as the principle of fertility and reproduction they must be desexualized in the public sphere to protect them from the lust of men other than their close male family members (hence the need for the veil), and they must be segregated in order to avoid tempting men's sexual desires. Because of this double deficiency, the woman is the inferior half of the man, and her legal status reflects her status, institutionalized by the powers that be (the woman's inheritance is half that of the man, the husband has numerous privileges in the event of divorce, he can have up to four wives, he can decide on his wife's freedom to travel...).

The Mahsa Movement challenged the status of women, who freed themselves from the compulsory veil and segregation, and asserted themselves as the equal of men not only in terms of abstract dignity, but in social practice, in daily life. They took part in street parties

where men and women mingled and where they were recognized as joyful citizens, free to be close to each other. A minority of veiled women also took an active part in this movement, stressing that the veil should be a woman's free choice. The protest was about its compulsory wearing, not its rejection per se.

New generations of men and women reject the roles assigned to them by patriarchal Islam, and embark on the struggle for democratic, secular citizenship. In challenging patriarchal, theocratic Islam, they have no sense of guilt; on the contrary, they have the best conscience in the world. This is the troubling novelty of this movement, which is breaking new ground in culture and politics. In the 1960s-80s, modernization in Iranian society (and more generally in many Muslim societies) was accompanied by a feeling of guilt: by modernizing, they would lose their Islamic roots and become shadows without identity in the midst of a Western world, imperialist by nature, which would reduce them to a status of insurmountable inferiority. Modernization was accompanied by shame and a deep sense of malaise. This is what the Iranian intellectual Djalal ale-Ahmad called "occidentalopathy" or "the Western disease", i.e. cultural uprooting without Western modernity being able to give meaning to the lives of Iranians. The same intellectual, along with other Iranian Marxists, rallied behind Ayatollah Khomeini, in whom they saw the man capable of reconciling them with their Islamic past while waving the flag of revolution against the pro-Western regime of the Shah.

With the Mahsa Movement, guilt has totally disappeared, and nothing remains of the uneasiness felt by people in the 1970s, for whom modernization was disembodied, involving the denial of their origins and the rejection of their roots in an Islamic and Iranian culture, Shi'ism. Today, the desire to assume one's identity as a modern individual is devoid of the slightest sense of embarrassment and shame. It's true that the experience of more than four decades of the Islamic Republic has shown the constraining and repressive nature of the theocratic regime's homo islamicus. In a break with the revolutionary mentality of the 1970s and 80s, Iran's new youth are now seeking a secular modernity in which the major decisions concerning their bodies, their freedom to associate with the opposite sex and to exercise their political freedom seem to be a prerogative of their own free will, and not of a state authority usurping the status of the Sacred to coerce them into renouncing their freedom. In the Mahsa Movement, existential freedom (the freedom to dress, to wear or not to wear the veil for women, to dispose of one's body as one pleases for all citizens) joins political freedom (the freedom to be recognized as a full-fledged citizen).

In summary, what distinguishes the Mahsa Movement from others, and in particular the 2006 cultural movement Campaign for One Million Signatures, and the 2009 Green Movement is its relationship to the body on the one

hand, and its setting in a culture of *joie de vivre* that is different from that of the older generation and, in particular, from the culture of the mainstream Iranian feminists at the time of the Campaign for one Million Signatures of 2006, as one of its most eminent members acknowledged later on¹⁸.

The second phase of the Mahsa Movement and its feminist prominence

Following the repression of the Mahsa Movement in its collective mobilization phase by government forces from September 2022 to April 2023, an essential dimension of the protest, namely street demonstrations, gradually disappeared in most Iranian provinces. What remains is many young women refusing to wear the mandatory veil. They have refused to put it back on in the street. The collective protest movement has been transformed into individual rejecting of the compulsory veil by young women. Demonstrations aimed at overthrowing the Islamic State have given way to the young women not yielding to the intimidation of the Islamic State to force them into wearing it.

A major consequence of the Mahsa Movement has been the loss of the fear complex on the part of many young women, who are leading the fight against the Islamic regime in the absence of a collective demonstration, on an individual level.

¹⁸ Noushin Ahmadi Khorassani, "Why the movement of the «Girls of enqelab Avenue has not extended to the entire society (Chera harekate dokhtarane khiabane enqelab gostares nayaft)," *Zamaneh*, December 18, 2018) https://www.radiozamaneh.com/425026?fbclid=IwAR3_un4-R1g-pXP229xpFsBTtoOWLmrpKc73XlBq0yEbc6rAXPPxWwVAzXFE

While the Mahsa Movement failed in its political dimension (it was unable to overthrow the Islamic regime), its scale and duration in the face of brutal repression revealed the illegitimacy of Islamic theocracy. It has opened the way for the new protest movements in the future.

The Mahsa Movement and the Islamic Regime's failure to Islamize women and men

The Mahsa movement highlights the failure of the Islamic government to indoctrinate and Islamize women after more than four decades of authoritarian rule. New generations were born in Iran under the current regime, having followed the school curriculum and watched the Iranian TV (for those who could afford it, alongside that of the outside world, illegally accessible through satellite dishes). So how could this feminist revolt, whose values are the antithesis of the theocratic regime's principles, occur?

The answer can be sought in four interrelated directions:

- the regime's failure to ensure the economic development of Iranian society. Clearly, there is economic regression in Iran, with an impoverishment of the middle and lower classes that is difficult to deny, even though it is difficult to prove clearly because of the absence of adequate statistics and the fact that, at least since Ahmadinejad's presidency, some of those data are no longer publicly available. But many facts reveal the

extent not only of the regression but also of the widening gap between a small minority that constitutes the elite and the mafia linked to power and the rest of society. To quote only one, according to Hanke's Annual Misery Index of 2022, Iran is among the 20 most "miserable" countries in the world (19th)¹⁹. Before the 1979 Revolution it was one of the most prosperous countries in the Middle East.

- The Iranian diaspora and its active presence, both culturally and socially, in Iran. The Iranian diaspora is in touch with the Iranian society, and unlike the White Russians who broke ties with Russia after the 1917 revolution, the Iranian diaspora has maintained its links with Iranian society, and the whole of Iranian society is aware of its relative prosperity and the fact that other countries where it is present are generally getting richer, and that the problems of impoverishment in Iran are largely due to the Islamic Regime. The Chinese regime denies its citizens political freedom, but so far it has ensured their relative prosperity, and China has become the world's second economic power. This gives the Chinese a sense of pride in knowing that they now count in the world, and that their current prosperity is largely due to the political regime that holds autocratic power in China. In Iran, the combination of political repression and economic regression has discredited the regime and its Islamist ideology.

- The existence of a relatively well-educated youth, a student body of some

¹⁹ Steve H. Hanke, "Hanke's 2022 Misery Index," *NR/Capital Matters*, May 18, 2023. <https://www.nationalreview.com/2023/05/hankes-2022-misery-index/>

4 million people, making Iran one of the best-educated countries in the Middle East. It is aware of what is happening in the rest of the world and in countries such as Turkey, where the standard of living now far exceeds that of Iran, whereas under the Shah, the opposite was true.

-The Internet and the possibility of finding out about the state of the world and the catastrophic nature of the Iranian economy as a result of the Islamic regime's international policy, which discredits it due to its successive failures, not only economic, but also ecological, which everyone feels in their daily lives.

Women present a particularity that is partly linked to their situation before the Islamic Republic. The Pahlavi regime made secularization and the unveiling of women a fundamental principle throughout its reign. The Islamic regime made the re-Islamization of society and the enforcement of the veil and other restrictions on women as one of the pillars of its ideology, alongside its anti-Westernism and its desire to deny Israel its existence.

Everything was done by the Islamic Regime to ensure that women, especially in the new generations, espoused the Islamic vision advocated by the Velayat Faqih. The school propagated the vision of a society based on the principles of traditional Islam, in which women's role is mainly confined to their home and their vocation is to bring up children according to the Islamic tenets. Islamic modesty, non-mixing between men and

women and the veil have been imposed on women in the name of Islam and taught in school textbooks²⁰.

However, after the 1979 revolution, young women and girls gained massive access to school education and higher education in proportions that have made them the equal of men in terms of access to knowledge in the 21st century. They are on an equal footing with men in universities. They thus have the same intellectual level as men, with a difference in access to work that is far inferior and perceived as profoundly unfair by them: less than 15% of the job market is accessible to them with skills equal to those of men, if we take education as the main parameter.

Then there are the women's organizations and their inability to act. In this respect, they suffer from the same deficiencies as their male counterparts, namely repression by the regime, which favors violence over all other forms of relationship with civil society. If social movements in Iran are decapitated and leaderless and unorganized, it is because of the regime's relentless repression, and women have had as little opportunity to organize them as men.

The breakdown of the patriarchal pact between the Islamic Republic and men

In addition to repression, the Islamic regime has exploited patriarchal prejudices in society, giving men various privileges over women (the right to divorce, child custody, the obligation for women to obtain their husband's

²⁰ Saeed Paivandi, "Gender Representations in Iranian School Textbooks," in *Women, Islam and Education in Iran*, eds. Goli M. Rezai-Rashti, Golnar Mehran, and Shirin Abdmolaei (Routledge, 2019).

consent to travel, denial of access to state positions such as judge or President of the Republic...). We can speak of an "implicit patriarchal contract" between the regime and groups of men, notably the clergy, the traditional strata in the Bazar, and the Fundamentalists that were afraid of the shah's modernization. The Islamic patriarchal pact which gave them large privileges over women in return for their acceptance of the Theocracy's hegemony over the society. The regime gave men the benefit of women's legal inferiority and, in exchange, they had to renounce their right to free citizenship²¹. This implicit contract was denounced by the new generations first in the 2009 Green Movement, when men and women shouted in unison: "Where's my vote?". From this moment onwards, the alliance between men and the Islamic regime was put into question, and a new space for agency and empowerment was opened for women, backed by the young men. In fact, the new generations no longer accept the patriarchal game: on the one hand, because there is no longer anything at stake economically (no present or future prosperity in exchange for a compromise), and on the other, because they know that without women's assistance, the Islamic Regime cannot be efficiently fought. This is one of the reasons why young men and

women have joined forces in the Mahsa movement. But women have also understood that their inferiority is a fundamental pillar for the legitimacy of the Islamic regime, following the failure of reformists to challenge the theocratic regime, and that it is not possible to push it towards democracy that would open up new prospects for women's equality with men. This is one of the reasons why young women refuse to wear the veil. They know that there can be no compromise with a political regime that makes of their servitude (the veil as a symbol of women's subjection to patriarchal Islam) one of the foundations of its legitimacy.

We must bear in mind that the Islamic regime has failed economically (impoverishment of the vast majority of the population), politically (Iran is one of the most isolated countries in the world) and culturally (protest movements reveal its unpopularity in society), and that only two principles remain which, in the eyes of its most hardened elites, give it Islamic legitimacy. The first is women's veiling, the second its anti-Westernism and its denial of Israel's existence. The regime, in its hardline faction embodied by the Supreme Leader, cannot renounce the hijab without losing a large part of its legitimacy, defined by Ayatollah Khomeini as based on women's veiling after the Pahlavi period

²¹ We use the term "Islamic patriarchal pact" to distinguish our comments from those of Deniz Kandioty who coined the "Patriarchal bargain"²¹, particularly in reference to traditional societies undergoing modernization, notably those in sub-Saharan Africa and the Middle East (Deniz Kandioty, "Bargaining with Patriarchy," *Gender and Society* 2, no. 3 (September 1988): 274-290). Her view is about women's strategies in the face of patriarchal attitudes rooted in culture: they suffer domination but also develop forms of resistance in the face of oppression. Her thesis is rooted in a global socio-cultural framework in which the state is, at best, an adjunct to the cultural norms that dominate and oppress women. In Iran, on the contrary, under the Islamic Regime, the patriarchal pact was drawn between the theocratic state and large groups of men after the overthrow of the Pahlavi Regime.

when women were unveiled. Had it been successful economically, politically, or culturally, the Islamic Republic might have been more flexible on the issue of veiling. But all that remains internationally is its opposition to the West, its refusal to recognize Israel and, domestically, its patriarchy based on the inferiority of women, to whom it imposes the forced veil.

If women failed to create a widespread feminist social protest in Iran before Mahsa Movement, this is also true in a very large part of the Muslim world, where traditional, fundamentalist Islam brandishes its legitimacy against secularizing modernity, in complicity with authoritarian states. For several decades, the conflict between the Islamic past and the secularizing present created a sense of guilt among women (but also men), who felt at fault for wanting to overturn Islamic values in the name of an individualist modernity (hence the notion of "the Western disease" coined by an intellectual, Ahmad Fardid, who invented the expression "Westtoxication" (qarb zadegi), which gained currency by Djalal Ale-Ahmad's eponym book in the 1960s). Fear of modernity and a sharpened Islamic superego acted in the Muslim world, in complicity with authoritarian states, to preserve patriarchy (in the Arab world the notion "Mustaqrab" (westernized in a derogatory sense) was used by some intellectuals). Feeling of guilt and shame (I'm destroying Islam in complicity with the imperialist West) that women and men shared in their fear of modernity

during the Pahlavi Regime has disappeared among the new generations in Iran since the 2009 Green Movement, while they unabashedly asserted their desire for democratic modernity by demanding a secular political system, with no pangs of conscience, illustrated by the slogan "Where is my vote?". Young women have embraced modernity without qualms (unlike in the days of the Shah, when many of them in the rural areas and in small towns felt they had to abandon their Islamic culture and family tradition in exchange for secular modernity). Young men and women, but especially women, explicitly embody modernity by challenging patriarchal Islam, without a sense of culpability towards it. In one word, they have discarded the Islamic superego and freed themselves from a feeling of sinfulness, after many decades of traumatizing experience with theocratic Islam. Following more than four decades of Theocratic government, they no longer have any regard for an Islam that would dictate their social conduct and deny them their bodily and political freedom. This is certainly due to the path of secularization the new generations have taken against the propaganda machine of the Islamic State, in a tortuous course against the Islamic Republic that led to the Mahsa movement. Secularization²² is hitherto unambiguously endorsed by the new generations who reject the Islamic theocracy and its mythical golden past.

What's more, new generations of men and women are in unison in denouncing the theocratic state, and the

²² Mansoor Moaddel, "Secular Shift Among Iranians: Findings from Cross-national & Longitudinal Surveys," *Freedom of Thought Journal*, no 12 (Fall 2022): 1-28.

old implicit alliance of men and state against women on behalf of patriarchy has been replaced by an alliance of men and women against the patriarchal state, according to a new affectivity that incorporates the achievements of secularization: the separation of religion and politics in the public sphere and the urge to live joyfully, in rupture with Shi'ite remorseful culture of mourning transformed into a rigid worldview by the Islamic Theocracy.

Still, young women are far more concerned than men in regard to gender injustice, even if both feel deprived of a decent future under the clerical regime, and this unites them in the fight against it: women are excluded from the job market (only around 15% of them are employed, whereas they are on a par with men in terms of university degrees), and they feel that the more the regime loses its ability to ensure a decent future for society, the more it cracks down on them as scapegoats for its many failures. At the same time, they are well aware that even the new generation of men who agree with them in their rebuke of the Islamic regime are in many respects prejudiced against them in private and public life. They share men's misfortune, but at the same time, they have demands that are different from those of men, and which they cannot raise now without weakening the protest movement against the ruling power. This is why the feminist Mahsa movement does not fully express women's feminist demands, which are directed not only against he

clerical state, but also against Iranian civil society with its prejudices, where men maintain a mindset that denies them equal rights. As long as the Shi'ite theocracy remains in place, women are putting their specific demands on hold to strengthen the movement for democracy and against theocracy.

The Mahsa movement sealed the new provisional and tentative alliance between young men and women through the rituals of dancing, singing and ostentatious de-veiling.

The centrality of the veil in the new generation of women

Since 2017, a new social phenomenon has emerged in Iran, one that has affected women much more than men: their feeling that the regime was there to deny them access to the elementary freedom of the body, and that this was directly linked to the denial of political freedom. Until then, Iranian feminists had dissociated the veil issue (and therefore the body) from the fundamental right to gender equality. One of their major figures, Noushin Ahmadi Khorassani. Khorassani offered a narcissistic "selfie culture" interpretation of this new subjectivity in an otherwise brilliant article²³. In so doing, she failed to grasp the "joie de vivre" aspect of this new culture, its secular tendency, its frontal rejection (and not implicit and timid as in Khorassani's generation) of patriarchal, theocratic Islam, and above all, the

²³ Noushin Ahmadi Khorassani, "Why the movement of the «Girls of enqelab Avenue has not extended to the entire society (Chera harekate dokhtarane khiabane enqelab gostares nayaft)," *Zamaneh*, December 18, 2018) https://www.radiozamaneh.com/425026?fbclid=IwAR3_un4-R1g-pXP229xpFsB'ToOWLmnpKc73XIbq0yEbc6rAXPPxWwVAzXFE

agency and “subjectivation” of the new female generations.

Up to 2009, the vast majority of Iranian Feminists fought for legal equality, and the freedom of the body was seen as secondary to their demands. It was with the new generation of women that the body, the veil and demands for freedom of dress became central to their social action. In their view, the Islamic State, by denying them freedom to unveil themselves, denies them access to freedom in general, and political freedom in particular. The mandatory veil is the antechamber to the regime's denial of women's citizenship. This acute sense of denial of both physical and political freedom, young women have conjointly developed and “subjectified”, and does not exist to the same degree among men. It is a new anthropological development in Iran, and from their perspective, the compulsory veil is an unbearable stigma that denies them their sheer humanity. According to them, they must decide for themselves on what to wear because their body is theirs and belongs to no one else, the least to the Islamic Theocracy. This goes hand in hand with the decline of the patriarchal family in much of Iran's urban strata. After the 1979 revolution, the patriarchal family structure which imprisoned women in their role of mother was a supported women's submission to the Islamic State, which imposed the veil and denied them the freedom to be full citizens. With the advent of the nuclear family in the 1990s (the birth rate no longer

ensures the population's reproduction²⁴) and a new experience of father/mother/child relationships in Iran, women, in agreement with men, put an end to the large family. The latter was gradually replaced by the nuclear family, due to the choice of the vast majority of Iranian women who decided to have less than two children²⁵. Women's appropriation of their bodies in terms of reproduction and natality now extends to clothing and other forms of bodily expression: dancing, singing, artistic expression, where women are now extremely active, whether in literature, the fine arts, cinema... From the demographic freedom acquired at family level, women have taken possession of their bodily freedom and extended it to political freedom, where they have been joined by young men.

If there was no widespread feminist movement in the strict sense of the term in Iran before the Mahsa Movement (and in much of the Muslim world), this is due to the fact that women, while active in organizations and NGOs, were constantly repressed by authoritarian governments with the complicity of men who were afraid of female emancipation and gave in to manipulation by the autocratic regimes that made patriarchy one of the major pillars of their legitimacy. In today's Iran, thanks to their modernization, the fiasco of fundamentalist policies of the Islamic Republic and, above all, the failure of the Islamic patriarchal state to promote a better life in society, men of the new generations have become aware that

²⁴ For the aggregate statistical data see Farhad Khosrokhavar, “The 2022-23 Social Protests and the Delegitimation of the Islamic Republic,” *Freedom of Thought Journal*, no 13 (Summer 2023): 1-27.

²⁵ Marie Ladier-Fouladi, *The Islamic Republic of Iran Seen from Within* (2022 (2020 French version)).

their liberation can only be achieved if it extends to women who are no different from them, but are similar to them, due to their education, but also the fact that secularization has made them more and more alike, and more and more partners in the life of the couple, and in particular, partners in sharing the same adversity (in cultural terms, the “*joie de vivre*” against the government culture of doom and gloom, in economic terms, the downward spiral into social impoverishment) in a society where the repressive state is at war not only with them, but also with the modern world embodied to a large extent, like it or not, by the West. Secularization has also diminished the appeal of the sacred and emphasized life here below, in this world. In their daily life religion is not only marginal in their social relations, but also in their following Shari’a (mosques are mostly empty and daily prayers performed by a tiny minority), contradicting the credo of the Velayat Faqih. In the 1990s religious reformist thinkers emphasized the separation of religion and politics and rejected the theocratic Islam of Ayatollah Khomeyni²⁶. The new generations reject political Islam’s solutions to social, political and, more generally, public problems, based on a counter-modern ideology, an enemy not only of the West but also of merriment, celebration and the joys of life. Secularization in its Iranian version marked by the political and economic failure of the Islamic Theocracy has opened up the door for dialogue between men and women,

bypassing patriarchy. The first massive feminist movement in the strongest sense of the term has been made possible because the discrediting of the Islamic Regime was concomitant with the daring secularization of the new generations.

But therein also lies the ambiguity of this movement: feminist, it is in alliance with men against the anti-feminist Islamic regime. But it refuses, for reasons of instinctive realism among young women, to raise the thorny issue of male domination in everyday life, in family relations, in short, in life itself.

From the perspective of social movements, the right question is not: why hasn’t Iran seen a major feminist movement until now, despite over a century of feminist consciousness in some groups of women? The real question is: how has the Mahsa movement been able to develop despite massive government repression and its connivance with men in the name of patriarchy?

The answer is manifold: on the one hand, the delegitimization of a regime that ensured the general impoverishment of large swathes of society, including women, and the destruction of society’s ecological living environment; on the other, the secularization that challenged patriarchy and rendered obsolete, in the new generations, the Islamic Regime’s alliance with men against women, symbolized since 2009 by the Green Movement. In the new generations,

²⁶ See for a summary the articles gathered by Ramin Jahanbegloo (editor), *Mapping the Role of Intellectuals in Iranian Modern and Contemporary History* (Taylor and Francis, 2020), and in particular, Farhad Khosrokhavar and Mohsen Mottaghi, *The Neo-Mutazilites in Contemporary Iran, Two Generations of Muslim Intellectuals*.

patriarchy, an accomplice of the theocratic regime, has lost its legitimacy, and young men mentally feel that they are close to women and against the repressive power that cracks down on them and women. The fight against the theocratic regime can now only be waged effectively through cooperation between men and women in the name of democratic ideals where gender equality a fact implicitly assumed, without being explicitly addressed.

Strategically, the questioning of the implicit contract between the Islamic State and men regarding the repression of women through patriarchy had a double, intertwined cause:

-on the one hand, men, especially young men, realized that they had no future credible prospects with the Islamic State, and that the latter's corruption, fundamentalism and anti-Westernism denied them any chance of social and economic promotion; this was even more the case for women;

-on the other hand, the mental landscape of men and women had changed, with women rejecting their submission to the patriarchal order, as we have seen, first at family level (they rejected the large family and embraced the nuclear family), then at the level of the man/woman relationship where a new complicity and much greater affective closeness has developed between them, notably by sharing the same mental and cultural universe (women are on an equal footing with men at university level).

This dual trend has called into question the patriarchal pact between the Islamic State and men against

women, as we have seen, explicitly from 2009 onwards, with the Green Movement symbolizing this rapprochement between men and women in demonstrations against the theocratic state.

An unanswered question that was unlikely to be answered within the Mahsa movement was male domination in cultural relations, beyond the Islamic State. After all, the Islamic State is not the one and only cause of patriarchy, even if it is one of its major causes. Yet this question could not be raised within this movement without calling into question the unanimous solidarity of young women and men against the theocratic state. This is why, in Iran's first widespread feminist movement, the question of male domination in Iranian culture could not be explicitly raised.

Conclusion

If we adopt the restrictive definition of a social movement as I have done in this article, the Mahsa Movement is the first feminist social movement in Iran. This doesn't mean that other movements didn't have a feminist dimension, or that individual women didn't have a feminist message. This one goes back a long way, and as early as 1924, nine years before Reza Shah's compulsory ban on the veil, we find this song sung by Qamar Vaziri with her beautiful voice in the salon of Tehran's Grand Hotel:

"Daughters of Cyrus, until when in sorrow

Under the repression of men, until when prisoners

The daughters of Sasan, until when to be silent

O! you, women of Iran

No one is aware, no one thinks right or wrong

O! you, political elites of Iran, aren't women human beings?"

The question is not to deny the feminist dimension amongst certain Iranian women. Very early on, Qorrat ol-Eyn in the first half of the 19th century, Foruq Farrokh-zad in the 1960s, and above all the new generations of feminist intellectuals who not only have given meaning to female emancipation, but also have taught a new lesson in democracy to Iranian society have shown their commitment to the cause of women. The question is to see why this first large and massive feminist movement, which surprised many, was launched in Iran, how to explain its singularity and understand it in its anthropological and political dimensions, in order to renew the problematic of democracy and feminism.

The question as to why the feminist movement came late to Iran, more than a century after the first Iranian feminists appeared, finds its anthropological answer as follows (other answers are obviously possible, and will complement this one):

This is the first time that the patriarchal pact between state and society has been explicitly broken by new generations of women and men. Young men are no longer complicit with the state in preserving patriarchy, and their dissociation from the Islamic Republic accentuates its crisis of legitimacy in society and gives women the opportunity to be the initiators of a

movement which, starting from a concern for the body through the rejection of the veil, explicitly denies rightfulness to the Islamic regime.

In the last two decades, through three movements women put into question the anthropological foundations of the Islamic Regime based on patriarchy. In the Campaign for One Million Signatures a minority of them demanded legal equality within the Islamic Regime, in the Green Movement, they questioned the regime about citizenship in accord with men, and in the Mahsa Movement, they rejected the inferior status of women, denouncing the Islamic Regime as illegitimate, in agreement with the young men.

In the Mahsa Movement, women put into question the legitimacy of the Theocratic Regime in the name of their freedom, bodily, and political by extension. In it, patriarchy is rejected head-on by them and young men as well. Women know they have the support of young men in their challenge to the Islamic regime over the veil and their bodily freedom, which is the Achilles heel of the Islamic Regime.

This movement belongs to the younger generations, and this is its major cultural characteristic and tragedy. There's a generation gap, not that the older generation didn't support the movement, but unlike the younger ones, they didn't dare take to the streets and mobilize in demonstrations.

The old generation refused to follow the Youth, for reasons related to fear of ruthless repression, but also lack of confidence in the future and the

suspicion that a political regime, worse than the Islamic Republic might succeed it, exactly through the same scenario that saw the Shah's regime succeeded by the Islamic Republic, far darker and crueler than the imperial regime. The fearful attitude of the Elderly caused the political failure of the Mahsa movement. But its success lies elsewhere, in the constitution of women as social actors, capable of acting on an equal footing with men by exposing themselves to death and assuming a democratic attitude towards life.

The Mahsa Movement is a feminist movement based on the alliance between Iranian male and female youth against a predatory state. But the real issues of women's equality remain unaddressed. As we have already pointed out, the alliance of young men and women in their confrontation with the Islamic regime was due in part to the fact that both felt they had no future under this regime. What's more, they had acquired a new culture of affective intimacy through secularization of family relations and social ties that was at odds with the culture of segregation and female inferiority advocated by the Islamic Republic. But women's problems of equality with men were not resolved in this alliance with men, which was partly conjunctural (opposition to the government), partly structural (anthropological change within the Iranian culture). Only under a more open and secular political system will the question of women's freedom be posed in explicit terms. As long as the common struggle against the theocratic state continues, alliance is the watchword, and dissensions between men and women in everyday life are muted.

Still, the question of social and economic equality has not yet been resolved, and women know fully well that the Islamic state that is not the only cause at the root of inequalities, but also the historical culture of Iranian society, which feminist women will be able to challenge once theocracy gives way to a democratic regime.

The main achievement of the Mahsa Movement is that women can be not only important players in social movements, but its main players, its promoters, its avant-garde.

Without them, the theocratic regime will not be overthrown in the future. With them, new forms of mixed social action between men and women will have to be invented to overcome a counter-modern, anti-modern regime, against the joy of living.

Bibliography

- Afary Janet. *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Ahmadi Khorasani Noushin, *Iranian Women's One million Signatures, Campaign for Equality, The Inside Story*. Women's Learning Partnership, 2009. https://learningpartnership.org/sites/default/files/resources/pdfs/One-Million-Signatures-Campaign-English_0.pdf
- Ahmadi Khorasani, Noushin, Parvin, Ardalan. *Senator: Faliyathbaye Mebrangiẓ Manouchebrian ba Bastar Mobarezat Haghughhi Zanan dar Iran [The Work of Senator Mebrangiẓ Manouchebrian for Legal Rights for Women]*. Tehran: Nashr Tose-e, 1382 [2003].
- Ahmadi Khorassani Noushin. "Why the movement of the «Girls of enqelab Avenue has not extended to the entire society (Chera harekate dokhtarane khiabane enqelab gostares nayaft)." *Zamaneh*, December 18, 2018. https://www.radiozamaneh.com/425026?fbclid=IwAR3_un4-R1g-pXP229xpF5BT0OWLmrpKc73XIbq0yEbc6rAXPPxWwVAzXFE
- Bayat, Asef. "Is Iran on the Verge of Another Revolution?." *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 47-57. (Persian).
- Ebadi Shirin and Moaveni Azadeh. *Iran Awakening: A Memoir of Revolution And Hope*. London: Random House, 2006.
- Gheissari, Ali. *Iranian Intellectuals in the 20th Century*. Austin University of Texas Press, 1998.
- Goodwin Jeff and M. Jasper James, eds., *Rethinking Social Movements*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2004.
- Hanke Steve H., "Hanke's 2022 Misery Index." *NR/Capital Matter*, May 18, 2023. <https://www.nationalreview.com/2023/05/hankes-2022-misery-index/>
- Jahanbegloo Ramin (editor), *Mapping the Role of Intellectuals in Iranian Modern and Contemporary History*. Taylor and Francis, 2020. and in particular, Khosrokhavar Farhad and Mottaghi Mohsen, *The Neo-Mutazilites in Contemporary Iran, Two Generations o Muslim Intellectuals*.
- Kamrava, Mehran. *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge University Press, 2008
- Kandioty Deniz, "Bargaining with Patriarchy." *Gender and Society* 2, no. 3 (September 1988): 274-290.
- Khosrokhavar, Farhad. *L'Iran: la jeunesse démocratique contre l'Etat prédateur*. Fauves Publishers, 2023.
- Khosrokhavar, Farhad. "The 2022-23 Social Protests and the Delegitimization of the Islamic Republic." *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 1-27.
- Khosrokhavar, Farhad, Ladier-Fouladi, Marie. "The 2009 Presidential Election in Iran: Fair or foul?." *EUJ RSCAS*, 2012/29, Mediterranean Programme Series. <https://hdl.handle.net/1814/22564>.
- Kian Azadeh. *Rethinking Gender, Ethnicity and Religion in Iran: An Intersectional Approach to National Identity*. London & New York: I.B. Tauris, 2023.
- Ladier-Fouladi Marie, *The Islamic Republic of Iran Seen from Within*. 2022 (2020 French version).

- Melucci, Alberto. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- Moaddel, Mansoor. "Secular Shift Among Iranians: Findings from Cross-national & Longitudinal Surveys." *Freedom of Thought Journal*, no.12 (Fall 2022):1-28.
- Mohammadi, Narges. *Shekanjeh sefid (white torture)*. Sweden: Baran Publishers, 2020.
- Mottaghi, Mohsen. *La Pensée Chiïte Contemporaine à L'Épreuve de la Révolution Iranienne*, Paris: L'Harmattan Publishers, 2012.
- Paivandi, Saeed. "Gender Representations in Iranian School Textbooks." in *Women, Islam and Education in Iran* edited by Goli M. Rezai-Rashti, Golnar Mehran, and Shirin Abdmolaei. Routledge, 2019.
- Paivandi Saeed, "Unaccomplished Protest Movements in Iran and the Challenge of Building a Collective Imaginary of Political Change." *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 1-17. (Persian).
- Sadeghi, Farzaneh, Tehrani, Maryam. "Iranian women's Agency in the "Women Life Freedom" and Its Consequences." *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 19-36.
- Sanasarian, Eliz. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini*. New York: Praeger, 1982.
- Talattof, Kamran. "The "Women, Life, Freedom" Movement in Iran: The Anatomy of a Slogan." *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 59-74.
- Tohidi, Nayereh. "Women's Rights and Feminist Movements In Iran." *International Journal on Human Rights* 13, no. 24 (Winter 2016).
- Tohidi, Nayereh. "Iran in a Transformative Process by Woman, Life, Freedom." *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 29-57.
- Touraine, Alain. "An Introduction to the Study of Social Movements." *Social Research* 52, no.4 (1985): 749-787.

Book Review: The Prison Letters by Nasrin Sotoudeh

Nayereh Tohidi¹

Prison Letters is a collection of 201 letters written mostly in secret by Nasrin Sotoudeh to her family and friends, to state officials or prison authorities, to international organizations, and to the people of Iran during two periods of her imprisonment in Evin prison. This fascinating collection was published in the original Persian as part of the *Aasoo Books* series by Taslimi Foundation Publications and is easily accessible to the public online.¹ Amnesty International has provided a very small sample² of these letters translated into English that must be read to better appreciate what this unique book offers for human rights advocates internationally.

These mostly personal, yet sociopolitical letters, provide us with insightful, inspiring, and poignant accounts of the traumas and hardships she endured, but also the amazing resiliency of Iran's best-known and most admired human rights defense lawyer and women's rights activist, who has been referred to by some as Iran's Mandela. While Nelson Mandela's fight as a lawyer focused on racial apartheid in South Africa, Nasrin Sotoudeh's fight has been against gender apartheid and several other forms of discrimination and oppression under the totalitarian system of an Islamist state in Iran called

the "Islamic Republic". As indicated in her letters, Sotoudeh became fascinated by Nelson Mandela's personality, philosophy, and the style of liberation movement he inspired against colonialism and racism. It was probably Nelson Mandela's *Prison Letters* that inspired Nasrin Sotoudeh to collect her own prison letters when she had a chance to do so during the months she was allowed to stay in her home on a medical furlough in 2022. Nasrin's emphasis on "patient activism" and non-violent resistance is an especially important dimension of the messages in this book. In one letter to her husband Nasrin writes,

"I am so impressed with Nelson Mandela's ideas. He makes clear to us why avoiding violence and using non-violent resistance is necessary and more effective. He brilliantly explains how non-violent strategy does not mean cowardice, pacifism, and inaction; on the contrary, it requires unrelenting determination and courageous civil disobedience"³

Sotoudeh's *Prison Letters* helps us learn about much more than just this incredibly determined and brave lawyer. By reading these short letters we gain insights about the nature of gender apartheid, the state of the judicial

¹ Nayereh Tohidi is Professor Emerita and Founding Director of the Middle Eastern and Islamic Studies (2011-2021) at California State University and Research Associate in the Program of Iranian Studies at UCLA, coordinating its Bilingual Lecture Series on Iran since 2003. She is also a faculty member of Iran Academia. Her latest publications include: "Iran in a Transformative Process by 'Women, Life, Freedom,'" *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 29-57.

system, the conditions in prisons, specifically for political prisoners, under the Islamist state in Iran. It helps us better understand the traumas inflicted by the state not only on the prisoners, but also their families, especially innocent young children. We learn not only about the victimization, suffering and pain of many of the most intelligent, courageous Iranian activists dedicated to human/women's rights and democracy, but also about their resistance, existential agency, dreams, creativity, wistful optimism, and resilience, even within the prisons and behind bars.

We learn how, despite all the odds, Nasrin, like several other prisoners of conscience, has kept the art of living, loving, hope, and joy alive, rather than submitting to despair. Nasrin shows she has resolved that she will not break or waver; she will insist that her dignity and that of her family members and her fellow prisoners should be respected.

In her introduction to the collection of her *Prison Letters*, Nasrin explains why she was arrested:

In a country where you may get arrested for not wearing the hijab or not wearing it properly (for appearing in “bad-hijab”), or for drinking some wine, or for taking part in a non-segregated (gender-mixed) private party, or for being a member of the Baha’i faith, or for changing your faith from Shia Islam to another sect of Islam or converting to another religion, or for being non-religious, or for being queer or homosexual, or for being different in any way, I got arrested twice for being a lawyer, that is, for

practicing my profession, and specifically for doing my duty as a defense lawyer⁴

Nasrin Sotoudeh’s “crimes” include speaking openly about failures in the administration of justice in Iran. She has represented clients ranging from juvenile offenders facing the death penalty to Nobel Peace Laureate Shirin Ebadi.

The first time Nasrin got arrested was in September 2010, during the pro-democracy Green Movement sparked by the nation-wide protests against the fraudulent presidential elections in 2009 that safeguarded a second term for Mahmoud Ahmadinejad. Nasrin was arrested after she agreed to legally represent a few detained protestors. She started a month-long hunger strike in October over her arbitrary arrest and conditions of detention and remained in solitary confinement in Evin Prison in Tehran with only occasional contact with family members and one call to her lawyer. In November 2010 she was finally allowed a visit from her two children and sister in prison. As reported by Amnesty International and other human rights organizations, Nasrin’s husband, Reza Khandan, had been prevented from seeing her, apparently at least partly in reprisal for his public campaigning on her case.⁵

Her children are said to have found her in poor condition and having lost 10kg in weight. At her trial Nasrin faced charges of acting against national security, gathering, and colluding to disturb national security, and cooperation with a human rights body, the Centre for Human Rights Defenders (CHRD), which was co-founded by

Shirin Ebadi. Nasrin was initially sentenced to 11 years of imprisonment which was later reduced to six years by the court of appeal; however, she was released after enduring three years in jail. But this release came after Nasrin and her family paid a heavy price, including two hunger strikes and intense national and international campaigns on her behalf.

The second time Nasrin got arrested was in June 2018 after defending four individuals who had been arrested for their participation in “Girls of the Revolution Street,” a new campaign of novel non-violent performance of civil disobedience against compulsory hijab by women’s rights activists that Nasrin had felt obliged to support. Despite its silent and peaceful style, the government felt threatened by the campaign and began a further crackdown by arresting Vida Movahed and 29 other people, including Nasrin Sotoudeh⁶, who had successfully defended the first four arrested women. This time Nasrin faced seven charges, including “promotion of corruption and prostitution”. As stated by Nasrin:

According to the present law on hijab, the penalty for appearing in public without hijab is a fee of 50,000 Tooman (about \$50 USD then). But the judicial system that is under the complete dominance of the political rulers, rushed in a hasty and chaotic fashion to charge all the detainees with “Promotion of Corruption and Prostitution” and penalized some of them with paying eight-times higher than the regular fine and some with a prison term of 20 years. I accepted the request of four of those women

to serve as their lawyer pro bono. Along with some of my younger colleagues, we began working on each case. Six months after our efforts, none of those four women remained in jail for the one-time act of removing of their hijab. But the indictment against me started at about the end of my defenses of those cases, right after those files were closed. The authorities brought charges against me like the ones they had made against my clients; “Promotion of Corruption and Prostitution” and a few other charges that were not important to me. I was sentenced to 38.5 years in jail plus 148 lashes; twelve years of this sentence could be carried out at the first stage. The penalty was so outrageous and shameful that two years later, they reduced the term to 27 years and removed the lashes from the sentence without any appeal on my part; 11 years of the 27-year sentence could be carried out. So far, I have endured three and half years of this sentence, and between July 2021 and August 2022 while I have been organizing this book, I have been out of prison on a medical furlough, and the imposition of the remaining term has been postponed⁷.

Under the fundamentalist Islamist state in Iran, dozens of lawyers are in prison as political prisoners along with their clients accused of “acting against the country’s security.”

Imprisoned in Evin, Nasrin served her time in the “Women’s Ward,” in a collective setting where political prisoners can at least create a supportive network and make collective resistance

more effective. Nasrin and several other brave fellow prisoners in the Women's Ward, such as Narges Mohammadi, engaged in collective civil disobedience concerning violation of prisoners' rights and even in solidarity with protesters in the streets. Nasrin was elected by her fellow prisoners to serve as the lawyer of the ward and speak with the prison authorities on their behalf. As indicated in one of her letters, she did all she could to press for the return of Narges Mohammadi back to their ward in Evin when the authorities had punished Narges by exiling her to a prison in the city of Zanjan in another province of Iran.

The prison authorities, worried about the influence of Nasrin as a role model of defiance and resistance, planned to isolate her from other political prisoners. As in the case of Narges Mohammadi, Nasrin, too, became a target for humiliation, and she was exiled to a different prison used primarily for criminal offenders and non-political prisoners. In late 2020 and early 2021, when the COVID pandemic was still a serious threat for prisoners, Nasrin was transferred to Qarchak, which many, including the Human Rights Activist News Agency (HRANA) in Iran have referred to as the most dangerous prison for women in Iran. Located in the southeastern outskirts of Tehran, Qarchak is an overcrowded compound with very poor health conditions. There is no proper sewer, and the prison infirmary was ill-equipped to deal with outbreaks of COVID. Because of its inhumane conditions and very poor climatic surroundings, activists have called for the abolishment of Qarchak prison. Nevertheless, Nasrin was taken

to this horrible place after she had lost weight and was suffering from a terrible heart condition developed right after her hunger strike in the fall of 2020 and despite the promise made by the prison authorities that she would be transferred to Taleghani Hospital for medical treatment.

However, thanks to the efforts of Nasrin's family, especially her devoted husband, and many supporters and human rights organizations in Iran and internationally, Nasrin was finally given furlough for medical treatment. Despite being under surveillance and continuous worry about the danger of being taken back to prison, Nasrin has not been silent. By issuing statements on social media and giving occasional interviews to international media outlets, she has maintained her influential voice of reason, justice, human rights, and democracy. She has also been busy with writing books, including this publication of her prison letters.

In reading both Nelson Mandela's and Nasrin Sotoudeh's *Prison Letters*, it becomes obvious that the most precious aspects of a prisoner's soul - their contact with loved ones and news of the outside world - can be maintained through letters and visitation. For Nasrin, as for Mandela, writing and receiving letters and visitors were vital tools for connection to life and communication with the outside world.

The 201 letters in this collection are of three types: a. letters written secretly away from the eyes of the guards and prison cameras, usually on paper tissues and smuggled out in various ways; b. letters written on special forms provided by the prison authorities, the content of

which was regulated and checked by them before being sent out; and c. letters that were reconstructed based on the writer's memory of a particular incident or of an original letter that has been lost.

All three types of letters in this collection, each in their own way, open a window into the personal, emotional, and psychological situation and financial hardship of Nasrin and her family members. Some of these letters are reflective of the situation shared by many other families who have loved ones in prison because of political activism and intellectual dissent, especially those of economically disadvantaged backgrounds whose bread winners have been jailed. Some letters illustrate the violent, repressive, and medieval nature of the current legal system in Iran and the laws that are discriminatory or exclusionary based on gender, sexual, ethnic, religious, class, and ideological differences.

Some of the letters point out the arbitrary nature of the judiciary system due to its lack of independence from the other organs of power, especially the dominant power of the "deep state," that is made up of an alliance between the corrupt oligarchs and the Islamic Revolutionary Guards Corps further empowered by its own security and intelligence organs. That is why Nasrin resorts to writing letters of complaint to various organs of power that are sometimes collaborating and at other times in rivalry with the Ministry of Intelligence and Ministry of Justice.

The rule of law, justice, and freedom are central motifs of Nasrin's letters. There is a recurring sense of anxiety, and at times self-doubt, that she brings up

honestly in her personal letters to her husband, children, and sister. In letters to her daughter, Nasrin frequently emphasized that what usually hurts her the most is the sense of injustice. "That is why the hardship of prison is more tolerable to me than the unjust verdicts against my clients"⁸ However, she also occasionally questions herself or her family members about whether her ending up in prison because of her adherence to justice and human rights has meant neglecting the rights of her children, her husband, and other family members who have been deprived of her direct and caring presence. There is a recurring conflict between her strong dedication to justice as a professional and conscientious lawyer and her deep love and sense of responsibility for her children and life partner as a loving mother and wife. In a letter to her husband, Reza Khandan, Nasrin writes: "We have been such a happy family. Is it worth forfeiting or sacrificing the stable, happy family life that we have enjoyed for my ideals given the consequences this may have for our children? Am I or you going to be able to make peace with this dilemma?" But a few lines later she answers her own question this way:

We are making these sacrifices so our own children and millions of other children can live in a better Iran, under the rule of just laws, freedom, and prosperous conditions, right? My dear Reza, I have asked myself many times, what is the price of justice? What is the price of freedom? Since you, too, along with me, have endured the consequences of my imprisonment, you have probably asked yourself the same questions.

The interrogators in prison usually try to bring the prisoner to the point of submission and repentance. But fortunately, as human sciences show, human experiences and responses to coercive pressures are not the same. Some accused prisoners, aware of such ridiculous pressures, can find a way to manage the interrogation sessions without succumbing to the goals of the interrogators. My dear Reza, let me tell you what the price of freedom is. To me regardless of how far or how close we are to reaching freedom, if I know I am on the right track to freedom and justice, that shall suffice me⁹.

Nasrin's letters to Reza and Reza's letters to Nasrin in this book are reflective of a most heartwarming example of equality, trust, love, and interdependence in a marriage partnership that goes beyond typical marriages. Nasrin Sotoudeh and Reza Khandan seem to have created a new inspiring, but still rare, model of partnership in political activism among married couples. Both are courageously dedicated to justice, freedom, and non-violent resistance.

So far, Nasrin and her family have suffered from six and half years of prison terms during her two periods of incarceration. She is now on medical furlough, and nobody knows for how long this fragile period of "freedom" will continue. She has gone through a lot of hardships, including a few months of solitary confinement (white torture), a few episodes of hunger strikes, and the awful months of confinement in Qarchak prison while fighting the coronavirus and a dangerous heart

problem caused by her hunger strikes. Nevertheless, Nasrin Sotoudeh has been among the more privileged and fortunate political prisoners in Iran. Many unknown political prisoners who happen to be members of ethnic or religious minorities, sexual minorities, lesser-known students, teachers, journalists, environmentalists, or members of the working class who are the sole breadwinners in their families, spend years in prison with no trustworthy lawyer to represent them or any national or international campaigns to push for their release. Nasrin humbly acknowledges this in some of her letters written to international human rights organizations and international associations of lawyers when thanking them for the prizes and support she has received. She reminds them of other prisoners from disadvantaged circumstances.

Nasrin also discusses state violence, oppression, and discrimination against several other groups in Iran, including religious minorities, such as Christians, Jews, Bahai's, Zoroastrians, and Sunni Muslims; ethnic groups, such as Baluch, Kurd, Turk, Arab, and Lur; sexual minorities; musicians; those who are laic and non-religious, communist, Sufi and Dervish. She writes of those the regime has ostracized, or otherized and victimized for being different: "I have been the lawyer of several such different "beings" among my compatriots. I know many people who experience oppression, discrimination, and repression on intersectional bases; a Kurdish Sunni woman, a Jewish gay, a Bahai` Turk, and a Baluch dancer. The main reason I have accepted to legally represent such cases has been the pain I

felt because of the unfair pain they suffered. That is why I, too, am a being not approved of by this regime”¹⁰.

Prison Letters is a unique, original, insightful, and inspiring contribution to the literatures in the field of gender, women, and feminist studies, global and transnational feminist activism, legal studies, and human rights studies/activism. This book also can be used as a reliable document and an important source for sociologists, political scientists, and human rights organizations specialized in Middle Eastern or MENA studies.

And Nasrin Sotoudeh herself is an inspiring role model for young and middle-aged women in many countries who need profound sociocultural and political change in their societies toward equal rights and democracy. Throughout her career as lawyer as well as her activism inside and outside prison, Nasrin Sotoudeh has sustained her unwavering resolve in pursuit of justice and equality for all citizens, regardless of their gender, sexual, ethnic, religious and class differences. Her book of profound mother-child and wife-husband love letters is a powerful and novel addition to feminist literature.

¹ Nasrin Sotoudeh, *Prison Letters*, Asoo, January 06, 2023. <https://www.aasoo.org/fa/books/4166>

² Nasrin Sotoudeh, "I miss you my dearest-Nasrin sotoudeh's letters to her children from prison," *Amnesty international*, May 2, 2019. <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2019/05/nasrin-sotoudeh-letters-to-her-children-from-prison/>

³ Nasrin Sotoudeh, *Prison Letters* (Asoo, 2023), 49

⁴ *Ibid*, 5.

⁵ Amnesty, "Human Rights Lawyer on Hunger Strike," *Amnesty international*, November 05, 2010. Amnesty International, "Human rights lawyer on hunger strike," media release, 5 November 2010, <https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2021/07/mde130992010en.pdf>

⁶ For more information on this campaign and an overview on the women's rights movement in Iran, see: Nayereh Tohidi. "Iran in a Transformative Process by 'Women, Life, Freedom,'" *Freedom of Thought Journal*, no. 13 (Summer 2023): 29-57.

⁷ Sotoudeh, *Prison Letters*, 6-7

⁸ *Ibid*, 23.

⁹ *Ibid*, 27.

¹⁰ *Ibid*, 8.

Freedom of Thought Journal
Winter 2023, No. 14, [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1401>

Iran's Generational Leadership Change

Mehrzaad Boroujerdi

Abstract

After more than four decades of entrenched authority, this study delves into the essential leadership traits exhibited by the Iranian political elite. With a keen eye on the future, it scrutinizes the evolving landscape of leadership, forecasting transformations expected to unfold over the next five to ten years. Additionally, it scrutinizes the recruitment dynamics within the Islamic regime to discern if they are undergoing a narrowing process.

Drawing from an exhaustive empirical investigation encompassing 2,584 members of the Islamic Republic's political elite, this article presents an array of original data points. These encompass crucial aspects such as their birthplaces, age distribution, gender composition, the occupational backgrounds of their fathers, rates of imprisonment prior to the revolution, participation in political parties, and the prevalence of clerics, war veterans, and former Revolutionary Guards members within pivotal political institutions.

Leveraging this wealth of demographic and contextual statistics, the author offers five insightful reflections concerning the impending emergence of an "ideology-lite" technocratic elite among the political echelons. This new generation of leaders is poised to grapple with the dual challenge of acknowledging and appeasing a disenchanting public, marking a pivotal juncture in Iran's political evolution.

Keywords

Iran, political elite, generational change, empirical research

Mehrzaad Boroujerdi is a Professor of Political Science, and Vice Provost and Dean of College of Arts, Sciences, and Education at Missouri University of Science and Technology. He is the author of *Iranian Intellectuals and the West: Tormented Triumph of Nativism* (1996); *Tarashidam, Parastidam, Shikastam: Gufarbay-i dar Siyasat va Huvijyat-i Irani* (2010); and co-author of *Post-revolutionary Iran: A Political Handbook* (Syracuse, 2018).

Freedom of Thought Journal
Winter 2023, No. 14, [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1402>

Otherring the Baha'is in Their Homeland: Reviewing Baha'i Persecution in Iran (1979-Present)

Saghar Sadeghian

Abstract

The Baha'i Faith originated in Iran and currently boasts millions of followers worldwide. Within Iran, the Baha'is constitute the largest religious minority community. However, since its establishment, followers of the faith have experienced discrimination and suppression in the country. This paper examines the history and methods of Baha'i persecution, with a particular focus on the post-1979 revolution era, during which persecutions escalated and became more systematic. The article explores the motivations behind attacks on the Baha'is by different social groups, specifically examining the reasons articulated by the Iranian intelligentsia. The paper argues that the Baha'is have been cast as the scapegoats of Iranian society to be blamed for its shortcomings and crises. Simultaneously, the Iranian population defers recognition of the Baha'is' human rights until they can substantiate their doctrine, thereby legitimizing persecution through attempts to challenge Baha'i beliefs and principles. The article concludes by highlighting instances of Iranian society defending their Baha'i fellow citizens amidst the increasingly systematic discriminations. This text draws on an array of sources, including historical documents, arguments from other scholars, daily news, and interviews with individuals who have faced discrimination.

Keywords

Baha'is, Religious Minorities, Human Rights, Intellectuals, Discrimination, Iran, Scapegoat

*Saghar Sadeghian is an Associate Professor of History and International Studies at Willamette University in the United States. Her book, *Iranian Non-Muslim Communities: Navigation and Negotiation of Space during the Constitutional Revolution (1891-1911)*, is in the press for publication.*

Freedom of Thought Journal
Winter 2023, No. 14, [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1403>

The Kurdish Republic: A Step Toward the Creation of a Kurdish Nation

Asghar Shirazi

Abstract

This article investigates the rise of the Kurdish ethno-nationalist movement of 1324-1325 (1945-1946) which, with the support of the occupying Soviet army in Iran during the final years of the Second World War, led to the creation of the "Kurdish Republic" and was dismantled shortly thereafter by Reza Shah Pahlavi upon the withdrawal of the Soviet forces.

Keywords

Nation-building, Kurdism, ethnic discrimination, democracy

Asghar Shirazi, former Associate Professor at the Faculty of Social Sciences, University of Tehran, and a Research Member at the Institute of Islamic Studies and the Middle East Politics Workshop at the Free University of Berlin. The present article, is an abridged version of the second part of the second volume of the book "*Iranian Identity, Nationality, Ethnicity*" by the author.

Freedom of Thought Journal
Winter 2023, No. 14, [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1404>

Reactions in Turkey to Iran's "Woman, Life, Freedom" Movement

Meysam Badamchi

Abstract:

This article deals with the reactions in Turkey to Iran's "Women, Life, Freedom" movement. The Mahsa-Jina protests have been covered by the media close to the ruling Justice and Development Party, and those affiliated with opposition parties or independent feminist civil society activists, each differently. Some analysts argued that lack of legal party platforms for change in Iran (similar to those existing in Turkey) are the driving force behind the Mahsa movement and similar protests in the future. Some pro-government analysts expressed their concern about the possibility of "Kurdish terrorism" gaining power in Iran as a result of any change where Kurdish groups are among the driving force. By emphasizing that wearing the hijab or removing the hijab are "equally a right" for women, and proposing the idea that freedom of dress should be included in the Turkish constitution, the ruling Turkish officials also related the demands against compulsory veiling in Iran to the internal debates about free veiling in Turkey in the post-republican era. On the opposite side, for Turkish feminists, the courageous struggle of Iranian women against the mandatory hijab during the Mahsa protests, to a great extent has changed the stereotypical image about Iranian women that possibly existed among the secular segments of the Turkish society in the post-revolutionary era.

Keywords

Woman, Life, Freedom, Iran, Turkey, The Issue of Hijab in Iran and Turkey, Feminism, The Kurdish Issue

Meysam Badamchi, a graduate in Political Philosophy from LUISS University Rome and in Philosophy of Science from Sharif University of Technology, is a journalist, a translator, and an analyst in the field of Turkic-speaking countries. His latest publication is: *Post-Islamist Political Philosophy: John Rawls and Iranian Intellectuals* (Springer, 2017), and its Persian version is ready for publication. Since 2022, Badamchi has also been a Senior Researcher at the "Institute for Interregional Studies of Constitutionalism" (affiliated with the Law Department of Charles University in Prague, Czech Republic).

Freedom of Thought Journal
Winter 2023, No. 14, [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/fj1405>

School Rebels in Iran

Saeed Paivandi

Abstract

The Islamization of schools and higher education in the period following the advent of the Islamic Republic in Iran raised many questions about the education of women and their status within society. Quantitative developments in the decades after 1979 showed that the growth of girls' education has not been stopped and their proportion in higher education has continued to increase.

This significant quantitative increase did not mean the existence of a favorable context for women because the Islamization of education had the direct consequence of promoting a sexist discourse. This article refers to the educational experience and point of view of young girls to better understand this paradoxical situation of girls' success within a sexist institution. The results of this fieldwork show that despite the apparent success of girls in the Iranian education system, they have developed varied forms of resistance to a sexist curriculum.

Keywords

sexist curriculum, cultural resistance, feminization of the education system, Islamization of schools, Iran

Saeed Paivandi is a sociologist and a professor at the University of Lorraine in France. His research focuses on the sociology of higher education and youth (France), intellectuals, and social movements (Iran). His latest books are "*The Academic Profession*" (2019) in French and "*The Feminization of Education: An International Perspective*" (2020) in English.

