

## فمینیسم در ایران

( بررسی جامعه‌شناختی فمینیسم ایرانی؛ نمونه مورد مطالعه: قره‌العین)\*

خیام عباسی\*

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱)

### چکیده

فرض اصلی این پژوهش بر بنیان وجود مؤلفه‌های مشترک میان اهداف قره‌العین در چارچوب جنبش بابیه با اهداف فمینیسم غربی استوار است. پرسش‌های اساسی عبارتند از این‌که: آیا کنش‌های قره‌العین با هدف ایجاد موقعیت‌های برابر میان زنان و مردان، احقاق حقوق زنان و تلاش برای مرتفع کردن تبعیض‌های ساختاری علیه آنان، واجد مؤلفه‌های اولیه‌ای از جنبش فمینیسم غربی بوده است یا خیر؟ و در صورت هم‌سویی این جنبش با هم‌تاهای خارجی، چه عناصر مشترکی در نگرش زن معترض ایرانی با فمینیسم غربی دیده می‌شود؟. این موضوع در پارادایم کیفی، با روش اسنادی و با انتخاب نمونه هدفمند در مقطع کوتاهی از عهد قاجاریه، و با تمرکز بر جنبش بابیه به عنوان فرامتن مطالعه شده است. هم‌چنین مروری کوتاه بر رهیافت کلان فمینیسم و دیدگاه فوکویی در تبارشناسی تجربه پلپینی، تحلیل تئوریکی آن را پوشش می‌دهند. نتایج گواهی می‌کنند که پاسخ هر دو پرسش پژوهش مثبت است؛ با تأکید پژوهشگر بر این رویکرد که هیچ نشانه‌ای دال بر وجود ارتباط بدون واسطه میان نمونه انتخابی با فمینیسم غربی و نگرش معطوف به تئوری توطئه مفروض نیست و نگاه پژوهشگر به این جنبش، به سان پدیده‌ای طبیعی، معلول شرایط، علل تاریخی و جامعه‌ی مختص جامعه ایران است.

<http://dx.doi.org/10.22034/jsi.2021.532556.1448>

\* مقاله علمی: پژوهشی

\*. گروه علوم اجتماعی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شوشتر، ایران.

Abbasee.khayyam@gmail.com

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره بیست و دوم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، ص ۴۳-۲۳

مفاهیم اصلی: بایبه، تجربه پلپینی، فمینیسم ایرانی، فمینیسم، قاجاریه، قره‌الین.

### مقدمه و طرح پرسش

نابرابری و تبعیض که پدیده‌ای جهانی، ساختاری، طبقاتی، جنسیتی، تاریخی و مذهبی است، از پیامدهای ذاتی «قدرت» و به تبع آن «زور» در جوامع مختلف محسوب می‌شود. این واقعیت اجتماعی در ارتباط دیالکتیکی با کنشگران اجتماعی قرار دارد و به میزان قدرت کسانی به چالش کشیده می‌شود که این پدیده بر آنان اعمال می‌شود. هسته اصلی این واقعیت اجتماعی قدرت است که در مظاهری مانند توانایی (زور) فیزیکی (مرد علیه زن)، قدرت اقتصادی و مالی (ثروت‌مندان و متمولان علیه فقرا)، نظامی (سلاح‌داران علیه غیرمسلحان)، سیاسی (قدرتمندان سیاسی در برابر بی‌قدرتان و فرمانبران)، فکری (نخبگان فکری علیه محرومان از قدرت تفکر)، تکنولوژیک (دارندگان تکنولوژی علیه بی‌نصیبان از آن) و در دهه‌های اخیر قدرت رسانه‌ای (مدیران و مالکان بنگاه‌های رسانه‌ای علیه گروه‌های بدون رسانه) و در مجموع، خداوندان انواع سرمایه علیه محرومان از آن‌ها پدیدار می‌شوند.

هم‌زمان با شکل‌گیری انواع قدرت و به تبع آن پیدایش انواع تبعیض‌ها و نابرابری‌ها، مقاومت در برابر اعمال آن‌ها هم در جوامع انسانی شکل گرفته‌اند. البته چنان که متفکرانی مانند فوکو و دوسرتو<sup>۱</sup> نوشته‌اند، قدرت و مقاومت در برابر آن، متکثر و منتشر هستند و بنابراین هر جا قدرت هست، مقاومت نیز به شکل «تاکتیک» و «استراتژی» حضور دارد (کاظمی، ۱۳۸۸: ۳۳-۱۲؛ میلز، ۱۳۸۹: ۱۲۲). «قدرت خودش را به زندگی روزمره‌ی بلاواسطه‌ای که به فرد هویت می‌بخشد اعمال می‌کند [...] نوعی از قدرت که افراد را به سوژه تبدیل، فرد را به خودش مقید و بدین‌شیوه وی را تسلیم دیگران می‌کند» (فوکو، ۱۳۷۸: ۱۵). به زعم فوکو، وقتی کسی کمترین توانایی برای انجام کنش خردی چون خودکشی و بیرون جستن از پنجره دارد، به این معناست که قدرت به تمام و کمال بر او اعمال نشده است (فوکو، ۱۹۸۵: ۱۹؛ همچنین نک: دریفوس و رابینو، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۵). هم از این‌روست که محرومان از قدرت برتر با اطمینان از دارا بودن حداقلی از قدرت، وارد کشمکش با قدرتمندان می‌شوند؛ کشمکشی که در دستگاه نظری فیلسوفی چون نیچه به ذاتی بودن مبارزه برای تحصیل قدرت در جوامع انسانی تفسیر می‌شود.

در ایران نیز یکی از میدان‌های صف‌آرایی میان فائقان و فاقدان قدرت، در روابط میان زنان و مردان متجلی شده است. واقعیت‌های تاریخی و جامعه‌ی حکایت از تسلط دائمی مردان در این میدان دارد. با آغاز روابط میان ایران با کشورهای غربی و امپراطوری‌های عثمانی و ترکیه از زمان

<sup>1</sup> Michel de Certeau

حاکمیت صفویان و به ویژه با تشدید این روابط در عهد قاجاریه، زنان نیز از نابرابری‌ها و حقوق خود در حوزه‌های مختلف آگاهی یافتند و مبارزه برای به دست آوردن امتیازات، و برقراری برابری با مردان را آغاز کردند. این مبارزه، گاه به صورت فردی و گاه با حمایت تفکری جمعی یا جنبشی اجتماعی، مذهبی و سازمانی شکل گرفت؛ کما این که زمانی در «میدان» ادبیات و زمانی دیگر در سپهر سیاست متبلور شده است. یکی از زنان بنامی که در زمان قاجاریه و در چارچوب جنبش مذهبی، فرهنگ و قدرت مسلط مردانه و مذهبی را به مبارزه طلبید و با هدف به دست آوردن حقوق برابر با مردان، دست به کشمکش زد، فاطمه زرین‌تاج برغانی (بعداً ملقب به طاهره و قره‌العین، ۱۲۶۸-۱۲۳۱ ه.ق.) است. مجموع کنشهای اعتراضی و برابر خواهانه قره‌العین را از منظر تئوری‌های جامعه‌شناسی می‌توان مصداقی از رفتار جمعی (اسملسر)، هنجارشکنی (پارادایم اثباتی)، ستیزه‌گرایی (تضادی) و کنش زن‌مدارانه (فمینیستی) تحلیل کرد. به عنوان نمونه، اسملسر چنین جنبش‌هایی را «معطوف به ارزش» و شامل پدیده‌هایی مانند جنبش هزاره‌گرایی، تشکیل فرقه، جنبش آرمان‌گرایانه و... می‌نامد (اسملسر، ۱۳۸۰: ۱۹۵). از دیدگاه پژوهش پیش‌روی، «جنبش بایه نوعی رفتار جمعی اعتراضی و تضادگرا بود که با همبستگی بالای درون‌گروهی و احساس «ما»یی، دگرگونی بنیادی مذهبی و اجتماعی را با رهبری کاریزماتیک و از راه مقابله با نظم مستقر و مذهب حاکم بر جامعه، با تأکید بر آموزه‌های شریعت تشیع و تأویل خاصی از آن، و عملی کردن تغییرات در جامعه ایران هدف گرفته بود». با این تعریف و پیش‌درآمد، هدف این مطالعه، فراهم آوردن تحلیلی جامعه‌شناختی از یک نمونه مشهور با روش کیفی است؛ مطالعه‌ای نزدیک به الگوی پژوهشی موریتز کلنک<sup>۱</sup> که جنبش دینی را از سه بُعد کلامی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بررسی کرده است. (کلنک، ۲۰۱۲: ۳؛ بروملی<sup>۲</sup>، ۲۰۰۷).

پرسش‌های اساسی جستار این است که آیا کنشهای قره‌العین با هدف ایجاد موقعیتهای برابر میان زنان و مردان و تلاش برای مرتفع کردن تبعیض‌های ساختاری علیه زنان، واجد مؤلفه‌های اولیه‌ای از جنبش فمینیستی بوده است یا خیر؟ و در صورت هم‌سویی شکلی و محتوایی با هم‌تاهای خارجی، چه عناصر مشترکی در نگرش زن معترض ایرانی با جنبش مدنی زن‌محور غربی دیده می‌شود؟ فرض اصلی در این جا مبتنی است بر وجود عناصر مشترک میان موارد اعتراضی قره‌العین با نگرش‌های فمینیستی در کشورهای اروپایی بدون وجود هرگونه ارتباط مستقیم و توطئه‌محور. در این پژوهش هیچ نشانه‌ای دال بر ارتباط مستقیم نمونه انتخابی با فمینیسم غربی یا نگرشی معطوف به تئوری توطئه مفروض نیست و پژوهشگر به این جنبش درونی، به سان پدیده‌ای جامعه‌شناختی و

<sup>1</sup> Moritz Klenk

<sup>2</sup> David.G.Bromley

معلول شرایط، علل تاریخی، فرهنگی، دینی و سیاسی مختص جامعه ایران می‌نگرد. تأکید این جستار بر توصیف چگونگی تکوین نمونه مورد مطالعه در یک دوره زمانی کوتاه است.

### چرایی انجام پژوهش

از آنجایی که جنبش بابیه پدیده‌ای چند کارکردی بود تأثیر انکارناپذیری بر سیاست‌گزاران، دین و جامعه ایران معاصر گذاشت. واکنش حکومت به‌ویژه صدور حکم کشتار جمعی آنان توسط ناصرالدین‌شاه و علمای شیعی و اجرای آن به دست چهره منزه تاریخ ایران (امیرکبیر) نیز جهت مسیر تاریخ ایران را متأثر کرد. بررسی کارکردهای این جنبش مانند مخالفت با حکومت شیعی وقت، طرح پرسش‌های جدی در مورد مذهب تشیع، جذابیت آن برای بخشی از مردم، بسترسازی برای ورود زنان به حوزه تبلیغات و تحصیلات دینی، آغاز اعتراض زنانه به تبعیضات ریشه‌دار در فرهنگ (سیاست و مذهب)، به چالش کشیدن حقوق مردان و در نهایت تفهیم و ادراک تأثیر این جنبش بر تفکرات فمینیستی و کنشهای مدنی زنان ایرانی، مطالعه چنین جنبشی با تأکید بر چهره مشهوری چون قره‌العین را ضروری می‌سازد. به علاوه که توجیه کننده مطالعه جامعه‌شناختی شخصیت‌های مشهور و نتایج فعالیت‌های آنان با هدف بهره بردن از تجربه‌های تاریخی است. هم چنین، فقدان پژوهشهایی از این نوع در چارچوب جامعه‌شناسی تاریخی و با ویژگی‌هایی از ارزش‌گذاری و متمرکز بر نقطه کانونی یک واقعیت اجتماعی- تاریخی، اهمیت و ضرورت آن را دو چندان و بایستگی به فرجام رسانیدن نوشتاری از این گونه با نگرش و چشم‌اندازی نو را ضروری می‌کند.

### روش پژوهش

روش‌شناسی، منطق کار جستجوگری علمی است که شامل نوع مواجهه و تعامل محقق با داده-ها، تکنیک‌های تجمیع داده‌ها، شیوه‌های نمونه‌گیری و تحلیل آن‌ها با عنایت به دیدگاه دانش‌بنیان است (نک: پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۰). این پژوهش در پارادایم کلان کیفی و با روش کیفی اسنادی به فرجام رسیده است. روش اسنادی هنگامی وجوب انجام و استفاده پیدا می‌کند که ممکن است کنشگران اجتماعی در دسترس نباشند اما اسنادی از آنان قابلیت استفاده همگانی یافته، و نگرش‌ها، دیدگاه‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، کنشها و میدان کنشها، شرایط و مقتضیات زندگی فردی و اجتماعی، نوشته‌ها، سخنان، اعتقادات، ارزش‌ها، هنجارها، نگرش دینی و مذهبی و دیگر اطلاعات زیست‌جهان آن‌ها به شیوه‌های معتبر و قابل سنجش و ارزیابی، در اختیار محققان قرار گرفته است. از دیدگاهی مشابه نیز منطق استفاده از روش کیفی بر اساس بی‌نیازی به فرضیه از نوع کمی و تمرکز بر غنای اطلاعات در پدیده مورد مطالعه قرار دارد (جلالی، ۱۳۹۱: ۳۱۰). انتخاب قره‌العین، انتخاب یک نمونه

مشهور از بافتاری است که شرایط و ویژگی‌های لازم برای هدف اصلی این پژوهش را در خود دارد؛ یعنی آن نوع نمونه‌گیری کیفی که بر روش پژوهش اسنادی اتکا دارد و با توجه به اطلاعات، مطالعه‌ی مقدماتی، منابع معتبر در دسترس و البته علاقه‌ی محقق از اوضاع تاریخی و جامعه‌شناختی این پدیده انتخاب شده است (نک: رنجبر و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۹-۳۸).

### مرور پژوهش‌های پیشین

اغلب آثار پژوهشی پیرامون بابیه و قره‌العین با سوگیری‌های مخالفت و موافقت انجام شده‌اند. معیار فارق جُستار حاضر با پژوهش‌های پیشین نیز کانونیت نمونه‌ی مورد مطالعه در جنبش بابیه و پس‌زمینه‌ی ورود مدرنیته به ایران، بررسی نقش نمونه‌ی مورد پژوهش از منظر رهیافت فمینیسیم و مقایسه‌ی دیدگاه‌هایش با مختصات این رهیافت است. تحقیقات دیگری با موضوع بابیه انجام شده‌اند که به کلی به مقوله‌ی فمینیسیم نپرداخته‌اند. برای نمونه گلپایگانی (۱۲۹۴)؛ مدرس (۱۳۴۵)؛ واتسن (۱۳۴۸)؛ مومنی (۱۳۵۴)؛ راثین (۱۳۵۷)؛ جهانگیری (۱۳۷۸)؛ نجفی (۱۳۸۰)؛ خدایی (۱۳۸۲)؛ میبیدی و زارع (۱۳۹۱)؛ دولت‌آبادی (۱۳۹۱)؛ زاهدانی (۱۳۹۴)؛ فشاهی و علیزاده (۱۳۹۵)؛ افراسیابی (۱۳۹۶)؛ ثابتی (۱۳۹۹)؛ محمدحسینی (۲۰۰۰)؛ یزدانی (۲۰۰۳)؛ سرمدی (۲۰۲۰) و حسام‌نقبائی (۱۲۸ بدیع) در این زمره‌اند. هم چنین کشتگر (۱۳۸۸) وجود ارتباط میان حکومت پهلوی دوم و بهائیت؛ و زائری (۱۳۹۳) دیرینه‌شناسی کشف حجاب در ایران و اقدام به برداشتن حجاب (در مناقشه‌ی تجدد بومی با تجدد غربی) را بررسی کرده‌اند. از نظر زائری، کشف حجاب قره‌العین در بدست، نقطه‌ی صفر این روند نبوده است. پژوهش نورمحمدی (۱۳۹۴) نیز به صورت شخصیت‌محوری و بدون توجه به زمینه‌ی شکل‌گیری جنبش بابیه انجام شده است. اکبری (۱۳۸۲) هم به بررسی نقش و جایگاه تفکر شیخیه در پدیده‌ی بابیه پرداخته؛ امیر ارجمند (۱۳۶۳) شکل‌گیری جنبش بابیه در ایران را با مرور و تأکید بر اثر امانت (۱۹۸۹) به توصیف در آورده؛ و حسام‌نقبائی (۱۲۸ بدیع) زندگی و فعالیت‌های قره‌العین را از نمای نزدیک، محور تحقیق جانب‌دارانه‌ای قرار داده‌اند. از پژوهشگران نام‌آشنا، ادوارد براون است که در سفر به شیراز، دیدارهایی با چند تن از بابیان داشته و بخشی از اعتقادات آنان - بدون اشاره به قره‌العین - را معرفی کرده و لوح بهاء خطاب به ناپلئون را ترجمه و در سال ۱۸۸۴م. در مجله‌ی انجمن سلطنتی آسیا منتشر کرده است (۱۳۸۱: ۲۹۷-۳۵۰). به علاوه وی کتاب تاریخ جدید ایران (میرزا حسین همدانی)، رساله‌ی مجمل بدیع (میرزا یحیی نوری) را ترجمه و نقطه‌الکاف (میرزا جانی کاشانی) را تصحیح و چاپ کرده است (موسوی گیلانی، بی‌تا: ۶). کسروی (۱۳۲۳) نیز در جستاری انتقادی، تاریخ عقاید شیخی‌گری، بابی‌گری و بهائی‌گری و چگونگی برآمدن هر سه را واکاویده است. یک پژوهش مشهور از آن آدمیت (۱۳۶۲) است که

جنبش بابیه را از چشم‌اندازی تاریخی بررسی کرده لیکن از مسیر بی‌طرفی علمی مورخ فاصله گرفته است. مکاوتن (۱۹۸۳، ۱۹۸۶) بهائی‌گری را با دیدگاه انتقادی تاریخی و بدون صبغه فمینیستی و جامعه‌شناختی واکاویده و پژوهش امانت (۱۹۸۹) بستر شکل‌گیری جنبش‌های مذهبی و نیز جنبش بابیه با توجه به نقش مؤثر قره‌العین در فراگیر شدن آن (بدون الصاق او به مکاتب فمینیستی) را تحلیل کرده‌اند. در نهایت، امینی (۱۳۹۴) در جستاری بر آن است که در آیین بهایی مؤلفه‌هایی هست که رگ از گرده هرچه فمینیست و سکولار و لیبرال می‌کشد لیکن اسنادی از این ادعا ارائه نکرده است.

### مبانی تئوریک و تجزیه و تحلیل یافته‌های پژوهش

فمینیسم در معنای اعتراض مدنی زن‌محور مدعی است که مردان، زنان و حقوق طبیعی را از حوزه‌های عمومی و خصوصی تفکر، خانواده، سیاست و جامعه حذف کرده‌اند و موجبات سرکوب ذاتیات و مقتضیات جنس زن در نقش‌ها و پایگاه‌های متنوع اجتماعی را فراهم آورده‌اند. گستردگی و عمق این حذف و سرکوب، معلول پدیده و ساختار قدرت است که در تمامی برساخته‌های جامعه‌ی مردانه پدیدار، و در مسیر تاریخ چون هر امر اجتماعی دیگر، طبیعی «وانموده» شده‌اند. گستردگی پاسخها به پرسشهای فمینیست‌ها، انتقادات درون و برون‌تئوریک و نیز ابعاد زندگی اجتماعی که به طور روزافزون پیچیده‌تر می‌شوند، موجب تقسیم شدن و تعدد گرایش‌های آنان به شاخه‌های متفاوتی شد (گیدنز، ۲۰۱۸: ۲۹۸-۲۹۴) که «موقعیت زنان را به قوانین بد، موقعیت اقتصادی بد، مردان بد، یا ترکیبی از این‌ها نسبت می‌دهند» (والری برایسون، ۱۳۹۹: ۲۳). فرایند مدرنیزاسیون نیز بر شکل‌گیری این رویکرد مؤثر افتاد و جایگاه سنت در فرایند تکامل تاریخی دیالکتیکی خود به مثابه نهاد، منجر به صورت‌بندی برابر نهاد مدرنیته در جهان ذهنی و عینی انسان شد. در شقاق و شکافتگی حاصل از تضاد دیالکتیکی میان این دو وضعیت تاریخی، قشرها و طبقات اجتماعی جدیدی مانند روشنفکران شکل گرفتند؛ قشر روشنفکرانی که معرفت‌آم‌هایی با نگرش تعیین مسیر زندگی فردی و مقهور کردن تاریخ جمعی، آزادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، شکستن چارچوب دین محدود و محصور کننده و رهایی از اسارت تقدیرگرایی شد. چنین رویدادهای سترگ و بنیادینی با ذات عام‌گرایانه که شمولیت زنانه و اعتناهای اقلیت‌محور نیز داشتند به برساختن واقعیت اجتماعی جدید زنان روشنفکر و منتقد انجامید. در این مسیر، دگردیسی فرماسیون این رویکرد، از کنشهای تضادگرای فردی و نخبه‌مدارانه به سازمان‌یافتگی تئوریک و اشاعه نتایج مطالعات و توفیق‌های پژوهشی‌شان به دیگر نقش‌های زنانه و جوامع مدنی در جوامع غربی، و سپس اشاعه آن به جوامع سنتی هم ممکن و متحقق گشت. تکامل خطی این واقعیت تاریخی را از زاویه‌ای

دیگر می‌توان در دیدگاه ساختاری‌گرای گیدنز ذیل مفهوم «پیامدهای مدرنیته» تحلیل کرد. این جنبش با هم‌زمانی و تأثیر پذیری از انقلاب‌های گوناگون در کشورهای صنعتی شکل گرفت و از پی برقرار شدن ارتباطات با جوامع غیر مدرن، صورتی جهانی شده پیدا کرد. پروبلماتیک شدن وضعیت زنان ابتدا از طرح پرسشهایی آغاز شد که جهانی و عام بودند، اما طرح این پرسشها، انتقال آن‌ها به یک گفتمان در حوزه عمومی و مسأله انگاشتن‌شان در جوامع مدرن و سنتی، بستگی به عوامل ایجابی و دلایل ایجادی داشت که مهم‌ترین آن‌ها، فراهم آمدن بستر برای تشکیل کنش جمعی و اقدام به چنین کنشی با محوریت زنان بود. زمانی که جنسیت و مفاهیم هم‌بسته به آن مانند تبعیض، نابرابری، حقوق زنان، حق طلاق، حق فرزندآوری، مردسالاری، فرهنگ مردانه، قدرت و ... به سوژه ذهنی بخشی از جامعه تبدیل شد و سپس پیامدهای آن، حوزه‌های عمومی و خصوصی را به سختی متأثر کرد؛ از دیدگاه انتقادی میلزی، مسأله به فرم و محتوای جامعه‌شناختی درآمد. خیزاب‌های فمینیسم غربی پس از رویش، ساحل سکینه جوامع مردسالار را نا امن کرد تا آن میزان که شدت این امواج در قرن ۱۹م. به جهانی شدن‌اش منتهی شد و در همان زمان نیز به آرامی به جامعه ایران رسید. مخاطبان پرسشهای «در باره زنان چه می‌دانیم؟» زنان چه تجربه‌ای از موقعیت‌شان دارند؟ و چنین موقعیت‌هایی چه معنایی برایشان دارند؟ (ریتزر، ۱۳۸۴: ۴۶۱)، به جز مردان، تاریخ و فرهنگ نیز بودند. اهداف مشترک انواع تئوری‌های فمینیستی، حذف سلطه مردان از جامعه، پایان دادن به انقیاد زنان، تقسیم برابانه منافع و امتیازات اجتماعی با تأکید بر توانایی‌های آنان در جامعه بود. در موج اول، انسجام و اعتراض زنان علیه تبعیض و نابرابری نژادی در امریکای قرن نوزدهم انگیزه‌های محکم داشت. با تداوم چنین کنشهای جنسیت‌محوری در قرن بیستم، صیغه جنبشی آن در موج‌های دوم و سوم رو به کاهش نهاد و ماهیت تئوریکی به خود گرفت (مشیرزاده، ۱۳۸۷: ۳۹۱-۵۱).

در تحلیل تئوریکی جنبش‌های اجتماعی آزادی‌خواهانه و اعتراضی، می‌توان شکل‌گیری اعتراض فمینیستی قره‌العین درون جنبش بابیه را از نظاره‌گاهی دیگر یعنی «تجربه پلبینی»<sup>۱</sup> یا تاریخ گسسته‌ای از عصیان‌گری، شورش‌ها و جنبش‌های اعتراضی مرکز ستیز بررسی کرد. «تجربه پلبینی به منش و گرایشی اشاره دارد که محدودیت‌های امر حاضر و ممکن را که ناشی از نظم مسلط است مردود می‌شمارد و سر آن دارد که در عوض حمایت جمعی‌ای که در یک اجتماع سیاسی مشخص مهار همه چیز را به دست دارد، حیات جمعی متفاوتی بیافریند» (مارتین‌براو، ۱۳۹۶: ۳۲-۳۱). مارتین‌براو هدف چنین تجربه‌ای را آزادی سیاسی می‌داند. جنبش بابیه مانند تجربه پلبینی واجد هر دو بُعد دینی و سیاسی بود، به‌ویژه که حکمرانی‌ای از نوع شاهی و شاه‌پدیری در ایران صفویه‌ای و

<sup>۱</sup> The plebian Exprience

پساصفویه‌ای، نمودگاه این‌همانی دیانت و سیاست داشت و حکومت مرکزی نیز برای مقابله و سرکوب بابیه و رهبران آن، پیش از آن که به نیروی قهریه و نظامی متوسل بشود، تقسیم‌بندی مذهبی غیریت‌سازی «خود - دیگری» و «مرکز - پیرامونی» فرهنگی و مذهبی را تبلیغ و نهادینه، و سپس فتوای مذهبی مشروعیت‌ساز نابودی «دیگری»‌ها با استفاده از «تکنیک‌های انضباطی» فوکویی از نهاد مرجعیت شیعی دریافت کرده بود.

فوکو هم چنان که به تبارشناسی تاریخی نیچه‌ای - در برابر تاریخ نویسی سنتی - اصالت و اعتبار می‌دهد و آن را اصل کنکاش بنیادین می‌نماید، هدف نخست این نوع تبارشناسی را «ثبت تکنیکی رخدادهای فارغ از هرگونه غایتمندی یک‌دست و یک‌نواخت» معرفی می‌کند که «باید رخدادهای مذکور را در مکان‌های مایوس‌کننده یعنی در جاهایی جست و جو کند که فکر می‌کنیم فاقد تاریخ‌اند»؛ یعنی جست و جوی بدوی و بدایتی و «جوهری برای ایزه‌ها و رخدادهای بشری» و یافتن مبدأ و مطلع یعنی «آفریدن تاریخ ظهورها و آغازها مستلزم آفرینش تاریخ نظام‌های انقیاد و سلطه است، چرا که دست کم یک تجربه انسانی تعیین‌کننده و ثابت وجود داشته است: سلطه انسان بر انسان دیگر». فوکو تجربه پلینی را نیز با همین روش تشریح و تفسیر می‌کند. او یک معنای پلب‌ها - که در کند و کاو حاضر قابلیت کاربردی دارد - را «به مثابه هسته مقاومت در مقابل آپارتوس‌های<sup>۱</sup> سلطه‌ای تلقی می‌کند که مجمع‌الجزایر انضباطی مدرن تأسیس کرده‌اند». در این جا نیز مطابق پارادایم اصلی خود، فوکو به جای «مرکز» به «حاشیه» توجه می‌کند و منبع و مخاطب تاریخ را پلب‌ها می‌داند که مورخ خاص خود را دارد: مورخ - پلینی‌ها که از نظر او زمان حاضر در بستر زمان گذشته حرکت می‌کند. تنها این مورخان تبارشناس «قادر به پرده برداری از آغازگاه‌های مه‌آلود و بازی خطرناک / تصادفی سلطه‌های [مختلف] هستند». در ارجاع به فیگور پلب‌ها و تعیین جایگاه سوپژکتیویته یا پروبلماتیک بودن آن‌ها، فوکو سخن از «توده پلینی جهانی» می‌راند و میان آن‌ها و پرولتاریای پلب نشده خط فاصل و تمایز می‌کشد و وجود شقاق میان آن‌ها را برای کارکرد بی دردسر نظام سرمایه‌داری ضروری می‌داند. هم پلب‌ها و هم نظام سرمایه‌داری در تحلیل فوکو دال محسوب می‌شوند. وقتی نظام سرمایه‌داری دال مرکزی است، دال‌های حاشیه‌ای برایش کارکردهای حیاتی دارند. فوکو شورش‌ها و طغیان‌ها را در مقاطعی از تاریخ اروپا (سال‌های ۱۷۸۹، ۱۸۴۸ و ۱۸۷۰) هراس‌های نشسته در دل اروپا می‌داند و طبیعی است که نظام کانونی بورژوازی در صدد شقاق انداختن در توده جهانی به منظور پیش‌گیری از تمامی آشوب‌ها یا رویدادهای انقلابی و به انحراف کشاندن آن‌هاست. شکاف بین پرولتاریا و و پلب‌ها مانع از «غلیان خطرناک طغیان‌هایی» است که در نتیجه ائتلاف آن‌ها پدید می‌آید. نهادهای جامعه

<sup>۱</sup> Apparatuses



سرمایه‌داری برای دستیابی به این شقاق به دنبال آن هستند که ارزش‌ها و هنجارهای برآمده از «نظام قدرت تحت تسلط بورژوازی را به پلب‌ها القا کنند».

از تحلیل فوکو می‌توان دریافت که مرکز می‌کوشد به گروه‌های حاشیه‌ای تلقین کند که کنش‌های آن‌ها ولو که «مستقیم و خشن» باشند، عقیم می‌مانند تا آن‌ها را نسبت به همه‌چیز دلسرد و بی‌اعتنا کند. گرچه فوکو در تبیین دل‌های حاشیه‌ای چون پلینی‌ها از رویکرد سلبی استفاده می‌کند، اما در نهایت بر آن است که چنین دل‌هایی «نوعی انرژی مقاومت است که در مردم وجود دارد و امکان گریختن از آپاراتوس‌های قدرت را میسر می‌سازد». قدرت مرکزی تلاش می‌کند از سه مسیر بر قدرت مقاومت هسته‌های اعتراضی غلبه کند. اول این که برای به انقیاد کشیدن آن‌ها، مستقیماً به نقاط قوت‌شان حمله کند؛ دوم، انرژی آن‌ها را محاصره و سپس به دام بیندازد؛ و نهایت این که می‌تواند به صورت معمول با آن‌ها برخورد کند یعنی به عنوان عنصر تلاطم‌برانگیز، آشوب‌طلب و تهدیدکننده نظم عمومی». بروسا در همین چارچوب، بن‌لادن و روحانیون انقلابی ایران که در مساجد موعظه به نافرمانی می‌کردند را تبیین می‌کند (مارتین‌براو، ۱۳۹۹: ۱۷۵-۱۸۸).

در ایران، حکومت ناصری و بخشی از حوزه علمیة تشیع که با هم دلّ مرکزی قدرتمندی را بر ساخته بودند و دستگاه ایدئولوژیک سلطه محسوب می‌شدند، به جنبش بابیه و رهبرانش مانند قره‌العین، به سان هسته قدرت یا پلینی مذهبی و حاشیه‌ای می‌نگریستند که دست به اعتراض گشوده، در مشروعیت هر دو دلّ، تردید افکنده و ساختار متصلب ضد آزادی تثبیت‌شده آن‌ها را شکسته‌اند. توافق هر دوی حکومت و فقها در میدان تضاد با جنبش بابیه، استفاده از هر سه مسیر برخورد بود و با هدف تحت سلطه و انقیاد در آوردن رهبران، اعضا و هواداران جنبش، کوشیدند به نقاط قوت‌شان هجوم ببرند (دنيس‌مک‌اوتن، ۱۹۸۶)، یعنی برپایی مجالس مناظره با بابی‌ها، اخراج آنان از کشور، استفاده از قدرت خشن نظامی، حبس، اعدام و به چاه انداختن قره‌العین. حکومت ایران با مأموریت امیرکبیر از دو جهت خطر عصیان‌گری و اعتراض جنبش بابیه را ارزیابی می‌کرد. اول انشعاب رهبران و اعضای جنبش از مذهب تشیع. جنبش بابیه امحای عناصری از مذهب تشیع را هدف گرفته بود که هم برای شیعیان و هم دیگر اقلیت‌های مذهبی جذابیت داشت. هم از این رو بود که در ادبیات سیاسی و تاریخی آن زمان، بندرت سخن از اعتراض و عصیان و شورش می‌رفت و مخالفان، بابیه و بابی‌ها را «فرقه» می‌نامیدند تا معنای منفی مذهبی که به این مفهوم پیوست شده، شیوه‌های مقابله با آن را مشروع جلوه بدهد. دوم این که جنبش اعتراضی و از جهتی نوآورانه بابیه، صبغه‌ای از اعتراض زنانه داشت که در صورت توفیق می‌توانست بخشی از انرژی بالقوه و پراکنده زنان را آزاد و متمرکز کند و خود پیش‌درآمدی باشد برای تکون و تشکّل هسته‌های حاشیه‌ای و اقلیتی و متمرکز شدن قدرت پراکنده و منقاد شده آنان. به تعبیر فوکو، این دلّ در صورت هم‌بسته‌شدن با دیگر دل‌های پیرامونی و

حاشیه‌ای شده، توانایی مسلط شدن و به انقیاد در آوردن دالّ و هسته مرکزی قدرت را داشت. به علاوه که از منظر پارادایم تحلیلی فوکو، وجود هر دالّ پیرامونی متضاد با دالّ مرکزی، انواعی از کارکردهای مثبت را برای سیستم هژمونی مرکزی به ارمغان می‌آورد تا بتواند بحران‌ها و آنتروپی‌های سیستم را با هدف تدوام حیات سیستم کنترل کند. تشیع زمان قاجار تداوم تشیع صفوی بود. مذهب تشیع در مجموع از ابتدا واجد ماهیت محافظه‌کاری بوده است؛ در حالی که بابیه و در کنار رهبران آن قره‌العین، با چنین تفسیری تقابل نظری و عملی داشتند و تحمل چنین شورش‌گری و بدعت‌گرایی برای حکومت و به خصوص امیرکبیر قابل تحمل نبود.

برای فراهم آوردن دورنمای جامع‌تری از فعالیت‌های تضادگرای قره‌العین، به نظر می‌رسد الصاق این نحو کنشگری به سان یک متن، در پس‌زمینه شرایط سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و دینی دوران قاجاریه، تحلیلی واقعیت‌محور باشد. سرکوب خشونت‌بار و خونین جنبش مذهبی بابیه مقارن بود با صدر اعظمی امیرکبیر که کمی بیش از سه سال (از ۲۲ ذی‌القعدة ۱۲۶۴) اصلاحات را آغاز کرده بود. امیر، وارث اقتصادی مبتنی بر شبانکاری و فاقد تولید، «کشوری بدوی و تقریباً منزوی» با اعطاء امتیازات برای بهره‌برداری و انحصار مواد خام به دولتین روس و انگلیس (جان‌فوران، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۷۲؛ قیصری، ۱۴۰۰)؛ درباری پُر جمعیت با هزینه‌هایی کمرشکن، شاه‌دخت‌ها و شاه‌زادگانی در پی مناصب حکومتی (نک: جان‌فوران، ۱۳۹۲، فصل چهارم) و ایالتی مزایده‌ای، هرج و مرج در اجرای دستورات شاه به عنوان قانون فصل‌الخطاب، ارتشا، کسری فزاینده اعتبارات، هزینه‌های مسافرت‌های قبله عالم، خزانه‌ای خالی، حکومتی مقروض ذول خارجی، فشار طاقت‌فرسای منصب‌داران محلی بر دهقانان برای ستاندن مالیات و تأمین کسری بودجه مرکز و در مجموع، اقتصادی از هم‌گسیخته و در حال زوال شد. در میان این سیاهه انواع مسائل کلان، حکم ناصرالدین‌شاه برای سرکوب بابی‌ها به دست امیر سپرده شد. شاه امر کرد که برای برداشتن بابی‌ها از صفحه روزگار و «رفع غائله و دفع فساد و فتنه و آشوب و اغتشاش» جمعیت معدود (م.ش با متین، ۱۳۹۹) آن‌ها قلع و قمع بشود. دستور، مستظهر به فتوای فقهای شیعی بود که کنش‌های مبادله‌ای وثیقی با دربار داشتند. شیوه مواجهه حکومت با بابیه آن چنان که فرمان ملوکانه می‌خواست اجرا شد هر چند آدمیت بر آن است که هدف سید علی‌محمد باب از رهبری جنبش نه سیاسی بود و نه پیکار با دولت؛ و تبلیغ او خود خوانی مهدی موعود بود و انتقاد از دستگاه شریعت، در حالی که حکومت با او مدارا می‌کرد (آدمیت، ۱۳۶۲: ۴۴۴). آدمیت هدف امیر را نابودی معنایی باب، زدودن مشروعیت و پارسا منشی و دانش و سخن‌دانی او، و زایل کردن هاله‌ای معرفی می‌کند که در ذهن خیال‌پرور مردم عوام در باره باب شکل گرفته بود و اعدام باب به تلقین فقها و بر اساس فتوایی اجرا شد که بیشتر انشایش کرده بودند (نک: آدمیت، ۱۳۶۲: ۴۴۲-۴۴۰؛ اشراق‌خاوری، ۱۰۶ بدیع: ۵۶۶).

از وجه سیاسی، سرگشتگی و تحیر شاه از رویدادهای پُر شتاب داخلی و خارجی، ناتوانی‌اش از اتخاذ رویکرد کلان‌نگر، و ترس (م. ش: کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۴۳)، از توطئه‌های کارگزاران حکومتی و دُول خارجی و تذبذب اراده (تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱: ۸۸)، اعتراضات استقلال‌طلبانه در نواحی خراسان و کرمان، تعدیات ترکمن‌ها از مرزهای شمالی تا مرکز در وضعیت «شاه‌مرگی» (جهانگیری، ۱۳۸۷: ۳۱۴)، رقابت‌های پنهانی درباریان و مدعیان حکومت برای جانشینی در قدرت، ضعف اقتدار حکومت و اُفت مشروعیت، نفوذ روسیه و انگلیس در سیاست داخلی و خارجی، اعتراضات اقلیتی از حوزویان و تردید در رویکرد سایه‌خداوندی شاه، تضادهای منصب‌داران حکومتی و موانع پروژه رفرمیستی امیرکبیر، ناکارآمدی و کژکارکردهای سیستم سیاسی را نشان می‌دادند (نک: پیتراوری، ۱۳۶۳: ۱۳۱-۱۲۱). آبراهامیان نیز در تحلیلی واقع‌گرایانه از دولت و جامعه‌ی زمان قاجار معتقد است که این سلسله، اقتداری ظاهری داشتند و شاه گرچه تمام کشور (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۳۷؛ اشرف و بنوعزیزی، ۱۳۸۷: ۴۶) را ملک شخصی خود می‌دانست اما بدون نظام دیوانسالاری دولتی و ارتش ثابت، برای اداره‌ی کشور تنها به متنفذان محلی متکی بود. در واقع شاهان قاجار هیچ نهاد حکومتی نداشتند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۷). در میان مسائل بنیادی مبتلابه حکومت و کشاکش حکومت با بابی‌ها، پدیده‌ی بابیت و بهائیت فرم و ماهیت «جنبش مذهبی» گرفت. مشروعیت جنبش بابیه میان اهل تشیع و چشمگی‌های سنی، زرتشتی، مسیحی آسوری، ارمنی و یهودی را می‌توان در این موارد یافت: سابقه‌ی اعتراضات و جنبش‌های مشابه در تاریخ ایران پس از اسلام؛ قطع ارتباط باب با مردم و ممانعت از فعالیت‌هایش توسط حاج میرزا آقاسی (زعیم‌الدوله تبریزی، ۱۳۴۴: ۱۵۵)، سکوت ابتدایی برخی از مجتهدان شیعی در پاسخ به درخواست اعدام باب از سوی مخالفین و تغییر نگرش رهبران بابیه از مبارزه مستقیم و مسلحانه به فعالیت‌های فرهنگی و مذهبی اما با پنهان‌کاری و تقیه (م. ش: متین، ۱۳۹۹: ۶۱). استقبال از نیابت‌امامی باب در کشور چشم‌گیر بود (شمیم، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۱؛ کسروی، ۱۳۲۳: ۲۶). بخشی از بیانات و تقریرات باب فقیهانه است؛ احکامی در مورد نماز، روزه، ازدواج، تک‌همسری مردان، دفن مردگان و نسخ احکام دینی پیشین؛ اما مضامین اعتراضی سیاسی و اجتماعی مانند ورود عناصر فکری سیاسی و اجتماعی ایدئولوژی‌های غربی و شرقی به‌واسطه‌ی طرح آن‌ها توسط کارگزاران، دیپلمات‌ها، مستشرقین، سیاحان، نظامیان، غرب‌رفته‌هایی مانند محصلین، ارتباطات با امپراطورری‌های عثمانی و روسیه، ورود فراماسونری به کشور، فقر مالی مردم در نتیجه‌ی اقتصاد بدون تولید و تجارت، کمبود و گرانی کالاهای اولیه‌ی مردم مانند نان (امانت و وهمن، ۲۰۱۶) به علت خشک‌سالی‌های دوره‌ای (آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶: ۱۸۷-۱۷۱؛ آدمیت، ۱۳۶۲: ۴۶۰-۴۴۲) به ویژه پس از شکست‌های ایران از روسیه، جمود فکری و مذهبی عالمان شیعی و بی‌توجهی آموزه‌های مذهب تشیع به زندگی دنیوی مردم، فساد دستگاه روحانیت شیعی (نک: زنجانی، ۱۳۸۴)، طرح

ایجاد مجلس مشورتی و سیستم قضاییه، در انداختن بحث نوین حاکمیت قانون و انتخابات، وضعیت آنومیک و هرج و مرج رخ داده در فاصله زمانی مرگ محمدشاه تا به قدرت رسیدن ناصرالدین میرزا، جهل و بی‌سوادی و دین‌خویی مردم، اعلام آزادی ورود به/ خروج از مذهب بابیه، عناصری از آموزه‌های این جنبش که صبغه ماتریالیسم و دنیوی‌گرایی (نک: امینی، ۱۳۹۴) داشت، بی‌پناهی شیعیان ساکن عراق در مقابل ایداء و آزارهای حکومت و بی‌توجهی حکومت شیعی در ایران را می‌توان متغیرهای اصلی و بیرونی جامعه‌شناختی موفقیت این جنبش دانست. متفاوت از عوامل یاد شده، دیدگاهی هم بر آن است که فرقه‌گرایی تاریخی در دین اسلام، در اساس ریشه در خودکامگی این دین دارد و جنبش شیخیه و بابیه، واکنشی بوده ناگزیر در مقابل تحمل‌ناپذیری اسلام‌گرایان؛ هرچند سرآمدان نهضت جدید از نفی کامل دین هم طفره رفته‌اند. کسروی نیز بر آن است که احساسی با تفهیمی ناقص از فلسفه افلاطون و ارسطو، تفسیری متوهمانه از موضوعاتی چون معرفی امامان به عنوان علل چهارگانه (ارسطویی) تکوین جهان و انسان، تجسد و تناسخ امامان شیعی، ترس و گریختن امام غایب از ترس دشمنان و فرار او به جهان هور قلیایی، احیای ماجرای «در» بودن خود میان امام زمان و مردم، ادعای نیابت‌عامه از طرف ایشان، ارائه تفسیری ناهمخوان از معراج پیامبر با تفسیر شیعیان اثنی عشری و پیش‌گویی عندالوقوع زمان ظهور موعود شیعی بیان کرد که واکنش تند فقیهان شیعی را برانگیخت (کسروی، ۱۳۲۳: ۲۰-۱۳). طرح و انتشار همین موارد به‌صرف تضاد با خوانش مجتهدان دارای منافع مشترک با حکومت، برای مردم جذابیت احساسی و عاطفی داشتند. احساسی در سال ۱۱۶۶ ه. ق رهسپار حوزه علمی شیعی عراق شد و در سلک شاگردان سید مهدی بحرالعلوم، شیخ جعفر (مؤلف کشف‌الغطا) و میرزا مهدی شهرستانی در آمد. بدیهی این که با وجود اختلاف در قرائت و تفسیر از مذهب تشیع میان احساسی و فقهای شیعی در ایران و عراق، اشتراکات اعتقادی در مبانی، علت پذیرش احساسی از سوی بحرالعلوم و شیخ جعفر بود اما محتمل نیز هست که انتشار اظهارات و عقیده شیخ - که منافع رهبران و روحانیون دینی و پایگاه اجتماعی و سیاسی‌شان را هدف می‌گرفت - به آتش اختلافات آن‌ها دامن زده تا آن جا که احساسی ترجیح می‌دهد عراق را به مقصد - در ابتدا - خراسان ترک کند. سفر احساسی به قزوین به سال ۱۲۳۷ ه. ق و ارتباط وثیقش با میرزا عبدالوهاب قزوینی (دایی زرین‌تاج) و تدریس شیخ در مکتب‌خانه صالحیه این شهر، در پیوستن زرین‌تاج به جنبش سخت مؤثر افتاد. با آغاز فعالیت‌های هواداران جنبش در قزوین، زرین‌تاج - که متولد این شهر و تربیت یافته در خانواده‌ای شهره به تدبیر و تشریح بود - پس از میرزا یحیی (صبح‌ازل) و میرزا حسینعلی (بهاء‌الله)، در سلک مؤمنین «حی» یا مریدان هجده نفره خاص باب درآمد. پدر زرین‌تاج (حاجی ملّا صالح برغانی) از مجتهدین قزوین بود که بر خلاف فرهنگ مسلط زمان قاجاریه (و به ویژه نگرش حوزویان)، در سوادآموزی دخترش کوشید. زرین‌تاج در این فضای متفاوت از وضعیت زنان، دست به مطالعه آثار شیخ احمد احساسی و سید کاظم رشتی

زد و آغاز به مکاتبه با سیدِ رشتی کرد. در این تراسل و تبادل فکری، سیدِ رشتی زیرین تاج را به قره‌العین ملقب کرد. پس از سفر قره‌العین به کربلا و کاظمیه و تشکیل حلقهٔ تدریس برای زنان و مردان، کنشهای هنجارشکنانه‌اش مخالفت کسانی از بابیان بنیادگرا را نیز در پی داشت. انسداد فکری محیط کربلا، ادامهٔ فعالیت را برایش سخت ناممکن کرد تا به ناچار به قزوین بازگشت. بابیان در سال ۱۲۶۴ ه.ق در بدشت خراسان با دو هدفِ درخواست آزادی باب (که اینک در چهریق به زندان در بود) و زمینه‌سازی برخی از خاصان باب‌گرا برای اعلام انشعاب از مذهب تشیع گرد هم آمدند و قره‌العین به واسطهٔ قدرت استدلال، سخنوری و امکان‌رهایی از مجازات ارتداد با توسل به حکم امکان انابت زن مرتد از دیدگاه مذهب تشیع، کاندیدای انجام این مأموریت شد. وی بر خلاف عقیدهٔ هم‌مسلمان خویش، در اثنای همین واقعه حجاب از چهره برداشت و سنت دینی اسلام شیعی در وجوب پوشش زنان را ملغی اعلام کرد. کشف حجاب قره‌العین حتی موجب دهشت و اضطراب جمعی از بابیان «پای‌بست تقلید و عوائد مقرر» در آن هنگامه شد اما به گفتهٔ نبیل زرنندی در «مطالع الانوار»، ایستادگی او بر این عقیده و اعلام این که «من هستم آن کلمه‌ای که حضرت قائم به آن تکلم خواهد فرمود و نُقباء از استماع آن کلمه فرار خواهند نمود» (نبیل زرنندی، بی‌تا: ۲۶۴)، دهشت را زایل و گردهم‌آیی را تداوم بخشید. در همین گردهم‌آیی بود که توسط حسینعلی نوری به طاهره ملقب شد.

اقدام به جدایی از همسر در جامعه‌ای سخت‌سنتی با ساختارهای متصلب در برابر تغییر و دگرگونی و با رویکرد مذمتِ طلاق و ملامتِ زنِ مطلقه، تغییر مذهب و ارتداد (بر اساس فقه اسلامی) و پذیرش خطر مرگ از سوی حکومت، الغای حجاب اسلامی، نسخ مذهب تشیع، ارتکاب بغی و افساد فی الارض (که این نیز مهدورالدمی مرتکب را در پی می‌داشت)، تبلیغ و ترویج مذهب جدید، تلاش برای کسب درجهٔ اجتهاد دینی، الغای مراسم عزاداری امام سوم شیعیان و تشکیل مجلس شادمانی در اول محرم (سال‌روز تولد باب)، فرار از زندان قزوین پس از متهم‌شدن به صدور دستور قتل پدرشوی سابقش و سرودن اشعار عاشقانه و عارفانه، مجموعه فعالیت‌های قره‌العین هستند که در این پژوهش در چارچوب کنشهای فمینیستی و پلینی، شایستهٔ تعمق و تفحص منظور شده‌اند. طاهره در سال ۱۲۶۸ ه.ق توسط حکومت اعدام شد و جسدش را به چاه انداختند. او اولین زنی است که از سوی مجتهدان مذهب تشیع به جرم افساد فی الارض و ارتداد مستوجب قتل مذهبی شناخته شد.

قره‌العین پس از سفر به کربلا در منزل سید کاظم رشتی مقیم شد و به تشکیل مجالس شرح و تفسیر آیات باب، پاسخ‌گویی به پرسش‌های مذهبی، سرودن اشعار و تبیین نشانه‌های ظهور باب در مجالس مختلطی از مردان و زنان مبادرت کرد؛ هر چند در آن زمان هنوز از پس پردهٔ حجاب استدلال و محاجه می‌کرد. شهامت وی تا بدان پایه رسید که در صدد اعلام زمان «وقوع قیامت» برآمد (افنان، ۱۳۴۱: ۳۴)؛ اقدامی که در سده‌های اخیر در میان شیعیان و فقهای شیعی بدعت‌گذاری در دین

شمرده می‌شد. حتی اگر چنین رویدادی در جهان واقعی و زندگی روزمره قابلیت پیش‌گویی و اعلام زمان دقیق داشت، با عنایت به متن کتاب، اجماع، سنت فقهی و نگاه مردسالارانه فقه شیعی، اعلان آن هرگز به هیچ زنی سپرده نمی‌شد؛ به ویژه که پیشگو از پیروان و مبلغان بابیه هم باشد. فعالیت‌های طاهره در چارچوب جنبش بابیه و به شکل همبستگی گروهی شکل گرفت، لیکن شرایط و موقعیت سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ایران به شدت نابسامان و مستعد شکل‌گیری رفتارهای جمعی اعتراضی بود. شرایط بی‌نظمی، وضعیت آنومیکی، ضعف قدرت مرکزی و کاهش مشروعیت آن، بی‌خبری شاهان قاجاری از منشور شهریاری و شهروندی متناسب زمانه و ...، علل تکمیلی تکون جنبشی از نوع بابیه محسوب می‌شوند (م.ش: هماکاتوزیان، ۱۳۷۹: ۴۳). در عهد قاجاریه زنان دیگری هم برای احقاق حقوق زنان کوشیدند. در میان پیروان باب نیز زنانی معترض فعالیت داشتند ولی با وجود شهرت و اتوریته طاهره به حاشیه رانده شده و ناشناخته مانده‌اند. پس از آن هم کوشش‌های مدنی، سیاسی و اعتراضی زنان در طلوع انقلاب مشروطیت و پس از آن، شدت و عمومیت بیشتری یافت. بر اساس روایت ژانت‌آفاری، تعدادی از این کوشندگان به صورت نیمه‌سری و انجمنی هدف‌جویی می‌کردند. توصیف کوشش‌های بی‌بی‌خانم آسترآبادی، تاج‌السلطنه دختر ناصرالدین‌شاه، ماهرخ گوهرشناس، طوبی آزموده و ...، که بر رسمیت یافتن حق رأی زنان یا احیاء آن، حق طلاق، الغای قانون تعدد زوجات، حمایت از خرید کالای ایرانی و تحریم کالاهای وارداتی، حق تحصیل، تأسیس و اداره مدارس زنانه و مراکز بهداشتی و درمانی و حذف جهیزیه سنگین دختران متمرکز شده بودند (آفاری، ۱۳۷۷: ۳۹-۵)، نشان دهنده فرایند شکل‌گیری فمینیسم ایرانی است.

### بحث و نتیجه‌گیری

منابع گونه‌گون از اوضاع زنان در دوره زمام‌داری طولانی سلسله قاجاریه نشان می‌دهند که تحصیل و آموزش برای زنان ممنوع، و ممانعت از سوادآموزی نزدیک به نیمی از جمعیت، هنجار فرهنگی - مذهبی مشروعی بوده است. برون‌داد سنت دینی اسلام با ادعای سامان‌بخشی زندگی مسلمانان در هر دو جهان و تفسیری که فقهای شیعه از منابع چهارگانه ارائه می‌دادند تا روزگار قاجاریه، خلق انسان تک‌ساحتی‌ای بود که گمان می‌برد با رعایت احکام فقهی، از سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی نصیب می‌برد و از عذاب جاودان می‌رهزد. این هژمونی ذهنی و عینی، حوزه فعالیت زنان را در چارچوب خانه محدود، و غیبت در عرصه زندگی اجتماعی، آنان را از حق تحصیل و آموزش رسمی بی‌نیاز می‌کرد؛ هر چند صرف نظر از استثناها، بیشترین مردم و به ویژه خود زنان، چنین محدودیت‌هایی را با طیب خاطر پذیرفته بودند و بندرت به آن‌ها اعتراض می‌کردند. جدایی زن و مرد از هم در جامعه، محدودیت مکانی و زمانی عبور و مرور زنان، ازدواج در سن کم، ازدواج

اجباری، چند زنی مردان، محروم ماندن از حق انتخاب کردن / شدن، نیز محرومیت از داشتن مشاغل و مناصب مختلف و حق طلاق و جنس دوم انگاشته شدن (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۰)، زندگی تحت سیطرهٔ مردسالاری، سهم نابرابر از ارثیه، محرومیت از حق حضانت فرزند، تنزل شأن انسانی آن‌ها به کالای مبادله‌ای مانند خون‌بها، نصف مرد شناختن زن در دین و...، واقعیت و سیمای کلی زندگی زنان ایران بود. چنان که پیشتر اشاره شد، در کنار این قواعد دینی حاکم، مواردی استثنا نیز بودند. دختران خانواده‌های اشرافی، سوادآموزی درصد بسیار کمی از زنان و دختران خانواده‌های متشرع با هدف مطالعهٔ قرآن و ادعیه و نیز زنان مقیم حرم‌سراهای پادشاهان که تنها مجاز به سوادآموزی بودند، در این زمره‌اند. اما در این میدان و میان بودند درصد بسیار کمی از زنانی هنجار‌گریز و ساختارشکن که در سپهر سیاست و جامعه، مؤثرتر از مردان عمل می‌کردند (توانا، ۲۰۱۸). در میان زنان حرمسرا (شوستر، ۱۳۵۱: ۲۳۹) گاه تصمیمات سیاسی داخلی و خارجی شاه و وزیران توسط همین زنان لغو یا تجدید نظر می‌شد؛ گاه زنانی در میدان‌های اعتراضات مدنی، دینی و مذهبی، ادبیات (شاعری)، مبارزه با فاتالیسم دینی و فرهنگی و تربیت فرزندان آگاه و روشن‌بین، نقش ماندگاری به تاریخ و جامعه می‌زدند؛ و زمانی توفیق می‌یافتند جهت تاریخ ایران را در بنیان متأثر کنند. نمونهٔ مشهور، قره‌العین است که در این جستار مورد مطالعه قرار گرفته است. به جز علل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، علل روان‌شناختی - جامعه‌شناختی نیز در مجذوبیت و مطاع‌شدن کنش اعتراضی وی مؤثر بودند: یکی هالهٔ اقتدار کاریزماتیک، و دیگری شهامت شکستن تابوهای دینی و فرهنگی. تحلیل جامعه‌شناختی جامعهٔ زمان قاجاریه و واکنشی که نظام سیاسی به جنبش بابیه و شخص قره‌العین داشت مصداقی از تحلیل رابرت. مرتن در پردازش کجروی و «انحراف مثبت» است. لیلیا احمد معتقد است معنای جنسیت مورد نظر اسلام تا قرن ۱۹م گفتار مسلطی بود و در سطوح فرهنگی، قانونی، اجتماعی و نهادی زنان را تحت سلطه و انقیاد خود داشت. از نظر اقتصادی نیز زنان در اسلام حاشیه‌نشین و موجوداتی فرودست‌تر از مردان محسوب می‌شوند اما خانواده‌های متمول، تک‌همسری دختران خود را تضمین می‌کردند و در حوزهٔ آموزش نیز برخی از خانواده‌ها دختران خود را نه برای آموزش که برای دانشمند و فرهیخته شدن آموزش می‌دادند (لیلیا احمد، ۲۰۱۲: ۵۹). این گونه مقاومت در برابر قدرت کانونی و مسلط، در واقع مؤید تحلیل فوکو در پردازش واقعیت انتشار قدرت، انقیاد و ایستادگی در برابر آن، مکانیزم کارکردهای دال‌های مرکزی و حاشیه‌ای قدرت و هسته‌های مقاومت در برابر آن است. در آن زمان، نسیم‌هایی از دست‌آوردهای غرب به واسطهٔ ارتباطات مختلف به مشام جان جامعهٔ ایران رسیده بود و در این میان، نخبگان فکری و فرهنگی ایران (از هر دو جنس)، مبادرت به تطبیق اوضاع همه جانبهٔ کشور با کشورهای غربی و شرقی (روسیه و عثمانی) می‌کردند؛ گر چه شواهدی از مواجههٔ مستقیم بانیان و رهبران باب از جمله قره‌العین با آثار فکری و فرهنگی آن کشورها وجود ندارد اما اشاعهٔ عناصر فرهنگ غربی در

جامعه ایران از زمان صفویان آغاز شده، و در زمان قاجاریه شدت یافته بود و در این هنگامه، کنشهای فرهنگی و اعتراضی زنان نمود چشمگیری داشت. روایت تاریخی دیگری در تقابل با پارادایم‌های استبداد آسیایی (شرقی) و خودکامگی اسلامی، «دولت ایران پیشامدرن را ملغمه‌ای نامتمرکز و ناموزون از حاکمیت‌های مذهبی و سیاسی» و به ویژه اصلاحات قرن نوزدهمی در ایران را متأثر از امپراطوری‌های روسیه و عثمانی تحلیل می‌کند (متین، ۱۳۹۹: ۳۳-۳۴). تأثیرگذاری جانشینان باب و تعدادی از پیروان آن‌ها بر جامعه زمانی قوت می‌گیرد که حکومت ناصری آنان را به بغداد، استانبول، ادرنه و عکا (نک: سرمدی، ۲۰۲۰) در عثمانی تبعید کرد. این سخن اما نافی ورود عناصر فکری خارجی به فضای فرهنگی، سیاسی، دینی و اجتماعی ایران نیست. کنش‌های اعتراضی رهبران جنبش بابیه و معتقدان به این کیش جدید در فرا متنی رنگ جنبش و رو در رویی با قدرت مرکزی به خود گرفت که خرده نظام‌های سیاست، اقتصاد و فرهنگ به مثابه متن‌هایی با ارتباطات شبکه‌ای، ورود مؤلفه‌های جدیدی را پذیرفته بودند و مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی نیز در حال شکل‌گیری بود. البته آدمیت سابقه چنین جنبش‌هایی را به تاریخی دورتر آدرس می‌دهد، هر چند در آن جنبش‌ها، زنان نقشی نداشتند. وی از یک سو تبار تاریخی شورش‌هایی از این دست در ایران را از اوائل اسلام تا جنبش نقطویان و پس از آن رد یابی می‌کند و از دگر سو بابیه را التقاطی از عقاید تشیع، عرفان ایرانی، آرای حکمای اسلامی و یونانی می‌داند که «نماینده عصیان فکری جامعه ایرانی بود علیه جمود احکام دینی که گاه به ابطال شریعت و نفی نبوت و حتی انکار ربانیت می‌رسید (آدمیت، ۱۳۶۲: ۴۴۳). وی هم چنین کارکردهایی را بر این جنبش مترتب می‌کند که در واقع اصالت جامعه‌شناختی (آدمیت، ۱۳۶۲: ۴۴۳) دارند لیکن توجهی به نقش زنان، اعتراضات آنان به پایمال شدن حقوق بشری و حذف شدن‌شان از عرصه جامعه نکرده است.

در پس‌زمینه‌ای که قره‌العین کارکردهای هنجارهای رسمی و دینی جامعه را ناکارآمد می‌دید، کنشهایی که صبغه فمینیستی داشتند، پیشتر آغاز شده بودند. تاج‌السلطنه، صدیقه دولت‌آبادی (پیش‌تاز کشف حجاب)، مریم عمید، عالم‌تاج قائم‌مقامی؛ و بعدتر دایر کردن انجمن‌هایی با اهداف فرمبستی زن‌محور مانند انجمن آزادی زنان (۱۲۸۶)، اتحادیه غیبی نسوان (۱۲۸۶)، انجمن نسوان وطن (۱۲۸۹)، اتحادیه نسوان (۱۲۹۰)، شورای نیمه‌مخفی زنان تبریز (۱۲۸۶) و ... در راستای اهداف احیای حقوق جامعه زنان ارزیابی می‌شوند. چنین دیدگاه‌هایی بدون آگاهی ضمنی از اوضاع و شرایط زنان در مغرب‌زمین و امپراطوری‌های روسیه و عثمانی در همسایگی ایران تکوین نمی‌یافت. در همین پس‌زمینه قره‌العین می‌بایست در سه جبهه بجنگد: نظام سیاسی؛ جامعه مردسالار و رهبران مذهب تشیع که هر سه مرد محور بودند. چلبی در مطالعه نظام شخصیت در ایران از قول هوفشتمد معرف‌هایی را با عنوان ارزش‌ها، خصوصیات و نقش‌های اجتماعی مردانگی در ایران برشمرده است که به صرف فرهنگی بودن، تاریخی و نسبی محسوب می‌شوند. قاطعیت مردان، نقش تربیتی



زنان، نقشهای تفکیک شده جنسیتی، تسلط و استقلال مردان از جمله تحلیل هوفشتم هستند (چلبی، ۱۳۹۲: ۲۸) که به واسطه تاریخی و فرهنگی بودن، می‌توان تبار آن‌ها را در خصوصیات مردان جامعه زمان قاجاریه نیز رهگیری کرد. نظام شخصیتی قره‌العین با این عناصر تناقض داشت؛ و گرچه احساس همبستگی درون‌گروهی در میان رهبران و اعضای جنبش عاملی شد تا از چنین زنی استقبال کنند، اما کنشهای قره‌العین زمانی «مسأله» به معنای جامعه‌شناختی آن شد که هم‌آورد‌های وی، مردانی بودند در «میدان» جامعه، سیاست و دین که از هر وجهی قدرت مطلق برتر داشتند. به جامعه ایران عصر قجری از هر بُعدی که بنگریم، سنتی و زیر سلطه مردان محافظه‌کار است که حصارهای بسیار بلندی میان حوزه عمومی و خصوصی ایجاد کرده‌اند. این تسلط و مرزبندی نیز توسط دین و مذهب و به عبارتی مردان مفسر مذهب تشیع با هم‌سویی و هم‌پیوندی قدرت سیاسی حمایت می‌شد؛ و واکنش چنین جامعه‌ای به عصیان‌گری یک زن، استفاده از مجازات دینی و مذهبی توسط مردان میدان سیاست است.

توجه به فعالیت‌های قره‌العین در زمانی کوتاه مؤید پیشتازی او در احیای حقوق زنان و نیز نامشروع کردن هنجارها و ارزشهای فرهنگی و دینی حاکم بر جامعه‌ای است که برای زن، تنها ارزش ابزاری و جنس دومی تعریف و اجرا می‌کرد. قره‌العین هنگام خروج از قزوین به سمت کربلا، تحکم و اجرای فرامین مردانه شوهر در ممنوعیت این کار را نادیده گرفت؛ یک‌سره پشت پای به زندگی مشترک و وابستگی به فرزندان زد؛ در کربلا، حلقه تدریس و تفسیر آثار بابیه را پیشه، و بنا بر روایت نبیل زرنندی، جمع زیادی از عرب و عجم را جذب جنبش بابیه کرد؛ دست به تفسیر قرآن گشود؛ گفت و گو با روحانیون مخالف بابیه را آغاز، و در پاسخ به مخالفان ردیه نویسی کرد؛ در آغاز ماه محرم یعنی هنگام عزاداری شیعیان برای واقعه کربلا، به مناسبت تولد باب، مجالس پایکوبی و رقص برپا نمود؛ و حتی مدعی رجعت فاطمی شد. بعد از انتشار رساله «عدلیه» باب، که نگاه آل‌الله را در شمار مطهرات درآورد، طاهره نیز خویشتن را مظهر عصمت و طهارت دختر پیامبر اسلام معرفی کرد و با این اقدام، اطرافیان به اجبار باید کالاها و اجناس را به منظر او می‌رسانیدند تا پاکیزه و مطهر گردند. در کنار ادعای رجعت فاطمی و نگاه تطهیرکننده، برای عادی سازی این گونه فعالیت‌های زنانه نیز تلاشهای بسیاری کرد. با همین رویکرد بود که در کربلا از حاکم شهر به اصرار درخواست تا جلسات مناظره با مخالفانش برگزار کند؛ و هنگام بازگشت به قزوین در پاسخ به شوهرش برای رجعت به زندگی مشترک، چنان بی‌محابا و نابهنجار (مطامع‌الانوار، ۲۳۶) سخن گفت که روحانیون معتبری چون شوهر و پدرشوهرش حکم به کفر و ارتداد او دادند. این حکم به تنهایی می‌توانست مجوز اجرای مهدورالدمی و قتل او توسط هر شیعه مقلدی باشد.

در جستار پیش‌روی پرسش اول این بود که آیا در کارنامه اجتماعی، سیاسی و دینی قره‌العین مؤلفه‌های اولیه‌ای از جنبش فمینیستی مشاهده می‌شود یا خیر؟ مرور و تحلیل اهداف فمینیست‌ها در

چارچوب مکاتب مختلف و مقایسه آن‌ها با کنش‌های جنبش بایبه و به ویژه قره‌العین نشان می‌دهند که پاسخ به این پرسش مثبت است. تکرار آن‌ها در این جا مصداق اطناب ممل و ایجاز مخل است اما نباید فراموش کرد که تاریخ تکوین فمینیسم در مغرب‌زمین از آغاز تا قرن ۲۱م. در ابعاد تئوری‌پردازی، کنش‌های عملی و میدانی، مرتبط کردن این جنبش با زیست‌جهان زنان، پیوند زدن آن با نهاد قدرت و طرح مباحث انتقادی مثبت هم‌پوشانی اهداف هر دو مورد با وجود محیط‌های جغرافیایی و ساختارهای پهن‌دامنه اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی آن‌ها، متفاوت است. هم‌سویی و وجود عناصر مشترک (اگر چه نه طابق‌النعل‌بالنعل) و پراکتیس زنانه قره‌العین با هم‌تاهای خارجی مؤید پاسخ مثبت به پرسش دوم این پژوهش نیز هست و چنانچه آوردیم عناصر مشترک فراوانی در نگرش زن معترض ایرانی با فمینیسم غربی دیده می‌شود که با اتکا به آن‌ها بتوان سخن از سابقه فمینیسم ایرانی راند؛ هر چند بدون سازماندهی‌ای از نوع غربی یا بدون تکوین و رشد آن در درون پارادایم، در تئوری یا یک دستگاه فکری و علمی و آکادمیکی. با این توصیف می‌توان نتیجه گرفت که فمینیسم ایرانی در هیأت و با محتوای خاص خود که تابعی از ساختار کلان نظام اجتماعی محسوب می‌گردد، به طور طبیعی ساخت گرفته و واقعیتی تاریخی، دینی، سیاسی و فرهنگی بوده است نه طرح و الگویی از پیش طراحی شده در اذهان کنشگران آن. میزان موفقیت، چگونگی تداوم آن، موانع ساختاری و غیر ساختاری آن، سطح انگیزه‌های زنان فمینیست، ورود آن به مراکز آکادمیک و پژوهشی، دست‌آوردهای آن و چگونگی مواجهه مرد ایرانی در نهادهای قدرت و دین با آن، می‌تواند موضوع مطالعاتی باشد که به شناخت عمیق‌تر این جنبش به روش «در زمانی» بینجامد.

### منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۸)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۲)، *امیرکبیر و ایران*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آدمیت، فریدون، و ناطق، هما (۱۳۵۶)، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار*، تهران: انتشارات آگاه.
- ادوارد براون (۱۳۸۱)، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی‌علامه، تهران: انتشارات ماهریز
- اسملسر، نیل (۱۳۸۰)، *تئوری رفتار جمعی*، ترجمه رضا دژاکام، تهران: انتشارات یافته‌های نوین و دواوین.
- اشراق خاوری، عبدالحمید (۱۰۶ بدیع)، *تلخیص تاریخ نبیل زرندی*، طهران، لجنه ملی، نشر آثار امر، برچیده از اینترنت، در: <http://www.bahailib.com/index3php?code=67>، ۲۵ خرداد ۱۴۰۰، ۲۱:۰۰
- اشرف، احمد و بنوعیزی، علی (۱۳۸۷)، *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: انتشارات نیلوفر.

- آفاری، ژانت (۱۳۷۷)، *انجمن‌های نیمه‌سری زنان در نهضت مشروطه*، ترجمه جواد یوسفیان، بانو، بی‌جا.
- افراسیابی، بهرام (۱۳۸۲)، *تاریخ جامع بهائیت*، نشر مهرفام، بی‌جا.
- افنان - ابوالقاسم (۱۳۴۱)، *چهار رساله تاریخی در باره طاهره قره‌العین*، تهران: انتشارات مؤسسه چاپ و نشر کتاب.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۲)، نقش اندیشه‌های شیخیه در ظهور جنبش بابیه، *شناخت*، ش ۳۸، ۳۴-۱۱.
- امانت، عباس (۱۳۹۸)، *قبله عالم*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: انتشارات کارنامه.
- امانت، عباس و وهمن، فریدون (۲۰۱۶)، *از طهران تا عکا: بابیان و بهائیان در اسناد دوره قاجار*، آشکار، North Have.
- آموزشکده آنلاین توانا (۲۰۱۸)، *سیر تحول حقوق زن در ایران معاصر*، در: <https://tavaana.org/fa/book>
- امیر ارجمند، سعید (۱۳۶۹)، شکل‌گیری جنبش بابی در ایران، *ایران‌نامه*، ش ۳۳، ۱۳۵-۱۳۰.
- امینی، تورج (۱۳۹۴)، *طاهره خیالی، طاهره‌های حقیقی*، متن سخنرانی در ۱۷ مرداد ۱۳۹۴، بی‌جا، برداشت از اینترنت در: [//t.me/s/aeenebahai1?after=1730](http://t.me/s/aeenebahai1?after=1730)، ۲۶ خرداد ۱۴۰۰، ۳۶:۱۳.
- براو، مارتین (۱۳۹۶)، *تجربه پلینینی: تاریخی ناپیوسته از نبرد برای آزادی*، ترجمه فواد حبیبی، تهران: انتشارات ققنوس.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۲۳، ۲۸-۷.
- پیتراوری (۱۳۶۳)، *تاریخ ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، عطایی، بی‌جا.
- ثابتی، عرفان (به‌کوشش) (۱۳۹۹)، آیین بهایی، کالیفرنیا: انتشارات بنیاد تسلیمی.
- جان‌فوران (۱۳۹۲)، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران: از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات رسا.
- جلالی، رستم (۱۳۹۱)، نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی، *مجله تحقیقات کیفی در علوم سلامت*، (۴)، ۳۲۰-۳۱۰.
- جهانگیری، آرش (۱۳۸۷)، باب و بهائیت؛ نمای دور، نمای نزدیک، *مجله تاریخ معاصر ایران*، ۴۷ و ۴۸، ۴۶۲-۳۱۳.
- حسام نقبائی (۱۲۸۱ بدیع)، *قره‌العین*، مؤسسه ملی مطبوعات امری، بی‌جا.
- خدایی، احمد (۱۳۸۲)، *تحلیلی بر تاریخ و عقاید فرقه شیخیه*، قم: انتشارات امیرالعلم.
- دریفوس، هیوبرت، پل رابینو (۱۳۸۹)، *میشل فوکو، فراساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- رائین، اسماعیل (۱۳۵۷)، *اشعاب در بهائیت پس از مرگ شوقی افندی*، تهران: انتشارات رائین.

- رنجبر، هادی و دیگران (۱۳۹۱)، نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی: راهنمایی برای شروع، *مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی ارتش*، سال ۱۰، ش ۳، ۲۵۰-۲۳۸.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۴)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- زاهد زاهدانی، سعید (۱۳۸۰)، *بهائیت در ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- زائری، قاسم (۱۳۹۳)، دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران، *زن در توسعه و سیاست*، دوره ۱۲، ش ۲، ۱۸۶-۱۵۳.
- زعیم‌الدوله تبریزی، محمدمهدی‌خان (۱۳۴۴)، *مفتاح باب‌الابواب یا تاریخ باب و بها*، ترجمه حسن فرید گلپایگانی، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، بی‌جا.
- زنجانی، ابراهیم (۱۳۸۴)، *خاطرات*، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح، تهران: انتشارات کویر.
- ساناساریان، الیز (۱۳۸۴)، *جنبش حقوق زنان در ایران؛ طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۱۳۵۷*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: نشر اختران.
- سرمدی، اروند (۲۰۲۰)، *داستان تبعید یک پیامبر از سیاه‌چال تهران تا قلعه عکا*، تهران: انتشارات خرد.
- شمیم، علی‌اصغر (۱۳۸۹)، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران: انتشارات بهزاد.
- شوستر، مورگان (۱۳۵۱)، *اختناق در ایران*، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتری، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- فاکر میبیدی، محمد و زارع، رحمان (۱۳۹۱)، بررسی نقش علما در برخورد با مسأله باب و بهائیت، *تاریخ اسلام در آیین پژوهش*، ش ۳۳، ۹۸-۸۵.
- فشاهی، محمدرضا و علیزاده، عزیزالله (۱۳۹۵)، *واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران قنودال*، تهران: انتشارات جاوید.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸)، *دانش و قدرت*، ترجمه محمد ضیمران، تهران: انتشارات هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸)، *نظم‌گفتار*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه.
- قیصری، علی (۱۴۰۰)، گذر از رعیت به شهروند، ترجمه علی معظمی، *اندیشه پویا*، ش ۷۵، ۵۷-۵۵.
- کاظمی، عباس (۱۳۸۴)، *پرسه‌زنی و زندگی روزمره*، تهران: نشر آشیان.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳)، *بهایی‌گری*، تهران: چاپخانه پیمان.
- کشتگر، همایون (۱۳۸۸)، ماه غسل رژیم پهلوی و بهائیان، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۵۰، ۵۱۲-۳۴۹.
- گلپایگانی، ابوالفضل (۱۲۹۴)، *کشف‌الغطاء عن حیل‌الاعداء*، عشق‌آباد، بی‌جا.
- لیلا احمد (۲۰۱۲)، *زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*، ترجمه فاطمه صادقی، نشر زنان و قوانین در جوامع مسلمان (VLUML)، ولوم).

- متین، افشین (۱۳۹۹)، *هم شرقی، هم غربی: تاریخ روشنفکری مدرنیته ایرانی*، تهران: انتشارات شیرازه.
- محمدحسینی نصرت‌الله (۲۰۰۰)، *حضرت طاهره*، کانادا: مؤسسه معارف بهایی.
- مدرس چهاردهی، مرتضی (۱۳۵۴)، *شیخی‌گری و بابی‌گری از منظر فلسفه، تاریخ و اجتماع*، تهران: انتشارات فروغی و ارژنگ.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۷)، *از جنبش تا نظریه (تاریخ دو قرن فمینیسم)*، تهران: انتشارات شیرازه.
- موسوی گیلانی، رضی (بی‌تا)، *مستشرقان و مهدویت*، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- مومنی، محمد باقر (۱۳۵۴)، *ادبیات مشروطه*، تهران: انتشارات گلشاهی.
- میلز، سارا (۱۳۸۹)، *میشل فوکو*، ترجمه داریوش نوری، تهران: انتشارات مرکز.
- نجفی، محمد باقر (۱۳۸۰)، *بهائیان*، تهران: انتشارات مشعر.
- نورمحمدی، مهدی (۱۳۹۳)، *زندگی، عقیده و مرگ قره‌العین*، تهران: انتشارات علمی.
- هما کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۹)، *دولت و جامعه در ایران؛ انقراض قاجار و استقرار پهلوی*، تهران: نشر مرکز.
- واتسن، رابرت گرانت (۱۳۴۸)، *تاریخ ایران از ابتدای قرن نوزدهم تا سال ۱۸۵۸*، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- والری‌برایسون (۱۳۹۹)، *مقدمه بر نظریه سیاسی فمینیسم*، ترجمه منیژه گازرانی، تهران: انتشارات خجسته.
- یزدانی، مینا (۲۰۰۳)، *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهایی*، همیلتون: انتاریو، مؤسسه معارف بهایی به زبان فارسی.
- Amanat, Abbas (1989), *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Cornell university ress.
- Anthony Giddens, Mitchell Duneier. Deborah Carr & Richard P. Appelbaum, (۲۰۱۸), *Introduction to Sociology*, W. W. norton & company, Inc. , New York .
- Bromley. David.G(Editor) (2007), *New Religious Movment*, Oxford university press.
- MacEoin, Denis (1983), *From Babism to Baha'ism: Problems of militancy, quietism, and conflation in the construction of a religion*,
- MacEoin, Denis (1986), *Bahā'ī fundamentalism and the academic study of the Bābī movement*, *Religion*, 16, no: 57-84.
- Moritz Klenk (2012), *New Religious Movements in Global Perspective*, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft [Online]*, 7 | 2012, Online erschienen am: 01 April, abgerufen am 19 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/zjr/364> ; DOI : 10.4000/zjr.364.