Telegram @eat_book

به نام خالق پیدا و پنهان

که پیدا و نهان داند به یک سان

زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش
نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیتهٔ ایرانی

Telegram @eat_book

نویسنده: افسانه نجم‌آبادی

مترجمان: آتنا کامل، ایمان واقفی

پیشگفتار

زنان سبیلو و مردان بی‌ریش برای علاقه‌مندان حوزه جنسیت و تاریخ‌نگاری نامی آشناست. کتابی به قلم افسانه نجم‌آبادی که برای نخستین بار در سال ۲۰۰۵ میلادی منتشر شد. آغاز ترجمه به حدود ۵ سال پیش بازمی‌گردد. اگرچه کنجکاوی و علاقهْ دروازهٔ ورود ما به جهان زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش بود، آنچه ما را در عمق کتاب فرو برد و پشت خطوطش گرفتار کرد، حجم بی‌شمار داده‌های تاریخی و پیچیدگی تحلیل‌های نظری نگارنده بود. نجم‌آبادی در این کتاب پای سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌ها، پارچه‌نویسی‌ها، اشعار، رمان‌های فارسی، نمادهای ضرب‌شده بر روی مسکوکات و... را به‌میان آورده تا ماجرای دگرگونی امور جنسیتی و امیال جنسی را در دوران

Telegram @eat_book

قاجار روایت کند؛ روایتی تاریخی از سرگذشت ایران که اگرچه از همان مواد و اجزای برجای مانده از آن دوران الهام می‌گیرد، اما چنان تردستانه این قطعات را سرهم‌بندی می‌کند که با داستانی سراسر دیگرگون مواجهیم. داستانی که گفتمان رسمی از تاریخ جنسیت ایران را با پرسش‌هایی جدی روبه‌رو می‌کند. نجم‌آبادی نشان می‌دهد چگونه مواجههٔ ما با فرنگیان نه تنها زندگی روزمرهٔ ما را متحول، بلکه فهم ما را از گذشته دگرگون کرد. پر بیراه نیست اگر بگوییم یکی از اهداف مؤلف به چالش کشیدن شیوه‌های خاص روایت تاریخی و ارائهٔ روایتی بدیل از تاریخ جنسیت در دوران قاجار است.

تألیف زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش بر دو پایه استوار است؛ نخست فکت‌های تاریخی و دوم نظریه‌های علوم انسانی. به بیان دیگر هرگز امکان مواجههٔ بی‌واسطه با داده‌های تاریخی وجود

Telegram @eat_book

ندارد. در این کتاب، مؤلف با چشمانی مسلح به دانش آکادمیک داده‌های تاریخی را کنار یکدیگر می‌چیند. سوار شدن این علوم بر تاریخ، گویای واقعیتی بسیار درس‌آموز است؛ گذشته نه فقط با یافتن قطعاتی از تاریخ کشف می‌شود، بلکه از خلال نظریات و مفاهیم نو بازصورت‌بندی می‌شود. به این اعتبار اثر نجم‌آبادی نه تنها به نقاط تاریک گذشته نقب می‌زند، بلکه با عبور ریسمان نظریه‌های علوم انسانی از روزنه‌های تاریخ آن را به شکل جدیدی درهم‌می‌تند. با این تفصیل می‌توان نتیجه گرفت زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش دو وجهِ به هم پیوسته دارد: نخست آگاهی یافتن از گذشتهٔ معاصر از خلال استخراج مواد و مصالح مدفون‌شده پشت لایه‌های تاریخ و دوم بازصورتبندی آن در پرتو علوم جدید. زنان سیبیلو به ما یادآور می‌شود گذشته هر بار در هیئتی نوشونده و در میان مناسباتی نوپدید خود را

Telegram @eat_book

بر ما عیان می‌کند. بدین ترتیب کتاب نجم‌آبادی را باید همچون تکانه دید. تکانه‌ای که با عبور از مخاطب او را به شکل ریشه‌ای دگرگون می‌کند. خواننده با غلطیدن درون دالان‌های تاریخی که متفاوت از تاریخ رسمی ریل‌گذاری شده است، دچار تردید و تشکیک می‌شود. با خواندن روایت تاریخیِ زنان سیبیلو آنچه ما احساسات و امیال طبیعی می‌پنداشتیم به‌یکباره به زیر سؤال می‌رود. زنان سیبیلو این راز را افشا می‌کند که آنچه طبیعی می‌پنداریم صرفاً در مقطعی از تاریخ «طبیعی‌سازی» شده است. بدین ترتیب با عبور از دل تاریخ همپای آشناشدن با گذشتهٔ سرزمین‌مان، از آن آشنازدایی صورت می‌گیرد. حرکت بر لبهٔ این آشناسازی ـ آشنازدایی یکی از ارکان و نقاط قوّت قلم مؤلف است. قلمی که گرچه گذشته را احضار می‌کند، اما انسان امروز را نشانه‌گیری کرده است. ازاین‌رو یکی از دستاوردهای مهم

Telegram @eat_book

زنان سیبیلو را باید «تاریخمند» کردن آنچه در افواه «وضع طبیعی» امروز قلمداد می‌شود دانست.

ترجمهٔ کتاب برای ما نه فقط ترجمه یک «کتاب»، که برگرداندن یک «اثر هنری» به زبان مادری‌اش بود. برگردان این اثر هنری به چندین سال پیش بازمی‌گردد. اما دشواری متن، وجود اصطلاحات تخصصیِ بدون همتای فارسی و نیز نقل‌قول‌های فراوانی که در جای‌جای کتاب از سفرنامه‌ها، کتب اخلاقی و خاطرات شاهان و شاهزادگان قاجار آمده است و باید تک به تک در دل منابع اصلی جست‌وجو و جاگذاری می‌شد، روند آماده‌سازی کتاب را به درازا کشاند. در این مدت تصمیم گرفتیم کتاب را براساس دو بخش اصلی آن، در قالب دو کتاب مجزا انتشار دهیم.

هدف اصلی افزایش دقت در ترجمه و ارائه متنی روان و خوشخوان بود. از سوی دیگر با مشورتی که با خانم دکتر نجم‌آبادی داشتیم، به این نتیجه

Telegram @eat_book

زنان سیبیلو را باید «تاریخمند» کردن آنچه در افواه «وضع طبیعی» امروز قلمداد می‌شود دانست.

ترجمهٔ کتاب برای ما نه فقط ترجمه یک «کتاب»، که برگرداندن یک «اثر هنری» به زبان مادری‌اش بود. برگردان این اثر هنری به چندین سال پیش بازمی‌گردد. اما دشواری متن، وجود اصطلاحات تخصصیِ بدون همتای فارسی و نیز نقل‌قول‌های فراوانی که در جای‌جای کتاب از سفرنامه‌ها، کتب اخلاقی و خاطرات شاهان و شاهزادگان قاجار آمده است و باید تک به تک در دل منابع اصلی جست‌وجو و جاگذاری می‌شد، روند آماده‌سازی کتاب را به درازا کشاند. در این مدت تصمیم گرفتیم کتاب را براساس دو بخش اصلی آن، در قالب دو کتاب مجزا انتشار دهیم.

هدف اصلی افزایش دقت در ترجمه و ارائه متنی روان و خوشخوان بود. از سوی دیگر با مشورتی که با خانم دکتر نجم‌آبادی داشتیم، به این نتیجه

Telegram @eat_book

رسیدیم که چاپ مجزای این دو بخش از کتاب خللی به محتوای هیچ‌یک از آنها وارد نمی‌کند. بدین ترتیب با اینکه نویسنده در مقدمه کتاب، شرح مختصری از همه فصول به دست داده است، اما کتاب پیش رو تنها بخش نخست کتاب انگلیسی (فصول اول و دوم) را دربرمی‌گیرد.

در همین مقدمه مایلیم توضیحی در باب ترجمهٔ برخی اصطلاحات ارائه کنیم. نویسنده در فصول مختلف از اصطلاحات تخصصی و جدیدی استفاده کرده که تا پیش از این معادل فارسی برایشان وجود نداشت. در این‌جا به ترکیب‌های به کار رفته برای این اصطلاحات اشاره می‌کنیم و می‌کوشیم دلایل ساخت این ترکیب‌ها را توضیح دهیم.

نخستین واژه heterosocialization است که بر روابط اجتماعی میان زنان و مردان در عرصه عمومی دلالت دارد و در تعارض با روابط

Telegram @eat_book

اجتماعی میان همجنسان
(homosocialization) قرار می‌گیرد.
در متن فارسی این اصطلاح به «دگرجنس‌خواهانه کردن روابط اجتماعی» برگردانده شده است. چرا که heterosocialization اشاره به وضعیتی در دورهٔ قاجار دارد که غلبهٔ روابط اجتماعیِ تک‌جنسیتی آرام‌آرام در حال شکاف برداشتن بود. بنابراین جامعه ایرانی در فضاهای عمومی شاهد هم‌قدمی و هم‌کلامی دگرجنسان شده بود. ازاین‌رو در برخی فرازها علاوه بر ترکیب نخستْ ترکیب «مختلط کردن روابط اجتماعی» نیز به‌کار رفته است. همچنین برای دیگر ترکیبات این واژه مانند صفت heterosocial از اصطلاح «روابط اجتماعی مختلط» استفاده کرده‌ایم.

اصطلاح بعدی
heteronormalization است که به

Telegram @eat_book

«هنجارسازی کردن دگرجنس‌خواهی» برگردانده شده است. در برگردان دیگر ترکیبات این اصطلاح کوشیدیم از همان ریشه، ترکیبات فارسی مختلف بسازیم. برای مثال برای ترکیب heternormalization of love معادل فارسی «هنجارسازی عشق دگرجنس‌خواه» ساخته شده است و یا برای heteronormalized reading از ترکیب «خوانش هنجارساز از دگرجنس‌خواهی» استفاده کرده‌ایم.

واژهٔ effeminacy در متن فارسی در ترکیب‌های مختلفش به زن‌رفتاری یا زن‌صفتی ترجمه شده است. در واقع این اصطلاح برای آشکار کردن وضعیتی‌ست که در آغاز دوران تغییر و تطور امور جنسیتی در ایران حاکم بود. جامعه در این دوران برای تقبیح مردانی که از هنجارها و نُرم‌های مرسوم مردانه تخطی می‌کردند از صفت

Telegram @eat_book

«هنجارسازی کردن دگرجنس‌خواهی» برگردانده شده است. در برگردان دیگر ترکیبات این اصطلاح کوشیدیم از همان ریشه، ترکیبات فارسی مختلف بسازیم. برای مثال برای ترکیب heternormalization of love معادل فارسی «هنجارسازی عشق دگرجنس‌خواه» ساخته شده است و یا برای heteronormalized reading از ترکیب «خوانش هنجارساز از دگرجنس‌خواهی» استفاده کرده‌ایم.

واژهٔ effeminacy در متن فارسی در ترکیب‌های مختلفش به زن‌رفتاری یا زن‌صفتی ترجمه شده است. در واقع این اصطلاح برای آشکار کردن وضعیتی‌ست که در آغاز دوران تغییر و تطور امور جنسیتی در ایران حاکم بود. جامعه در این دوران برای تقبیح مردانی که از هنجارها و نُرم‌های مرسوم مردانه تخطی می‌کردند از صفت

Telegram @eat_book

زن‌رفتار یا زن‌صفت استفاده می‌کرد. همچنین در برخی پاره‌ها مؤلف واژهٔ effeminate را به‌کار می‌برد که به زن‌صفت ترجمه شده است.

از دیگر اصطلاحات مهم واژهٔ homoeroticism است. در این واژه ترکیبی از امیال و احساسات انسانی نهفته است. ازاین‌رو سعی کردیم با برگرداندن آن به «همجنس‌دوستی» و گاهی «همجنس‌خواهی» بار معنایی واژه را در زبان مقصد نیز حفظ کنیم.

علاوه بر اصطلاحاتی که این‌جا اشاره شد، سراسر متن پر است از واژگان کمتر و بیشتر شنیده‌شده‌ای که باید برای آن معادل فارسی مناسبی انتخاب می‌کردیم. در طول متن هر کجا به این قسم واژگان برخوردیم کوشیدیم واژهٔ لاتین را نیز در پانوشت بیاوریم تا کمکی باشد به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر متن. نکته‌ای که قوّت قلب مترجمان در برگردان واژه‌ها است نظارت

Telegram @eat_book

خانم دکتر نجم‌آبادی بر تک‌تک اصطلاحات و ترکیباتی‌ست که به‌کار رفته. به این ترتیب تلاش بسیاری شده است تا معادل‌سازی‌های فارسی به‌گونه‌ای باشد که کلمه در بافت معنایی متن بنشیند و با ساختار ادبیات فارسی هماوایی داشته باشد. با این همه بدیهی‌ست هرگونه بدسلیقگی و کژفهمی در ترجمه صرفاً به عهدهٔ مترجمان و ناشی از کاستی آنان است. همچنین باید اشاره شود تمامی پانوشت‌های درون متن از مترجمان و ی انتهای هر فصل از نویسنده است.

Telegram @eat_book

در پایان بسیار مایلیم از خانم دکتر نجم‌آبادی عزیز که با نهایت دقت و گشاده‌رویی متون را بازخوانی کردند و در تمام مراحل ترجمه و انتشار کتاب بزرگوارانه ما را یاری دادند، تشکر ویژه داشته باشیم. قطعاً یافتن معادل‌های مناسب در مورد برخی اصطلاحات، بدون کمک و همفکری ایشان مقدور نبود. همچنین کیفیت خوب تصاویر

را مدیون زحمتی هستیم که ایشان در ارسال آنها متحمل شدند. از بنفشه رنجی عزیز که ترجمه را برعهده گرفت، بسیار متشکریم. آقای دکتر محمدرضا رستگار مقدم با انگیزه‌ها و تشویق‌هایشان در همان ابتدای کار به ما در پیمودن و به سرانجام رساندن این کتاب جرئت بخشیدند و از این بابت بسیار قدردان ایشان هستیم.

ایمان واقفی، آتنا کامل

زمستان ۱۳۹۶

Telegram @eat_book

مقدمه

سال‌ها پیش در گرماگرم بحثی جدلی با مورخی که دربارهٔ تاریخ قاجار (۱۳۰۴-۱۱۷۴ شمسی [۱]) مطالعه می‌کرد، در جواب او که از محال بودن تحقیقات در زمینه زنان قاجاری به دلیل کمبود منابع تاریخی و کمبود اسناد قابل اعتماد درباره زنان آن دوره اظهار تأسف می‌کرد، گفتم: «اما اگر ما جنسیت را به‌صورت تحلیلی مطالعه کنیم، از منابع مربوط به مردان، درباره زنان هم می‌توان استفاده کرد». از لحظه‌ای که این حرف را زدم ذهنم مشغول افکاری این‌چنین شد که چگونه می‌توان با استفاده از تحلیل جنسیتی، تاریخ را متفاوت نگاشت؟ تاریخی که در آن زنان غایب نیستند و جنسیت مقوله‌ای ازقلم‌افتاده نیست.

Telegram @eat_book

تاریخی که در آن مسائل جنسیتی و زنان در حاشیه و پیوست نباشند.

اگر جنسیت را مقوله‌ای تحلیلی (scott, ۱۹۸۸) در نظر بگیریم، به پرسش‌هایی برخواهیم خورد که با بازنویسی تاریخ زنان متفاوت است (scott, ۲۰۰۱). پرسش‌هایی از این دست: جنسیت چه نقشی در شکل‌گیری مدرنیتهٔ ایرانی داشته و چگونه این نقش فرهنگی را ایفا کرده است؟ اگر مفاهیم کلیدیِ مدرنیته ایرانی جنسیتی بودند، چگونه جنسیتی شدند و این جنسیتی شدن چه تأثیرهایی بر سرشت مدرنیته زنان و مردان ایرانی داشته است؟ (felski, ۱۹۹۵)

از اواخر قرن هجدهم تا اولین دهه‌های قرن بیستم، مدرنیته ایرانی از طریق بازسازی دوباره مفاهیمی چون «ملت»، «سیاست»، «وطن» و «علم» شکل گرفت.(۲) این صورت‌بندی‌های دوباره بر تصورات مختلفی از جنسیت مبتنی

Telegram @eat_book

بودند. تا پیش از دهه اول قرن بیستم که زنان خواستند خواهران ملت[۳] در نظر گرفته شوند، معنای ملت بیشتر با اخوت هم‌ردیف بود و وطن به زن، معشوق و مادر تعبیر و تفسیر می‌شد.

مفهوم ناموس نیز در ارتباطی تنگاتنگ با مردانگی ملت و زنانگی وطن قرار داشت. ناموس از پیشینه مذهبی‌اش (ناموس اسلام) جدا و به شکل مسئله‌ای ملی (ناموس ایران) دوباره مفهوم‌سازیِ شد؛ همچون ملت که از اجتماعی دینی به اجتماعی ملی تغییر کرد. ناموس که دو ایده عصمت زن و یکپارچگی ملی را در خود مستتر داشت، در هر دو معنا تبدیل به چیزی همچون مایملک مرد شد که باید از آن محافظت می‌کرد. ناموس جنسی و ناموس ملی به‌شدت در یکدیگر تنیده شدند.

نماد ملی ایران شیر مذکرِ شمشیربه‌دستی بود که خورشید (نا)مذکری[۴] از پشت آن طلوع می‌کرد.

Telegram @eat_book

ولی چرا (نا)مذکر؟ در نسخه ابتدایی نگارش این سطور، از پرانتز برای این واژه استفاده نکرده بودم. من نیز همچون بسیاری از ایرانیان مدرن از کودکی خورشید را «خورشیدخانم» می‌خواندم و با همین تفکر بزرگ شدم، ولی هنگامی که نگارش این کتاب به اتمام می‌رسید، چیزی به نظرم اشتباه آمد و نگرانم کرد. به بیان دقیق‌تر، متوجه شدم نسبت دادن زیبایی صورت به زنانگی و تأنیث، تطابقی با درک قاجاریان در قرن نوزدهم ندارد و بنابراین خطاست اگر با قطعیت خورشید را در نماد ملی ایران مؤنث بدانیم. درواقع در دوران قاجار، مرد جوان می‌توانست صورتی زیبا با ویژگی‌هایی مشابه زن جوان داشته باشد. دریافت این نکته برای من امری فرعی و حاشیه‌ای نبود، بدین معنا که کلیه فصول بعدی در پرتو مفاهیمی چون سکسوالیته و مردانگی بازاندیشی شد. برای نمونه، هنگامی که به تبارشناسی مفاهیم عشق و وطن

Telegram @eat_book

در قرن نوزدهم دقت کردم، به «آشفتگی جنسی» برخوردم. وطن به لحاظ ارتباط دو سویه آشکارش با زمین و زهدان، تباری زنانه داشت. در اواخر قرن نوزدهم، عشق به وطن در نوشته‌های مردان ملی‌گرا، عشق دگرجنس‌دوستانه مردان ایرانی به وطنی زنانه بود، ولی در گذشته این عشق به وطن، ریشه در عشق صوفیانه (عرفان اسلامی) داشت که عشقِ همجنس‌خواهانه مردان بود. چگونه مفهومی عمیقاً مرتبط با همجنس‌دوستی مردانه به مفهومی دگرجنس‌دوستانه مبدل شد؟ چگونه این تغییر جنسی رخ داد؟

من تاریخ «سده نوزدهم طولانی»[۵] ایران را دورانی می‌دانم که با تغییر مفهوم جنسیت آمیخته است. درعین‌حال این تغییر، مبتنی بر دگرگونیِ تمایلات جنسی بود. برای نمونه، من نیز همچون تاریخ‌نگاران معاصر دوران مدرنتیه در ایران، فرض کرده بودم عمده‌ترین تفاوت فرهنگی ایران با

Telegram @eat_book

اروپا، روابط اجتماعی میان زنان و مردانِ اروپایی و حضور زنان اروپایی در فضاهای عمومی است. درنهایت به این نتیجه رسیدم که خود این فرضیه، پیشاپیش برآمده از هنجارسازی دگرجنس‌خواهی و زنانه‌کردن زیبایی قرار دارد. بخش اول کتاب به این موضوع می‌پردازد.

تأثیر این نتیجه‌گیری بر این کتاب، اساسی‌تر از آن بود که انتظار داشتم. تلاش من در نگارش تاریخی از مدرنیته ایرانی که در آن مسائل جنسیتی و زنان در حاشیه و پیوست نباشند، حاشیه و پیوست خود را ایجاد کرده بود. در مسیر دشوار و پیچیده‌ای که سال‌ها منحصر به کشف «استعاره‌های جنسیتی مدرنیته ایرانی» شده بود، به اهمیت این عبارت از ایو سجویک[۶] پی بردم که «هر فهمی از ابعاد واقعی فرهنگ مدرن غربی اگر نتواند تحلیلی انتقادی از تعریف مدرن دگر/ همجنس‌خواهی ارائه دهد، نه‌تنها نابسنده که

Telegram @eat_book

ماهیتاً اشتباه است» (Sedgwick, ۱۹۹۰).

سرانجام تمام نوشته را بازنگاری کردم، و مفاهیم آن را از نو ساختم. درواقع مجبور شدم منابعم را از نو بخوانم.

این کتاب در اصل پژوهشی درباره جنسیت و نسبتش با مدرنیته ایرانی در سطوح اجتماعی، استعاری، روایی و تصویری بود؛ ولی من اثر دیگر جنسیت را نادیده گرفته بودم: ایجاد دوگانه زن/ مرد. معلوم شد که فکر کردن به جنسیت به‌صورت دوگانه زن/مرد خود از الزامات تفکر مدرن بوده است. نخست، عواملی را که موجب پیدایش این دوگانه‌انگاری شده بود، نادیده گرفته بودم. هنگامی که مشغول بازخوانی و تجدیدنظر در کل این طرح بودم، این غفلت بزرگ و تأثیر آن بر صورت‌بندی جنسیت در مدرنیته، نخست توجه مرا جلب کرد و سپس مشغله ذهنی‌ام شد. به عبارت ساده، بدیهی انگاشتن دوگانه زن/مرد،

Telegram @eat_book

جایگاه‌های جنسی دیگر را در قرن نوزدهم از صحنه محو کرده و تغییرات مرتبط با تمایلات جنسی در این دوران را نادیده گرفته بود. در بخش اول و فصل پنج، متعارف بودن دوگانه زن/ مرد را به چالش خواهم کشید. این کار به کمک تمایزی که در قرن نوزدهم میان مذکر بودن [۷] و مرد بودن [۸] وجود داشت، میسر است.

علاوه بر این، از قرن نوزدهم به بعد جنسیت به منزله مفهومی دوگانه، به الگویی برای انواع میل جنسی مدرن تبدیل شد. بر اساس این دوگانگی جنسیتی، هرگونه تخطی از مردانگی به زن‌صفتی تعبیر می‌شود؛ ولی فرهنگ ایرانیان قرن نوزدهم، از شیوه‌های دیگری برای نامیدن مردان، مانند «اَمرد» (پسران نوجوان) و «مخنث» (مرد بالغی که می‌خواهد مفعول میل مردان بالغ باشد) بهره می‌برد که معادل زن‌صفتی نبود. تصور من بر آن است که مفاهیم متمایزی نیز برای مقام‌های

Telegram @eat_book

گوناگون مؤنث بودن و زن بودن باید وجود می‌داشتند؛ گرچه این مبحث در این کتاب بررسی نخواهد شد.

همجنس‌دوستی و کردار بین همجنسان به‌تدریج در قرن نوزدهم نشانه‌ای از عقب‌افتادگی ایران تلقی شد. هنجارسازی دگرجنس‌خواهی در رابطهٔ جنسی و اروس[۹] بدل به شرط «تحقق مدرنیته» شد؛ طرحی که مستلزم دگرجنس‌خواهانه کردن روابط اجتماعی در فضاهای عمومی[۱۰] و صورت‌بندی دوباره خانواده بود. حتی اگر بتوانیم جامعه‌ای را فرض کنیم که اختلاط زن و مرد در آن کمتر سویه‌های جنسیتی داشته باشد، دقیقاً همین مفهوم اختلاط، دوگانه زن/مرد را به‌عنوان دو مقوله جنسیتی متمایز در خود مفروض دارد؛ به عبارت دیگر، اختلاط اجتماعی زن و مرد در دوران مدرن، به طور متناقضی دوگانه زن/مرد را تقویت کرد.([۱۱]) مدرنیته ایرانی ـ و اسلامی ـ و

Telegram @eat_book

تاریخ‌نگاری آن در دو قرن گذشته، چادر را به منزله تمایز فرهنگی بین ایران (اسلام) و اروپا در نظر گرفته است. این دیدگاه غالب، دیگر تأثیرات فرهنگی حجاب از جمله تأثیر آن بر پیوندهای عاطفی همجنس‌دوستانه و روابط اجتماعی میان همجنسان را نادیده گرفته است. در فصل پنجم نشان خواهم داد چگونه عقب‌مانده دانستن حجاب، بیانی از عقب‌مانده دانستن روابط اجتماعی میان همجنسان و احساسات همجنس‌دوستانه شد.

پیش از پرداختن به این مسائل، مایلم به بحث شیر و خورشید که در فصل سه بررسی خواهد شد، بازگردم.([۱۲]) فصل سوم به نقش جنسیت در مدرنیته در سطحی نمادین می‌پردازد و در آن شیر و خورشید، که اولین بار به طور رسمی در سال ۱۸۳۶ به‌عنوان نماد ملی انتخاب شد، بررسی خواهد شد. در طی قرن بعدی با دوره‌ای روبه‌رو

Telegram @eat_book

هستیم که در آن از یک طرف، خورشید به چهره (نا)مذکر باشکوهی مبدل می‌شود و از طرف دیگر، شیر مردانه‌تر می‌شود. چهره خورشید، تا اوایل قرن بیستم بیشتر خصوصیات و تا اواسط دهه ۱۹۳۰ همهٔ خصوصیات [زنانه‌اش] را از دست داد. پیش از آنکه نظام جمهوری اسلامی، نماد شیر و خورشید را کنار بگذارد، این نماد در دهه ۱۹۷۰ تبدیل به یک شکل هندسی صرف شده بود. در فصل سوم به لایه‌های زیرین این تغییرات می‌پردازم و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهم که شکل‌گیری اولیه خورشید (نا)مذکر بر چه چیزی دلالت می‌کرد؟ چگونه می‌توان محو شدن بعدی ویژگی‌های چهره خورشید و سپس مردانه شدن تمام‌عیار نماد ملی را درک کرد؟

دوران قاجار با مفهومی از عشق که ریشه در تعلقات استعاری صوفیانه داشت آغاز شد. عشق و میل در این گفتمان در ارتباطی تنگاتنگ با زیبایی

Telegram @eat_book

قرار داشت؛ یک مرد می‌توانست به یک میزان به زنی جوان و مردی زیبارو عشق و میل داشته باشد. برای نمونه در آثار هنری اوایل قاجار، زیبایی صورت جنسیتی نداشت. به‌رغم این، تا اواخر قرن نوزدهم تصاویری زیبا با تمایزات بارز جنسیتی بین زن و مرد پدید آمد که همراه بود با مفهومی از عشق که دگرجنس‌خواهی را طبیعی می‌پنداشت.

چگونه چنین تغییرِ فرهنگیِ بزرگی روی داد؟ عامل نخست از نظر من این است که در قرن نوزدهم ایرانیان از این نکته آگاه شدند که کردارهای جنسی و عشق مرد بالغ به اَمرد که در ایران متداول بود، از دید اروپاییان رذیله اخلاقی محسوب می‌شود. هنگامی که «نگاه خیره دیگری» عرصه میل را نشانه گرفت، مردان ایرانی که با اروپاییان در داخل یا خارج از ایران تعامل داشتند، نسبت به اینکه امیالشان زیر نگاه

Telegram @eat_book

موشکافانه دیگران قرار گرفته است، به‌شدت حساس شدند. تمایلات همجنس‌دوستانه باید مخفی می‌ماند و انتقال همجنس‌دوستی [۱۳] به زیر نقاب دگرجنس‌دوستی [۱۴] یکی از ویژگی‌های مدرنیته شد.([۱۵]) این تطورات عظیم فرهنگی با بررسی تغییرات در تصاویر تابلوهای نقاشی در دوران قاجار و مطالعه این تغییرات در داستان معروف و تأثیرگذار شیخ صنعان، در فصل دوم بیان خواهد شد.

این بحث کلیدی در فصل دوم، مسئله روش‌شناسی مهمی را پیش کشید که برای آن پاسخ ساده‌ای ندارم. در خلال سخنرانی‌هایی که درباره مطالب این فصل انجام دادم، با صورت‌های گوناگون یک پرسش روبه‌رو شدم: آیا می‌خواهم بگویم که اروپا مسئول همه این تحولات است؟ آیا من رابطه‌ای علّی بین افزایش تعاملات ایران و اروپا با دگرگونی تمایلات جنسی و جنسیتی در

Telegram @eat_book

ایران قرن نوزدهم را نشان می‌دهم؟ درباره «علل داخلی» چه می‌توان گفت؟ به نظر من، این‌ها پرسش‌هایی بی‌پاسخ هستند. هنگام مطالعه این تغییرات تاریخی بنیادین در رابطه با جنسیت و تمایلات جنسی باید در نظر داشت که اتفاقات و مفاهیم تصادفی بسیار تأثیرگذار هستند. ما هرگز نمی‌توانیم حوادث را آن‌چنان که واقعاً در زمان خود اتفاق افتاده است، تاریخ‌نگاری کنیم. این نکته نشان می‌دهد که علت‌یابی دقیق و موشکافانه، می‌تواند متأثر از تاریخ‌نگاری زمان ما باشد.

به این پرسش فرضی نمی‌توان پاسخ داد که اگر ایران تعاملات عمیقی با اروپا نداشت، چه اتفاقی می‌افتاد. علاوه بر این، تفکیک میان تحولات داخلی و خارجی دشوار است، زیرا هرچه زمان به جلو می‌رود، این تحولات بسیار درهم‌تنیده و گسترده‌تر می‌شوند. سابقه تعاملات فرهنگی ایران

Telegram @eat_book

ـ اروپا دست‌کم به قرن شانزدهم بازمی‌گردد. این رابطه تا اواخر قرن نوزده بسیار بیشتر شده بود، به‌طوری‌که گروه بیشتری از ایرانیان غیردرباری را دربرمی‌گرفت. همچنین تعاملات گسترده میان ایران، شبه‌قاره هند و امپراتوری عثمانی واسطه‌ای برای پیوندهای فرهنگی عمیق‌تر شد. به گمان من تعاملات در حوزه فرهنگی حتی بیش از حوزه‌های اقتصادی، اجرایی و نظامی دوطرفه بوده است. هنگامی که این تبادل فرهنگی، حساسیت‌های جنسی و جنسیتی ایرانیان را دگرگون کرد، آداب جنسی اروپاییان نیز از طریق تعاملات با سایر جوامعی که اروپا «کشف» و در برخی موارد استعمار کرده بود، تغییر یافت (Mendus and Randall, ۱۹۸۹; Bleys, ۱۹۹۵). این پرسش تکراری درباره تأثیر اروپاییان، شاید نمایانگر «نوعی ترس از نفوذ» و نگرانی از این باشد که به رسمیت

Telegram @eat_book

شناختن اثر تعاملات ایران ـ اروپا ممکن است به «نفی عاملیت» ایرانیان تعبیر شود. من با این تعبیر بسیار مخالفم. لازم نیست خلأ قدرتی باشد تا عاملیت اجازه ظهور و بروز پیدا کند. برعکس، عاملیت درون میدان قدرت معنا می‌یابد. حیات فرهنگی ایرانیان قرن نوزدهم، در میانه روابط قدرت موجود و از خلال «شنیدن و به گوش خوردن» اصوات درهم شکل گرفت (siegel, ۱۹۹۷: ۶). فرهنگ ایرانیان و اروپاییان هیچ‌کدام در خلأ به وجود نیامدند.

روایت من از قرن نوزدهم، بیش از آنکه روایتی علّی باشد، از امکان‌ها سخن می‌گوید. عاملیت و علیت را می‌توان از زوایای مختلفی بررسی کرد. همان‌طور که محمد توکلی طرقی نوشته است، «در بررسی اثرات متقابل آسیا و اروپا، نه جایگاه ثابتی برای مشاهده وجود داشت و نه ناظری عینی... عرصه مشاهده و معنابخشی، عرصه‌ای

Telegram @eat_book

نمایشی، رقابتی و مملو از چشم‌اندازهای مختلف است» (Tavakoli-Targhi, ۲۰۰۱: ۳۶).

اگرچه قدرت، متوازن نبود ولی این بدان معنا نیست که عاملیت فرهنگی یک‌طرفه بوده است. اینکه ما صرفاً غرب را دارای عاملیت می‌دانیم و تأثیر شرق بر غرب را هیچ‌گاه به معنای نفی عاملیت غرب در نظر نمی‌گیریم، برساخته از نگاهی استعماری است که اندیشه ما را تا به امروز متأثر کرده است.(۱۶)

مباحث اصلیِ سه فصل ابتدایی این کتاب، به‌شدت بر متون تصویری استوارند. هنگامی که در سال‌های ۱۹۹۵-۱۹۹۴ از تغییر شکل خورشید در نماد ملی ایران به‌شدت گیج شده بودم، لیلا دیبا (که در آن زمان صاحب کرسی کورکیان[۱۷] در مدیریت بخش هنر اسلامی در موزه بروکلین بود) سخاوتمندانه مرا به پیوستن به گروهی از محققان که در حال تدارک نمایشگاه نقاشی‌های

Telegram @eat_book

سلطنتی ایران عصر قاجار (۱۳۰۴-۱۱۷۴ شمسی) بودند، دعوت کرد.([۱۸]) نمایشگاه و نشست‌های مرتبط با آن، برای من چیزی بیش از تقدیر هنر دوران قاجار بود. متوجه شدم که آثار هنری دوران گذشته، منابعی مهم و بسیار غنی برای فهم تاریخ و فرهنگ یک جامعه هستند.

استفاده از متون تصویری به‌عنوان داده‌های اولیه برای نگارش تاریخ، اولویتی را که ما معمولاً برای متون نوشتاری قائل می‌شویم، به چالش می‌کشد. تاریخ‌نگاران بیشتر از متون تصویری جهت روشن کردن بحث و نه به‌صورت تحلیلی استفاده می‌کنند. تاریخ‌نگاران هنر نیز گاهی مرزی میان منابع روایی و غیرروایی می‌کشند و درجه‌ای از اندیشه‌ورزی تفسیری را صرفاً برای منابع غیرروایی جایز می‌شمارند.([۱۹]) هنگامی که نکته‌ای بر مبنای اسناد تصویری ارائه می‌شود، اغلب از فرد خواسته می‌شود منابع نوشتاری مؤید

Telegram @eal_book

آن را نیز ارائه دهد؛ درحالی‌که به‌ندرت جهت تأیید منابع نوشتاری، ارائه اسناد تصویری درخواست می‌شود. اغلب تصور بر این است که متون نوشتاری خودبسندگی و شفافیت دارند و متون بصری فاقد آن هستند. چالشی که من با آن روبه‌رو شدم این بود که چگونه می‌توان «خوانشی» تاریخی از متون تصویری داشت و یا از روش‌های تفسیر بصری برای شکل‌دهی به بحثی تاریخی استفاده کرد.(۲۰)

تصاویر بسیاری از زنان ایرانی قرن نوزدهم در اختیار ما قرار دارد ولی همان‌طور که در جای دیگری بحث کردم، این تصاویر را نمی‌توان نماینده زنان واقعی انگاشت (Najmabadi, ۱۹۹۸a). این مطلب می‌تواند مایه سرخوردگی و ناامیدی تاریخ‌نگار اجتماعی شود، زیرا گویی هنر عصر قاجار عمدتاً عاری از داده‌های اجتماعی است (Diba, ۱۹۸۹). بااین‌حال با استفاده از

Telegram @eat_book

نظریه‌های فمینیستی بازنمایی، می‌توان این متون تصویری را تبدیل به منابع ارزشمندی در حوزه جنسیت و سکسوالیته کرد (Pollock, ۱۹۸۸). این امر، به‌ویژه برای دهه‌های اول قرن نوزدهم ضروری است. مسائل جنسیتی و سکسوالیته، در دهه‌های بعدی قرن نوزدهم و به‌ویژه در اوایل قرن بیستم به موضوع روشن‌تری در گفتمان سیاسی و نقد اجتماعی تبدیل شدند، به‌طوری‌که استفاده از متون نوشتاری را به‌عنوان داده‌های اصلی مقبول‌تر کرد.

متون تصویری به یک معنا مشابه رؤیا هستند: ته‌نشستی از مهم‌ترین معانی فرهنگی که با کمک روش‌های فمینیستی تاریخ‌نگاران هنر، نظریه‌پردازان فیلم و مورخان فرهنگیِ آشنا به تحلیل‌های روانکاوانه، به سطح آگاهی رسیده‌اند.([۲۱]) درواقع کار با متون تصویری مرا نسبت به پیش‌فرض شفافیت متون نوشتاری که در سایر

Telegram @eat_book

فصل‌های این کتاب از آن‌ها بیشتر بهره برده‌ام، هوشیارتر ساخت.

هنجارسازی عشق دگرجنس‌خواه در قرن نوزدهم مفهومی کلیدی در شکل دادن به شماری از تغییرات سیاسی و فرهنگی در مدرنیته ایرانی بود. زنانه کردن «معشوق»، از ایران تصویر معشوقی مؤنث به دست داد که اخوت ملی از آن بهره برد. بدین‌سان، هنجارسازی عشق دگرجنس‌خواه نقشی میهن‌پرستانه ایفا کرد و گفتمانِ حفاظت از زن ـ پیکری که باید در برابر توطئه، تجاوز و تعدی بیگانگان محافظت شود ـ و دفاع از ناموس را برای استفاده در ملی‌گرایی فراهم آورد. ایران در مقام معشوقی مؤنث، به نوبه خود عشق دگرجنس‌دوست را تقویت کرد. به همین منوال تغییر ازدواج از پیمانی مبتنی بر تداوم نسل به پیمانی رمانتیک ممکن شد. این هنجارسازی در ایجاد همسر همدل نقشی مؤثر ایفا کرد. این

Telegram @eat_book

همسران خواهان پایان یافتن روابط همجنس‌گرایانه مردان شدند؛ بدین‌ترتیب از آغاز مُهر ردّ همجنس‌خواهی مردان بر پیشانی پروژه مدرنیستی رهایی زنان خورد.

مدرنیته درعین‌حال به زنان وعده پذیرش در عرصه عمومی و نیز پذیرش بانوان متجدد و تحصیل‌کرده را به‌عنوان شهروند و هم‌میهن می‌داد. فصل پنجم به بررسی سیاست رؤیت‌پذیری عمومی و بحث فضا و جنسیت در ایران می‌پردازد. این فصل به ترسیم نتایج مختلط کردن روابط اجتماعی بر نحوه بیان زنان، در هر دو شکل کلامی و جسمانی، و همچنین تأثیر آن بر فضای روابط اجتماعی زنانه خواهد پرداخت.

فصل پنج، با ارزیابی انتقادی از سرخوردگی زنان نسبت به وعده مدرنیستی روابط اجتماعی مختلط، به پایان می‌رسد.

Telegram @eat_book

فصل ششم به تأثیرات دگرجنس‌خواهانه کردن [۲۲] عشق و بازسازی مفهوم ازدواج از پیمانی مبتنی بر تولیدمثل به پیمانی رمانتیک می‌پردازد. ورود عشق رمانتیک و دگرجنس‌دوست به مدرنیته ایرانی از راه روایات تراژیک بود؛ در این تراژدی‌ها نیروهای فرهنگی و سیاسی از جمله دولت مطلقه، افراد ناآگاه و جاهل، بی‌وجدانی مردان دیندار و بی‌قانونی کشور، اجازه نمی‌دادند ازدواج مرد و زن متجدد به پایانی خوش بینجامد. نوشته‌های زنان درباره ازدواج رمانتیک با آثار مردان در این‌باره متفاوت است. ازدواج به‌سان پیمانی رمانتیک، از زنان می‌خواست که عشق و وفاداری به شوهرانشان را به پیوندهای زنانه ترجیح دهند. این مورد از ابتدا، مسیری پرخطر برای زنان محسوب می‌شد و خود آن‌ها نیز این نکته را درک کرده بودند. به‌ویژه مردانی که از عاشقانه کردن ازدواج جنسی/تولیدمثلی دفاع می‌کردند، همچنان بر

Telegram @eat_book

امتیازاتی چون حق چندهمسری و طلاق اصرار داشتند. نوشته‌های اولیه زنان درباره ازدواج در این دوره، بر انتقاد از چندهمسری و سهولت طلاق برای مردان متمرکز بود. این انتقادات همراه بود با درخواست از مردان برای پایان بخشیدن به کردارهای همجنس‌خواهانه‌شان که تهدیدی برای ازدواج همدلانه محسوب می‌شد.

هنگامی که زنان در قالب همسران همدل برای شهروندان مرد مدرن درآمدند، تولیدمثل نیز به واسطه انگیزه‌های مدرنیستی پیشرفت و علم، معنای جدیدی به مادری بخشید.[۲۳] فصل هفتم به بررسی نظام‌های آموزشی مدرن و هر دو ویژگی انضباطی و رهایی‌بخش آن می‌پردازد. از یک طرف، اهمیت فهم و دانش مادران زمینه را برای آموزش زنان مهیا کرد و از سوی دیگر مدارس نیز فضایی در اختیار آن‌ها گذاشت تا حقوق شهروندی خود را دنبال کنند. بااین‌همه،

Telegram @eat_book

خواست زنان برای برابری با مردان همواره چه به‌صورت واقعی و چه به‌صورت استعاری تحت‌الشعاع حق قیمومیت مردان بود. فصل هشتم به تأثیر این کشمکش‌ها بر مطالبات ملی زنان می‌پردازد.

فصل آخر، به بررسی نقش مؤثر فمینیسم از زاویه دیگری می‌پردازد: نادیدنی کردن نقش تمایلات جنسی در مدرنیته. جنسیت و تمایلات جنسی، نقشی محوری در شکل‌گیری گفتمان‌های مدرنیستی و ضدمدرنیستی داشتند و این چالش‌ها همچنان سیاست‌های متأخر ایران و بسیاری دیگر از جوامع اسلامی خاورمیانه را درگیر خود کرده است (Paidar, ۱۹۹۵). ولی همین مرکزی شدن نقش جنسیت در مدرنیته ایرانی و جایگاه ویژه‌اش در تاریخ‌نگاری‌های بازپرداخته‌شدهٔ مدرنیته، سایر مقولات تفاوت جنسی و جنسیتی را به حاشیه رانده است؛ مانند غلمان (نوجوانی که

Telegram @eat_book

ابژه میل جنسی است)، حافظه تاریخی همجنس‌دوستی و کردارهای همجنس‌گرایانه مردان که نادیده گرفته شدند. نقد فمینیستی از مدرنیته ایرانی بر مقوله زن افراطی (زن «غرب‌زده» که کورکورانه از غرب تقلید می‌کند) متمرکز بوده است و این تمرکز نشان دیگری از نخستین ردّ فمینیستی بر همجنس‌دوستی مردان است.

این کتاب، نخست پروژه‌ای در باب تاریخ‌نگاری جنسیت‌محور در ایران مدرن بود. هدف نشان دادن این بود که جنسیت در مدرنیته ایرانی نقشی کلیدی داشته و صرفاً ته‌مانده‌ای از سنت نیست. بااین‌حال کتاب سر از جای دیگری درآورد: تمایلات جنسی. اگر این کتاب ما را نسبت به همراهی فمینیسم در ضعف و نقصان‌های مدرنیته ایرانی آگاه کند و قدمی در راه پیشبرد مطالعات

Telegram @eat_book

مدرنِ جنسیت و سکسوالیته در ایران بردارد،

دستاوردی بیش از انتظار من خواهد داشت.

Telegram @eat_book

بخش یکم: زیبایی، عشق و سکسوالیته

Telegram @eat_book

فصل یکم:

اوایل دوران قاجاریه

تصور از زیبایی در اوایل دوران قاجاریه در ایران (۱۱۷۴-۱۳۰۴ شمسی) عمدتا فارغ از وجوه جنسیتی بود؛ به عبارت دیگر، زنان و مردان زیبا، با ویژگی‌های بسیار مشابهی از نظر بدنی و چهره به تصویر درمی‌آمدند. گاهی تنها وجه تمایز مرد از زن در بازنمایی‌های تصویری، شیوه پوشش سر در آن‌ها است.([۲۴]) در سایر مواقع، آن‌چنان‌که در تصویر شماره ۱ با عنوان «زوج عاشق» مشخص است، تشخیص جنسیت بسیار دشوار می‌نماید.

در منابع مکتوب، زیبایی زن و مرد به طور یکسانی وصف شده است. برای نمونه، رستم‌الحکما، مردان جوانی را که طهماسب میرزا (صفوی) به آن‌ها تمایل جنسی داشت، این‌چنین

Telegram @eat_book

توصیف می‌کند: «امردان گل‌رخسار، سمن‌بر سروقد، نرگس‌چشم، کرشمه‌ساز، شکرلب و ساقیان لاله‌عذار ماهروی زهره‌جبین، هلال‌ابروی، چشم جادوی مشکین موی پرعشوه و ناز و بلورین‌غبغب در غایت عیش و کامرانی» (رستم‌الحکما، ۱۳۵۳: ۱۹۹). صفاتی که امروزه بیشتر تداعی‌کننده زیبایی زنانه است، در قرن نوزدهم به طور یکسان برای زنان و مردان به کار می‌رفت.(۲۵)

این بازنمایی‌های ادبی و بصری از زیبایی‌های زنانه و مردانه، محدود به «ابژه‌های میل» نبودند. تا اواخر دوره ناصری توصیف‌ها و تصاویر زندگی واقعی قدرتمندانی همچون پادشاهان، شاهزادگان و صوفیان مشابه توصیف‌های ذکرشده بود.(۲۶) شرح شاهان در رستم‌التواریخ (شاه سلطان‌حسین و نادرشاه) مملو از توصیف‌هایی همچون شیرین‌شمایل، قامت‌بلند و موزون و خوشبو است.

Telegram @eat_book

شاهان را پهن‌ابرو و پیوسته‌ابرو، سرخ‌گونه، باریک‌میان، کج‌بینی، نازک‌لب، با انگشتان دراز و بلند و چشمان فراخ میشی وصف می‌کند (رستم‌الحکما، ۱۳۵۳: ۱۸۰-۸۵). رضاقلی‌خان هدایت مراسم تاج‌گذاری فتحعلی‌شاه را با چنین ابیاتی توصیف می‌کند:

تصویر شماره ۱. زوج عاشق، اوایل قرن ۱۹

Telegram @eat_book

منبع: موزه دولتی هنرهای زیبای هرمیتاژ،
سن‌پترزبورگ، VP-۱۱۵۶u

کان چون سهیل یمن

بنفشه گرفته دو برگ سمن

دو نرگس سیه و ابروان پر ز خم

ستون دو ابرو چو سیمین‌قلم

Telegram @eat_book

به بالای او در چمن سرو نه

چو رخسار او تابش پرونه (۱۳)

نقاشی چهره افراد سلطنتی، به‌خوبی این توصیف‌های ادبی را بازتاب می‌دهد (تصویر شماره ۲). تاریخ قاجار در اواخر دوره ناصری همچنان گویای وجود چنین شمایل‌نگاری‌هایی از زیبایی شاهان است.

در سر دیگر طیف طبقات اجتماعی، مردم عادی، اسیران و بردگان جنگی با اصطلاحات بسیار مشابهی توصیف می‌شدند. برای نمونه به توصیف چهره مرتضی‌علی، پسر شانزده‌سالهٔ ملّا یارمحمد افغان امام جماعت، توجه کنید: «شانزده سال و برای طلعت چون ماه شب چهارده. هر روز هزار کشته ازسرگذشته پریشان، مانند زلف و کاکل خود پیش رو و دنبال داشت. شیعیان از محبت مرتضی‌علی سنّی شدند».(۲۷) نویسنده به همین سیاق صفحه دیگری نیز ادامه می‌دهد و ضمن

Telegram @eat_book

شرح زیبایی بی‌رحمانه مرتضی‌علی، غم و اندوه عشاقش را هنگامی که وی در سال ۱۱۷۱ قمری به قتل رسید توصیف می‌کند.

بردگان ترکمن که در یورش سال ۱۱۹۱ قمری توسط حسینقلی‌خان قاجار به اسارت درآمدند، این‌گونه توصیف شدند: «و اسرا، آنچه از نسوان بودند، بر حسن شمایل بر دختران برتر، سیم‌بران خوش‌کمران، دلکش‌نظران و زیبامنظرانِ ختن طعنه‌زن و از مردان آنچه پسر بودند در چشم و زلف و خط و خدو و قد، فتنه نرگس، بلای سنبل و آشوب بنفشه و حسرت سمن و آفت سرو چمن و...» (ساروی، ۱۳۷۱: ۵۶). همین نویسنده در بیش از دو صفحه با استعاره‌های دقیق، ترکمن‌های یموت که توسط آقامحمدخان در سال ۱۲۰۷ قمری اسیر شدند را توصیف می‌کند و در آخر به این نتیجه می‌رسد که آنان مایه رشک

Telegram @eat_book

زیبارویان زمین و غلمان و حوریان بهشتی بودند.([۲۸])

تصویر شماره ۲. پرتره فتحعلی شاه، اثر مهرعلی نقاش، ۱۲۲۳ ق

Telegram @eat_book

منبع: موزه دولتی هنرهای زیبای هرمیتاژ، سن‌پترزبورگ، VR-۱۱۰۷

فرض رایج آن است که غلمان و حور برآمده از آن آیات قرآنی است که به شرح لذایذ بهشتی می‌پردازد ـ مانند سوره ۴۴: آیات ۵۴–۵۱؛ سوره ۵۲: آیات ۲۴–۲۰؛ سوره ۵۶: آیات ۲۴–۱۷؛ سوره ۵۵: آیات ۵۸–۴۶ و ۷۴–۷۰؛ سوره ۷۶: آیات ۲۰–۱۹. این دو عموماً به زیبایی جاودانی مرد و زن جوان اشاره دارند.([۲۹]) تفسیرهای کلاسیک فراوانی پیرامون معانی غلمان و حور وجود دارد، ولی همان‌طور که اورت راوسون[۳۰] در نوشتهٔ در دست انتشارش به‌خوبی نشان می‌دهد، در هیچ‌یک از این تفسیرها بحث چندانی درباره غلمان و ولدان (پسران) به‌مثابه آمال خواست جنسی موجود نیست.([۳۱]) درحالی‌که آیات قرآن به‌روشنی هیچ نقش جنسی‌ای به غلمان نسبت نداده است، توصیف‌های مشابه و خدمات همسانی که حور و غلمان ارائه می‌دهند، عرصه را برای تفسیرهای دیگر می‌گشاید. در بسیاری از متون

Telegram @eat_book

ایرانی و عربی به‌ویژه در متون قرن نوزدهم (سیزده قمری)، به غلمان به اندازه حور، معانی جنسی نسبت داده شده است.

Telegram @eat_book

مردان، امردان و زنان

باغ‌های تصویرشده در نقاشی‌ها و شعر فارسی، مملو از حور و به‌ویژه غلمان (و نیز امرد و ساده، یعنی مردان بی‌ریش جوان و زیبا) است که اغلب در لباس ساقی به تصویر درمی‌آیند (Meisami, ۱۹۸۵). امروزه به‌جای این شخصیت‌ها بیشتر از واژه «پسربچه» و به‌جای امردپرستی از «بچه‌دوست»[۳۲] استفاده می‌شود. من از به کار بردن این لفظ به خاطر ارتباط نزدیکش با مفهوم متأخر پدوفیلیا و نیز فهم ما از واژه «پسر» همچون بچه، خودداری می‌کنم. در فرهنگ همجنس‌دوستی مردان ایرانی در پیش از مدرنیته و اوایل آن، واژه امرد اغلب به مرد جوانی ـ در معنای امروزیِ واژه نوجوان ـ اشاره داشت که اگرچه می‌توانست حتی در اوایل دهه دوم

Telegram @eat_book

عمرش باشد، ولی تنها تا زمانی امرد محسوب می‌شد که ریشش به طور کامل قابل رؤیت نباشد. ([۳۳]) درواقع، زیباترین حالت یک نوجوان، زمانی بود که اولین نشانه‌های رویش سبیل (نوخط) در او پدیدار شده و هنوز موهای صورتش به‌تمامی رشد نکرده است (پروسه‌ای که می‌توانست چندین سال به طول بینجامد). همچنین، رویش سبیل (خط) را می‌توان آغازی بر یک پایان دانست: پایان تدریجی جایگاه فرد در مقام ابژه میل جنسی مردان بزرگسال و حرکتش به سوی بلوغ مردانه. این امر آغاز از دست دادن معشوق‌های نوجوان هم محسوب می‌شد. میثمی بر اساس تحقیقات خود می‌نویسد: «نقطه محوریِ (لذت‌جویی نابی که اشعار فارسی سده‌های میانه برمی‌انگیخت) بر معشوق نیست بلکه بر عاشق است، بر کسی که به محبوبش می‌نگرد» (۱۹۹۵: ۲۴۷). میثمی اشاره می‌کند که بهشت/باغ در شعر

Telegram @eat_book

سده‌های میانی «نمادی از سعادت و خوشبختی ازدست‌رفته یا مورد انتظار است» (۲۷۱). نوخط به طور همزمان هم خواستنی‌ترین فرد بود و هم شخصیتی بود که به‌زودی دولتش به‌سر می‌آمد.([۳۴]) اولین نشانه‌های سبیل را مهرگیاه نیز می‌خواندند. در معنای لغوی کلمه، «مهرگیاه» یا «افزایش‌دهنده محبت»، استعاره دقیقی از فصل مشترک بین باغ و بدن است. مهرگیاه نوعی گیاه با کاربرد پزشکی است که میزان زیادش می‌تواند کشنده باشد؛ بسیار شبیه عشق به نوجوان نورسته و گستاخی که موضوع اصلی اشعار درد و رنج شاعران بود.([۳۵])

رویش کامل ریش مشخصه مرد بالغ بود یا به عبارتی مرحله انتقال پسران نوجوان از ابژه میل به سوژه میل. در قابوس‌نامه، از ادبیات کلاسیک قرن پنجم قمری با موضوع پند و اندرز آمده است: حاکمی هفتادساله از گرفتار شدن در عشق

Telegram @eat_book

غلامی تازه‌خریداری‌شده، بیمناک گشته بود. او به وزیرش دستور داد برده را آزاد کند اما تا رویش کامل ریش در خانه نگهش دارد (عنصرالمعالی، ۱۳۷۸: ۸۴-۸۳). سختگیری دستورهای منع تراشیدن ریش مردان در کتاب‌های آداب معاشرت و اخلاق بر همین اهمیت انتقال مردان از وضعیت ابژه میل به سوژه میل دلالت دارد. برای یک پسر نوجوان، ابژه میل مردان بالغ واقع شدن، گریزناپذیر می‌نمود، اگرچه برای همگان قابل قبول یا پذیرفته‌شده نبود، ولی برای یک مرد بالغ، ابژه میل دیگر مردان بالغ واقع شدن اعتبار مردانه‌اش [۳۶] را زیر سؤال می‌برد. اگرچه در تفسیرهای مدرن مردان بی‌ریش، زن‌صفت [۳۷] خوانده می‌شوند، ولی در آن زمان داشتن ریش چندان نشان تمایز مرد از زن نبود. در کتب فارسی اصول اخلاق و رفتار، زن و مخنث (مرد بالغی که خودش را شبیه مردان بی‌ریش

Telegram @eat_book

نورسته‌ای می‌آراست تا تمایل خود را برای باقی ماندن در مقام ابژه میل مردان بالغ نشان دهد) اغلب با یکدیگر به کار می‌رفتند. برای نمونه، به خوانندهٔ (احتمالاً مرد) این کتب گفته می‌شود «بدنش را چنان‌که زن و مخنث حرکت می‌دهند، حرکت ندهد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۳۲؛ دوانی، ۱۸۶۶: ۲۱۷).

با وجود این، تعریف ابتدایی مخنث قطعاً در ارتباط با زنان نبوده است، همچنان‌که این بیت از مثنوی مولوی نشان می‌دهد: «حرص مردان از ره پیشی بود/ در مخنث حرص سوی پس رود».([۳۸]) ولی به میزانی که زن و مخنث هر دو به عدم مردانگی تعبیر می‌شوند، قطعاً مقوله‌های به‌هم‌پیوسته‌ای هستند. بااین‌حال، فروکاستن این پیوند نزدیک به شباهت ظاهری، عمدتاً پدیده‌ای مدرن است.([۳۹]) در زمان ما، فراگیری اطلاق زن‌صفتی به امرد بی‌ریش یا مخنث، عمق هنجارسازی

Telegram @eat_book

دگرجنس‌خواهی و فروکاستن تمام مقوله‌های جنسی و جنسیتی به دو دستهٔ مذکر و مؤنث یا مرد و زن را آشکار می‌کند. درواقع، امرد و سایر واژگانی که برای پسران نوجوان بی‌ریش به کار می‌رفته است، از واژگانی که بر زنانگی دلالت دارند مشتق نشدند. امرد با مفهومی از میل جنسی مطابق است که میل به همجنس را به‌سان چیزی مشتق‌شده و فرعی از میل به ناهمجنس در نظر نمی‌گیرد. با نامگذاری امرد به زن‌صفت، نویسندگان ناخواسته به دامی افتادند که در آن همجنس‌دوستی مترادف با ناکامی در میل دگرجنس‌خواهانه شد. برای نمونه، استفن ماری فصلی از کتابش را که درباره الگوهای همجنس‌خواهی مردانه در جوامع مسلمان است این‌گونه به پایان می‌رساند: «جداسازی و کنترل شدید زنان، منجر به پذیرش ضمنی رابطه جنسی با مردان جوان و یا مردان زن‌صفتِ در دسترس

Telegram @eat_book

شد؛ این مسئله در جوامع مسلمان با ذکاوت تمام چه در گذشته و چه در حال نادیده گرفته شده است.» (Murray and Roscoe, ۱۹۹۷: ۴۲). ماری پیش‌تر در همین فصل از کتاب، به مردان جوانی اشاره می‌کند که مایل هستند با «تلاش برای حفظ جاذبه‌های زنانه ـ مردانه» یا «تقلید کردن از ظاهر زنانه» ابژه مردان مسن‌تر واقع شوند (۲۱). ولی دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم این مردان می‌خواهند ظاهری زنانه داشته باشند. شاید آنان تنها می‌خواهند شبیه پسران نوجوان بی‌ریش باشند. در ایران قرن نوزدهم، مردان بالغی که ریششان را می‌تراشیدند، امردنما نامیده می‌شدند و نه زن‌نما؛ درنتیجه، احکام ضد تراشیدن ریش، نشان از هراس فرهنگی‌ای دارد که در آن مردان جوان ممکن است بخواهند ابژه میل باقی بمانند، به‌جای اینکه به مرحله سوژگی انتقال یابند. همان‌طور که

Telegram @eat_book

راوسون اشاره کرده است: «نشان عمومی مردان برتر، ریش آنان بود»، به همین دلیل است که تراشیدن ریش جهت تحقیر عمومی مجرمان اخلاقی از هر دست، مورد استفاده قرار می‌گرفته است (Rowson, ۱۹۹۱a: ۵۸, ۶۸).

مرد بالغی که ریشش را می‌تراشید، گویی تمایل خود را به قرار گرفتن در مقام ابژه جنسی مردان دیگر اعلام می‌داشت. در این رابطه از واژه «اُبنه» [۴۰] که در گفتمان پزشکی بر نوعی بیماری دلالت دارد، استفاده می‌شد.([۴۱]) «مأبون‌ها» [۴۲] به لحاظ اجتماعی عمدتاً شخصیت‌هایی فرومایه بودند که از نظر دینی ـ فرهنگی، گاه پذیرفته و گاه به‌شدت تنبیه می‌شدند. با وجود این در برخی جوامع مسلمان عرف اجتماعی، چنین شخصیت‌هایی را از خلال مبدل‌پوشی جنسیتی و ادغام در حاشیهٔ دنیای زنان و یا در مشاغلی چون موسیقی، رقص و شعرخوانی در خود پذیرفته بود ـ که به این

Telegram @eat_book

لحاظ هم آن‌ها گاهی زن‌صفت قلمداد می‌شدند. بااین‌حال، همان‌طور که در نوشته‌های مربوط به خنیث عمان (و نیز در آثار پزشکی رازی) بیان شده است، خنیث را می‌توان جایی در میانه طیفی گذاشت که یک سرش زنانی با رفتارهای بسیار زنانه و در سر دیگرش مردانی با رفتارهایی بسیار مردانه قرار دارند.([۴۳])

بااین‌حال تا قرن یازده هجری قمری، برخی متون اخلاقی، میل جنسی مرد بالغ نسبت به نوجوان را به‌مثابه نوعی بیماری نیز تعریف می‌کردند. درحالی‌که کتاب اخلاق ناصری در قرن هفتم قمری چنین میلی را بسیار پرجاذبه و پرکشش نامید (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۶۹)، کتاب اخلاق عالم‌آرا در قرن یازده قمری، ماهیت این میل را به نوعی مرض تعبیر کرد (فانی کاشمیری، ۱۹۸۳: ص۷۵). ([۴۴]) ولی خوانشی از این میل به‌سان نوعی مرض، به تفکر غالب تبدیل نشد.

Telegram @eat_book

عشق و میل مردانه که ارتباط تنگاتنگی با مفاهیم زیبایی در گفتمان سده‌های میانی ایران دارند، همان‌قدر که می‌توانست در چهرهٔ زنی زیبا نمایان شود، می‌توانست در چهره مردی زیبا نیز خود را عیان کند.([۴۵]) آثار اسلامی پیشامدرن یا جنسیت را بی‌ارتباط با عشق و زیبایی در نظر می‌گرفت یا زیبایی مرد و همجنس‌دوستی او گرایش برتر قلمداد می‌شد.([۴۶]) همان‌طور که پیش‌تر دیدیم در ادبیات، از صفات یکسانی برای توصیف زیبایی تن مرد و زن استفاده می‌شد و در نقاشی‌ها ظرایف مربوط به زیبایی، در چهره این دو یکسان بود. در سنت شعر فارسی، قالب شعری غزل، تبدیل به محبوب‌ترین قالب شعری جهت بیان همجنس‌دوستی مردان شد؛ اگرچه این تمایلات منحصر به این قالب شعری نبود.

در آداب صوفیان، جایگاه پسر نوجوانی که ابژه میل واقع می‌شد، مرتبط با «نظر دوختن»[۴۷] بود.

Telegram @eat_book

همان‌طور که راوسون به طور خلاصه بیان کرده است، نظر (و متعاقب آن عاشق شدن) معطوف به پسران نوجوان بود: «تقریباً از دوران اولیه ـ احتمالاً از نیمه سوم هجری ـ برخی از عارفان مسلمان ادعا کردند که در زیبایی پسران نوجوان «گواهی» بر زیبایی و نیکی خدا می‌بینند و خیره شدن به چنین پسری را همچون نوعی فعالیت معنوی آغاز کردند؛ درنتیجه، در گفتار صوفیان از این پسران با نام «شاهد» یاد می‌شد».([۴۸]) عشق بی‌حدوحصر و مخلصانه به چنین شخصیتی، به استعاره آشنایی در داستان‌های صوفیان بدل شد. در این دوره، نه‌تنها فرض بر این بود که میل جنسی می‌تواند توسط هر چهره زیبایی اعم از مرد یا زن برانگیخته شود، بلکه چنین میلی به‌خودی‌خود ناپسند یا غیراخلاقی قلمداد نمی‌شد. گناه به عرصه عمل تعلق داشت و درست به همین خاطر متون بسیاری هشدار می‌دادند که

Telegram @eat_book

نظر دوختن، ممکن است فرد مؤمن را به رفتارهای گناه‌آلود بکشاند. به همان میزانی که کنش‌های جنسی [۴۹] مردی با زنی غیر از همسرش اخطار و مجازات را برمی‌انگیخت، روابط جنسی با مردان جوان و به‌ویژه مقاربت مقعدی نیز با انذار و مجازات همراه بود. پلات معتقد است لواط «در کتاب مقدس به‌صراحت محکوم نشده است، بلکه درواقع در آیاتی که مؤمنان را به بهشتی همراه با غلمان وعده داده است، نوعی ایهام در متن وجود دارد» («غلمان»: سوره ۵۲، آیه ۲۴، «ولدان»: سوره ۵۶، آیه ۱۷ و سوره ۷۶، آیه ۱۹). در «تفسیر» (قرآن) و «حدیث» (روایات نبوی) است که محکومیت قطعی به همراه مجازات‌های یکسان برای «لواط» و «زنا» در نظر گرفته شده است. برخی از احادیث برای سَحق (در لغت به معنای سائیدن و کوبیدن و متداول‌ترین واژه در گذشته برای اشاره به کردارهای جنسی [۵۰]

Telegram @eat_book

در میان زنان) نیز مجازاتی همچون مجازات «زنا» مشخص کرده‌اند.([۵۱])

نصایح در مورد نظرورزی و میل برانگیخته از تماشای چهره‌ای زیبا هم شامل نظر دوختن به زنان و هم شامل نظر دوختن به مردان جوان می‌شد: «بدان که هر زنی و کودکی که اندر راه پیش آید، شیطان تقاضاگری کند که درنگر تا چگونه است».[۵۲] و([۵۳]) در کتاب بحرالفواید، آدابی برای مجلس سماع وضع شده است که این‌گونه دستور می‌دهد: «اول باید که گوینده زن و کودک نباشد، که ایشان محل شهوت‌اند و این حرام بود. چه اگر کسی را دل به کار حق مستغرق باشد، چون شهوت در اصل آفرینش هست و در صورت نیکو در چشم آید، شیطان معاونت کند و فتنت پدید آید».[۵۴] و([۵۵]) در متون تعبیر خواب نیز این مقوله‌بندی زن و کودک با یکدیگر، تکرار شده است (Meisami, ۱۹۹۱: ۲۸۸).

Telegram @eat_book

بااین‌حال تعمیم دادن آداب صوفیان و یا گفتار شاعرانه به توده مردم، ساده‌انگارانه است. این امر یادآور نقطه‌نظر جودیت بنت است که از شبح و سایه‌ای که تاریخ اجتماعی بر مطالعات کوییر می‌اندازد سخن می‌گوید. به فرض اینکه مفهوم زیبایی و میل، وجهی جنسیتی نداشته و معشوق مرد هم در احساسات فرهنگی، شعری و بصری مسلط بوده است، ولی چه رابطه‌ای میان این‌ها با کردارهای جنسی در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده ایران وجود داشته است؟ چنان‌که بسیاری از منتقدان می‌پرسند، ورای این وجوه تمثیلی و استعلایی، چه ارتباطی میان چنین برداشتی از زیبایی و میل از یک طرف و زندگی جنسی واقعی مردان و زنان از طرف دیگر وجود داشته است؟

تاریخ اجتماعی اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده ایران، در حال حاضر در دسترس ما نیست

Telegram @eat_book

ولی تعدادی از روایات شخصی می‌تواند نقطه آغازی برای کار ما باشد. اکثریت قریب به اتفاق این روایات توسط درباریان و نخبگان سیاسی نوشته شده‌اند.(۵۶) آثار متعدد جعفر شهری، استثنائی مهم و متأخر در این زمینه است. اثر یازده‌جلدی جعفر شهری ۵۷ در رابطه با تاریخ تهران معاصر (۱۳۷۵-۱۳۶۹) اثری بسیار چالش‌برانگیز است که در آن ظهور مدرنیته شهری و به‌ویژه روابط اجتماعی میان دو جنس در عرصه عمومی را به‌مثابه جلوه‌ای از فساد اخلاقی معرفی می‌کند. از نظر او مکان‌هایی همچون رستوران‌ها و کافه‌های مدرن، سینماها و پارک‌های عمومی همواره مکان‌هایی ملازم با اغواگری و روابط جنسی نامشروع (میان زنان و مردان و میان مردان بالغ و پسران نوجوان) بودند. (۵۸) او به این فساد شهری که بنا به روایت او حتی تا سرحدات اماکن مقدسه نیز گسترش یافته،

Telegram @eat_book

معترض است. از طرف دیگر، فضاهای اجتماعی‌ای با روابط صرفاً مردانه، همچون قهوه‌خانه‌ها، زورخانه‌ها و مانند این‌ها ستایش شده و با نظر مساعد و حتی گاه با حسرت از آن‌ها یاد شده است.(۵۹) تأثیرهای اروپا بر زندگی شهری در تهران از خلال تقاضای کالاهای جدیدی همچون دوچرخه، جوراب، چتر و کالسکه تعریف شده‌اند که گویا همگی با نوعی بی‌بندوباری جنسی همراه بودند.(۶۰) جلدهای مختلف این کتاب مملو از داستان‌های زن‌ستیزانه، به همراه دیدگاه‌های همجنسگراهراسانه و ضدیهودی است.(۶۱) ولی تاریخ‌نگار باید بکوشد تا شهر تهران در آستانه قرن جدید را ورای دریافت‌های جعفر شهری از تاریخ شهرنشینی در تهران ببیند. چالش دوم بیشتر نظری و روش‌شناختی است. این همان چالشی است که فوکو در مطالعات تمایلات جنسیِ ۶۲ «دیگر مکان‌ها و دیگر

Telegram @eat_book

زمان‌ها» بدان می‌پردازد. پیشنهاد جسورانه او مبنی بر اینکه همجنس‌خواهی به‌عنوان مقوله‌ای جداگانه تا پیش از پیدایشش در اروپای قرن نوزدهم وجود نداشت، برای اثر بعدی و غنی‌اش در تاریخ تمایلات جنسی نقشی حیاتی داشت. با وجود این، سخن گفتن از همجنس‌خواهی در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ البته اگر اساساً واجد معنایی باشد. اغلب متفکران از بیان و پذیرش این نکته که همجنس‌دوستی متعلق به فرهنگ‌های اسلامی پیشامدرن است، به نظر خرسند می‌آیند؛ ولی جایگزینی سکس به‌جای اروس ناگهان همه را اندیشناک می‌کند. احتمالاً اکثریت با این نکته موافق‌اند که ما می‌توانیم درباره کنش بین همجنسان سخن بگوییم، ولی نه درباره همجنس‌خواهی به‌سان مفهومی که تصورات مشخصی از تمایلات اروتیک را در خود دارد.

Telegram @eat_book

یعنی مفهومی که ما اکنون با مقوله فوکویی «همجنس‌خواه به‌سان نوعی انسان» می‌شناسیم. من نیز غالباً تمایلی ندارم صورت‌های میل جنسی در دوره‌های اجتماعی ـ تاریخی پیشین را در پرتو صورت‌های میل جنسی در دوره‌های بعدی بفهمم. بااین‌حال باید نسبت به اثراتی که این بحث می‌تواند برانگیزد، یعنی قائل شدن به گسست میان این دوره‌ها، آگاه بود. نخست، با محدود دانستن هویت همجنس‌خواهانه[۶۳] به اروپا و امریکای مدرن، همجنس‌خواهی را نسبت به مکان‌های دیگر خارجی می‌کنیم و آن را برای شکل‌گیری تمایل جنسی در فرهنگ‌های دیگر مفهومی بیگانه قلمداد می‌کنیم؛ بحثی که دقیقاً طرفداران فرهنگ بومی (فرهنگ بومی‌گرایان) همجنس‌گراهراس ـ یعنی کسانی که از محدود کردن و مختص دانستن همجنس‌خواهی به «غرب» خرسند هستند ـ از آن بهره می‌جویند.(

Telegram @eat_book

[۶۴]) دوم اینکه، این امر به گسستی ریشه‌ای از گذشته اشاره دارد؛ گسستی که دوران پیشامدرن را از اساس متفاوت در نظر می‌گیرد. در این صورت تمایز قائل شدن میان ویژگی‌های تاریخی و ویژگی‌های بازتولیدناشدنی و امتدادنیافتنی مشکل می‌شود. بی‌تردید مقوله‌های هویتی‌ای مانند گی و لزبین متعلق به مکان و زمان خاصی هستند که در آن میل میان دو همجنس به‌عنوان «همجنس‌خواهی به‌سان یک نوع» خوانده شدند. اگرچه «تثبیت» دسته‌ها به هم‌دیگرجنس‌خواه تا پیش از قبول همجنس‌خواهی به‌سان یک نوع، احتمالاً وجود نداشت، ولی اینکه تصور کنیم قبل از این دوران هیچ‌گونه تمایز و دسته‌بندی‌ای بر اساس تمایلات جنسی وجود نداشته، اشتباه است.([۶۵])

به‌طورکلی کردارهای جنسی در ایران و بیشتر جهان اسلام، الگوهایی ثابت و غیرقابل تغییر در

Telegram @eat_book

نظر گرفته نمی‌شدند. به‌ویژه مردان، که ما اطلاعات بیشتری از زندگی آن‌ها در مقایسه با زنان در اختیار داریم، درگیر انواع مختلفی از کنش‌های جنسی بودند. آمیزش مهبلی با همسران به‌منظور برآوردن الزامات تولیدمثل بوده است، درحالی‌که سایر کنش‌های جنسی با لذت برآمده از قدرت، جنسیت، سن، طبقه و مقام مرتبط بودند. همچنین اگر مردان وظایف مربوط به تولیدمثلشان را انجام می‌دادند (بدهند)، جامعه اطرافشان غالباً، نسبت به باقی زندگی جنسی آنان توجه چندانی نداشت ـ همان چیزی که ماری به‌درستی «اراده به ندانستن» نامیده است (Murray and Roscoe, ۱۹۹۷: ۱۴).[۶۶]

بااین‌حال ترجیحات جنسی، دست‌کم در مورد مردان مورد توجه بوده است. این واقعیت که مردان مشخصاً یا به‌عنوان زن‌دوست یا

Telegram @eat_book

امرددوست شناخته می‌شدند، نشان می‌دهد که ترجیح جنسی ـ به‌عنوان دگرجنس‌خواه ـ مسلم فرض نمی‌شد و نیز وقایع‌نگاران و زندگینامه‌نویسان آن را عنصر برسازنده مردان که در تاریخ‌نگاری واجد ارزش باشد، می‌دانستند.

درباره شاه سلطان حسین صفوی آورده شده است که «به نسوان میلی تمام داشت» (قزوینی، ۱۹۸۸: ۷۹) درحالی‌که درباره شاه طهماسب دوم گفته شده است: «یک یوسف‌شمایلی را بر هزاران زلیخاجمال، لیلی‌مثال، شیرین‌خصال ترجیح می‌داد» (رستم‌الحکما، ۱۳۵۲: ۷۹). متبعی از اواسط قرن دهم قمری نقل می‌کند که بهزاد، نقاش مشهور دربار صفوی «در هفتادسالگی هم نمی‌توانست لحظه‌ای بدون شراب قرمز یاقوتی و یا لبان قرمز یاقوتی ساقی، سر کند.» (Soudavar[۶۷], ۱۹۹۹: ۵۱). درباره نادرشاه می‌گویند که «عشقش به زنان مثال‌زدنی بوده

Telegram @eat_book

است» (Hanway, ۱۷۵۳, ۲: ۲۶۸). تانکوانی [۶۸] که در سال‌های ۱۸۰۸–۱۸۰۷ به ایران سفر کرده بود، با اشتیاق از عشق فتحعلی‌شاه به زنان نوشته و در پاورقی اضافه کرده است: «گرچه آنچه می‌خواهم در اینجا بگویم، متناقض است با آنچه پیش‌تر در نامه نوزدهم در باب خوار شمردن زنان در نزد ایرانیان گفته‌ام، ولی بسیار خوشحالم اعلام کنم که فتحعلی‌شاه از این اتهام که گریبان ملت ایران را گرفته مبرا است. حتی گفته می‌شود او بسیار به زنان علاقه‌مند است و این علاقه همان‌طور که در جای دیگر اشاره کردم، رسوایی‌هایی برای او به‌بار آورده است».

(Tancoigne, ۱۸۲۰: ۱۸۲). برخلاف تانکوانی، فتحعلی‌خان صبا، شاعر دربار فتحعلی‌شاه، وی را به دلیل تمایل به هر دو گروه زنان و مردان جوان تمجید کرده است، همچنین عضدالدوله نه‌تنها از تعدد زوجات فتحعلی‌شاه،

Telegram @eat_book

بلکه از مشغولیت درازمدت او به نظربازی با پسران جوان زیبارو خبر داده است (صبا، ۱۳۴۱: ۱۵۶؛ عضدالدوله، ۱۳۲۸: ۷۲–۷۰). در اینجا بحث من این نیست که تانکوانی ترجیح جنسی فتحعلی‌شاه را اشتباه متوجه شده بود، بلکه می‌خواهم نشان دهم که تانکوانی و صبا حساسیت‌های متفاوتی در این مورد داشتند. از آنجا که فتحعلی‌شاه همسران و فرزندان زیادی داشت تانکوانی نتیجه گرفت که وی دگرجنس‌خواه و همجنس‌گراهراس است. ولی برای صبا زادوولد و تمایل جنسی به دو حوزه جداگانه تعلق داشتند. بدین‌سان وی می‌توانست فتحعلی‌شاه را در هر دو حالت هم/ دگرجنس‌دوستش تحسین کند و در این کار نه ضرورتی به همجنس‌خواه نامیدن شاه داشت، که نتوانسته از پس «وظایف تولیدمثلی‌اش» برآید، و نه ضرورتی به دگرجنس‌خواه نامیدن او و اثبات

Telegram @eat_book

آن به واسطه تعدد همسران و فرزندانش می‌دید.([۶۹])

نقل شده است که میرزا عباس فروغی، شاعر دربار محمدشاه (۴۸-۱۸۳۴)، بیشتر عمر خود را با امردان پری‌چهر از خود بی‌خود بوده است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۵۶۲). ثبت ترجیح‌های جنسی، برخلاف رویهٔ مدرنیستی‌ای که دگرجنس‌خواهی را مسلم می‌گرفت تا آخر قرن نوزدهم ادامه یافت. عین‌السلطنه (۱۳۸۰-۱۳۷۴) از مردان درباری‌ای نام می‌برد که «بی‌میل به زنان» یا «عشاق پسران جوان زیبارو» هستند (جلد ۱: ۷۳۹، ۹۱۶؛ جلد ۲: ۱۰۲۶، ۱۰۵۱؛ جلد ۴: ۳۱۶۳؛ جلد ۶: ۴۸۱۹؛ جلد ۷: ۵۴۲۴-۵۴۲۳). همهٔ این گزارشات بی‌طرفانه یا تأییدکننده نبودند. اعتمادالسلطنه به‌هیچ‌وجه از تمایلات فروغی رضایت خاطر نداشت. به زعم او بدنامی اخیر فروغی باعث شده بود که ماهرویان از ترس

Telegram @eat_book

بی‌آبرویی از او دوری کنند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۵۶۲). بااین‌حال در مقایسه با منابع قرن بیستم، گسترهٔ گزارشات بی‌طرفانه و یا حتی همدلانه، در بسیاری از منابع قرن نوزدهم و قبل‌تر درخور توجه است.(۷۰) هنگامی که در سال ۱۲۹۰ قمری، صنیع‌الدوله (اعتمادالسلطنه بعدی) در راه بازگشت از اروپا، خارج از تفلیس متوجه شد که برخی از خدمتکارانش، چندین طفل زیبارو را به ایران می‌آورند، تنها نگرانی‌اش این بود که آن‌ها باید مجوز این کار را داشته باشند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۵۶: ۲۳).

درواقع همچنان‌که مثال قبلی نشان داد، ترجیحات و کنش‌های جنسی در گزارشات، صرفاً تصادفی بودند. عبدالحسین‌خان سپهر در گزارش دیدار حاکم تهران با میرزا ابوالقاسم‌خان در ذی‌قعده ۱۳۱۵ قمری، از شایستگی او در حکومت‌داری تقدیر می‌کند. میرزا ابوالقاسم‌خان در

Telegram @eat_book

آخرین منصبش، پرونده یک قتل را با ذکاوت و هوشیاری کامل حل کرد. بدین‌صورت که با بررسی دقیق جسد مقتول، همه قصابان شهر را به نزد خود فراخواند و با این کار، قصاب قاتل را پاک دستپاچه کرد. متهم، مقتول را به این خاطر کشته بود که وی معشوق جوان و زیبایش را فریفته بود و حاضر به ترک او نبود (سپهر، ۱۳۶۸: ۲۴۲–۲۴۱). بااین‌حال این داستان به دلیل شیوه زیرکانه‌ای که حاکم از طریق آن متوجه شد قاتل باید یک قصاب باشد، بر سر زبان‌ها افتاد: وجود خطی بر گردن مردی که سرش بریده شده بود، حاکی از آن بود که قاتل، چاقوی خون‌آلودش را با گردن وی پاک کرده است؛ کاری که قصابان پس از ذبح حیوان انجام می‌دهند. بااین‌حال این روایت زمینه را برای نگاهی هرچند اجمالی، به مسائل فرهنگ جنسی فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که کنش‌ها و روابط جنسی میان دو مرد بالغ و

Telegram @eat_book

نوجوانی نورسته، نه‌تنها به‌خودی‌خود مسئله مهمی قلمداد نمی‌شد بلکه چنین «جنایت عشقی[۷۱]»ای، عجیب و به‌ویژه شنیع یا رویدادی قابل توجه نبوده است.

روابط جنسی نامتعارف، غالباً هنگامی مورد توجه و مجازات قرار می‌گرفتند که یا هنجارهای اجتماعی خاصی را نقض می‌کردند و یا شهوت بیش از حدی را به نمایش می‌گذاشتند. برای نمونه، ابوالحسن غفاری کاشانی (۱۳۶۹: ۱۳۴-۱۳۱) سرنوشت سه تن از ندیمان کریم‌خان زند را این‌گونه شرح می‌دهد: «به شاهدان محفل تعشقی مفرط داشتند و به اندرونخانه رفت‌وآمدی زیادی. تا در وقت انتهاز فرصت با معشوقگان خود طریق ملازمت و مصاحبت شیوهٔ اختلاط و مجالست را از دست نمی‌دادند. بدین‌ترتیب، این سه ندیم قوانین اندرونی را زیر پا گذاشتند و سرآخر هرسه به قتل رسیدند. همچنین محمودمیرزا (۱۳۴۷:

Telegram @eat_book

۱۵۹) داستان مشابهی را درباره اختر تعریف می‌کند، شاعری که زبانش را به خاطر رابطه نامشروع با جوانی از اندرونی سلیمان‌خان قاجار (یکی از خواص غلمان‌مثال) بریده بودند.

محمودمیرزا همچنین رفتار علی‌نقی حسرت را که از دایره ادب و نزاکت خارج شده بود، مذمت می‌کند.([۷۲])

گزارش‌های مرتبط با کردارهای جنسی میان مردان و پسران نوجوان حاکی از آن است که اگر مردان بالغ، با زور اقدام به برقراری رابطه می‌کردند، مجازات می‌شدند. این مجازات‌ها معمولاً فلک کردن و گاهی بریدن یک گوش و یا گرداندن مجرم در بازار بود که در مقایسه با مجازات تجاوز به دختر باکره مجازات‌های سبکی محسوب می‌شدند. در مورد تجاوز به دختر باکره، امکان عقیم کردن مجرم وجود داشت (سعیدی سیرجانی، ۱۳۶۲: ۹۵، ۲۱۸، ۲۷۶، ۴۲۴). جرایمی

Telegram @eat_book

چون چاقوکشی و قتل، مجازات‌های شدیدتری به همراه داشتند (۳۱۸، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۶۴-۳۶۳، ۵۳۷، ۵۸۹-۵۸۸). در یک گزارش ذکر شده است هنگامی که فردی پیشنهاد جنسی پسرعمویش را رد کرد، «طالب» تلاش می‌کند تا «مطلوبش» را در خواب گردن بزند (۲۲۲). ترسناک‌ترین مجازات مخصوص مردی بود که با پسربچه‌ای (چهار یا پنج ساله) مرتکب لواط می‌شد. اگرچه این مجازات به سنگینی مجازات حمله و قتل یا تجاوز به یک دختر نبود.([۷۳])

همچنین عشق افراطی، بیمار شدن یا به احتضار درآمدن از فرط عشق یا عشق انحصاری به مردان جوان از مواردی هستند که مورد توجه قرار گرفته‌اند. برای نمونه غفاری کاشانی ذکر کرده است که شاعری به نام آقایادگار حاجت، «فقط» به شاهدان (در لغت به معنای شهادت‌دهنده [جمال الهی]) تمایل داشت و با وجودی که دهه

Telegram @eat_book

هفتاد عمرش را سپری می‌کرد، در فکر ازدواج نبود. شاعر دیگری به نام میرزا ابوالقاسم هجری، در جوانی برای تحصیل به اصفهان رفته بود «اما اکثر اوقات به درد عشق و عاشقی گرفتار و صید دلش در بند زیبا جوانان گل‌رخسار می‌گشت» (غفاری کاشانی، ۱۳۶۹: ۴۰۴). حزین لاهیجی در سرگذشت‌نامه‌ای که از خود به جا گذاشته، از عشق آتشینش هنگامی که در اصفهان طلبه بود، می‌گوید. عشقی که او را دو ماه در بستر بیماری گرفتار کرده بود (۱۳۳۲، ۳۱–۲۹). میرزا محمود در نامه‌ای به شاعر و طبیبی به نام میرزا قربانعلی برهان نوشت که هر زمان چشمش به پسر جوانی می‌افتد به‌راستی جان از کف می‌داد. شاعر دیگری به نام محمدعلی مهجور، هنگامی که جوانی بیش نبود، از عشق پسران نوجوان جان داد.([۷۴]) در موردی دیگری (به تاریخ ربیع‌الاول یا ربیع‌الثانی ۱۲۹۹ ه. ق) معشوق یک طلبه از آنجایی که

Telegram @eat_book

برادرش به رابطه او با آن طلبه پایان داده بود، اقدام به خودکشی کرد (سعیدی سیرجانی، ۱۳۶۲: ۱۵۲).

مردان بزرگسالی که بعد از سن معینی به روابط جنسی با پسران نوجوان ادامه می‌دادند، غالباً مورد نکوهش قرار می‌گرفتند. میرزا محمود (۱۳۶۲: ۵۴۳) مطلب طنزی دارد درباره شاعر نابینایی به نام منعم که امردان را از فاصله صدقدمی تشخیص می‌داد. هنگامی که از او پرسیدند چگونه چنین چیزی ممکن است، شاعر پاسخ داد، درخشندگی‌ای که از چهره پسران جوان ساطع می‌شود از دیوارهای نابینایی عبور می‌کند.

مجدالملک با نیش و کنایه درباره خزانه‌دار ارتش، میرزا هدایت، می‌گوید: «این جوان ۶۷ ساله که هنوز حشر او با اطفال نابالغست، بخلاف ارباب قلم ایرانی، ریش خود را از ته می‌زند» (۱۳۲۱: ۴۰).

Telegram @eat_book

مردان جوانی که رفته‌رفته ریششان درمی‌آمد، در صورتی که همچنان به مردان بزرگ‌تر از خود علاقه‌مند می‌ماندند، مورد نکوهش قرار می‌گرفتند. محمودمیرزا در رابطه با جوان شاعری به نام ابوطالب پرتو می‌نویسد: «از جوانان یوسف‌مثال شهر نهاوند است. غبار خط اگرچه آیینه جمالش را تار نموده و بگرد گل عارضش باغبان قضا از خار دسته‌ها بسته، هنوزش بوی وفا از گریبان دوستی می‌آید و مشتاقان مهجور را در نهان از خود ممنون دارد، مطلوب و محبوب نظربازان است» (۱۷۷).(۷۵)

قرن نوزدهم خالی از اشعار همجس‌دوستانه و سرگرمی‌های پورنوگرافیک نبود. فرهاد میرزا معتمدالدوله در نامه‌های بسیاری به اعتضادالسلطنه با شور و احساس درباره نوکر جدید دربار می‌گوید که با نام «علی‌جان» عزیزش می‌داشت. ولی چندی نمی‌گذرد که او غمناک و

Telegram @eat_book

هراسان، از این می‌گوید که چگونه ماه‌علی‌جان در حال افول و از دست دادن درخشندگی‌اش است و چگونه سرانجام سبیل علی‌جان درآمده است.([۷۶])

در سال ۱۲۵۱ ولی‌خان گرجستانی کتاب رساله فجوریه را تألیف کرد که در آن ماجراجویی‌های جنسی‌اش را با ۲۸ شهدخت قجری، ۶۵ مرد و ۱۵ زن روسپی، و ۲۷ مرد و ۱۸ زن خدمتکار، ثبت کرده است. وی در توصیف جزئیات دست‌ودل‌باز بوده است و ظاهراً کتابش خواننده بسیار داشت.([۷۷])

در هرحال تا آخر قرن نوزدهم، بسیاری از روابط همجنس‌خواهانه مردان یا ابزاری برای انتقاد سیاسی از مخالفان شد، و یا به نقدی اخلاقی از «کشوری رو به انحطاط» مبدل گشت. چنین رویه‌ای است که اثر بعدی جعفر شهری درباره تاریخ تهران را شکل بخشیده است. یکی از موارد مهمی که اعتمادالسلطنه علیه برخی از دولتمردان

Telegram @eat_book

قاجاری مطرح می‌کرد، کثرت معشوق‌های مرد آنان بود. در میان افرادی که آماج انتقاد وی قرار گرفتند، می‌توان به میرزاحسین‌خان سپهسالار ـ که اعتمادالسلطنه از تمایلات جنسی او با عنوان «خیانت‌های بزرگ علیه شاه و ملت ایران» نام می‌برد ـ و نایب‌السلطنه و امین‌السلطان اشاره کرد. معشوقگان این مردان شامل شاهزادگان قاجار که بعدها خود جایگاهی رفیع در دربار می‌یافتند، نیز می‌شد.(۷۸) در اواخر حکومت مظفرالدین‌شاه، چنان‌که در فصل هشتم خواهیم دید، کردارهای همجنس‌خواهانه وی از جمله زمینه‌ای شد برای خواست پایان یافتن حکومتش.

درواقع امردان به‌عنوان یک گروه اجتماعی مستقل نگریسته می‌شدند. مراد این نیست که همه پسربچه‌ها در دوره‌ای امرد بودن را تجربه می‌کردند یا به عبارت دیگر، این عمل نوعی مراسم گذار به مردانگی و بلوغ بوده است. تا آنجا

Telegram @eat_book

که می‌دانیم، امکان اینکه پسران جوان مورد توجه مردان بالغ قرار گیرند و اقدام به اغواگری کنند، منشأ هراس و نگرانی عمیق برای بسیاری از پسران نوجوان و مخصوصاً برای والدینشان (یا به طور دقیق‌تر برای پدران که پای آبرویشان در میان بود) محسوب می‌شد.(۷۹) فعالیت امردان همچون زنان در برخی مواقع، محدود و حیطه حضور اجتماعی‌شان مرزبندی می‌شد. ولی تلاش‌های مکرر برای تنظیم محدوده حضور اجتماعی امردان حاکی از آن است که وجود آن‌ها در برخی فضاهای اجتماعی ـ فرهنگی مقبول و تأیید شده بود. بر اساس فرمان شاه‌طهماسب پرسه زدن امردان و زنان، فارغ از سن و سالشان، در اطراف معرکه‌های خیابانی ممنوع بود (دانش‌پژوه، ۱۳۴۵: ۱۳۷). پس از گذشت یک قرن، شاه سلطان حسین و روحانی ارشدش، مجلسی دوم، همچنان دل‌مشغول موضوعاتی

Telegram @eat_book

همچون به کنترل درآوردن حضور عمومی بودند (Babayan, ۱۹۹۸: ۳۵۸).

از سوی دیگر، بر اساس قوانین نظمیه قاجار (وضع شده در رمضان ۱۲۹۶ ه. ق) ربودن زنان متأهل و دختران مجرد، چه در سن بلوغ و چه پیش از آن، جرم اعلام شد ولی قانون‌گذار هیچ اشاره‌ای به پسران یا نوجوانان پسر نمی‌کند. «ناهنجاری‌ها و اعمال خارج از شئونات» میان مرد با یک زن و یا بچه (پسران نوجوان)، تنها اگر در مسجد اتفاق می‌افتاد مجازاتی سبک در پی داشت که شامل حبس از هشت روز تا یک ماه و جریمه نقدی از یک تا پنجاه تومان جهت اهدا به یک صندوق قرض‌الحسنه می‌شد.(۸۰) مشخص است که در این قضیه دغدغه اصلی، بیشتر هتک حرمت مکان عبادت بود تا مجازات یک رفتار جنسی.

Telegram @eat_book

اسناد فراوانی دال بر فعالیت‌های جنسی میان مردان از دوران قاجار باقی مانده است، از جمله نگهداری پسران جوان توسط مردان بالغ به‌عنوان یار و ندیم، که ظاهراً امری متعارف بوده و گاهی «آدم‌داری» نامیده می‌شده است. مرد بالغ گاهی «ملحفِ» (پوشش) پسر جوان خوانده می‌شد.([۸۱])

سرشماری سال ۱۳۰۰ شمسی (۱۹۲۱ میلادی) شهر تهران نشان می‌دهد، آدم‌داری تا قرن بیستم ادامه داشت و شاید حتی در زمان حال نیز بتوان ردپایی از آن پیدا کرد.([۸۲])

نگرانی زنان از اینکه همسرانشان امردان را به آن‌ها ترجیح می‌دادند، به‌ویژه زمانی که از آمیزش با آن‌ها دوری می‌جستند گویای متعارف بودن اولویت امردان بر زنان برای مردان بالغ بود. بچه‌دار نشدن زنان به دلیل ترجیح جنسی شوهرانشان به امردان، آنان را در نزد عموم شرمسار می‌کرد. همچنین این موضوع برچسبِ

Telegram @eat_book

موردپسند نبودن بر زنان می‌زد. همسران مردان امردخواه، مناسک مختلفی به‌جا می‌آوردند تا شوهرانشان را به رابطه جنسی ترغیب کنند و باردار شوند. یکی از این مناسک «گره گشودن شلوار» نامیده می‌شد که به وسیله گزارش‌های شاردن و مردم‌نگاری‌های مدرن در سطح ملی و بین‌المللی شناخته شده است.(۸۳) بسیاری از مفسران، چنین مناسکی را مناسک رفع نازایی نامیده‌اند. با وجود این، مروری دقیق بر ابیاتی که زنان می‌خواندند حاکی از آن است که بی‌فرزندی نه مسئله‌ای مربوط به نازایی، بلکه مربوط به عدم مقاربت مهبلی بوده است.(۸۴) بعدها در قرن بیستم، زنان از مردان می‌خواهند که اگر مایل به داشتن همسرانی همدل هستند، به رابطه‌شان با امردان پایان دهند. بدین‌ترتیب با این زمینهٔ تاریخی است که می‌باید به تغییرات عظیم در

Telegram @eat_book

انگاره‌های زیبایی، عشق و میل جنسی در قرن نوزدهم نظر افکنیم.

Telegram @eat_book

فصل دوم: تحولات قرن نوزدهم

تا اواخر قرن نوزدهم، در بعد جنسیتیِ زیبایی تغییر ژرفی شکل گرفته بود. توصیف زیبایی مردانه و عشق مرد به مرد محو شد. مردان در تابلوهای سلطنتیِ پس از دوران ناصری، نه دیگر با کمرهای باریک به تصویر کشیده شدند و نه ویژگی‌های چهره زیبای مردان در دهه‌های اولیه را داشتند.(۸۵) به طور مشابه، تصاویر زنان و ویژگی‌های چهره و بدن آن‌ها از مردان متمایز شد. به بیان دیگر، بازنمایی زیبایی دستخوش تغییرات مهمی شد. بر اساس تحقیقات اختیار و آدموا ۸۶، فرهنگ بصریِ دوران قاجار از نقاشی‌های فانتزی به ناتورالیسم و رئالیسم تغییر یافت.(۸۷) آدموا (۱۹۹۸: ۷۴) تاریخ این جابه‌جایی را در دوره محمدشاه می‌داند. اختیار (۱۹۹۸)، تأثیر

Telegram @eat_book

مهم دوربین عکاسی و عکس را به‌عنوان مدلی برای نقاشی‌های رئالیستی شرح می‌دهد.(۸۸) تصاویر افراد در نقاشی‌ها، تحت‌تأثیر این تغییرات در قرن نوزدهم، به سوی بازنمایی رئالیستی از زنان و مردان پیش رفت. صورت‌های زیبا دیگر تجسم زیبایی دنیوی یا الهی نبودند. بدین‌ترتیب، زیبایی هم به لحاظ جنسیتی متمایز شد و هم صورتی زنانه گرفت، همان‌طور که در زبان انگلیسی نیز از واژه خوشتیپ برای مردان و زیبا برای زنان استفاده می‌شود. هنگامی که زیبایی زنانه شد، حتی مفاهیم انتزاعی‌ای چون فرشتگان نیز که تا پیش از این شخصیت‌هایی فاقد جنسیت بودند زنانه شدند. در آخر قرن نوزدهم، حتی مفاهیمی مانند ملت و وطن نیز با بدن‌هایی زنانه و یا مردانه بازنمایی می‌شدند.(۸۹) زنانه‌سازی زیبایی، تنها با تغییر رویکرد به سوی رئالیسم یا با در نظر گرفتن اثر دوربین به‌عنوان

Telegram @eat_book

«نقطه مرجع برای حقیقتِ» تصاویر قابل توضیح نیست. شاید یکی از مهم‌ترین تحولات زیبایی‌شناختی قرن نوزدهم در زمینه جنسیت‌بخشی به زیبایی، حذف ابژه میل مذکر در نقاشی‌های اواخر دوران قاجار بود.([۹۰])

بازنمایی مردان جوان ایدئال در نقاشی‌های اواخر دوران زندیه و اوایل دوران قاجار، در تصاویر شاهزادگان جوان (تصویر شماره ۳)، نگاه خیره مرد بزرگسال به مرد جوان، زوج‌های مرد ـ زن (تصویر شماره ۴) و تصاویری از مردان زیبا به‌ویژه یوسف، موجود است. تصاویر به آغوش کشیدن زوج‌های مرد ـ زن در دوران صفویه موجود است. ولی در اواخر دوران زندیه و اوایل قاجار، تنها زوج‌های مرد ـ زن باقی ماندند و آن‌طور که دیبا (۱۹۹۸a) می‌گوید، از اوایل قاجار به بعد، تصویر زوج‌های عاشق به‌کلی حذف شدند. این غیبت با افزایش ابژه میل و به‌ویژه زنانی که موجبات

Telegram @eat_book

سرگرمی و لذت مردان را فراهم می‌آوردند، همراه بود.

اگرچه وسوسه‌انگیز است که حذف ابژه مذکر میل را نشانه روشنی از دگرجنس‌دوستی در ایران قرن نوزدهم تعبیر کنیم، ولی این دگرجنس‌دوستی منحصر به حضور یا غیاب همجنس‌دوستی مردانه نمی‌شود. برای نمونه، ما چگونه می‌توانیم ناپدید شدن زوج عاشق زن ـ مرد را توضیح دهیم؟ قطعاً اگر هنر دوران قاجار تنها بازنمای لذت دگرجنس‌خواهانه بود، تصاویر زوج‌های زن ـ مرد بایستی افزایش می‌یافت.

به نظر من، برداشت‌های پیشین که زوج زن ـ مرد را «زوجی عاشق» می‌پنداشت، احتمالاً نتیجه خوانشی نادرست یا حداقل ضعیف بوده است. با در نظر گرفتن نگاه بیننده و نقاش می‌توانیم دامنه تصویر را به ورای متن تصویری (یا ادبی) گسترش دهیم، بدین‌صورت که ما نه‌تنها با میلی

Telegram @eat_book

دوجانبه که با میلی سه‌جانبه سروکار داریم. این میل سه‌جانبه چه تمایلات اروتیکی به وجود می‌آورد؟

مفهوم مثلث میل، این گزارهٔ سجویک (۱۹۸۵) را به یاد می‌آورد که در ادبیات انگلیسی رابطه اجتماعی میان دو مردی که در حال رقابت بر سر زنی هستند از خلال تبادل [۹۱] آن زن ساخته می‌شود. سجویک تحقیق خود را بر روابط سه‌جانبه اروتیکِ نهفته در متن متمرکز کرده بود؛ اگرچه من بسیار مرهون او هستم، ولی در مطالعاتم به میل اروتیکی نظر دارم که منحصر به متن نمی‌شود و خواننده را هم درگیر می‌کند. برای نمونه، زن و مرد عاشق در تصویر شماره ۴ مجموعهٔ پیچیده‌ای از امیال را نشان می‌دهند: نخست، تمایل جنسی به مردی که در نقاشی است (آن‌طور که زن نشان می‌دهد)، از مرد ابژه جنسی‌ای می‌سازد که بیننده (یا نقاش) نیز

Telegram @eat_book

می‌تواند او را تمنا کند.([۹۲]) به عبارتی، این میل دگرجنس‌دوستانه در متن تصویری، می‌تواند مولد میل و لذت همجنس‌دوستانه در خارج از متن باشد. بازنمایی دگرجنس‌دوستی در متن تصویری نمی‌تواند الزاماً بازتاب گرایش‌های دگرجنس‌خواه نقاش باشد. همچنین به تصویر کشیدن دگرجنس‌دوستی در متن را نمی‌توان تنها برانگیزنده دگرجنس‌خواهی در بیننده دانست. نه‌تنها می‌توان تصور کرد که بیننده/نقاش، هر دو شخصیت مرد و زن را ابژه میل جنسی در نظر گیرد، بلکه همچنین بیننده/نقاش احتمال دارد که خود با مرد یا زنی که ابژه میل است، همذات‌پنداری کند.([۹۳]) جلوتر توضیح خواهم داد که به این‌گونه همذات‌پنداری پوشیده، در آن زمان که زوج عاشق مرد ـ مرد آشکارا به تصویر کشیده می‌شد (و یا در ادبیات مقبول بود) نیازی

Telegram @eat_book

نبود. احتمال دارد که شکل‌گیری این‌گونه بازنمایی خود حاصل تحولات قرن نوزدهم باشد.

تصویر شماره ۳. شاهزاده یحیی، منتسب به محمد حسن، حدود ۱۲۴۵ قمری

Telegram @eat_book

منبع: موزه هنری بروکلین، هدیه آقا و خانم چارلز ک. ویلکینسن

تصویر شماره ۴. آغوش عاشقانه، منتسب به محمد صادق، ۱۱۹۳–۱۱۸۳ قمری

منبع: مجموعه اسکندر آریه

تفسیر زوج زن ـ مرد، نه صرفاً به منزله یک «زوج عاشق»، بلکه به منزله صحنه‌ای از امیال چندجانبه، بر برخی نشانه‌های تصویری مبتنی است: چهره مرد در «زوج عاشقِ» مرد ـ زن، همیشه تصویری بسیار جوان، بدون ریش یا سبیل و حداکثر با نشانه‌ای از اولین رویش‌های سبیل است. چنین تصویری از زیبایی مرد جوان این فکر را به ذهن متبادر می‌کند که او ممکن است نوخط باشد ولی به‌هیچ‌وجه بالغ نیست.([۹۴]) علاوه بر

Telegram @eat_book

این، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، زیبایی‌های زنانه و مردانه در این نقاشی‌ها مشخصه‌های یکسانی دارند. در مقابل، هنگامی که مشخصاً صحنه‌های دلدادگی زن و مرد به تصویر کشیده می‌شود، چهره مرد نشانه‌های یک مرد بالغ را دارد: سبیلی پرپشت (به‌جای نوخط)، خط‌ریشی چشمگیر یا ریش.([۹۵])

این تفسیر را با قوت بیشتری می‌توان در تصاویر میل جنسی مرد و زن در متون اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم نشان داد.

شخصیت‌ها در چنین نقاشی‌هایی نگاه خیرهٔ رو به بیرونی دارند که به نوبه خود گویای تحولی در هنر ایرانی در قرن هفدهم است. لیلا دیبا در مطالعات خود درباره ابژه‌های هنر در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم، به نگاه خیرهٔ رو به بیرون و خطاب‌گر توجه کرده است.([۹۶]) دیبا نقاشی صندوقچه جواهر را این‌گونه توصیف

Telegram @eat_book

می‌کند: «تصویری از بانویی که خود را در آینه تحسین می‌کند»([۹۷]) (تصویر شماره ۵).

تصویر شماره ۵. صندوقچه با نقش زنانی در ایوان، منتسب به محمدعلی بن زمان، ۱۰۹۳ قمری

Telegram @eat_book

منبع: موزه ویکتوریا و آلبرت، لندن، ۲۴۰۵-۱۸۷۶

نکته قابل‌توجه در این تصویر این است که تمام شخصیت‌های زن (بانوی اصلی، تصویرش در آینه و ملازمانش) به استثنای پیرزن، به بیرون نگاه می‌کنند. بدین‌ترتیب آینه به دور از نقش خودشیفته‌گری، اجازه نمی‌دهد زن، خود را در آینه ببیند (امری که به لحاظ زاویه دید غیرممکن

است). آینه تصویر را معکوس می‌کند و بازمی‌گرداند و تصویری دوگانه از بانو ایجاد می‌کند که همزمان در حال نگاه کردن به هنرمند و بیننده است و توسط آن‌ها نیز نگریسته می‌شود. بدین‌ترتیب، هنرمند/ بیننده در صحنه درگیر می‌شود و موقعیتی همچون موقعیت پیرزن را تجربه می‌کند.

نگاه رو به بیرون در این تصاویر، معادل تکنیک روایی است که در آثار ادبی به‌کار می‌رود، یعنی آنجا که نویسنده به طور مستقیم خواننده را مخاطب قرار می‌دهد. رابین وارهل[۹۸] داستان‌هایی را که زنان در قرن نوزدهم در انگلستان و آمریکا نوشته‌اند بررسی کرده است و این حرکت را در تمایز با «استراتژی فاصله‌گیری»، «استراتژی درگیرکننده» می‌نامد. از نظر او «تلاش‌های مکرر راوی برای درگیر کردن تخیل خوانندگان و تقاضای مجدّانه‌اش برای به

Telegram @eat_book

میان کشیدن خاطرات شخصی آن‌ها، جهت پر کردن خلأهای موجود در روایت، خواننده واقعی را به مشارکت در خلق جهان تخیلی خود وا می‌دارد» (۳۶ :۱۹۸۹). به طور مشابه، نگاه خیرهٔ رو به بیرون در یک نقاشی، بیننده را به ساختن معنای متن تصویری دعوت می‌کند، چنان‌که گویی او یکی از بازیگران صحنه است. تأثیرات این تغییر هنگامی مشهودتر خواهد شد که به مقایسه آن با نگاه درونی در کتب مصور بپردازیم. خواننده در این متون ادبی، میان نوشتار و تصویر در رفت‌وآمد است: متن را می‌خواند، به تصویر نگاه می‌کند و دوباره به متن بازمی‌گردد. مشاهده تصویر و خواندن متن در امتداد یکدیگر قرار می‌گیرند و تصویر، معنای متن نوشتاری را برجسته می‌کند. در جریان رفت و برگشت میان متن و تصویر، تصویر بازگوی صحنه‌ای از متن است.

Telegram @eat_book

در مقابل به نظر می‌رسد نگاه خیرهٔ رو به بیرون، ویژگی نقاشی‌های منفرد (نقاشی‌های دیواری، نقاشی‌های روی جعبه یا دیگر اشیای هنری) است، نه نقاشی‌های درون کتب مصور. رهایی از قالب متن، این فرصت را به بیننده می‌دهد که خود را در موقعیتی متفاوت از خواننده قرار دهد؛ انگار که به صحنه دعوت شده باشد. نگاه خیرهٔ رو به بیرون در دوران قاجار، چنان متداول شد که حتی نقاشی داستان‌های مشهوری مانند خسرو و شیرین، یوسف و زلیخا و عشق شیخ صنعان به دختر ترسا، همگی با نگاه خیرهٔ رو به بیرون به تصویر کشیده شدند. این تغییر چه نتایجی برای زوج‌های به‌اصطلاح عاشق داشت؟

نگاه خیرهٔ مستقیم به بیننده، همچون خطاب مستقیم در یک متن، خطابی با مقاصد مختلف است. این نگاه می‌تواند بیننده را به تحسین مهارت هنرمند دعوت کند یا او را، همان‌طور که

Telegram @eat_book

در بازنمایی قدرت در پرتره‌های سلطنتی وجود دارد، تحت‌تأثیر ابهت موضوع قرار دهد (Diba, ۱۹۹۸b). ولی همچنین این نگاه می‌تواند بیننده را دعوت به همراهی با لذت‌های متون مصور کند تا فعالانه درگیر تولید و اشاعه میل در درون و بیرون از متون مصور شود.

نگاه خیرهٔ خطاب‌گر، با درگیر کردن بیننده در صحنه، مثلث میلی میان بیننده و «زوج عاشق» تصویرشده در نقاشی ایجاد می‌کند. این نگاه متمایل به بیرون ممکن است علت ناپدید شدن «زوج عاشق» به‌طورکلی و نیز زوج مرد ـ مرد به طور ویژه باشد. هنگامی که نقاشی، نگاه خیره بیننده را طلب می‌کند، از اهمیت نگاه مشتاق داخل خود نقاشی کاسته می‌شود. علاوه بر این، نگاه نافذ رو به بیرون ممکن است همجنس‌دوستی در نقاشی‌های اروتیک مرد ـ مرد را به‌شدت تحت‌الشعاع نگاه خیره میان بیننده

Telegram @eat_book

(احتمالاً مرد) و نقاشی قرار دهد. حضور همزمان دو مرد در نقاشی، می‌تواند میل ایجاد شده میان بیننده مرد و متن را برهم زند.([۹۹])

ولی حضور شخصیتی زنانه در متن، چنین چالش‌هایی را ایجاد نمی‌کند. در تصویر شماره ۴ این نکته قابل توجه است که زن زیبا برخلاف مرد به بیرون نگاه می‌کند. مرد به چهره زن نیز نگاه نمی‌کند ـ آن‌طور که از شیوه رفتار یک زوج عاشق در عالم واقع انتظار می‌رود. مرد نه به زن و نه به بیننده نگاه می‌کند. او «نگاهی رویگردان [۱۰۰]» دارد که گویی از بیننده خجالت می‌کشد. شاید این نگاه رویگردان گویای دوگانگی احساس مردانگی آن جوان است. پسر جوان در سنی در حال گذار از نوجوانی به بلوغ جوانی قرار دارد؛ سنی که پسران بیش از همیشه در موقعیت ابژه میل قرار می‌گرفتند. نگاه پسر، ویژگی‌های چهره و ژستش، از جمله لبخند خجولش به‌شدت شبیه

Telegram @eat_book

زنی در موقعیت ابژه میل است. تصویر شماره ۶، نقاشی نوازنده ماندولین اثر محمد صادق، چنین زنی را نشان می‌دهد. به بیان دیگر، ویژگی‌های مرد و ژستش او را بیشتر مشابه تصویر زنی در مقام ابژه میل قرار می‌دهد تا مردی که سوژه میل باشد.

در اغلب تصاویر «زوج‌های عاشق»، همچون نمونه‌ای که در اینجا بحث شد، عنصر سومی از لذت دیده می‌شود: یک پیاله شراب. این پیاله شراب، تکمیل‌کننده لذایذ بهشتی موعود است که در آن غلمان، حور و شراب حاضرند. به بیان دیگر، آنچه غالباً از آن به واقع‌گرایی یاد می‌شود، یعنی «زوج عاشق» مرد ـ زن که نمایشگر دگرجنس‌خواهی است، از دیدگاه من نمایش بهشت است، یعنی نمایش تمایلات همجنس/دگرجنس‌دوستانه که با لذت نوشیدن شراب تکمیل می‌شود. پس عشق در نقاشی عشاق جوان

Telegram @eat_book

زن ـ مرد می‌تواند نمایشی از حور و غلمان باشد و جریانی عاشقانه میان بیننده و نقاشی برقرار کند.([۱۰۱])

این امر ممکن است با تعاملات روزافزون ایران با اروپا تثبیت شده باشد. این تعاملات در دو جهت جریان داشت: از یک طرف مردان اروپایی (و بعدها زنان) به ایران می‌آمدند و سفرنامه‌های خود را می‌نگاشتند و از طرف دیگر مردان ایرانی به اروپا سفر می‌کردند. در قرن نوزدهم، این تعاملات شدت گرفت و سفرنامه‌های چاپی توزیع وسیع‌تری پیدا کرد.([۱۰۲])

تصویر شماره ۶. دختر نوازنده ماندولین، محمد صادق، ۱۱۹۳-۱۱۸۳ قمری

Telegram @eat_book

منبع: قبلاً متعلق به مجموعه فروغی بود. اکنون مشخص نیست کجاست.

در اوایل قرن نوزدهم، مردان ایرانی بیش از همیشه به نگاه منفی اروپاییان نسبت به عشق و کردار جنسی میان مرد بالغ و مرد جوان، پی بردند. این موضوع دست‌کم به قرن هفدهم بازمی‌گردد. توماس هربرت (۱۶۸۲-۱۶۰۶) همراه

Telegram @eat_book

سفیر انگلیس، دادمور کاتن [۱۰۳]، در دربار صفویه در سال‌های ۱۶۲۹-۱۶۲۷ مشاهدات خود را این‌گونه بیان می‌کند:

«و اگرچه مردان چنان می‌نمایند که خود دوست ندارند برقصند، اما رقص نزد ایرانیان عملی بس پسندیده است. دختران و پسران سبکسر با نظم و نحوه تحسین‌آمیز می‌رقصند... به قدری در این کار خبره هستند که گویا تک‌تک اعضای بدن به تقلید از هم، نه در رقابت با هم، می‌کوشند تا بهترین حرکات را به نمایش بگذارند. دست و چشم و کمر همه در حرکت و چرخش، به سبکی که نظمِ آرامش‌بخش معماری یونان قدیم را یادآور است... و کاش که فقط همین بود... با آنکه هر کدام حرم خود را دارند، به‌ندرت این رقاصان را بی‌نصیب می‌گذارند. با اعلی‌ترین درجه پستی، این بچه‌دوستان با آن‌ها همان می‌کنند که اهل سدوم؛ چنان شناعتِ نفرت‌انگیز، غیرطبیعی و

Telegram @eat_book

زشتی که نیروهای جهنمی را پیش از هنگام، فرو خواهد آورد (Herbert, ۱۶۳۸: ۲۳۵).»

کردارهای میان همجنسان اغلب به مردان جوان رقصنده ربط داده می‌شد. به‌زعم اروپاییان، این مردان رقصنده، لباس مبدل زنانه می‌پوشیدند.([۱۰۴]) در برخی موارد، مسافرانی که گزارش ژان شاردن در اواخر قرن هفدهم را خوانده بودند، کردارهای میان همجنسان را ناشی از انزوای زنان می‌دانستند.([۱۰۵])

اروپاییانی که بعدها به ایران می‌آمدند از سفرنامه شاردن به‌عنوان راهنمایی معتبر استفاده می‌کردند؛ انگار که خواندن این سفرنامه از ضرورت‌های پیش از سفر بود و پس از سفر نیز از منابع استنادی سفرنامه سیاح می‌شد.([۱۰۶]) آیا مسافران بعدی به دنبال همان چیزهایی بودند که در گزارش شاردن بود؟ و احتمالاً همان چیزهایی را می‌دیدند که انتظارش را داشتند؟ آیا این امر

Telegram @eat_book

می‌تواند توضیحی برای «مشاهده» و گزارش‌های مکرر درباره رواج همجنس‌خواهی مردان و ارتباط آن با بدرفتاری با زنان در ایران باشد؟ برای نمونه، تانکوانی در روزنوشت خود در تهران به تاریخ ۱۰ فوریه ۱۸۰۸، اظهاراتی مشابه شاردن را تکرار می‌کند:

«من بر اساس مشاهداتم درباره آنان قضاوت می کنم... درضمن دلایل اخلاقی دیگری نیز برای نکوهش آنان سراغ دارم. بدی‌ترین آن‌ها بی‌انصافی و بی‌اعتنایی‌شان به زنان است؛ زنانی که در نقاط دیگر دنیا به زندگی زیبایی و شادی می‌بخشند. از دیدگاه این مردان، زنان صرفاً برای لذت ایشان خلق شده‌اند. تربیت و رسومشان مردان را از آلام و سختی‌های عشق محافظت می‌کند، و از سوی دیگر تعصبات مذهبی‌شان مانع درکشان از زیبایی و لذت عشق می‌شود.

احساسات عاشقانه به حدی فروکاسته شده است

Telegram @eat_book

که آن را گاهی اوقات برای رابطه با نوچه‌های خود خرج و به جنایتی علیه طبیعت تبدیل می‌کنند. بسیاری از شاعران این سرزمین بر این انحطاط باورنکردنی عشق دامن می‌زنند. ضلالت فرهنگی آن‌ها به حدی است که به‌جای پنهان کردن این گونهٔ نوظهور از روابط عشقی بدان افتخار می‌کنند تا جایی که در عرصه عمومی چنان از نوچه‌های خود سخن می‌گویند که گویی از معشوقه‌هایشان می‌گویند.» (۱۸۲۰: ۱۷۴)

این قسمت را با ذکر دیگر ویژگی‌های منفی و نیز اشاره به یونانیان به پایان می‌برد. تانکوانی با همان لحن تند، از رقص و ضیافت زنان می‌گوید و رفتار زنان را ناشی از بدرفتاری مردان با آن‌ها می‌داند:

«زنان همچنین رقاصه‌هایی را در اندرونی به استخدام در می‌آورند. وقاحت و ابتذال موجود در حرکات این رقاصه‌ها، برای آنان بسیار

Telegram @eat_book

سرگرم‌کننده است. این وضع نه‌تنها دور از آداب معاشرت بلکه برگرفته از خوی بردگی و بندهایی است که آنان را گرفتار کرده است. دور افتادن از اجتماع مردان، نهراسیدن از نکوهش مردان و ناامید بودن از اینکه نجابت و پاکدامنی‌شان مردان را خشنود کند، باعث می‌شود به‌زودی شرم و حیا در میان زنان رخت بربندد. این زنان دیگر با احساسات ظریف و شاعرانه غریبه‌اند. احساساتی که شاکله زنان ما را شکل می‌بخشد و ما برای آن بسیار احترام قائلیم. زنان ایرانی همین احساسات را گاه تبدیل به موضوعی بسیار مبتذل می‌کنند».

تانکوانی و کِپل [۱۰۷] هر دو از پسران جوانی که در ضیافت‌های مردان، لباس مطربه‌ها را می‌پوشیدند به‌شدت ابراز انزجار کردند.([۱۰۸]) به همین روال ویلیام اوزلی [۱۰۹] (۱۷۶۷–۱۸۴۲) برادر گور اوزلی [۱۱۰]، سفیر انگلیس در دربار قاجار در سال‌های ۱۸۱۰–۱۸۱۲، مراسم رقصی را که به افتخار او

Telegram @eat_book

(در ماه ژوئن ۱۸۲۱) در تبریز ترتیب داده بودند، این‌گونه گزارش می‌کند: «پس از صرف تعارفات رایجِ قهوه و قلیان، رقصی به نمایش گذاشته شد، رقاص پسری بی‌ریش و حدوداً ۱۵ یا ۱۶ ساله بود که لباسی کاملاً زنانه پوشیده بود و با منزجرکننده‌ترین اداهای زنانه از ظاهر و طریقه رقصیدن دختران تقلید می‌کرد. گاهی با صدای کمانچه یا ویولن ایرانی برای چندین دقیقه در یک نقطه به دور خودش می‌چرخید و گاهی با پیچش بدنش به طرزی ناخوشایند و با تکان دادن اندامش با موسیقی، به‌آهستگی به روی زمین حرکت می‌کرد... پسر دیگری نیز به همین منوال لباس زنانه پوشیده، برخاست و سپس شروع به رقصیدن کرد».(۱۱۱) نداشتن ریش و زن‌صفتی، از این دوره به یکدیگر مرتبط شدند. ویلیام اوزلی، علاوه بر پسران نوجوان رقاص، شرحی از نقاشی‌های بسیاری به‌دست می‌دهد که در آن

Telegram @eat_book

پسران نوجوان بی‌ریش، به‌صورت جفت و با چهره‌ای زنانه به تصویر کشیده شدند.([۱۱۲]) مردان اروپایی این چهره‌های بی‌ریش را به زن‌رفتاری تعبیر می‌کردند، درحالی‌که مردان ایرانی، چهره‌های بی‌ریش مردان اروپایی را همچون غلمان (یا امرد) می‌دیدند.

به همان میزانی که ایرانیان نگران نظرات اروپاییان بودند، اروپاییان هم نگران نحوه نگرش ایرانیان به آداب و رسومشان بودند. آن‌ها به‌ویژه، از نگرش ایرانیان به مردان بالغ بی‌ریش آگاه بودند. جیمز موریه در کتاب ماجراهای حاجی بابا اصفهانی در انگلیس از زبان شخصیت حاجی، به بیان برخی از این نگرانی‌ها می‌پردازد: «نباید ذکر این نکته را در اینجا از قلم بیندازم که آن جوان انگلیسی [کنایه از خود موریه]([۱۱۳]) از سر احترام به ما، ریش گذاشته بود و در نتیجه این معما بالأخره حل شد که اصلاً فرنگی‌ها ریش

Telegram @eat_book

درمی‌آورند؟ خارجیانی که به ایران می‌آمدند از آنجا که ریش نداشتند به نظر می‌رسید برای خدمت در حرامسراها آماده شده‌اند، ولی حالا که معلوم شد در کشتزار چهره‌شان تخم ریش کاشته شده، از اینکه خود و کشورشان را این‌چنین به ما می‌نمودند به خشم می‌آمدیم».([۱۱۴]) در بخش دیگری از کتاب که مربوط به یک گردهمایی اجتماعی است، بهتر می‌توان فهمید که موریه از معنی بی‌ریش نزد ایرانیان کاملاً آگاه بوده است:

«نگاهم متوجه یک آدم بی‌ریش عجیب و غریبی شد که لباس‌هایش بیش از همه حاضران چسبان بود. مثل آن بود که به‌شدت سوگوار است. کله‌اش در بالا پهن بود و در پشت برجسته، گردنش سیخ و در شیوه سکون و رفتارش گویی جز خود او کس دیگری وجود نداشت... به مصاحب خود گفتم: "آن شخص که می‌تواند باشد؟ اگر در کشور خودمان بودیم، او را یک فلک حسابی

Telegram @eat_book

می‌کردند که تا مدت‌ها شلان شلان راه برود". ما این نوع آدم‌ها را در کشور خودمان خوش‌تیپ می‌خوانیم که سابقاً د ــ د باک (d——d buck) خوانده می‌شد و اکنون می‌بینی که همین مد در گفتار ما نیز اثر گذاشته است.» [۱۱۵] (Morier, ۱۸۲۸, ۲: ۹–۱۰)

موریه در پانوشتِ واژه بی‌ریش، همچون مترجم فرهنگی چیره‌دستی توضیح می‌دهد: «اصطلاحاً به جوانان، به‌ویژه جوانانی با ظاهری زنانه گفته می‌شود». شاید بتوان گفت موریه شناخته‌شده‌ترین و تأثیرگذارترین نویسنده‌ای است که درباره آداب و رسوم ایرانیان در دهه‌های اولیه قرن نوزدهم قلم زده است. موریه نه‌تنها سفرنامه بلکه بسیاری از آثار داستانی‌اش را نیز با الهام از سفرهایش نگاشته است؛ به‌ویژه کتاب معروف حاجی بابا که ظاهراً توسط ایرانیان خوانده (یا شنیده) شده است. بسیاری از ایرانیان، از

Telegram @eat_book

توصیف‌های موریه، مثلاً آنچه او «کشور ملوط رذل گداپرور»[۱۱۶] می‌نامید، آزرده و خشمگین می‌شدند.([۱۱۷]) موریه در سال ۱۸۱۲ در دفتر وقایع روزانه‌اش، رفتار عباس میرزا را تأیید می‌کند و می‌نویسد: «[او مسلمانی متعصب است خصوصاً در رابطه با شراب] همچنین در استفاده از مواهب حرمسرا پا از حد فراتر نمی‌گذارد و جنبه اعتدال را رعایت می‌کند، و اکیداً آن کردارهای زشت خلاف طبیعت را که قبلاً درباره آن در رابطه با برادرِ زن‌رفتارش که حاکم شیراز است نوشته بودم، تنبیه می‌کند» (Johnston, ۱۹۹۸: ۱۷۶).

سفرنامه موریه آن‌قدر بزرگان و بلندپایگان ایرانی را رنجانده بود که وقتی وزارت خارجه انگلیس در سال ۱۸۲۲ در حال بررسی انتصاب وی به سمت کاردار در تهران بود، ایرانیان ناخوشنودی خود را ابراز کردند.([۱۱۸]) سفرنامه‌های موریه امکان کسب هرگونه مقام رسمی‌ای در ایران را از او

Telegram @eat_book

سلب کرد و انتشار کتاب ماجراهای حاجی بابا اصفهانی در سال ۱۸۲۴ میلادی به قیمت از دست دادن دوستی‌اش با میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی تمام شد.([۱۱۹])

ماجراهای حاجی بابا اصفهانی به معتبرترین «کتاب راهنمای مسافران» و رمانی محبوب در انگلستان تبدیل شد و برای بسیاری از اروپاییانی که به ایران سفر می‌کردند جایگزین گزارش‌های شاردن شد.([۱۲۰])و([۱۲۱])هنگامی که سی.جی. ویلز[۱۲۲] دکتر جوان انگلیسی (۱۸۴۲–۱۹۱۲) تقاضای شغلی در وزارت تلگراف ایران کرد، مدیر او نسخه‌ای از این کتاب را به او داد و «گفت: ”خواندن این کتاب، چیزهایی درباره ایران و ایرانی به تو خواهد آموخت که ۲۰ سال زندگی در ایران، نمی‌تواند به تو بیاموزد“. ۱۷ سال از زمانی که به ایران رفتم، می‌گذرد و هنوز وقتی که کتاب حاجی بابا را می‌خوانم همچنان چیزهای جدیدی

Telegram @eat_book

از آن می‌آموزم. ایران امروز به همان صورتی است که در زمان موریه بوده و به‌رغم خرابی‌های بسیار، چهره آن تغییر زیادی نکرده است» (Wills, ۱۸۸۳: ۳).

اروپاییان، گزارش‌نویسی در باب آداب جنسی ایرانیان و خاصه کردارهای جنسی میان مردان را، در سراسر قرن نوزدهم و حتی قرن بیستم ادامه دادند.(۱۲۳) آیا ممکن است مردان ایرانی‌ای که با اروپاییان در ارتباط بودند، تحت‌تأثیر این گزارش‌ها، کردارهای جنسی مرد- مرد را پنهان و انکار کرده باشند؟ آیا این امر، سهمی در هنجارسازیِ دگرجنس‌خواهیِ تمایلات مردان در ایران دوران قاجار داشته است؟ برخی از مردان ایرانی که به اروپا سفر کرده و درباره آن نوشته‌اند، با لحن تندی این نگاه اروپاییان را انکار کردند. میرزا فتاح‌خان گرمرودی که در سال ۱۸۳۸ به اروپا سفر کرده بود، می‌نویسد:

Telegram @eat_book

«با این همه احوال خراب و اوضاع ناصواب، برخی کتاب‌ها که در قدح و توبیخ اهل ایران نوشته‌اند، بخصوصه فرزه انگلیسی [۱۲۴]، هرزگی نموده در این خصوص بسیار افراط کرده است. ازجمله فقرات آن این است که اهل ایران میل مفرط به پسران امرد خوشگل دارند و بعضی با آن‌ها مرتکب امر شنیع می‌شوند. بلی، در میان کل ملل عالم بعضی از جهّال بسبب غلبه نفس امّاره و اغوای شیاطین، مرتکب پاره اعمال ناشایست می‌شوند. لکن اهل فرنگستان که به تمامی اوصاف ذمیمه، بخصوص به این کردار زشت، موصوف و معروف هستند و امردخانه‌ها مثل قحبه‌خانه‌ها قرار داده‌اند که همه اوقات به آنجا رفته، پول می‌دهند و مرتکب این عمل قبیح می‌شوند، دور از انصاف است که با این همه اتّصاف به این عمل ناصواب، اهل ایران را خطاب

Telegram @eat_book

و عتاب نموده این صفت را به ایشان نسبت بدهند و در کتاب‌ها بنویسند».([۱۲۵])

گرمرودی به تلافی، داستان‌هایی همجنس‌گراهراسانه درباره مردان انگلیسی نقل می‌کند (گرمرودی، ۱۳۴۸: ۹۶۴-۹۶۲).

قضاوت اروپاییان درباره آداب و کردارهای جنسی ایرانیان، اسباب نگرانی آن‌ها در طول قرن نوزدهم بود. ابراهیم صحاف‌باشی که در سال ۱۸۹۷ به لندن سفر کرده بود در گزارشی بدون حب و بغض می‌نویسد، مردان انگلیسی دو بار به او پیشنهاد رابطه جنسی دادند و او هر دو بار رد کرده است. وی ادامه می‌دهد، مایه تأسف است که ایرانیان در این زمینه بدنام شده‌اند درحالی‌که به نظر می‌رسد در میان انگلیسی‌ها، به‌رغم قوانین سخت‌گیرانه‌شان علیه لواط، این کار رایج است (صحاف‌باشی، ۱۳۵۷: ۵۰، ۵۲، ۵۸).

Telegram @eat_book

خشم ایرانیان از نگاه اروپاییان به آداب اجتماعی و جنسی‌شان، سرآغاز صورت‌بندی دوبارهٔ ساختارهای میل جنسی شد. این مهم با تمایز قائل شدن میان روابط اجتماعی همجنسان از همجنس‌خواهی صورت پذیرفت. ایرانیان، درصدد «توضیح» این امر برآمدند که کردارهایی مانند بوسیدن در ملأعام، در آغوش گرفتن و دست یکدیگر را گرفتن که اروپاییان به همجنس‌خواهی تعبیر می‌کردند، چیزی جز روابط اجتماعی میان همجنسان نیست. تلاش برای خارج کردن همجنس‌خواهی از دایره روابط اجتماعی میان همجنسان ـ کوشش فرهنگی‌ای که تا به امروز ادامه دارد ـ دو نیروی ظاهراً متناقض، ولی درواقع مؤثر بر یکدیگر را به جریان انداخت.([۱۲۶]) این تلاش از یک سو، با تهی کردن روابط اجتماعی همجنسان از تمایلات جنسی، همجنس‌خواهی را نفی و «بی‌خانمان» کرد و درنتیجه آن را به

Telegram @eat_book

مخاطره انداخت. از سوی دیگر، این جریان با اصرار بر طرد همجنس‌خواهی، آن را در پشت نقابی از روابط اجتماعی میان همجنسان، مأمن داد. آیا رسومی مانند «صیغه خواهرخواندگی»، صرفاً رسمی مبتنی بر پیوندهای نزدیک و صمیمی میان زنان بود یا کردارهای جنسی را نیز دربر می‌گرفت؟ به این پرسش پاسخ نمی‌توان داد، نه به این خاطر که زنان همجنس‌خواه [لزبین] از تاریخ حذف شده‌اند و یا اسنادی در این رابطه وجود ندارد، بلکه بدین‌خاطر که در آن دوره تمایزی میان روابط اجتماعی میان همجنسان و همجنس‌خواهی وجود نداشت. آیا «این خواهران» درگیر کنش‌های فیزیکی‌ای می‌شدند که ما امروزه به آن‌ها همجنس‌خواهی زنان می‌گوییم؟ شاید بله. آیا فهم این زنان، از خواهرخواندگی منطبق بود با آنچه بعدها جریان تمایزگذاری میان روابط اجتماعی همجنسان و همجنس‌خواهی مراد

Telegram @eat_book

می‌کرد؟ به احتمال زیاد خیر. با نفی همجنس‌خواهی بود که نامگذاری آن میسر شد. اینکه «آنچه شما می‌بینید، "آن چیزی نیست" که "نامگذاری و دسته‌بندی" می‌کنید»، موجب شکل‌گیری نوع خاصی از میل شد. شکل‌گیری همجنس‌خواهی از راه رد و انکار، شرایط امکان و رواجش را تحقق بخشید. انکار هرگونه همپوشانی میان این دو حوزهٔ اینک تفکیک‌شده، یعنی روابط اجتماعی همجنسان و همجنس‌خواهی، به طور متناقضی مأمن و پوششی برای همجنس‌خواهی فراهم کرد؛ یعنی ما می‌توانیم همچنان به دست همدیگر را گرفتن در اماکن عمومی ادامه دهیم زیرا این عمل را نشانه‌ای از روابط اجتماعی میان همجنسان اعلام کرده‌ایم که عاری از هرگونه تمایل جنسی است.

رد و انکار همجنس‌خواهی صرفاً یکی از واکنش‌های ایرانیان نسبت به قضاوت‌های

Telegram @eat_book

اروپاییان بود.([۱۲۷]) پنهان‌سازی و «بازنمایی دگرجنس‌خواهانه» [۱۲۸] واکنش دیگری بود: ناپدید شدن معشوق مرد از تصاویر، همچون ناپدید شدنش از شعر عاشقانه در همان دوره، احتمالاً راه‌حلی جایگزین برای چالش‌های اخلاقی و فرهنگی‌ای محسوب می‌شد که قضاوت‌های اروپاییان ایجاد کرده بود. هنگامی که «نگاهی دیگر» وارد صحنه میل جنسی ایرانیان شد، انگار که مزاحمی وارد اتاق خصوصی کسی شده باشد، تمایلات همجنس‌دوستانه باید پنهان می‌شد.([۱۲۹]

)

اکنون زوج عاشق زن ـ مرد می‌توانست به منزله نقابی برای تمایلات همجنس‌دوستانه به کار گرفته شود: بیننده اروپایی صحنه زوج مرد ـ زن را می‌توانست نمایشی از دگرجنس‌دوستی تعبیر کند، درحالی‌که زیبایی مرد جوانِ در تصویر، در چشم مردان ایرانی، همچنان به دیده «شاهد»

Telegram @eat_book

نگریسته می‌شد. شاهدی که زیبایی‌اش گواهی از کمال الهی است. نگاه خیرهٔ مستقیم به بیننده، به‌ویژه به کار این‌گونه پوشش‌سازی می‌آمد.

از آن پس، پوشش همجنس‌دوستی در پشت نقاب دگرجنس‌خواهی، به یکی از مشخصه‌های مدرنیته ایرانی تبدیل شد. منظور من این نیست که صرفاً پوششی برای مفهومِ پیش‌تر موجودِ همجنس‌خواهی به وجود آمد، بلکه در این لحظه تاریخی بود که مفاهیم همجنس‌خواهی و دگرجنس‌خواهی ساخته و پرداخته شدند. خواهیم دید که در طی قرن نوزدهم، گفتمان مدرنیته، دگرجنس‌خواهی را طبیعی و همجنس‌خواهی را غیرطبیعی قلمداد می‌کند. بااین‌حال، همجنس‌خواهی، همزمان مأمن خود را در پشت نقاب دگرجنس‌خواهی یافت. هنگامی که از نظر اروپاییان، مشخصه ایرانیان مناسبات اجتماعی تک‌جنسیتی و کردارهای همجنس‌گرایانه شد،

Telegram @eat_book

مدرنیته ایرانی در آنِ واحد هم این هویت را از آن خود ساخت و هم دست به انکار این جایگاه زد. این قبول و انکار، از خلال روابط متقابل و متناقض میان جنسیت، سکسوالیته و ناسیونالیسم شکل گرفت.

این پنهان‌سازی، خودِ همجنس‌دوستی را نیز متأثر کرد. پنهان‌سازی در ابتدا، مرد را از ابژه میل جنسی به سوژه میل جنسی در زوج عاشق مرد ـ زن تبدیل کرد ـ که می‌توان آن را به منزله «پنهان شدن» مردِ معشوق پنداشت ـ ولی این پنهان‌سازی در مرحله بعد به پنهان شدن کامل مردِ معشوق انجامید. در این تعبیر، ناپدید شدن «زوج عاشق مرد ـ زن» مفهوم متفاوتی به خود می‌گیرد: یعنی ناپدید شدن غلمان از صحنه میل مردانه و یا به عبارت بهتر تلفیقی از غلمان و حور در یک شخصیت. هنگامی که غلمان از تصاویر ناپدید شد، حور جایگاهش را تصاحب کرد. نتیجه

Telegram @eat_book

آن گسترش چهره‌های زنانه در هنر قرن نوزدهم دوران قاجار شد. بدین‌ترتیب زیبایی و به همراه آن معشوق، از این پس به‌کل زنانه شد.

در همین دوران است که شاهد برآمدن یکی از نمادهای زنانگی، که در آثار بصری قبل از قاجار هم بود، ولی اکنون به منزله «طرحی تکراری» در نقاشی‌های دوره قاجار هستیم؛ یعنی زنی که سینه‌هایش عیان می‌نماید.

در مقاله‌ای دیگر (۱۹۹۸a) چنین بحث کرده بودم که زن قاجاری با سینه عریان، در انتهای فرایند اروتیک کردن سینه پدیدار شد، فرایندی که با تصور مردان ایرانی از زنان اروپایی مرتبط بود.(۱۳۰) [بدن] زن اروپایی مرکز شهوت تلقی شد و در کانون این شهوت‌ها، سینه قرار داشت و این امر به نوبه خود به اروتیک کردن سینه در تصور مرد ایرانی کمک کرد. اکنون می‌خواهم اضافه کنم که اروتیک کردن سینه زن و تصاویر مکرر از

Telegram @eat_book

زنان با سینه عریان، با ناپدید شدن غلمان نیز مرتبط بود. همان‌طور که در بسیاری از گزارش‌های اروپاییان در قرن نوزدهم شاهد بودیم، صحنه‌های رقص، حس انزجار اروپاییان از کردارهای همجنس‌خواهانه مرد ـ مرد را برانگیخت. اگر این درست باشد که انکار کردارهای همجنس‌خواهانه برای مردان ایرانی در قرن نوزدهم اهمیت یافت، بنابراین تصویر زنان رقاص با سینه عریان در هنر دوران قاجار، دربردارندهٔ معنای دیگری نیز هست: عریان کردن سینه شیوه دیگری برای تأکید بر این نکته بود که این رقاصان، زن بودند و نه مردان جوان. یعنی تلاشی جهت روشن ساختن اینکه ابژه میل، زنانه بوده است. نمایش سینه، در کنار چینشی از اشیاء، گل‌ها یا میوه‌ها، نماد زنانگی شد که همزمان هم موجب تشدید اروتیک کردن سینه و هم موجب دگرجنس‌خواهانه کردن میل [۱۳۱] شد.

Telegram @eat_book

به‌رغم ویژگی‌های مشترک حور و غلمان، این دو، فیگورهای متمایزی از میل جنسی را به تصویر می‌کشیدند. این تفاوت هم در ابژگی میل جنسی و هم در همذات‌پنداری نارسیستی خود را نشان می‌دهد. با پنهان شدن غلمان در پشت حور، اکنون دیگر هر دو جایگاه زنانه شد. تمایل به خواسته شدن توسط یک مرد یا تمایل نسبت به یک مرد، هر دو بدل به جایگاه‌هایی زنانه شدند. تمایل همجنس‌خواهانه میلی فرعی و جایگزینی برای تمایل دگرجنس‌خواهانه شد. مدرنیست‌ها، پیروزمندانه می‌توانستند اعلام کنند که کردارهای همجنس‌دوستانه مربوط به دوران گذشته مردان بود، آن هم به این خاطر که زنان از مردان جدا و غیر قابل دسترس بودند. زنانه شدن همجنس‌دوستی مردانه، به معنای معرفی همجنس‌دوستی مردانه به‌عنوان نسخه اشتباه و غیرطبیعی از دگرجنس‌دوستی شد.

Telegram @eat_book

ناپدید شدن غلمان، به‌شدت زنانه شدن زیبایی را قوّت بخشید: تنها تصاویری که از زیبایی انسان تا آخر قرن نوزدهم به‌جا مانده، تصاویری از زنان جوان است. فرایندی که در همان دوره، به واسطه افزایش امکان و مقبولیت ورود زنان به عرصه عمومی، تقویت شد.(۱۳۲)

این دگرگونی‌های فرهنگی را می‌توان از خلال سایر تغییرات در فرهنگ بصری دوران قاجار نیز ردیابی کرد. برای نمونه، ما شاهد تغییرات بسیار زیادی در تصویرسازی داستان‌های ادبی ـ عاشقانه هستیم که به‌صورت تک‌نگاره‌های بدون متن کشیده می‌شدند. شمار زیادی از نقاشی‌های قرن نوزدهم درباره داستان یوسف، به صحنه‌ای از زنانِ شهر می‌پردازند که در آن زلیخا، از زنانِ کنایه‌زن شهر دعوت می‌کند تا خود «شاهد» جمال یوسف باشند و بدین‌ترتیب، نسبت به عشق او به یوسف همدلی کنند. از سوی دیگر، در

Telegram @eat_book

نسخه‌های مصور (همراه با متن)، غالباً بخش‌های دیگری از این داستان مانند نجات یافتن یوسف از چاه، خریداری‌اش توسط عزیز مصر یا فرارش از پیشنهاد زلیخا به تصویر کشیده شده است.([۱۳۳])

در نقاشیِ زنان شهر، یوسف زیبا و جوان، تنها شخصیت مرد و ابژه میل تمام زنان است. زنان از میل شدیدی که جمال فرشته‌گون یوسف در آن‌ها ایجاد کرده است، دستان خود را به‌جای میوه می‌برند؛ میوه‌هایی که زلیخا زیرکانه درست پیش از آمدن یوسف به مجلس به آن‌ها تعارف کرده بود. در تصاویر قرن نوزدهم از این صحنه، نگاه خیره یوسف (و اغلب نگاه خیره زلیخا و برخی دیگر از زنان) مستقیم به بیرون و به طرف بیننده است (تصویر شماره ۷). بیننده (مرد)، از راه این نگاه خیره مستقیم، به صحنه میل زنان دعوت می‌شود و بدین‌ترتیب در طلب کردن آنچه زنان طالبش هستند، یعنی یوسف، شریک می‌شود.

Telegram @eat_book

نقاشی زنانِ شهر، صحنه مناسبی از این داستان محبوب برای بازنمایی‌هایی است که در آن همجنس‌خواهی پشت نقاب دگرجنس‌خواهی پنهان شده است؛ یعنی صحنه‌ای از میل آشکارا دگرجنس‌دوست که در آن شهوت مفرط زنان برای یک مرد، بیننده (مرد) را دعوت به طلب کردن مرد جوان و زیبا می‌کند.

Telegram @eat_book

جام شراب سرنوشت‌ساز و ایمان‌برانداز

همچنین می‌توان تغییر معناداری در بازنمایی‌های تصویریِ قرن نوزدهم از داستان عشق افسانه‌ای شیخ صنعان به دختر ترسا در روم یافت. شیفتگی مردان ایرانی به اروپا موجب شد که این داستان قدیمی و عرفانی به یکی از محبوب‌ترین داستان‌های دوران قاجار تبدیل شود. این داستان کهن به‌صورتی نقل شد که گویی احوالات امروز ما را بیان می‌کند. متون دوران قاجار ارجاعات فراوانی به این داستان دارند و روایاتی تازه از آن برنوشتند. ([۱۳۴]) صحنه‌هایی از داستان، تبدیل به مضمون اصلی بسیاری از نقاشی‌ها و دیگر آثار هنری دوران قاجار شد. این داستان به‌صورت روایتی ازعشق مردان ایرانی به زنان اروپایی و عشق ایران به اروپا به‌مثابه یک زن، بازگویی شد.

Telegram @eat_book

این بازروایی از راه تغییری که در «قلب» داستان رخ داد میسر شد. یعنی قلب داستان ـ آنجا که لایه‌های انبوهی از معنا هدایت‌گر روایت می‌شود ـ از لحظه نظر به زن به لحظه نوشیدن جام شرابی سرنوشت‌ساز و ایمان‌برانداز از دست او جابه‌جا شد.(۱۳۵)

تصویر شماره ۷. پشت آینه، با نقش زنان دربار مصر، قرن ۱۹

Telegram @eat_book

منبع: مجموعه خصوصی

شیخ صنعان، پیر مورد احترام و رهبر صوفیان، چندین شب در خواب می‌بیند که در روم «سجده می‌کردی بتی را بر دوام» (صفحه ۸۶) [۱۳۶]. به دنبال تعبیر این خواب، شیخ با مریدانش به‌سوی روم رهسپار می‌شود، جایی که چشمش به دختر ترسای زیبارو می‌افتد که «در ره روح‌اللّهش صد معرفت» (۸۶). دختر چون برقع سیاه از چهره برگرفت «بند بند شیخ آتش درگرفت» (۸۷). «شیخ ایمان داد» و چنان در عشق دختر گرفتار شد که حاضر بود جان در ره او دهد. «گفت چون دین رفت چه جای دلست، عشق ترسازاده کاری مشکل است» (۸۸).

شیخ پندهای مریدانش را نادیده می‌گیرد: «بود تا شب همچنان روز دراز، چشم بر منظر دهانش مانده باز» (۸۸). پیش از آنکه دختر از عشق شیخ آگاه شود، او قریب به یک ماه چشم دوخته بر

Telegram @eat_book

ایوان، منتظر می‌ماند. هنگامی که دختر از راز شیخ آگاه می‌شود، نقش معشوقی جوان، مغرور و ظالم را بازی می‌کند:

چار کارت کرد باید اختیار

سجده کن پیش بت و قرآن بسوز

خمر نوش و دیده را ایمان بدوز

شیخ گفت خمر کردم اختیار

با سهٔ دیگر ندارم هیچ کار

بر جمالت خمر یارم خورد من

و آن سهٔ دیگر نیارم کرد من

ولی شیخ در حالت شور و شعف، مست شراب انگور و شراب عشق دختر بود:

شیخ عاشق‌گشته کار افتاده بود

دل ز غفلت بر قضا بنهاده بود

این زمان که عاشق زار است و مست

هم ز پا افتاده هم رفته ز دست

گر به هشیاری نگشتم بت‌پرست

Telegram @eat_book

پیش بت مصحف بسوزم مست مست (۹۵) (۹۱)

اکنون شیخِ پیر و دلداده، با مانع دیگری روبه‌رو می‌شود: او هیچ سیم و زری برای پیشکش کردن به عروس ندارد. دختر در عوضِ سیم و زر از شیخ می‌خواهد تا یک سال خوکبانی او را کند و او قبول می‌کند.

تصویری خفت‌بارتر از خوکبانی کردن پیر عارفی، آن هم برای یک سال از خوکانی که نجس هستند، نمی‌توان تصور کرد. مریدان شیخ که او را تا بدین حد خوار می‌بینند، شیخ را ترک گفته و به مکه بازمی‌گردند. در آنجا داستان را برای رفیق شفیق شیخ می‌گویند. وقتی رفیق شیخ داستان را می‌شنود، مریدان را به خاطر ترک او درست وقتی که بیشترین نیاز را به آن‌ها دارد، سرزنش می‌کند. برای جبران این رفتار ناجوانمردانه، یعنی گسستن پیوند اجتماعی میان همجنسان، همگی به روم بازمی‌گردند و چهل شبانه‌روز را به نماز و دعا

Telegram @eat_book

می‌پردازند. سر آخر، شبی رفیق شفیق شیخ، خواب پیامبر را می‌بیند که می‌درخشد و شیخ را از بند، رهایی می‌بخشد.

مصطفی را دید می‌آمد چو ماه

دربرافکنده دو گیسوی سیاه

سایهٔ حق آفتاب روی او

صد جهان وقف یک تا موی او (۱۰۱)

پیامبر به مریدان می‌گوید:

در میان شیخ و حق از دیرگاه

بود گردی و غباری بس سیاه

آن غبار از راه او برداشتیم

در میان ظلمتش نگذاشتیم (۱۰۱)

شفاعت پیامبر، به شیخ جرئت گذر از عشقِ دختر ترسا را می‌دهد و وی را به فضای روابط اجتماعی میان همجنسان و اخوت مسلمانان عارف بازمی‌گرداند. مریدان به‌سوی شیخ شتافته، و وی را در حالتی پریشان، درحالی‌که اشک شرم

Telegram @eat_book

می‌ریزد و از بازگشتش به راه ایمان و حقیقت شادمان است، می‌یابند. دختر ترسا نیز به‌سوی حقیقت می‌رود و به دین اسلام می‌گرود.

همچون هر شاهکار دیگر ادبی، تعابیر مختلفی از لایه‌های چندگانه این داستان صورت گرفته است. واعظان راست‌آیین اغلب از این داستان برای متذکر شدن عواقب زیان‌بار نوشیدن شراب استفاده می‌کنند. برای عارفان، داستانی معماوار است که دست‌کم می‌توان آن را به دو گونه تقریباً متناقض تعبیر کرد: داستانی درباره قدرت عشق و سنجش ایمان، با دو مضمون متضاد که بر یکدیگر اثر می‌گذارند؛ یکی تواناکننده و دیگری تباه‌کننده. دختر ترسا با اغفال‌گری جنسی، مردان را از روابط اجتماعی میانشان در جمع صوفیان و نیز از یگانگی با الله دور می‌کند. در مقابل، عشق خالصانه شیخ به دختر ترسا که همه‌چیز را به پای آن قربانی می‌کند، سودایی است که عارفان، البته

Telegram @eat_book

در عالم روحانی آرزومند آن‌اند. عشق به دختر ترسا، مظهر مطلوب‌ترین مراد و با وجود این، عشقی به‌شدت هراسناک است.

ولی نکته جالب توجه این است که در ادبیات کلاسیک عرفانی، همان‌طور که در فصل یک اشاره کردم، اغلب روایت‌ها، به توصیف عشق عارفان پیر به معشوقی جوان و مذکر می‌پرداختند. پس معنای تبدیل داستان شیخ صنعان در قرن نوزدهم به روایتی برجسته و ممتاز چه می‌تواند باشد؟ صحنه‌هایی از این داستان با نقاشی‌های روی صندوقچه‌ها و گلدان‌ها، بازتولید می‌شد.([۱۳۷]) ایرانیان در سفرنامه‌هایشان برای توصیف اماکن و جاذبه‌های فرهنگی اروپا، از موضوع‌ها و استعاره‌های این داستان استفاده می‌کردند. عارفان حتی سرگرمی‌ای داشتند با عنوان «بازی شیخ صنعان» با چهار شخصیت درویش، شیخ صنعان، عروس و دایه‌اش. بازی با خواندن و اجرای

Telegram @eat_book

نمایش طنز منظومی درباره سختی‌های سفر شیخ صنعان به فرنگ انجام می‌گرفت (جمال‌زاده، ۱۳۴۳: ۱۶۴-۱۶۲). همچنین، از داستان شیخ صنعان، شماری از نسخه‌های جدید کتبی و شفاهی در قرن نوزدهم در دست داریم.([۱۳۸]) در برخی از نسخه‌های محلی، غالبا شخصیت‌های دیگر میل، همچون «ترسابچه» و «مغ‌بچه» (پسر جوان زرتشتی) جایگزین «دختر ترسا» می‌شدند (فیضی‌زاده، ۱۹۸۷: ۲۸، ۴۳، ۴۴، ۶۲). راهی دیگر برای تأکید بر زهد شیخ، انکارِ همزمانِ امردان و دختران زیبا بود. در نسخه‌های دیگری از قرن نوزدهم، شیخ به‌جای روم به تفلیس (گرجستان) می‌رود، بخشی از خاک ایران که به‌تازگی به دست روسیه افتاده بود تبدیل به مکان اغواگری و میل می‌شود. نسخه دیگری از ملا علی اسعدی حزین متعلق به سال ۱۲۲۳ قمری، به‌وضوح مضمون‌های دوران قاجار را تکرار می‌کند. وقتی

Telegram @eat_book

دختر ترسا از شیخ می‌خواهد که شراب بنوشد، به او پیشنهاد می‌کند به سلامتی پادشاهان کیانی [۱۳۹] بنوشد و سپس قرآن بسوزاند. به عبارتی این لحظه، لحظه گسستن از اسلام و بازگشت به دوران پیشااسلام می‌شود.([۱۴۰]) هنگامی که رفیق شفیق شیخ به کمکش می‌آید و تلاش می‌کند تا شیخ را به دین و ایمان بازگرداند، شیخ پاسخ می‌دهد که اگر تمام ملک هخامنشی را به او بدهند، حاضر به دست برداشتن از یک تار موی دختر ترسا نیست (فیضی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۳۶). در این نسخه، نه‌فقط دختر ترسا بلکه همه خویشان و آشنایان او، به دین اسلام می‌گروند و دختر و شیخ با یکدیگر ازدواج می‌کنند. شرح دقیق مسلمان شدن این مسیحیان و توصیف مراسم عروسی و جشن، داستانی جادویی با پایان خوش روایت می‌کند تا راه‌حلی باشد برای این نگرانی ملی که در «جنگ فرهنگی» میان ایران ـ اسلام

Telegram @eal_books

و اروپا ـ مسیحیت در قرن نوزدهم، کدام طرف از دیگری تقلید می‌کند.

همان‌طور که اشاره شد، بازگویی دوبارهٔ این داستان کلاسیک در قرن نوزدهم، روایتِ همزمانی از خطر و جذابیت زن اروپایی بود؛ زنی که خود، نماد اروپا بود.([۱۴۱]) این بازگویی، مفاهیمی چون جنسیت و دغدغه ملی، ترس از لذت و لذت از ترس را یکجا در شخصیت زن، جمع می‌کرد. در تغییراتی که در داستان شیخ صنعان و تصاویر آن در طول قرن نوزدهم رخ داد، زن فرنگی اگر نگوییم جایگزین دختر ترسا شد، به آن اضافه شد.([۱۴۲]) درواقع دو جابه‌جایی اتفاق افتاد: جابه‌جایی ژئوپولیتیک مسیحیت با اروپا و دختر با زن. در نتیجه شخصیت مؤنث داستان، آشکارا جنسی می‌شود. دختر ترسا ممکن است شخصیتی باکره بوده باشد درحالی‌که زن فرنگی شخصیتی غیرباکره، همراه با سویه‌های جنسی

Telegram @eat_book

بود. این زن آلوده به مسائل جنسی، به‌مراتب تهدیدآمیزتر و بالقوه از نظر اخلاقی فسادآمیزتر بود.

چنین خوانشی از نسخه‌های قرن نوزدهمی داستان شیخ صنعان، تنها بخشی از قضیه را روشن می‌کند. این خوانش از داستان شیخ صنعان خود بازگوی گفتمان دگرجنس‌خواهی هنجارشده، یعنی روایتی دگرجنس‌خواهانه از هنجارمندشدن عشق دگرجنس‌خواه در دوران قاجار است. در مرکز این خوانش این گزاره قرار دارد که مردان ایرانی‌ای که از اروپا دیدن می‌کردند، بهشت را در روی زمین «تجربه کردند» و به زنان اروپایی به‌سان حور نگریستند. آنچه این خوانش را خوانشی هنجارساز از روابط دگرجنس‌خواهانه می‌کند این است که در قرن نوزدهم در تشبیه اروپا به بهشت روی زمین، حور تقریباً همیشه در

Telegram @eat_book

کنار سایر شخصیت‌های میل همچون غلمان یا شاهدان است.

همان‌گونه که توکلی طرقی (۱۹۹۰ب) مطرح کرده است، حور نامیدن زنان اروپایی توسط سیاحان ایرانی در قرن نوزدهم، پژواک توصیف‌های کلاسیک اسلامی از لذت‌های بهشتی است. ولی آنجا که سیاحان حور می‌دیدند، غلمان و شاهد نیز می‌دیدند. برای تشجیع مردان مسلمان ایرانی به مبارزه در یک جنگ مقدس برای بیرون راندن کفار (روسیه تزاری) از شمال‌غربی ایران، رهبران دینی دوران قاجار به آن‌ها یادآور می‌شدند که شهدا به بهشت خواهند رفت، مکانی که «برای شما حوران آراسته و غلمان به خدمت برخاسته‌اند» (قائم‌مقام فراهانی، ۱۳۵۹: ۱۹). ولی مردان ایرانی بی‌آنکه شهید شوند حور و غلمان را در بهشتی زمینی (اروپا) می‌دیدند. کسی برای دیدن بهشت حتی نیازی به رفتن به

Telegram @eat_book

اروپا نداشت. سیاحانی که در ایران سفر می‌کردند، مناظر بهشتی آن را این‌گونه گزارش می‌دادند: مراتع سرسبز، مسیرهایی با ردیف درختان، هوای تمیز و دلپذیر، آب روان و زلال، میوه‌های فراوان و رایحه گل‌های وحشی. بااین‌حال، آنچه اروپا را به‌سان بهشت، منحصربه‌فرد نمود، منظره حور و غلمان بود.

میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی، یکی از اولین سیاحان ایرانی که در قرن نوزدهم به اروپا سفر کرد، پارک سنت جیمز در لندن را در دسامبر ۱۸۰۹ این‌گونه توصیف کرد:

«در پارک، صد هزار مرد و زن در تردد و سوار بر اسب به جولان‌گری مشغول بودند. و از جوانب دیگر آن میدان، جمعی تماشاییان از زنان ماهروی و جوانان خوب‌روی به تماشای گل‌گشت آن میدان مشغول بودند، اگرچه زمستان بود لکن سبزه‌زار آن سرزمین طعنه بر باغ ارم زده...

Telegram @eat_book

فی‌الحقیقه، صحرایی است وسیع و دلکش و فضایی نزهت‌فزا و نزهتگاهی چون بزم می‌خواران روح‌بخش، چنان‌که غم‌دیدگانِ پریشان‌خاطر، از گل‌گشت تماشای آن دشت عشرت‌کدهٔ مینووش، گل نشاط بر سر نهند و اندوهگینان افسرده‌دل از تماشای دیدن آن زعفران‌زارِ کشمیر خاصیت، بی‌اختیار لب به خنده گشایند... در امتداد مسیر و در چمن‌زارها زنان ماه‌وش به‌سان خورشید می‌درخشیدند همچون سپاهی از ستارگان به صف شده. و حوریان [و غلمان] بهشتی، خجول از چشم انداختن به این بهشتیان زمینی، گونه‌هایشان از شرم به سرخی می‌گرایید. مسحور از دیدن این مناظر رو به سرگور اوزلی چنین گفتم: گر بر روی زمین بهشتی است/ همین‌جاست، همین‌جاست!» [۱۴۳] ([۱۴۴])

Telegram @eat_book

یادداشت‌ها

[←۱]

Linda Woodhead & Heelas. Paul, David Martin and, Peter Berger and the Study of Religion, Abstract, p.

[←۲]

dictaphone؛ دستگاهی که نامه های دیکته شده را ضبط می کند تا بعداً تایپ شوند. (مترجم)

[←۳]

para-sociological

[←۴]

Kinsey

[←۵]

intellectual barbarism

[←۶]

literateurs

[←۷]

humane learning

[←۸]

rules of evidenc

[←۹]

human gathering

Telegram @eat_book

۱. ۱۲۱۰–۱۳۴۴ قمری و ۱۹۲۵–۱۷۸۵ میلادی

۲. این موضوع اصلی اکثر نوشته‌های محمد توکلی طرقی (به طور ویژه ۱۹۸۸ و ۲۰۰۱) است که من آن را نقطه آغازی برای این کتاب در نظر گرفتم.

۳. sisters-in-the-nation

۴. (fe)male

۵. برگرفته از اصطلاح اریک هابس‌باوم است که برای اشاره به سال‌های بین ۱۷۸۹ تا ۱۹۱۴ ساخته است.

۶. Eve Sedgwick

۷. maleness

۸. manhood

۹. heteronormalization of eros and sex۴.

Telegram @eat_book

heterosocialization of public space

۱۰. heterosocialization of public space

۱۱. یکی از نتایج بازنگری در بحث‌های اصلی کتاب این بود که مجبور شدم عنوان «شیرهای مذکر و خورشیدهای مؤنث: استعاره‌های جنسیتی مدرنیته ایرانی» را کنار بگذارم؛ عنوانی که در طول سال‌های کار روی این کتاب بسیار به آن علاقه‌مند شده بودم. به نظر می‌رسید دیگر دلیلی ندارد از عنوانی استفاده کنم که محدودیت‌هایی اجباری برای جنسیت‌های مرد و زن دربردارد و به‌نوعی جنسیت را بدون سکسوالیته در نظر می‌گیرد.

۱۲. در مقدمه، مضمون فصل‌ها را به ترتیبی که در فصول آمده است ارائه نمی‌دهم، زیرا با روش‌های مرسوم تاریخ‌نویسی مخالفم. مورخ

Telegram @eat_book

درست مانند یک تبارشناس یا باستان‌شناس خلاف جهت عقربه‌های تاریخ حرکت می‌کند. درحالی‌که تاریخ‌نگاری مرسوم، در بیشتر موارد در امتداد خط زمان حرکت می‌کند. این حرکت تاریخ‌نگاری مرسوم، مانند روانکاوی، به روایت‌های ما قالبی علی ـ معلولی می‌دهد که در تقابل با روش تبارشناسی است. اگرچه من چندین بار وسوسه شدم تا این کتاب را از زمان حال به گذشته بنویسم، در نهایت به سختی کار پی بردم و تصمیم گرفتم در هر دو سو، هم از گذشته به حال و هم از حال به گذشته، حرکت کنم.

۱۳. homoeroticism

۱۴. masqueraded heteroeros

۱۵. اگرچه در این کتاب بر همجنس‌دوستی مردانه تمرکز می‌کنم، ولی همجنس‌دوستی زنانه نیز دچار دگرگونی‌های مشابهی شده است. برای نمونه، صیغه «خواهرخواندگی» در قرن نوزدهم

Telegram @eat_book

رسمی رایج و علنی بود. اکنون برای بسیاری از ایرانیان ناشناخته است، ولی در دوره‌های معاصرتر در مواردی در شهرهای بزرگ امکان هم‌خانه شدن زنان را گشود و یا راه را برای نمایش دگرجنس‌خواهی هنجاری مانند ازدواج دو زن با یک مرد باز کرد. به دو دلیل بر همجنس‌دوستی مردانه تمرکز می‌کنم. پروژه مدرنیته، یعنی برادری مردانه که موضوع این کتاب است، به طور تاریخی توسط نخبگان سیاسی و فرهنگی ایران شکل گرفت. این پروژه حداقل تا دهه آخر قرن نوزدهم که آغاز ورود زنان به آن بود، ادامه داشت. دلیل دوم این است که بسیاری از منابع من درباره همجنس‌خواهی زنانه، منابعی بود که به کردارهای پنهانی می‌پرداخت و نه گفتمان‌ها و بازنمایی‌ها. بحث درباره همجنس‌دوستی زنانه به معنای افشای این کردارها در ایران فعلی بود؛

Telegram @eat_book

مسئله‌ای که به دلایل آشکار تمایلی به انجامش ندارم.

۱۶. یکی از «عوامل درونی» که به پیروی از فوکو پیشنهاد شده است، فرایند تولید بدن‌ها و شهروندان مطیع برای دولت مدرن است؛ ولی دولت قاجار تا اواخر قرن نوزدهم به دنبال تولید شهروندان مطیع نبود. تولید این نوع شهروندان در دهه‌های اول قرن بیستم در دستور کار دولت قرار گرفت.

۱۷. evorkian

۱۸. این نمایشگاه در ابتدا در موزه بروکلین از ۲۳ اکتبر ۱۹۹۸ تا ۲۴ ژانویه ۱۹۹۹ برگزار شد و پس از آن به لس‌آنجلس و لندن رفت.

۱۹. در این رابطه نگاه کنید به:

«Bacharach, ۲۰۰۱»

۲۰. درباره امکانات، مشکلات و چالش‌های استفاده از متون تصویری به‌عنوان منبع ضروری

Telegram @eat_book

برای تاریخ‌نگاری زنان، نگاه کنید به: «Miles, ۱۹۸۵». برای بررسی و پیشنهادات انتقادی درباره تعامل میان متون تصویری و متنی نگاه کنید به: «Bal, ۱۹۹۱».

۲۱. اشتراکات روانکاوی و تاریخ همچنان مناقشه‌برانگیز باقی مانده است. در بسیاری از فصل‌های این کتاب به مفاهیم روانکاوانه مانند افراط، فتیش، نقابداری (masquerade)، خاطره‌پوشان (screen memory) [خاطره‌پوشان در روانکاوی به خاطره‌ای مطبوع و کم‌اهمیت از دوره کودکی گفته می‌شود که ناخودآگاهانه برای جلوگیری از یادآوری خاطره‌ای مهم و نامطبوع به ذهن متبادر می‌شود (حسین پاینده، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۹). ـ م.] و فراموشی که به اعتقاد من برای تحلیل تاریخی مفید هستند، استناد می‌کنم. در اینجا از روانکاوی نه در سطح تشخیصی و نه در سطح فردی

Telegram @eat_book

استفاده می‌کنم، بلکه از اصطلاحات روانکاوی از آن حیث که مفید هستند، استفاده می‌کنم؛ درست همان‌طور که فروید از مفاهیم مفید اسطوره‌شناسی یونان استفاده می‌کند. در این رابطه، دیدگاه من به «Lynn Hunt, ۱۹۹۲» نزدیک‌تر است.

۲۲. heterosexualization

۲۳. زنان تبدیل به مادرانی شدند که بایستی زمینه تربیت فرزندانی عالم برای پیشرفت ملت ایران را مهیا کنند.

۲۴. برای توصیف ویژگی‌های مردان و زنان جوان نگاه کنید به: Diba & Ekhtiar, ۱۹۹۸.

علاوه بر پوشش سر و موارد دیگر پوشش، سرنخ‌های جنسیتی دیگری نیز مانند تناسب نسبی بدن، حرکات و رابطه آن با ویژگی‌های فضایی وجود دارند. این ویژگی‌ها مشخصاً در نقاشی‌هایی که زن و مرد در یک قاب به تصویر کشیده شدند،

Telegram @eat_book

مشخص است. خانم هگنار وتنپو (Heghnar Watenpaugh) توجه مرا به این نکات جلب کرد.

۲۵. به اعتقاد ملکیان شیروانی (Melikian-Chirvani) (۱۹۸۵) زیبایی‌شناسی کلاسیک اسلامی تمایزی میان جنس، قومیت و نژاد قائل نبود، ولی وقتی ویژگی‌های آسیای مرکزی (ترک و مغول) تبدیل به معیاری برای صورت زیبا شد، همه چهره‌های زیبا با آن مشخصات به تصویر کشیده شدند.

۲۶. مثال‌های زیادی می‌توان در اینجا یافت: Diba & Ekhtiar, ۱۹۹۸. دو نقاشی اسماعیل جلایر را در قرن نوزدهم از نورعلی‌شاه (رهبر صوفیان، ۲۵۹) و نقاشی «خانم‌ها دور سماور» (۲۶۱) با هم مقایسه کنید. همچنین نگاه کنید به: پرتره‌های مختلف فتحعلی‌شاه، جوانی ناصرالدین شاه (۲۴۳)، جوانی شاهزاده یحیی میرزا

Telegram @eat_book

(۱۹۵). دو مورد آخر بسیار شبیه به تصویر یوسف هستند. چهره یوسف در کتب مقدس نماد زیباترین و خواستنی‌ترین مرد جوان است.

۲۷. ساروی، ۱۳۷۱: ۴۳-۴۲. این کتاب بین سال های ۱۱۹۹ تا ۱۲۰۹ ه.ق نوشته شده است.

آخرین جمله جناس متناقض است: مرتضی علی، هم اسم مردی جوان و هم اسم اولین امام شیعیان و شخصیتی محبوب است که صوفیان سودای رسیدن به او را داشتند. عشق او باید عاشقان را شیعه می‌کرد.

۲۸. ساروی، ۱۳۷۱: ۲۳۱-۲۳۰. به طور مشابه، بر اساس کتاب اعتضادالسلطنه (۱۳۷۰: ۴۸) که در خلال سال‌های ۱۲۵۲ تا ۱۲۵۷ نوشته شده، علاوه بر ثروت فراوان، «نزدیک به پانزده هزار دختر ماه‌تن و پسر سیم‌بر و زن گلچهره»، پس از فتح تفلیس در سال ۱۷۹۴ میلادی (۱۲۰۸ ه.ق) به اسارت آقا محمدخان افتاد. برای روایت های

Telegram @eat_book

مشابه نگاه کنید به: عبدالرزاق دنبلی، مآثر سلطانیه،۱۲۴۱ ق: ۲۳، ۸۵). البته همه تاریخ‌نگاران و نویسندگان قرن نوزده، از بردگان تفلیس با واژگان بهشتی یاد نمی‌کنند. رستم‌الحکما (۱۳۵۲: ۴۵۴) آنان را «زنان، دختران و پسران» خطاب می‌کند؛ فسایی (۱۳۶۷، ۲: ۶۶۲) آنان را «پسران، دختران و زنان جوان» می‌نامد و بهبهانی (۱۹۹۲: ۳۳۲) فقط به «هشتاد هزار پیر و جوان» اشاره می‌کند.

۲۹. برای شرح مختصری از بهشت اسلامی، به مقاله‌ای عالی در اینجا مراجعه کنید: Reinhart, ۱۹۹۱. برای بحث دقیق درباره معنی حور و غلمان در قرآن و تفاسیر آن و چگونگی تبدیل آن‌ها به «خادمانی از هر دو جنس» که به خاطر چهره زیبا، صوت روح‌بخش و دیگر قابلیت‌هایشان تحسین می‌شدند، نگاه کنید به: Wendell, ۱۹۷۴. از راجر اون

Telegram @eat_book

(Roger Owen) به خاطر معرفی این مقاله تشکر می‌کنم. همان‌طور که وندل عنوان می‌کند (۵۸)، در آیات قرآن، برخلاف حور هیچ رابطه‌ای میان غلمان و لذت جنسی وجود ندارد.

۳۰. Everett Eowson

۳۱. در این باره، همچنین نگاه کنید به:

.Rowson, ۱۹۹۱a: ۵۹

۳۲. boy-love

۳۳. همان‌طور که یارشاطر اشاره می‌کند، در آثار ادبی و تاریخی، برخی معشوقان جوان مذکر ـ مانند ایاز ـ سربازان و جنگجویان کاملی بودند و یا خصایل ارزشمند دیگری داشتند: «ابهام در شعر عاشقانه فارسی و اشعار عثمانی، اردو، عربی و اسلامی تنها در شرایطی رفع می‌شود که معشوق به‌عنوان یک تیپ یا گونه به چشم سرباز/ساقیِ جوانی نگریسته شود که آمیزه‌ای از ظرافت ساقی بودن و خصایص جنگ‌آوری را درخود یک‌جا

Telegram @eat_book

داشته باشد» (Yarshater, ۱۹۶۱: ۵۲).

برای مشاهدات مشابه، نگاه کنید به:

Meisami, ۱۹۸۷: ۲۴۹.

۳۴. اگر در متون تاریخی و مشابه آن آثاری پیدا نمی‌شود که برای بالا زفتن سن زنان تأسف بخورد به این خاطر نیست که زنان ریش ندارند و بنابراین زیبایی آنان ابدی است؛ زنان بزرگ می‌شوند و مطلوبیت خود را از دست می‌دهند، ولی متون معدودی وجود دارد که برای سپری شدن جوانی زنان به همان اندازهٔ سپری شدن جوانی مردان اظهار تأسف کنند. این امر، تفاوت میان ماهیت تعامل زن با مرد بالغ و تعامل مرد با مرد بالغ را نشان می‌دهد.

۳۵. از هومن سرشار به خاطر اینکه توجه مرا به معانی مختلف مهرگیاه جلب کرد، تشکر می‌کنم. در لغت‌نامهٔ دهخدا (چاپ جدید: ۱۹۳۵۱) برای معنای مهرگیاه دو خط شعر آمده است: «خط چو

Telegram @eat_book

دمید بر لبت مهر دلم زیاده شد/ نام خطت از آن زمان مهرگیاه کرده‌ام» (کمال خجندی)، و «سبزه خط تو دیدیم و ز بستان بهشت/ به طلبکاری این مهرگیاه آمده‌ایم» (حافظ). گفتنی است که حافظ مایل بود بهشت را برای دست یافتن به مهرگیاه رها کند.

۳۶. unmanliness

۳۷. effeminate

۳۸. مولوی، ۱۳۶۳، ۳: ۱۱۲. تعریف مولوی مطابق با طبقه‌بندی پزشکی رازی است. نگاه کنید به: Rosenthal, ۱۹۷۸.

۳۹. در تفسیر مدرن از متون کلاسیک، مخنث «مردی که مانند زنان رفتار می‌کند» تعریف شده است. نگاه کنید به پانوشتی که ویراستار بر شعری از عبید زاکانی (۱۳۷۴: ۸۳) نوشته است. او شعری از مولانا نقل می‌کند و ظاهراً به عدم هماهنگی آن با تعریفش بی‌توجه بوده است. این حوزه‌ای

Telegram @eat_book

است که به پژوهش بیشتری نیاز دارد.

گفت‌وگوهای مفیدی در این باره با ایورت راوسون و فردریک لاگرانگ (Everett Rowson and Frédéric Lagrange) داشته‌ام و از هر دو آنان سپاسگزارم.

۴۰. ابنه در فرهنگ معین نوعی بیماری خارش در مقعد توصیف شده است و همچنین واژه‌ای است که به شخص مفعول در رابطه جنسی میان مردان همجنس‌خواه دلالت دارد.

۴۱. نگاه کنید به: Rosenthal, ۱۹۷۸; Nathan, ۱۹۹۴. برای بحث مفصل‌تر درباره مسائل مربوط به همجنس‌گرایی مردانه در فرهنگ اسلامی نگاه کنید به: Dunne, ۱۹۹۰; Wright and Rowson, ۱۹۹۷; Murray and Roscoe, ۱۹۹۷; Schild, ۱۹۸۸. برای مرور آثار متاخر نگاه کنید به: Schmidtke, ۱۹۹۹.

Telegram @eat_book

۴۲. واژه دیگری برای شخص مفعول در رابطه جنسی میان مردان همجنس‌خواه است.

۴۳. نگاه کنید به: Rowson, ۱۹۹۱b. پس از مقاله خنیث عمان از ویکان (Wikan) و بحث‌های بعد از آن (Man, ۱۳, ۱۹۷۸: ۴۷۳–۶۶۳, ۴۷۵)، مطالعات انسان‌شناسی بعدی از کردارهای فرهنگی مشابهی گزارش می‌دهد. نگاه کنید به: بخش ۴، «مطالعات انسان‌شناسی» در Murray and Roscoe, ۱۹۹۷.

۴۴. به طور مشابه، درحالی‌که طوسی (۱۳۵۶: ۱۹۵) عشق افراطی به یک مرد را خطرناک‌ترین افراط می‌داند، فانی آن را بدترین بیماری می‌خواند (۱۳۶۱: ۱۰۵). برای بحث‌های بیشتر در باب گفتمان پزشکی قرون وسطی در باب اینکه به چه عشقی بیماری می‌گفتند، یا به تعبیر دیگر عشقی که باعث «افزایش شدید میل طبیعی روح به چیزهای زیبا» می‌شود، نگاه کنید به:

Telegram @eat_book

.Biesterfeldt and Gutas, ۱۹۸۴

در قرون وسطی احتمالاً متداول‌ترین عشق، عشق به برده بوده است؛ یعنی عشق مرد بالغ به امردی که بردهٔ اوست. برای بررسی این موضوع در آسیای جنوبی نگاه کنید به: ,Chatterjee ۲۰۰۲. چاترجی استدلال می‌کند که تغییر این گفتمان بر اثر متغیر جنسیت، نتیجه «ظهور معرفت‌شناسی اروپای غربی بود» (۶۸).

۴۵. مفاهیم مربوط به میل، تقارن جنسیتی ندارند. به نظر می‌رسد امیال زنان تنها از راه زیبایی مردانه تحریک می‌شود، شاید این نیز یکی از دلایلی باشد که نشان از آن دارد که زیبایی مردانه، بحث مرکزی این گفتمان است. هنگامی که منابع قرون وسطی درباره میل زن به زن صحبت می‌کند، این مسئله اغلب به فقدان رضایت از مردان ربط داده می‌شود. این مسئله در گفتمان قرن نوزدهم ادامه پیدا کرد: «زن را بدتر

Telegram @eat_book

ازین عذابی نیست که مرد... میل بجانب زن نکند و بر وی التفات ننماید... پس یا با مرد بیگانه مواصلت کند... و یا زنی را بشوهری درگیرد و با وی بفعل مساحقه راضی و قانع باشد» (واجد علی‌خان، ۱۸۷۳: ۴۴۸).

۴۶. نگاه کنید به مقالات Wright and Rowson, ۱۹۹۷، به‌ویژه آن‌هایی که توسط فرانس روزنتال و لورت راوسون (Franz Rosenthal and Everett Rowson) نوشته شده‌اند. همچنین نگاه کنید به: Schild, ۱۹۸۸. در فصل ششم به عشق و جنسیت معشوق مفصل‌تر خواهم پرداخت.

۴۷. practice of gazing

۴۸. Rowson, ۱۹۹۵: ۲۴، همچنین بنگرید به: Schimmel, ۱۹۷۵: ۲۸۹–۲۹۱.

۴۹. sexual acts

۵۰. sexual practices

Telegram @eat_book

۵۱. همچنین نگاه کنید به: پلت (Pellat)، مدخل لواط در دانشنامه اسلام ۷۷۷-۷۷۶.

بسیاری از این مفاهیم، شبیه مفاهیم سنت یهودی هستند. بخش عمده‌ای از کار تفسیری و فقهی اسلام در دو قرن اول در تعامل نزدیک با یهودیت توسعه یافت. مطالعه تطبیقی جودیت وگنر جنبه‌های خاص این تعامل را روشن کرده است. به‌ویژه جنبه‌هایی که مربوط به قوانین ازدواج و طلاق می‌شود. نگاه کنید به: Wegner, ۱۹۸۲a, ۱۹۸۲b. مطالعات تطبیقی مشابهی درباره سکسوالیته نیافتم. بسیاری از نوشته‌های دانیل بویارین درباره جنسیت و سکسوالیته در فرهنگ تلمود ـ که مفاهیم مشابهی در مورد زیبایی و میل دارد ـ برای مطالعه تطبیقی بسیار ارزشمندند. نگاه کنید به: Boyarin, ۱۹۹۳, ۱۹۹۵a, ۱۹۹۵b, ۱۹۹۷.

Telegram @eat_book

۵۲. بحرالفواید، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران: ۱۳۴۵، ص ۲۶۷.

۵۳. Meisami, ۱۹۹۱: ۱۸۷. آثار پندآموز زیادی، در باب نگاه خیره و تقبیح آن وجود دارد. برای مروری کلی و بررسی منابع در این زمینه نگاه کنید به: Wafer, ۱۹۹۷. مقامات مذهبی به‌شدت نگاه خیره را تقبیح می‌کردند، زیرا تصور بر این بود که زیبایی چهره مردانه فرد را به لحاظ جنسی تحریک می‌کند و برخلاف زنان هیچ راه شرعی‌ای برای ارضای میل به مردان وجود ندارد. برای نمونه نگاه کنید به: غزالی، ۱۳۶۸: ۲۱۵–۲۱۳.

۵۴. همان: ص ۲۴۲.

۵۵. Meisami, ۱۹۹۱: ۱۷۱.

۵۶. برخی از مثال‌های منتشر شده با این مضمون عبارت‌اند از: عضدالدوله، ۱۳۲۸؛ محمودمیرزا،

Telegram @eat_book

۱۳۴۷ و اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰.

۵۷. کتاب «طهران قدیم» ۵ جلد و کتاب «تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم» ۶ جلد.

۵۸. برای مثال نگاه کنید به: شهری، جلد۱: ۳۵۵، ۳۷۷، ۳۹۷-۳۸۹.

۵۹. درباره زورخانه، نگاه کنید به: Rochard, ۲۰۰۲.

۶۰. برای نمونه نگاه کنید به: شهری، ۱۳۷۶، جلد۲: ۵، ۷۹، ۹۸، ۱۲۳.

۶۱. برای مثال نگاه کنید به: شهری، ۱۳۷۶، جلد۲: ۴۹۲. نکاتی که جعفر شهری در کارش آورده، از نظر منتقدان دور مانده است.

۶۲. sexualities

۶۳. same-sex identification

۶۴. در این رابطه نگاه کنید به: استدلال استفان موری در Murray and Roscoe, ۱۹۹۷. همچنین نگاه کنید به: AbuKhalil,

Telegram @eat_book

۱۹۹۷، کسی که به‌درستی مرزی را که غالباً میان این دو کشیده می‌شود، نقد می‌کند. یعنی مرزی که همجنس‌گرایی را نامربوط به جهان اسلام می‌داند. این مرزگذاری درواقع حرکتی است برای نسبت دادن همجنس‌گرایی به غرب، حرکتی شبیه به آنچه اسلام‌گرایان متأخر به لحاظ سیاسی و اخلاقی بر آن پافشاری می‌کنند.

۶۵. نگاه کنید به: Fradenburg and Freccero, ۱۹۹۶. برای مجموعه مشابهی از دغدغه‌ها، در زمینه سیاسی و تحلیلی متفاوت‌تری، نگاه کنید به: Sedgwick, ۱۹۹۰: ۵۱–۵۴.

۶۶. همچنین نگاه کنید به: Naim, ۱۹۷۹؛ اگرچه ممکن است در این زمینه اغراق کند. منابع موجود به‌ویژه کتب اخلاقی و متون فقهی حکایت از تقبیح اجتماعی این امور داشتند. نباید فراموش کرد که اعمال و رفتار در لحظات سیاسی ـ

Telegram @eat_book

فرهنگی مشخصی تحت نظارت عمومی و مجازات دولتی ـ و دینی ـ درمی‌آمدند (و می‌آیند).

۶۷. ابوالعلا سودآور، پژوهشگر ایرانی تاریخ و هنر پژوه است که مقالاتی هم به فارسی دارد.

۶۸. Tancoigne تانکوانی شرح سفر خود را در ۳۶ نامه به خانمی ناشناخته به نام اختصاری س.ب نوشته است.

۶۹. ازدواج‌های فتحعلی‌شاه، تنها برای لذت جنسی یا تولیدمثل نبود. بسیاری از آن‌ها پیش از همه، برای برقراری صلح بود. نخستین ازدواج‌های او در یازده و دوازده‌سالگی توسط عمویش آقامحمدخان، بنیان‌گذار سلسله قاجار ترتیب داده شد. ازدواج با دختران حاکمان محلی و سران دیگر شاخه‌های قبایل قجر، مشخصاً با هدف حفظ اتحاد، تحکیم وفاداری و تأمین امنیت و ثبات برای حکومت قاجار انجام شد. فتحعلی‌شاه همین الگو را تا حد زیادی در بزرگسالی پی

Telegram @eat_book

گرفت. درحالی‌که آقامحمدخان برای تثبیت قدرت سلسله قاجار از روش‌های قهرآمیز بهره می‌برد، برادرزاده خود را به استفاده از ازدواج برای حفظ تاج پادشاهی رهنمون کرد. توصیه او به فتحعلی‌شاه عشق ورزیدن بود و نه جنگیدن.

درباره نخستین ازدواج‌های فتحعلی‌شاه، نگاه کنید به: ساروی، ۱۳۷۱: ۱۲۱–۱۱۸، ۳۳۶–۳۳۵.

همچنین نگاه کنید به: Amanat, ۱۹۹۷: ۲۱–۱۸.

۷۰. رستم‌الحکما (۱۳۵۲: ۲۰۱) درباره شهرت شاه طهماسب به علاقه به امردان، استدلال می‌کند که خردمندان چنین رفتاری را نشانه بی‌حرمتی و بی‌لیاقتی شاه نمی‌دانند، زیرا مردم به دنبال عدالت، خیرخواهی، سامان و اداره امور، امنیت، انصاف، سخاوت و مراقبت هستند و نه زیبایی، تقوا و عفاف.

۷۱. crime of passion

Telegram @eat_book

۷۲. بااین‌حال، به نظر می‌رسد او شوخ‌طبعی شاعر را می‌ستاید (محمود میرزا، ۱۳۴۷: ۲۴۵). او مطلبش را درباره این شعر با بیش از سه صفحه شعر درباره عشقش به پسران جوان به پایان می‌رساند (۲۴۹-۲۴۶).

۷۳. برای نمونه، نگاه کنید به: سعیدی سیرجانی، ۱۳۶۲: ۶۰۹، ۶۳۸، ۷۰۷، ۷۱۴. تاریخ همه این نوشته‌ها به سال ۱۹۰۰ (۱۲۷۹ ه .ش) و بعد از آن بازمی‌گردد. نویسنده به‌روشنی از این وقایع اظهار تأسف می‌کند و آن‌ها را حرکت قهقرایی کشور ارزیابی می‌کند (۶۰۹).

۷۴. محمود میرزا، ۱۳۴۷: ۱۸۴، ۳۰۶. برای مثال‌های دیگر، نگاه کنید به صفحه‌های: ۴۸۴، ۵۶۵-۵۶۴، ۵۹۱، ۶۷۴- ۶۷۲.

۷۵. محمود میرزا، ۱۳۴۷: ۱۷۷. به همین صورت خانواده‌ها نگران روابط جنسی پسران جوانشان با همجنسان خود بودند؛ یعنی اینکه حتی بعد از

Telegram @eat_book

بلوغ، آن‌ها به چنین روابط شرم‌آوری علاقه‌مند باشند و ابژه میل مردان دیگر باقی بمانند.

۷۶. معتمدالدوله، ۱۳۶۹: ۹۷ (نامه شماره ۱۱، شوال ۱۲۸۱)؛ ۱۰۷ (شماره ۱۳، شوال ۱۲۸۲)؛ ۱۶۵ (شماره ۲۳، ذی‌القعده ۱۲۸۴)؛ ۱۸۳ (شماره ۲۷، ذی‌القعده ۱۲۸۵).

۷۷. میان خوانندگان خود ناصرالدین شاه بود، اعتماد السلطنه، ۱۳۴۵: ۵۷۷، ۸۳۱.

۷۸. نگاه کنید به: اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۱۰–۱۰۷. همچنین نگاه کنید به: اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۵: ۷۳، ۹۶. ظاهراً سه سوگلی سپه‌سالار، عبارت بودند از میرزا رضا خان مؤیدالسلطنه، عزیزالله میرزا ظفرالسلطنه و وجیه‌الله میرزا سیف‌الدوله. درباره رابطه عزیزالله میرزا ظفر السلطنه با وجیه‌الله میرزا سیف‌الدوله، نگاه کنید به: امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۲۳۸ و احتشام السلطنه، ۱۳۶۶: ۲۱۰–۲۰۹. از دیگر شخصیت‌های دربار

Telegram @eat_book

ناصری که درباره روابط عاشقانه آن‌ها با مردان (و زنان) در متون قاجار بسیار نوشته شده، می‌توان به نایب‌السلطان، پسر ناصرالدین شاه،، عزیزالسطان، پسرخوانده و همدم محبوب شاه و امین‌السلطان اشاره کرد. نگاه کنید به: اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۵: ۱۰۳–۱۰۴، ۱۱۸، ۶۵۸–۶۵۷، ۶۷۱، ۷۲۴–۷۲۳، ۷۲۶، ۷۲۸، ۷۳۲–۷۳۰، ۷۶۳، ۸۲۲، ۸۷۵، ۱۰۰۳، ۱۰۴۶، ۱۰۵۳، ۱۰۸۱، ۱۱۰۸–۱۱۰۷، ۱۱۵۰. امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۱۱۸–۱۱۷. عین‌السلطنه، ۱۳۸۰–۱۳۷۴، ۲: ۱۱۰۵. همچنین در اسنادی به روابط بسیار زیاد مظفرالدین‌شاه با معشوقه‌های مذکرش اشاره شده است. نگاه کنید به: سپهر، ۱۳۶۸: ۲۸، ۸۴، ۱۰۹–۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۹ و صفحه ۱۴۳ قسمت دوم «یادداشت‌ها».

۷۹. این ترس و نگرانی اشاره به گذر کودکان مذکر از جهان مادرانه به جهان پدارنه دارد. بعضی

Telegram @eat_book

از جنبه‌های این گذر را در اینجا توضیح دادم: Najmabadi, ۲۰۰۰a.

۸۰. Mont Fret, ۱۸۷۹: ۱۰–۱۲, ۲۰. متن کامل در روزنامه اختر (منتشر شده در استانبول) به‌صورت سریالی چاپ شده: اختر ۶، ۶ (۸ صفر ۱۲۹۷): ۵۰؛ ۷ (۱۵ صفر ۱۲۹۷): ۵۸؛ ۸ (۲۲ صفر ۱۲۹۷): ۶۷–۶۸؛ ۹ (۲۹ صفر ۱۲۹۷): ۷۴–۷۵. به مجرمانه قلمداد کردن آدم‌ربایی در شماره ۷ اشاره می‌شود و به قوانین مسجد در شماره ۹.

۸۱. برای نمونه نگاه کنید به: اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۵: ۹۰، ۲۳۸. دکتر وین یاکوب ادوارد پولاک (۱۸۱۸–۱۸۹۱) که بین سال‌های ۱۸۵۱ تا ۱۸۶۰ در ایران بود، بخش قابل‌توجهی از کتابش را به کردارهای جنسی مرد ـ مرد اختصاص داده است، درحالی‌که در مقایسه با این بخش، فصل مربوط به کردارهای جنسی زن ـ زن بسیار کوتاه‌تر است. (Polak, ۱۸۶۱/۱۹۹۸).

Telegram @eat_book

۸۲. بنگرید به: شهری، ۱۳۶۸، جلد۱: ۸۸؛ که می‌گوید با توجه به سرشماری تهران، حدود ۵ درصد از جمعیت (مردان؟) پسربچه‌ای در پستوی خود پنهانی نگه می‌داشتند. علاوه بر این برای عکسی از «مردانی تنومند با بچه‌هایی بی‌ریش»، نگاه کنید به: ۱: ۵۳۷–۵۳۶؛ ۴: ۶۹۷؛ ۵: ۲۴۷ و ۴: ۱۷. او همچنین گزارش می‌دهد که میزان تمایل بین زنان همجنس‌خواه ۵/۱ در ۱۰۰۰ بود.

مشخص نیست که او چگونه چنین ارقامی به‌دست آورده است، دسترسی به سرشماری تهران ۱۳۰۰ ه.ش برای من ممکن نشد. در عرصه عمومی زنان به صورت‌های مختلف یکدیگر را همراهی می‌کردند. مثلاً «صیغه خواهرخواندگی» و برنامه‌ریزی برای ازدواج دو زن با یک مرد، بدون آگاهی آن مرد از رابطه بین آن‌ها. پولاک (۱۹۹۸/۱۸۶۱) پیمان‌های خواهرخواندگی را روابط همجنس‌گرایانه در نظر می‌گرفت.

Telegram @eat_book

۸۳. بنگرید به: Babayan, ۱۹۹۸: ۳۶۳–۳۶۴. همچنین نگاه کنید به: افضل‌الملک، ۱۳۷۹: ۱۲۴؛ هدایت، ۱۳۳۹: ۱۵۸؛ Zhukovskii, ۱۹۰۲: ۲۴۵.

۸۴. برای بحث مقدماتی درباره این مراسم که شرحش در کتاب **عقایدالنساء** آمده، بنگرید به: Babayan, ۱۹۹۸: ۳۶۳–۳۶۴. بابایان همچنین در حال نوشتن اثری درباب جنسیت و تمایل جنسی در اوایل ایران مدرن است که در آن به بحث درباره کمر بستن به‌عنوان مناسک عضویت در آیین صوفی می‌پردازد.

۸۵. برای نمونه مقایسه کنید پرتره فتحعلی شاه و مظفرالدین شاه را در: Diba and Ekhtiar, ۱۹۹۸: ۳۹, ۹۰.

۸۶. Ekhtiar and Adamova

۸۷. به زعم کاترین بابایان این تغییر، آن گونه که معمولاً تصور می‌شود، صرفاً دگرگونی در سبک

Telegram @eat_book

نقاشی‌ای که متأثر از مکاتب اروپا باشد، نبود؛ بلکه تغییری در «جهان‌بینی» بود. جهان‌بینی‌ای که مادی‌تر، این‌جهانی‌تر و طبیعت‌گراتر شده بود.

۸۸. این موضوع ارزش تحلیل و تفحص بیشتر دارد. به نظر نمی‌رسد دوربین، اثر مشابهی بر نقاشی اروپا گذاشته باشد. ایرانیان قرن نوزدهم چه برداشتی از عکس به‌عنوان حقیقت امر واقع و دوربین به‌عنوان شاهد عینی داشتند؟ برای بحث بیشتر درباره تأثیر دوربین و عکاسی در مدرنیته تایلندی نگاه کنید به فصل ۶ از کتاب Morris, ۲۰۰۰.

۸۹. این بدن‌های سیاسی را در فصل ۴ توضیح خواهم داد.

۹۰. برای مثال‌های بیشتر در این باب نگاه کنید به: Falk, ۱۹۷۲.

۹۱. Trafficking

Telegram @eat_book

۹۲. اولین‌بار دیک دیویس (Dick Davis) در بحث درباره یوسف و زلیخا، این نکته را به من یادآوری کرد (مکاتبه با نویسنده، ۹ نوامبر ۱۹۹۷).

۹۳. از هومن سرشار متشکرم، پیشنهادهای روشنگرش امکان این خوانش را فراهم کرد.

۹۴. این در مورد دو شخصیت مذکر در زوج‌های مرد ـ مرد در دوره‌های پیشین نیز صادق است؛ بنابراین، تبادل میل میان دو شخصیتِ تصویر و بیننده و نقاش از نگاه خوانش‌های مرسومی که صرفاً میل را به شخصیت‌های تصویر محدود می‌کنند، پنهان می‌ماند. به بیان دیگر، بازنمایی مرد ـ مرد در «زوج‌های عاشق» درباره رابطه میان مرد مسن و مرد جوان نیست. تصاویر کتاب‌هایی که رابطه میان مرد مسن و مرد جوان را به تصویر کشیده‌اند، متفاوت است. در این کتاب‌ها، مرد مسن بیشتر به صورت فردی حقیر که سرسختانه عاشق مردی جوان و بی‌رحم شده

Telegram @eat_book

است، به تصویر کشیده می‌شود. نگاه کنید به: نگاره «درویش و برگرفتن موی معشوق» و «عاشق مفلوک از بام بر زمین افتاد» از هفت اورنگ سلطان ابراهیم میرزا. همچنین نگاه کنید به: Simpson and Farhad, ۱۹۹۷; folio ۵۹a and folio ۱۶۲a.

۹۵. برای نمونه نگاه کنید به تصویر ۱ در: دیبا و اختیار، ۱۹۹۸؛ با عنوان «پیاله شیر دادن شیرین به فرهاد» از هنرمندی ناشناس در اواخر قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم. همچنین بنگرید به: تصویر ۳۴(a)، «خواستگاری زال از رودابه»، اثر لطفعلی خان صورتگر، بین سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۸۰ ه .ق در کتاب Avery, Hambly, and Melville, ۱۹۹۱.

۹۶. برای توصیف دو قلمدان نگاه کنید به: Diba and Ekhtiar, ۱۹۹۸: ۱۲۱–۲۲.

گفته می‌شود قلمدان اول از آنِ محمد زمان است

Telegram @eat_book

و به سال ۱۶۹۷ بازمی‌گردد. قلمدان دوم از آنِ پسرش محمدعلی است که ۱۰ سال بعد ساخته شد. دیبا شباهت‌ها و دخل و تصرفاتی را که در فاصله ده‌ساله میان این دو قلمدان رخ داده ثبت کرده است. همان‌طور که او می‌گوید: «مانند دیگر آثار محمدعلی، زیبای پارسی روی قلمدان درحالی‌که در آغوش معشوقش است، نگاه خود را به بیننده دوخته است؛ ولی در قلمدان محمد زمان، عاشق سر به زیر دارد» (۱۲۲)

۹۷. صندوقچه جواهر در این کتاب توصیف شده: Diba and Ekhtiar, ۱۹۹۸: ۱۲۳–

۱۲۴. نقل‌قول در متن از صفحه ۱۲۳ کتاب است.

۹۸. Robyn Warhol

۹۹. خلاف این قضیه نیز می‌تواند صادق باشد. یعنی نگاه متمایل به بیرون نه‌تنها تصویر همجنس‌دوستانه را کمرنگ نمی‌کند بلکه آن را تقویت نیز می‌کند. شاید این حقیقت که نگاه رو

Telegram @eat_book

به بیرون در برجسته کردن همجنس‌دوستی مؤثر افتاده است، گواهی باشد بر نکته‌ای که درباره ناپدید شدن ابژه مردانه میل بدان خواهم پرداخت.

۱۰۰. averted gaze

۱۰۱. البته این به این معنا نیست که تمایلی میان شخصیت‌های این نقاشی نمی‌توان یافت. من چندلایگی صحنه میل را پیشنهاد می‌دهم. همان‌طور که ماناکیا می‌گوید، در چنین خوانشی یک لیوان شراب علامت باده عشق است؛ بنابراین، زن به‌عنوان شخصیت اغواگر، شراب عشق را به مرد تعارف می‌کند. به همین سیاق برخی اشعار قرن نوزدهم تصویری اروتیک از حور و غلمان و یا دو مرد جوان (معادل نقاشی زوج‌های عاشق مرد ـ مرد) ارائه می‌دهند. غزل‌های قاآنی مملو از چنین ابیاتی است. نگاه کنید به: قاآنی، ۱۲۷۳.

Telegram @eat_book

۱۰۲. درگیری ایرانیان با متون غربی گویای خوانده و یا دست‌کم شنیده شدن این متون توسط آن‌هاست. همچنین ایرانیان به‌تفصیل از سفرهایشان به اروپا می‌نوشتند. نگاه کنید به: Sohrabi, ۲۰۰۴; Tavakoli-Targhi, ۲۰۰۱; Ghanoonparvar, ۱۹۹۳; Rahimieh, ۱۹۹۰; Lewis, ۱۹۸۲.

۱۰۳. Dodmore Cotton

۱۰۴. «به زعم اروپاییان» را به این خاطر به کار بردم که دختران و پسران جوان بسیار شبیه به یکدیگر لباس می‌پوشیدند و درنتیجه درک معنای دقیق لباس مبدل چندان روشن نبود؛ ولی به نظر اروپاییان شباهت در لباس رقصندگان، مبدل‌پوشی پسران تعبیر می‌شد. درباره رقاصان مذکری که مانند زنان لباس می‌پوشیدند نگاه کنید به: Serena, ۱۸۸۳: ۱۶۴, ۲۵۴. اروپاییان، دیگر

Telegram @eat_book

نمادهای مردانگی و زنانگی را نیز به طور متفاوتی تفسیر می‌کردند. برای نمونه در نگاه جیمز بیلی فریزر (James Baillie Fraser) (۱۷۸۳–۱۸۵۶) نرمی پشت لب پسران نوجوان همانند لب زنان بود. او «ویژگی‌های پسران نوجوان به‌ویژه دهانشان» را به «لطافت زنانه» تشبیه کرده است (Fraser, ۱۸۳۸a: ۲: ۲۳–۲۴. همان‌طور که پیش‌تر گفتم در نگاه ایرانیان این شباهت‌ها به طور عکس عمل می‌کرد به‌طوری‌که لطافت زنان به لطافت پسران تشبیه می‌شد.

۱۰۵. برای مشاهدات و قضاوت شاردن درباره گسترش همجنس‌گرایی مردان و وضعیت نامطلوب زنان در ایران صفوی نگاه کنید به: Ferrier, ۱۹۹۶: ۲۲, ۱۱۸, ۱۷۶ و Ferrier, ۱۹۹۸.

Telegram @eat_book

۱۰۶. مترجم انگلیسی کتاب تانکوانی (۱۸۲۰, vii) نوشته است: «برای یافتن دقیق‌ترین گزارشات از ایران در میان مستشرقین فرانسوی من گاهی از شاردن نام می‌برم؛ چراکه حتی امروز هم مسافرین اروپایی می‌توانند با کتاب او تمام ایران را بگردند؛ البته به‌جز مواردی که مربوط به لباس‌های محلی می‌شود که دستخوش تحول اساسی شده است.» تانکوانی در روایتش به شاردن به‌عنوان مرجع اشاره می‌کند. میان مسافران مشهور انگلیسی جیمز موریه، جیمز بیل فریزر و رابرت کر پورتر مکرر به شاردن به‌عنوان مرجعی برای گزارشات خود اشاره می‌کنند، هرچند کر پورتر همچنین به موریه و هارتفورد جونز هم اشاره می‌کند. نگاه کنید به: Morier, ۱۸۱۲; Ker Porter, ۱۹۹۰; Fraser, ۱۸۳۶.

۱۰۷. Keppel۲. William Ouseley

Telegram @eat_book

۱۰۸. نگاه کنید به: Tancoigne, ۱۸۲۰: ۶۷. همچنین نگاه کنید به: شرح‌های مشابه در Keppel, ۱۸۲۷, ۲: ۴۷–۴۸; Drouville, ۱۹۸۵: ۲۱۲–۲۱۳; von Kotzebue, ۱۸۲۰: ۱۰۳. برای یافتن گزیده‌ای از گزارش‌های اروپایی قرن نوزدهم از موضوعات مشابه درباره بسیاری از اجتماعات اسلامی، از جمله نوشته معروف ریچارد برتون به نام «واپسین مقالات» نگاه کنید به فصل ۱۳ از: Murray and Roscoe, ۱۹۹۷.

بسیاری از گزارش‌ها، رقص پسران را به همجنس‌گرایی مردانه ربط می‌دهند و درنهایت این دو را نتیجه جدایی مردان از زنان قلمداد می‌کنند. در برخی از گزارش‌ها نیز چیزی بیش از آگاهی مردم محلی از قضاوت اروپاییان و مبدل‌پوشی و انکار آنان وجود دارد. همچنین نگاه کنید به: Dunne, ۱۹۹۰: ۶۰–۶۱. برای

Telegram @eat_book

دیدگاه‌های کلی‌تر نگاه کنید به فصل ۴ کتاب Bleys, ۱۹۹۵ درباره مصر و همچنین نگاه کنید به: Dunne, ۱۹۹۶: ۱۹; Ouseley, ۴۰۲ :۳ ,۱۸۱۹–۲۳. همچنین نگاه کنید به: ۱۹۰.

۱۰۹. William Ouseley

۱۱۰. Gore Ouseley

۱۱۱. نگاه کنید به: Ouseley, ۱۸۱۹–۲۳, ۳: ۴۰۲. همچنین ۱: ۱۹۰.

۱۱۲. اگرچه اوزلی مشاهده‌گری کارآزموده است ولی در برخی موارد او چیزی را از قلم انداخته، یا اشتباه فهمیده و یا عامدانه حق مطلب را ادا نکرده است. برای نمونه، درباره فرج‌الله خان، «نجیب‌زاده‌ای از رده نظامیان» او می‌نویسد: «به نظر می‌رسد بیشترین کسی که فرج‌الله خان دوست دارد در محضرش وقت بگذراند پیشکار جوان روسی بود که همواره با کلمات بد و زننده از

Telegram @eat_book

او یاد می‌کند.» اوزلی از اصطلاح «کافربچه» نام می‌برد که به فرزند لامذهب ترجمه‌اش کرده (:۳ ۱۵۴–۱۵۳). کافربچه اصطلاحی است مترادف با ترسابچه و مغ‌بچه که معنای «کافر بسیار جوان» را می‌دهد، منتها با بار معناییِ مرد جوانی که نقشی فرودست در رابطه جنسی با فرج‌الله خان دارد.

۱۱۳. اکثر مفسران کتاب حاجی‌بابا بر این باورند که سفر میرزا عبدالحسن شیرازی به لندن در ۱۲۲۴ ه.ق و سفرنامه او الهام‌بخش موریه بوده است. نگاه کنید به: Johnston, ۱۹۹۸.

۱۱۴. همچنین Morier, ۱۸۲۸: ۱: ۵۰–۵۱. نگاه کنید به: ۱۰۴–۱۰۵ ,۸۸ :۱.

۱۱۵. ماجراهای حاجی بابای اصفهانی در انگلستان، جیمز موریه، مترجم: مهدی افشار، تهران: انتشارات زرین، چاپ اول، ۱۳۷۹، صص ۲۱۴-۲۱۳.

Telegram @eat_book

۱۱۶. beggarly b——gg-rly country

۱۱۷. نامه‌های موریه به برادرش دیوید در تاریخ ۱ ژوئن ۱۸۱۱، به نقل از: Johnston, ۱۹۹۸: ۱۶۸، حذف‌ها در کتاب جانستون، احتمالاً در نسخه اصلی بوده است.

۱۱۸. رضاقلی خان هدایت (۱۳۳۹، جلد ۹: ۳۵۳) می‌نویسد: «گویند مستر موریه دو کتاب تألیف کرده از نیک و بد سفارت خود هرچه دیده و شنیده در آن درج نموده، از سفیر ایران یعنی حاجی میرزا ابوالحسن خان نکات و حکایت بسیار برنگاشته است» برای دیگر مواجهات ایرانیان نگاه کنید به: Burnes, ۱۹۸۷: ۶۹–۷۰; Fraser, ۱۸۳۸b, ۲: ۳. برای یافتن نگاه‌های انتقادی ایرانیان به حاجی‌بابا از گذشته تا حال نگاه کنید به: مقدمه مدرس صادقی بر سرگذشت حاجی‌بابای اصفهانی: ۲۷–۲۵ و چاپ جدید

Telegram @eat_book

ترجمه اواخر قرن نوزدهم حاجی‌بابا. همچنین نگاه کنید به: ناطق، ۱۳۵۴.

۱۱۹. Johnston, ۱۹۹۸: ۲۱۲. سفرنامه‌های موریه در سال ۱۸۱۲ و ۱۸۱۸ چاپ شد.

۱۲۰. نگاه کنید به: Johnston, ۱۹۹۸: ۲۱۶؛ همچنین نگاه کنید به: Johnston, ۱۹۹۵.

بااین‌حال به نظر نمی‌رسد همه واکنش‌ها در ایران خصمانه بوده باشد. هنری ویلوک نماینده بریتانیا در ایران (۲۶-۱۸۱۵) در نامه‌ای به دیوید موریه (برادر جیمز موریه) در تاریخ ۳۰ ژانویه ۱۸۳۰، گزارش داد «عباس میرزا تلاش می‌کرد مترجمی برای حاجی‌بابا پیدا کند ـ بااین‌حال ویلوک می‌گوید: «اگرچه او (عباس میرزا) در خفا درستی تصویر ارائه شده از ایران در حاجی‌بابا را تصدیق می‌کرد، اما چیزهای بسیار زشتی نیز در این داستان نگارش یافته که آن را خوشایند و مطلوبِ

Telegram @eat_book

غرور ملی نمی‌تواند کرد»(نقل از Johnston,
۱۹۹۸: ۲۱۶–۲۱۷).

۱۲۱. دربارهٔ موفقیت این کتاب نگاه کنید به:
Johnston, ۱۹۹۸: ۲۱۴–۲۱۶;
Johnston, ۱۹۹۵: ۹۳.

۱۲۲. C. J. Wills

۱۲۳. به‌ویژه نگاه کنید به: Polak, ۱۸۶۱;
Norden, ۱۹۲۸: ۱۹۶: «دامنهٔ این کردار در
ایران اعجاب آور است...همان کردارها با مردان
مختلف».

۱۲۴. منظور جیمز بیلی فریزر است. سفرنامه میرزا
فتاح خان گرمرودی به اروپا، به کوشش فتح‌الدین
فتاحی، تهران: چاپخانه بانک بازرگانی، ۱۳۴۸،
ص ۹۶۲.

۱۲۵. گرمرودی، ۱۳۴۸: ۹۶۲. برای بحث های
فریزردرباره «فساد» نگاه کنید به:,Fraser

Telegram @eat_book

۵۴۶ :[۱۸۲۵] ۱۹۸۴. همچنین نگاه کنید به بخش «ویژگی ایرانیان»: (۲۹۱–۲۵۸ :۱۸۳۶).

۱۲۶. برای بحث درباره رفتارهای مشابه در تایلند نگاه کنید به: Morris, ۱۹۹۷.

۱۲۷. برای بحث درباره دگرگونی‌های تمایلات جنسی در تایلند مدرن، موریس به‌طور مشابهی می‌گوید: «حداقل بخشی از تغییرات در قلمرو جنسی، نتیجهٔ نگاه‌های فراملّی و گفتمان‌هایی است که گرایشات شرق‌شناسانه و خود ـ شرق‌شناسانه کردن به بار می‌آورد» (۵۳– :۱۹۹۷ ۵۴).

۱۲۸. cross-representation

۱۲۹. این شیوه پنهان‌سازی شباهت‌هایی به ادبیات قرن هجدهم اردو دارد: «شعرای اردو در جنوب هند با اجتناب کردن از ایهامات غزل مذکر فارسی، یعنی اشعاری که مردان عاشق به‌ظاهر مردان دیگری را مخاطب قرار می‌دهند، از سنت

Telegram @eat_book

هندی پیروی می‌کنند که در آن راویِ مؤنث، مردان را مخاطب قرار می‌دهند» (Naim, ۱۹۷۹: ۱۲۱). کارلا پتیویچ (Carla Petievich) در حال حاضر بر نسخه و ترجمه‌ای از این ژانر در شعر اردو به انگلیسی کار می‌کند.

۱۳۰. البته به شکل متناقضی، اروتیک کردن پستان هم نیازمند پوشش زبانی بود که خود این امر احتمالاً به اروتیک کردن بیش از پیش آن انجامید. برای بحث بیشتر در این مورد نگاه کنید به فصل ۵.

۱۳۱. Eros

۱۳۲. پدیده‌ای مشابه در ادبیات فارسی نیز اتفاق می‌افتد. مثلاً عناصری چون ساقی و شاهد در شعر کلاسیک و همچنین شخصیت‌هایی مانند فرشته ماهیتی مؤنث می‌یابند (امری که به خاطر نبودن علائم جنسیتی در دستور زبان فارسی، بر

Telegram @eat_book

عکس زبان عربی، امکان آن به وجود می‌آید). در دهه‌های بعدی قرن نوزدهم به اشعاری برمی‌خوریم که زیبایی مردانه را به جمال زنانه تشبیه می‌کند. نگاه کنید به: اعتماد السلطنه، ۱۳۴۵: ۹۰، نگاشته شده در ۱۲ رجب ۱۲۹۸.

همچنین نگاه کنید به ابیاتی از محمد حسین فروغی که در وصف مردی جوان به نام حسن‌علی خان سروده بود و در آن حسن‌علی خان را زنی در قامت مردانه توصیف می‌کند. اشعار حافظ و رباعیات خیام جایی برای مؤنث دانستن معشوق نمی‌گذارند ولی نسخه‌های مصوّر امروزین دیوان حافظ و رباعیات خیام معشوق را به صورت زن نشان می‌دهند و مفسران مدرنیستِ این اشعار بر ماهیت استعاریِ عشق همجنس‌دوست اصرار دارند.

۱۳۳. برای خلاصه‌ای از این داستان بر مبنای منابع اسلامی همراه با مجموعه‌ای از تصاویر

Telegram @eat_book

بی‌نظیری از این نسخه‌ها و پنج تک‌نگاره مربوط به قرن نوزدهم ـ که فقط یکی از این تصاویر مربوط به زنان شهر نیست ـ نگاه کنید به: Brosh, ۱۹۹۱: ۵۴–۸۱. برای بحث درباره مکانیزم‌های جنسیتی این داستان نگاه کنید به: Merguerian and Najmabadi, ۱۹۹۷. چندوجهی بودن میل که در تصویر «زنان شهر» به تصویر کشیده شده است، نشان‌دهنده همان مثلث میلی است که سجویک (۱۹۸۵) پیشنهاد می‌دهد: همبستگی‌ای که میان زنان در عرصه‌های اجتماعی وجود دارد از خلال رقابت اروتیک برای «تبادل» شخصیت مرد داستان یعنی یوسف به دست می‌آید و متکی به آن است.

۱۳۴. این بحث اولین‌بار توسط توکلی طرقی (۱۹۹۰b) مطرح شده است.

۱۳۵. مفهوم «قلبِ» (navel) یک متن تصویری را از Bal, ۱۹۹۱ گرفته‌ام [قلب را برای

Telegram @eat_book

معادل navel، اگرچه آن لغت به معنای ناف است، به کار می‌برم]. برای پی بردن به اهمیت داستان و تأثیر آن بر دیگر اشعار عرفانی (مانند سندی، کشمیری، مالزیایی و ترکی) نگاه کنید به: Schimmel, ۱۹۷۵: ۳۰۵ و برای یافتن اهمیت این داستان برای عشق صوفیانه نگاه کنید به: صفحه ۴۳۲. درباره روم نگاه کنید به: مدخل «روم» در دانشنامه اسلام، نوشته شده توسط نادیا الشیخ و سی ای بازورث (Nadia El Cheikh and C. E. Bosworth).

درباره روم به‌عنوان بخشی از آسیای صغیر (آناتولی) در سرزمین پنجم در کنار «سرزمین اسلاوها» در جغرافیای اسلامی ـ ایرانی پیشامدرن، نگاه کنید به: Karamustafa, ۱۹۹۲. آناتولی در حافظه تاریخی ایرانیان از دوران قاجار به‌عنوان نماد روم باقی ماند.

Telegram @eat_book

۱۳۶. منطق‌الطیر، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح دکتر محمدجواد شکور، تهران: انتشارات الهام، ۱۳۸۸.

۱۳۷. برای مشاهده بخشی از این توضیحات و بازسازی برخی از این کارها نگاه کنید به: کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۷۰–۱۳۶۳، جلد ۱: ۴، ۶۶، ۷۰–۷۱، ۳۷۱؛ جلد ۲: ۶۹۰، ۷۸۵، ۷۹۱–۷۹۰، ۹۸۱، ۱۰۲۱–۱۰۲۰؛ جلد ۳: ۱۳۷۹.

۱۳۸. برای مشاهده روایات شفاهی این داستان به کردی و ترکی که برخی از آن‌ها در دهه ۴۰ شمسی و پس از آن جمع‌آوری شده است، نگاه کنید به: فیضی‌زاده، ۱۳۶۵.

۱۳۹. دومین سلسله پادشاهی اساطیر ایران در شاهنامه فردوسی که با سلطنت کی‌قباد آغاز می‌شود.

۱۴۰. فیضی‌زاده، ۱۳۶۵: ۲۳۰. درباره شکل‌گیری ناسیونالیسم مدرن در ایران و گسست آن از اسلام

Telegram @eat_book

و پیوند خوردنش با دوران پیشااسلام نگاه کنید به: توکلی طرقی، ۱۹۹۰c.

۱۴۱. نگاه کنید به: توکلی طرقی، ۱۹۹۰b. نسخه کامل‌تر این مقاله به فارسی را در توکلی طرقی، ۱۳۷۵ می‌توانید بیابید. من نیز استدلال مشابهی دارم: ۱۹۹۸a, ۷۶–۸۹.

۱۴۲. این جابه‌جایی را در برخی از نسخه‌های شفاهی که پیش‌تر اشاره کردم می‌بینیم. در گزارشی مربوط به قرن نوزدهم دختر ترسا به فرنگی‌زاد تغییر نام پیدا می‌کند (فیضی‌زاده، ۱۳۶۵: ۴۶). درعین‌حال در نسخه‌ای دیگر شیخ به دوشیزه شکایت می‌کند که مردم پشت سرش حرف می‌زنند: «مردم می‌گویند فلانی دیوانه و بنگی است و الله الله گفتن و ربی ربی گفتن را ترک کرده است و به مملکت فرنگ و خارج از کشور رفته است و عاشق به دختری شده است که وضع دامنش بگونه دختر حاجی حسین فرنگی

Telegram @eat_book

است و آن دختر او را دست انداخته است...»
(فیضی‌زاده،۱۳۶۵: ۲۸۰). همچنین مکان‌های
جایگزین نیز پیدا می‌شوند مانند سرزمین ارمنی‌ها
یا اینکه از آن دختر با نام گرجی یاد می‌شود
(فیضی‌زاده،۱۳۶۵: ۱۶۳). در قرن نوزدهم،
گرجستان و ارمنستان در داستان‌های عاشقانه
جایگزین سرزمین روم شدند. گویی آن
سرزمین‌هایی که شاه قاجار در جنگ‌های اوایل
قرن نوزدهم در مقابل امپراطوری تزاری از دست
داد، در تخیل فرهنگی ایرانیان به‌عنوان عرصه
عشق بهشتی و لذت‌جویی از زنان آنجا بازپس
گرفته شد.

۱۴۳. حیرت‌نامه، میرزا ابوالحسن خان شیرازی، به کوشش حسن مرسلوند، تهران: نشر رسا، صص ۱۴۳–۱۴۴.

۱۴۴. میرزا ابوالحسن خان شیرازی، ۱۳۶۴: ۱۴۴–۱۴۳. ویراستار نسخه فارسی بسیاری از

Telegram @eat_book

بخش‌های نسخه اصلی را که غیراخلاقی می‌دانسته حذف کرده است. نسخه کمی متفاوت این بخش در توکلی طرقی، ۱۳۷۵: ۲۵ نقل شده است، که از روی آن من کلمه «و غلمان» را در کروشه اضافه کردم. از این بابت بسیار وامدار مقاله او هستم. به‌ویژه بخش‌های حذف شده از متن اصلی را که در مقاله‌اش آورده است.

Telegram @eat_book