

Sexual Shadows in Safavid Iran: A Historical/Psychological Analysis Based on Jung's Shadow Theory¹

Hossein Afshar², Mohammad Kalhor³, Sina Forouzesh⁴

Abstract

Safavid society was pluralistic with diverse layers and different social classes. Despite this, the government and certain social classes sought to conceal and, as far as possible, suppress tendencies and behaviors that were contrary to custom and religious law (Sharia) in the realm of social-sexual life, relying on Sharia and customary norms. According to the "Shadow" theory of Carl Gustav Jung, which forms the theoretical basis of the present study, whatever is repressed or denied in the individual and social conscious gives rise to a shadow in the individual or collective unconscious. This ignored shadow can have adverse effects on the individual, society, and their psyche. In the Safavid period, religious pressures, social censorship, and customary (self-conscious) piety led

1. This article is derived from the doctoral dissertation of Hossein Afshar, entitled "*Social Shadows in Iranian Society of the Safavid Era Based on the Analytical Psychology of Carl Gustav Jung*" at Shahid Beheshti University, The Iranology Foundation.

2. PhD candidate in Iranology, Shahid Beheshti University - Iranology Foundation, Tehran, Iran. h_afshar@sbu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Shahr-e Rey, Iran (Corresponding Author). kalhor.mohammad72@gmail.com

4. Associate Professor, Department of History, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. Sinaforouzesh@gmail.com

Received: July 8, 2025 - Accepted: Aug 30, 2025



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

to the repression of forbidden and unconventional sexual desires (into the collective unconscious). However, what was suppressed at the societal level continued to exist in symbolic, hidden, and imperceptible forms. This interdisciplinary study uses Jung's 'Shadow theory' to examine three main axes—prostitution, homosexuality, and the institution of *mut'ah* (temporary marriage)—as the sexual shadows of that era drawing on Persian sources and European travelogues. It demonstrates that these phenomena, while officially rejected, persisted within the social, economic, artistic, and ritual structures of society. The results indicate that Safavid society suffered from a 'cultural duality' in this domain: official condemnation on the one hand, and hidden or semi-official exploitation, on the other. An analysis through Jung's Shadow theory reveals that this contradiction not only failed to prevent the continuation of marginal sexual phenomena but also reproduced them in symbolic and institutionalized forms.

Keywords: Safavid, Sexual Shadow, Jungian Psychology, Prostitution, Homosexuality, Mut'ah (Temporary Marriage).

سایه‌های جنسی در ایران عصر صفوی: تحلیلی تاریخی - روان‌شناختی بر اساس نظریه‌ی سایه‌ی یونگ^۱

حسین افشار^۲، محمد کلهر^۳، سینا فروزش^۴

چکیده

جامعه‌ی صفوی جامعه‌ای متکثر با لایه‌های متنوع و طبقات اجتماعی متفاوت بود؛ با وجود این، حکومت و برخی از طبقات اجتماعی آن تلاش می‌کردند با اتکا بر شریعت و هنجارهای عرفی، گرایش‌ها و رفتارهای متغایر با عرف و شرع را در حوزه‌ی زندگی جنسی اجتماعی کتمان کرده و تا حد امکان آن را به محاق برند. مطابق با نظریه‌ی «سایه» روان‌شناسی کارل گوستاو یونگ که بن‌مایه‌ی نظری این پژوهش بر آن استوار است، آنچه در خودآگاه فردی و اجتماعی سرکوب یا انکار شود، در ناخودآگاه فردی یا جمعی تولید سایه می‌کند و این سایه‌ی نادیده انگاشته شده می‌تواند اثرات نامناسبی بر فرد، جامعه و روان آن‌ها بگذارد. در دوره‌ی صفویه فشارهای مذهبی، سانسور اجتماعی و تقوای عرفی

۱. این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکترای تخصصی دانشجوی حسین افشار با عنوان «سایه‌های اجتماعی جامعه‌ی ایران عصر صفوی با تکیه بر روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ» در دانشگاه شهید بهشتی - بنیاد ایرانشناسی است.

۲. دانشجوی دکترای ایرانشناسی دانشگاه شهید بهشتی - بنیاد ایرانشناسی، تهران، ایران.

h_afshar@sbu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرری، ایران (نویسنده‌ی مسئول).

kalhor.mohammad72@gmail.com

۴. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، علوم و تحقیقات تهران، ایران.

Sinaforoozesh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸



(خودآگاه)، سبب راندن امیال جنسی ممنوعه و نامتعارف (به ناخودآگاه جمعی) شد، اما آنچه در سطح جامعه سرکوب می‌شد، در قالب نمادین، پنهان و نامحسوس به حیات خود ادامه داد. این پژوهش با رویکرد میان‌رشته‌ای و بهره‌گیری از نظریه «سایه» یونگ و با استفاده از منابع فارسی و سفرنامه‌های اروپایی، سه محور اصلی روسپی‌گری، همجنس‌گرایی و نهاد متعه را به‌عنوان سایه‌های جنسی آن عصر بررسی کرده و نشان می‌دهد که این پدیده‌ها، هم‌زمان با طرد رسمی، در ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، هنری و آیینی جامعه تداوم یافتند. نتایج نشان می‌دهد که جامعه صفوی در این حوزه دچار «دوگانگی فرهنگی» بود؛ از یک‌سو تقبیح رسمی و از سوی دیگر بهره‌برداری پنهان یا نیمه‌رسمی. تحلیل نظریه سایه یونگ آشکار می‌کند که این تضاد، نه تنها مانع استمرار پدیده‌های جنسی حاشیه‌ای نشد، بلکه آن‌ها را در قالب‌های نمادین و نهادی بازتولید کرد.

واژه‌های کلیدی: صفویه، سایه جنسی، روان‌شناسی یونگ، روسپی‌گری، همجنس‌گرایی، متعه.

۱. مقدمه

بر اساس احکام شریعت اسلام و فقه تشیع، هرگونه رابطه جنسی تنها در چهارچوب نکاح رسمی (اعم از دائم یا موقت) دارای مشروعیت شرعی است. روابط جنسی خارج از این ساختار؛ از جمله زنا، لواط و سایر اشکال تمایلات جنسی خارج از ازدواج شرعی، نه تنها مذموم شمرده می‌شوند؛ بلکه مشمول حدود شرعی و مجازات‌های کیفری مشخصی هستند که در صورت اثبات توسط حاکم شرع قابل اجرا است (امام خمینی، ۱۳۴۹: ۴۵۹/۲).

در دوران صفوی، با استقرار حکومتی شیعی که بخشی از مشروعیت خود را مستقیم از شریعت و فقه امامیه می‌گرفت (ن‌ک: صفت گل، ۱۳۸۱؛ آقاجری، ۱۳۸۹؛ کدیور، ۱۳۷۸؛ سیوری، ۱۳۸۰؛ دلیر، ۱۴۰۰) انتظار می‌رفت که این نظام نظارتی با توجه به ابزارهای اعمال قدرت، منجر به حداقل فساد جنسی در جامعه شود. عرف، هنجارها و سنت‌های اجتماعی نیز در همین راستا عمل می‌کردند؛ بنابراین، از منظر آرمانی و غایی، روابط جنسی غیرشرعی

و غیر متعارف، نباید در جامعه وجود و حضور عینی می‌داشتند.

با این حال، آنچه در عمل رخ داد با این انتظارات فاصله داشت؛ اگرچه حکومت صفوی در دوره‌های مختلف تلاش‌هایی در جهت نظارت بر زیست متشرعانه و عرف‌گرایانه به کار بست، اما واقعیت آن بود که نیازهای جنسی، تنوع‌طلبی و اشکال گوناگون گرایش‌های جنسی نه تنها از میان نرفتند و نابود نشدند؛ بلکه به فضاهای پنهان، خصوصی و لایه‌های ناخودآگاه روان جمعی رانده شدند.

از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ^۱، این فرایند دقیقاً مصداق شکل‌گیری «سایه»^۲ است؛ جایی که جامعه بخشی از تمایلات طبیعی خود (در اینجا میل جنسی خارج از چهارچوب‌های رسمی و پذیرفته‌شده) را نمی‌پذیرد و آن را به لایه‌های زیرین روان جمعی سرکوب می‌کند.

حکومت و جامعه عصر صفوی از سه مکانیسم دفاعی عمده که معمولاً منجر به تولید سایه می‌شوند برای حذف یا پنهان‌سازی اقلیت‌های جنسی آن دوران بهره برد:

۱. سرکوب: که با سازوکار شرعی-سیاسی حکومت در پی اجرای احکام و حفظ ظاهر جامعه بود.

۲. انکار: که با افکار عمومی و فشار اجتماعی شرمساری و طرد، فضا را برای ظهور آشکار و به رسمیت‌شناختن وجود چنین رفتارهایی در جامعه می‌بست.

۳. فرافکنی: یا برون‌فکنی اجتماعی که موجودیت تمایلات جنسی نامتعارف و اقلیت‌های جنسی را به جوامع کوچک، پست و رانده‌شده از جامعه نسبت می‌داد. (برای اطلاع از کارکردهای مکانیزم‌های دفاع روانی ن. ک: فروید، ۱۳۸۵: ۱۵-۳۴)

نتیجه این امر ظهور سایه‌های جنسی در قالب نمادین و غیرمستقیم در هنر، شعر، فضای معماری و حتی آیین‌های روزمره بود؛ بدین ترتیب، روابط جنسی نامشروع و اشکال مختلف میل جنسی، به جای حذف، به صورت سایه‌های روانی و اجتماعی در تاریخخانه جامعه صفوی به حیات خود ادامه دادند؛ همین سایه‌ها، با گذر زمان، نه تنها حذف نشدند بلکه گاه خود را در قالب‌هایی نمادین مانند نوجوانان زیباروی در مینیاتورها، معشوقان مذکر در شعر یا رفتارهای دوگانه در دربار و ... بازنمایی

1. Analytical psychology
2. Shadow

شدند (بینیون و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۴۸).

پرسش اصلی پژوهش این است که:

چگونه سیاست‌های دینی و هنجارهای عرفی در عصر صفوی با سرکوب رسمی گرایش‌ها و رفتارهای جنسی غیرمتعارف، به شکل‌گیری و تداوم «سایه جنسی» در ناخودآگاه جمعی جامعه انجامید؟
پرسش‌های فرعی عبارت‌اند از:

۱. مهم‌ترین اشکال پدیده‌های جنسی حاشیه‌ای (روسپی‌گری، همجنس‌گرایی، متعه) در عصر صفوی چه بود و چه گستره‌ای داشت؟

۲. چه عوامل سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در تداوم این پدیده‌ها نقش داشتند؟

۳. نظریه سایه یونگ چگونه می‌تواند دوگانگی میان تقبیح رسمی و تداوم پنهان این پدیده‌ها را تبیین کند؟

در واقع با پاسخ به این سؤال‌ها، به درک وجود اقلیت‌های جنسی در جامعه عصر صفوی و جایگاه سایه‌وار آنان در بطن و نهان جامعه نائل خواهیم شد و این درک می‌تواند در نهایت به نوعی «خودشناسی تاریخی» نیز منتهی شود.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعه روابط جنسی حاشیه‌ای در ایران عصر صفوی، به ویژه از منظر میان‌رشته‌ای تاریخ و روان‌شناسی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بخش عمده پژوهش‌های موجود یا بر جنبه‌های صرفاً تاریخی این پدیده‌ها متمرکز بوده‌اند یا آن را در قالب توصیفی از منابع غربی بازگو کرده‌اند.

در منابع کلاسیک فارسی دوره صفوی، به دلیل محدودیت‌های فرهنگی و شرعی، اشاره‌های مستقیم به روابط جنسی غیرمتعارف بسیار محدود و بیشتر در قالب «فرامین منهیات»، احکام فقهی یا روایات پراکنده در تذکره‌ها و وقایع‌نامه‌ها آمده است (برای نمونه: خلاصه‌التواریخ حسن بیگ روملو، عالم‌آرای عباسی اسکندر بیگ ترکمان)؛ با این حال، این منابع به‌تنهایی برای بازسازی واقعیت اجتماعی کافی نیستند.

در مقابل، سفرنامه‌های اروپایی مانند آثار شاردن، تاورنیه، اولئاریوس، دلاواله، کمپفر

و شرلی، اطلاعات تفصیلی‌تری دربارهٔ روسپی‌گری، شاهدبازی، همجنس‌گرایی و متعه ارائه می‌دهند؛ هرچند این گزارش‌ها غنی و جزئی‌نگرند، اما حامل سوگیری‌های فرهنگی، شرق‌شناسانه و گاه اغراق‌آمیز نیز هستند؛ موضوعی که تحلیل انتقادی آن‌ها را ضروری می‌سازد.

از منظر پژوهش‌های معاصر، آثاری چون *تاریخ روابط جنسی در ایران* ویلم فلور (۲۰۱۰)، *تفریحات ایرانیان* رودی متی (۱۳۹۹)، *شاهدبازی در ادبیات فارسی* سیروس شمیسا (۱۳۸۱)، و مقاله علمی-پژوهشی شهاب شهیدانی و همکاران دربارهٔ روسپی‌گری زنان در عصر صفوی (۱۴۰۰)، مستقیم یا غیرمستقیم به این حوزه پرداخته‌اند؛ با این حال، کمتر پژوهشی کوشیده است داده‌های تاریخی را در قالب یک چهارچوب روانشناختی منسجم تحلیل کند.

۳. چهارچوب نظری

مطابق با نظریهٔ سایهٔ کارل گوستاو یونگ، روان‌شناس مشهور سوئیسی، انسان‌ها و جوامع (مانند افراد) از نوعی نقاب اجتماعی برای زیست روانی و اجتماعی خود استفاده می‌کنند تا غرایز، نیازها یا رفتارهای مذموم مستتر در روان جمعی خود را با توجه به هنجارها، عقاید و ارزش‌های حاکم از سوی جامعه، پنهان ساخته و مطلوب جامعه و افراد پیرامون خود شوند (فن فرانتس و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵). یونگ از این نقاب با عنوان «پرسونا» (ماسک) یاد می‌کند (جونز، ۱۳۵۱: ۴۵)؛ از دیگر سو آنچه پنهان می‌شود، در ظاهر سرکوب و رانده می‌شود، اما از بین نمی‌رود و در لایه‌های زیرین ناخودآگاه روان (فردی و جمعی) به حیات خود ادامه می‌دهد و می‌تواند به صورت ناخودآگاه بروز و ظهور یابد (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۲). سرکوب، نادیده‌انگاری (انکار) و فرافکنی از مهم‌ترین مکانیزم‌های دفاع روانی یک فرد و جامعه است تا فرد یا جامعه را منطبق بر هنجارها و ارزش‌های خود کند که درنهایت این امر منجر به تولید سایه می‌شود (فروید، ۱۳۸۵: ۱۷-۳۴)؛ یونگ، ۱۳۸۵ الف: ۲۸۵). شناخت و فهم صحیح سایه درنهایت منجر به «خودشناسی» می‌شود و خودشناسی (فردی و اجتماعی) به انسان‌ها و جوامع کمک می‌کند تا واقعیت‌های روانشناختی زیست فردی و اجتماعی خود را

شناخته و از آسیب‌های منفی سایه در امان بمانند (یونگ، ۱۳۸۵ الف: ۴۸۶؛ یونگ، ۱۳۸۳: ۱۶). روسپی‌گری و فحش‌ای جنسی، سابقه‌ای به درازای تاریخ بشر دارد؛ پدیده‌ای که همواره در حاشیه جامعه زیسته و اگرچه در بسیاری از فرهنگ‌ها و ادیان تقبیح شده، اما هیچ‌گاه به‌طور کامل از حیات اجتماعی حذف نشده است. این وضعیت دوگانه - طرد اخلاقی و تداوم عملی - درواقع یکی از مهم‌ترین بسترهای شکل‌گیری «سایه جمعی»^۱ در معنای یونگی آن است (چاپرا و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

در جامعه ایران عصر صفوی نیز، مانند دیگر دوره‌های تاریخی، روسپی‌گری و دگرباش‌گرایی جنسی به‌صورت پنهانی یا نیمه‌علنی وجود داشته است. نوسانات این پدیده در دوره‌های مختلف، تابعی بود از سیاست‌های پادشاهان، فتاوی علمای موضع‌گیری حاکمان محلی و تحولات فرهنگی جامعه؛ گاه با شدت سرکوب می‌شد و گاه به‌واسطه بی‌تفاوتی یا مصلحت‌اندیشی نادیده گرفته می‌شد (متی، ۱۳۹۹: ۲۷؛ میچل، ۱۳۹۷: ۱۸۳).

در بستر تاریخی عصر صفوی، می‌توان سه سطح اصلی شکل‌گیری سایه را تشخیص داد:

۱. **سایه فردی:** امیال و تمایلات جنسی که با هنجارهای دینی و اجتماعی ناسازگار تلقی می‌شدند.

۲. **سایه فرهنگی:** نگرش‌ها و ارزش‌های رسمی که با واقعیت‌های پنهان جامعه در تضاد بودند (مانند تقبیح رسمی روسپی‌گری هم‌زمان با مالیات‌گیری از آن).

۳. **سایه تاریخی:** استمرار الگوهای دوگانه در طول زمان، که باعث شد این پدیده‌ها در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی نهادینه شوند.

کاربرد نظریه سایه در این پژوهش تنها توصیفی نیست؛ بلکه به‌مثابه ابزاری برای تبیین چگونگی بازتولید پدیده‌های جنسی حاشیه‌ای در چهارچوب سرکوب رسمی استفاده می‌شود؛ بدین ترتیب، هر نمونه تاریخی (از جمله سیاست‌های جنسی شاهان، روایت‌های سفرنامه‌ها، یا آیین‌های عامیانه) نه تنها به‌عنوان یک داده تاریخی، بلکه به‌مثابه

تجلی یک سازوکار سایه‌ای تحلیل خواهد شد.

با این حال، آنچه مسلم است، این است که روابط جنسی خارج از ساختار خانواده و دین، در لایه‌های زیرین جامعه صفوی - نه در جایگاه یک واقعیت آشکار، بلکه به مثابه «سایه» ای فرهنگی، که از سطح آگاهی جمعی طرد شده، اما در ناخودآگاه اجتماعی تنفس می‌کرد و جاری و ساری بود؛ بدین ترتیب، روسپی‌گری نه فقط یک واقعیت اجتماعی، بلکه نماد عینی یک سایه روانی-فرهنگی است: میل جنسی طردشده، اما سرکوب‌ناپذیر. و این دقیقاً همان الگویی است که یونگ برای عملکرد سایه در سطح فردی و جمعی ترسیم می‌کند: آنچه انکار می‌شود، بازمی‌گردد؛ نه از در، که از پنجره‌ای تاریک‌تر (یونگ، ۱۳۸۵ الف: ۲۸۵؛ یونگ، ۱۳۸۵ ب: ۴۵).

۴. روسپی‌گری

با وجود سکوت بیشتر منابع داخلی، منابع خارجی عصر صفوی به ویژه سفرنامه‌ها بارها گزارش‌های زیادی از روسپی‌گری در ایران صفوی ارائه کرده‌اند که می‌توان با خوانش محتاطانه آنان بخش‌های مستتر و سایه‌های اجتماعی جامعه آن زمان را مورد مذاقه و بررسی قرار داد.

و نیز آن که در اوایل حکومت صفویه به ایران آمده بودند از سیصد روسپی نام برده‌اند که در زمان جلوس شاه اسماعیل اول توسط وی اعدام شده‌اند (بازرگانان و نیزی، ۱۳۸۱: ۴۳۵)؛ اقدامی که شاید شاه اسماعیل اول برای قدرت‌نمایی سیاسی و یا تظاهر به مقیدبودن خود به اندیشه‌های شیعی و مذهبی انجام داد. شاه تهماسب اول اگرچه در دوران جوانی، در رعایت امور مذهبی لاقید بود، اما با یک چرخش کاملاً متفاوت و بر اساس یک توبه مبتنی بر خواب، فردی کاملاً متشرع شد و سخت‌گیری‌های زیادی نسبت به مراقبت از احکام شریعت و اعمال حدود با همکاری علمای شیعه انجام داد (تذکره شاه تهماسب، ۱۳۸۸: ۸۲).

یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در تحولات فرهنگی و دینی دوره صفوی، «توبه شاه تهماسب اول» و اثرات مستقیم آن بر ساختارهای اخلاقی، اجتماعی و جنسی ایران آن دوران است. تهماسب، شاهی که جوانی‌اش را با بی‌پروایی‌هایی در سلوک دینی سپری

کرده بود، در بیست سالگی و به دنبال دیدن رؤیایی دینی در مشهد، تصمیم به ترک مناهی و تجدید حیات دینی گرفت؛ تصمیمی که تأثیری عمیق بر ساختارهای حیات عمومی گذاشت. (همان، ۸۴)

او پس از این تحول شخصی، نه تنها خود را ملزم به ترک گناهان دانست؛ بلکه کوشید تا با همکاری فقها و علمای شیعه، جامعه را نیز به سوی نوعی «طهارت دینی مطلق» سوق دهد (عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۹)؛ در این دوران، شاهد حذف منابع درآمد از محل شرابفروشی، قمار، روسپی‌خانه و بیت‌اللطف هستیم (روملو، ۱۳۸۴: ۱۲۱۴/۳)؛ همچنین اجرای سخت‌گیرانه «امر به معروف و نهی از منکر» با حمایت دستگاه سلطنتی، فضای عمومی را از هرگونه رفتار و گرایش خلاف شرع پاک‌سازی کرد (اسکندر بیگ ترکمان، ۱۳۹۰: ۱۶۵/۱).

از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ، این پاک‌سازی‌های افراطی نه تنها موجب ریشه‌کن‌شدن امیال ممنوع نشد؛ بلکه آن‌ها را به قلمرو سایه راند. آنچه نباید وجود می‌داشت، همچنان باقی ماند، اما در تاریکی و به شکلی پنهان (یونگ، ۱۳۸۶: ب: ۲۵۸؛ ادویانیک، ۱۳۷۹: ۸۲). فشار اجتماعی و نظارت‌های رسمی باعث شد میل جنسی، شراب‌خواری، لذت‌جویی و حتی گرایش‌هایی چون همجنس‌خواهی و همجنس‌گرایی نه از میان بروند؛ بلکه پنهان شوند.

در واقع، توبه تهماسب، با تمام نورانیت دینی‌اش، ناخواسته به تشدید فرایند سایه‌سازی جمعی انجامید. حکومت او به الگویی از تقوای حکومتی بدل شد، اما این تقوا، سایه‌های پررنگ‌تری در بطن جامعه تولید کرد؛ از موسیقی و ساززدن گرفته تا زنا، همجنس‌گرایی و مصرف شراب، همگی تحت فشار سرکوب شدید، به عمق ناخودآگاه اجتماعی رانده شدند (قمی، ۱۳۹۴: ۵۹۸/۱)، در این فضا، پدیده‌هایی چون روسپی‌گری نه تنها از بین نرفتند؛ بلکه با تغییر صورت و در قالب سایه‌هایی مخفی به حیات خود ادامه دادند. توبه تهماسب، نمونه‌ای عالی از همان وضعیت است که یونگ درباره‌اش می‌گوید: «هرچه روشنایی بیشتر باشد، سایه تیره‌تر» (یونگ، ۱۳۸۱: ۳۷؛ مورنو، ۱۳۸۶: ۵۵).

در تکمیل روند «توبه شاه تهماسب» و بازتاب آن بر حیات جنسی و اجتماعی جامعه، گزارش خورشاه بن قباد الحسینی در تاریخ ایلچی نظام شاه به وضوح نشان

می‌دهد که حکومت صفوی در این دوره، نظارتی حداکثری و بی‌سابقه بر اعمال فردی و عمومی برقرار کرده بود: «هیچ آفریده پیرامون گناه، خواه صغایر و خواه کبایر نگردد و هرکس سرّاً یا علانیه به امور منهی‌عنه ارتکاب نماید، حاکم شرع شریف آنچه سزا و جزای او باشد بدو برساند» (خورشاه بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

این فضای حاکم، جامعه‌ای ایدئال برای ظهور «سایه» در معنای یونگی آن است. در چنین وضعیتی که رفتار اخلاقی به اجبار، ترس و مصلحت گره خورده، نیروی سرکوب‌شده میل، نه می‌میرد و نه پاک می‌شود؛ بلکه پنهان‌تر، مرموزتر و گاه خطرناک‌تر از پیش بازتولید می‌شود. (رابرتسون، ۱۳۹۸: ۲۳۷)؛ از سوی دیگر، نبود یا فقدان گزارش از انحرافات اخلاقی در منابع رسمی این دوران دال بر نبود آن‌ها نیست؛ بلکه احتمالاً نشانه‌ای از موفقیت پدیده سایه در پنهان‌سازی خود است. فضای مذهبی-اخلاقی آنچنان خفقان‌آور می‌شود که حتی تمایل به سخن‌گفتن یا ثبت انحراف نیز سرکوب می‌شود؛ برای نمونه، رفتار غیاث‌الدین منصور دشتکی اصفهانی که از تماس فیزیکی با دیگران اجتناب می‌کرد تا مبدا به بیماری مقاربتی آتشک (سفلیس) دچار شود، بازتابی از ترسی بیمارگونه و وسواس‌آمیز از امر جنسی است. او که از بزرگان و متفکران دینی دوران بود، حتی هنگام مصافحه نیز دست در آستین کرده، تماس مستقیم را حذف می‌کرد (براون، ۱۳۷۵: ۳۰۰/۵). این اضطراب نهفته، خود نشانه‌ای از تعارض درونی میان امر جنسی و تقوای ظاهری اجتماعی است؛ همان جایی که سایه شکل می‌گیرد.

یونگ بر این نکته تأکید دارد که «سایه همیشه تناقضی درونی است که از بیرون مهار شده و درون را مسموم می‌کند» (یونگ، ۱۳۷۲: ۱۶). در دوران تهماسب، جامعه در ظاهر طاهر و مهذب است، اما درون آن، فشاری انباشته از امیال ممنوع در حال تغلیظ‌شدن است. فشارهایی که بعدها ممکن است در قالب‌های خشونت، انحراف پنهان، شوخی‌های جنسی افراطی یا حتی هنرهای پر رمز و راز اروتیکانه مجال بروز پیدا کنند (بینیون و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۴۸)؛ گرچه شاه عباس اول قاعده بهره‌گیری از درآمد روسپی‌خانه‌ها را برای حمایت از فقرا بنیان نهاد، اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مالیات‌گیری از روسپیان قدمتی بیشتر دارد و ریشه آن به دوران شاه اسماعیل اول بازمی‌گردد. در سفرنامه‌های ونیزی، زنان روسپی تبریز افرادی معرفی می‌شوند که در

اماکن عمومی رفت و آمد دارند و بسته به زیبایی خود مالیات بیشتری می‌پردازند (بازرگانان ونیزی، ۱۳۸۱: ۴۱۳)؛ این بدین معناست که حتی معیار اقتصادی بهره‌گیری از این زنان نیز بر پایه تمایزات جسمانی و جنسی تنظیم شده بود.

در دوره شاه صفی، آدام اولتاریوس تصویری بسیار روشن از ساختار رسمی و نهادینه روسپی‌گری ارائه می‌دهد. وی گزارش می‌دهد که در بیشتر شهرها (جز اردبیل)، فاحشه‌خانه‌ها با حمایت مقامات حکومتی اداره می‌شدند و پرداخت مالیات توسط روسپیان امری پذیرفته‌شده و رسمی بوده است. نقل ماجرای سرباز آلمانی که بدون پرداخت هزینه از روسپی‌خانه بیرون رفته و با پیگرد قضایی مواجه شده بود، نشان از قانونمندی، حمایت حقوقی و پویایی اقتصادی این ساختار سایه‌ای دارد (اولتاریوس، ۱۳۶۸: ۶۴۸/۲).

اولتاریوس به روشنی کارکرد آیینی-اجتماعی روسپیان در مراسم بزم درباری را نیز توصیف می‌کند. وی اشاره می‌کند که زنان رقص/روسی در دربار شاه صفی نه تنها برای التذاذ جنسی، بلکه برای هنرنمایی، رقص، سرگرمی و تحریک جمعی در خدمت شاه و مهمانان بودند. جزئیات رقص اروتیک آنان با کوزه‌ها در بزم اعتمادالدوله، آنچنان دقیق و مبتنی بر حرکات نمادین و نمایشی است که می‌توان از آن به مثابه گونه‌ای آئین اروتیک دربار ایرانی یاد کرد: «... قحبه‌ها در هنگام رقص شراب تعارف می‌کردند، سپس اگر میهمان تمایل می‌داشت، به اتاقی می‌رفتند و پس از مدتی بدون خجالت بازمی‌گشتند. این عمل بخشی از جریان مهمانی بود» (همان: ۶۴۹).

این بی‌خجالتی جمعی، همان حضور سایه‌ای است که از دل سرکوب دینی و عرفی، با مشروعیتی جدید درون سازوکار سلطنت نهادینه شده است. (روحی، ۱۴۰۰: ۸۵)

شایان توجه آنکه در اردبیل که از نظر عرف دینی، شهری مقدس محسوب می‌شد همچنان فحشا ممنوع بود (دلاواله، ۱۳۸۱: ۲۹۴؛ اشترویس، ۱۴۰۲: ۸۰). این نکته نشان می‌دهد که حتی در پذیرش سایه، مرزهای نمادین تقدس و حرمت رعایت می‌شده است و گاه مناطق «سایه‌پذیر» و «سایه‌ناپذیر» به تفکیک مکانی-فرهنگی سامان یافته‌اند. از میان تمامی سفرنامه‌نویسان دوره صفوی، ژان شاردن فرانسوی گزارش‌های پرجزئیات و دقیق‌تری را از ساختار روابط جنسی، روسپی‌گری و انحرافات جنسی

پنهان در جامعه ایران ارائه می‌دهد؛ وی در سفرنامه خود، بارها از شهرهای بزرگ ایران به‌عنوان مراکز اصلی فحشا یاد می‌کند و به صراحت می‌نویسد که یکی از علل کم‌جمعیتی ایران، روابط جنسی غیرطبیعی و شهوت‌محور مردان با زنان روسپی و پسران نوجوان است. از نظر او، این روابط نه امری حاشیه‌ای، بلکه بخشی نهادینه‌شده از فرهنگ جنسی دوران صفوی است (شاردن، ۱۳۷۵: ۶۹۰/۲).

شاردن، افراط در شهوترانی، استفاده مفرط از رقاصه‌ها و تبدیل رقص به ابزار اروتیک را از مصادیق بارز سایه فرهنگی ایرانیان صفوی می‌داند؛ در حالی که شریعت اسلامی رقص را عملی قبیح می‌شمارد، در بزمی که او توصیف می‌کند، زنان روسپی با رقص و اطوار جنسی مجلس را گرم می‌کنند و مردان به تحریک این رقص‌ها آواز می‌خوانند. وی این مجالس را نمایشی از بی‌عفاف، مستی و بی‌پرنسپیی اجتماعی توصیف می‌کند (همان، ۹۸۰).

مهم‌ترین زنگ خطر شاردن اما، گزارش او از گسترش بیماری سفلیس در جامعه صفوی است. وی از شیوع وسیع این بیماری در میان مردم، از جمله کودکان هشت تا ده ساله، سخن می‌گوید و آن را نتیجه مستقیم فحشای گسترده، بی‌پروایی جنسی و حمام‌های عمومی آلوده می‌داند. برای او، بی‌شرمی عمومی نسبت به ابتلا به سفلیس، به خوبی نشان‌دهنده عادی‌سازی انحراف و شکستن مرزهای عرفی-دینی در جامعه صفوی است (همان، ۱۱۳۷/۳).

حتی دربار نیز از این بحران برکنار نبود. شاردن می‌نویسد که شاه عباس دوم خود به سبب ابتلا به سفلیس جان باخت و هرچند درباریان سعی در پنهان‌سازی داشتند، راز بیماری شاه در نهایت برملا شد (همان، ۴۳۰/۱)؛ چنین روایتی نشان می‌دهد که سایه جنسی تا اعماق حاکمیت صفوی نفوذ کرده بود و حتی شاه را نیز قربانی خود کرده بود.

شرح دلاواله از تعرض خیابانی به همسرش در کاشان، نمونه‌ای بی‌پرده از برخورد مردان ایرانی با بدن زنانه در فضای عمومی است (دلاواله، ۱۳۸۱: ۱۱۴). لمس بدنی غریبه‌ای به زنی که لباس خدمتکاران را بر تن دارد، آشکارا نشان می‌دهد که زن بی‌قدرت یا بی‌نشان، در چشم مردان جامعه، دارای حق جنسی نیست؛ بلکه ابژه جنسی است. این وضعیت را باید نوعی *قانون نانوشته سایه‌محور دانست*، که هنجارهای دینی

و اجتماعی نتوانسته‌اند آن را مهار کنند (روحی، ۱۴۰۰: ۸۵)

تاورنیه نیز از نظام نمادین روسپی‌گری آراسته سخن می‌گوید؛ زنانی با حلقه‌هایی در بینی و جواهراتی برای جذب مردان. وی توصیف مفصلی از روسپیان جنوب ایران می‌کند که با زیورآلات خاصی به دنبال جذب مشتری جنسی در میان مردان منطقه و حتی خارجی‌ان بودند. او در گزارش خود روسپیان منطقه لار و هرند را زنانی با بینی‌های سوراخ که از آن حلقه‌ای از طلا می‌گذرانند و یک مروارید یا یاقوت یا زمرد به آن حلقه می‌کنند تشریح می‌کند (تاورنیه، ۱۳۸۹: ۱۶۴). مشاهدات هربرت در بندرگمبرون (بندرعباس) نیز بیشتر شبیه گزارشات تاورنیه است (هربرت، ۱۴۰۰: ۳۹)؛ این جلوه بیرونی میل، نه تنها نفوذ اقتصادی و زیبایی‌شناختی فحشا را نشان می‌دهد؛ بلکه حکایت از یک نظم سایه‌وار و نیمه‌رسمی جنسی دارد که در آن حتی روابط خارجی، دیپلماتیک و تجاری نیز درگیر فحشا شده‌اند.

ماجرای فاحشه‌خانه اصفهان و حضور تاجری هلندی که در آنجا مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرد (تاورنیه، ۱۳۸۹: ۲۷۶) و همچنین قصه مادر قواد و دختر روسپی که در نظام جزای صفوی با بی‌رحمی تمام مجازات می‌شوند (همان، ۲۷۷)، تصویر غم‌انگیز و عریان‌تری از وضعیت سایه جنسی در یک جامعه را برملا می‌سازد. این رویدادها گواه آن‌اند که هنگامی که سایه جنسی در جامعه از مسیر سالم خویش در ناخودآگاه جمعی به سطح می‌تراود و به جای پالایش، با مجازات‌های خشونت‌بار و ریاکاری‌های عرفی پاسخ می‌گیرد، نه تنها محو نمی‌شود؛ بلکه از راه‌های تاریک‌تر و خطرناک‌تری بازمی‌گردد (یونگ، ۱۳۸۶ الف: ۱۴).

روایت اولثاریوس از قزوین، تصویری دقیق از بازار شبانه فحشا را ارائه می‌دهد که با نظامی منظم و حتی مناسک‌گونه (مانند تأمین امکانات اجرای فحشا شامل شمع، لحاف، چانه‌زنی، رژه در میدان) جریان دارد (اولثاریوس، ۱۳۶۸: ۵۱۶/۱). این روایت، نشان از درونی‌شدن فحشا در سازوکار اقتصادی شهر دارد؛ بازاری که دیگر از حاشیه تاریک به مرکز میدان آمده و تنها پرده‌اش شب است.

از سوی دیگر، اشاره به دیوارهای نقاشی‌شده قوشخانه با تصاویر اروتیک، نشان از تقدس‌زدایی هنری و زیبایی‌شناختی از تن برهنه زن دارد (کارری، ۱۳۸۳: ۱۳۴)؛ این،

همان‌جاست که سایه نه تنها در بازار و خیابان که حتی در ذوق معماری و هنر دربار نیز خود را می‌نمایاند.

روایت دردناک روسپی‌گری زنان مسیحی که گاه با فشار یا برای ارتزاق، دین خود را تغییر می‌دادند لایه‌ای عمیق‌تر از بحران هویت و قدرت سایه را نشان می‌دهد (همان، ۱۳۹). سایه در این مرحله، تنها بر فرد و جامعه سایه نمی‌افکند؛ بلکه بر دین نیز غالب می‌شود. زن مسلمان، برای آنکه وارد بازار روسپی‌گری پرتغالیان شود، به مسیحیت می‌گروید؛ گویی سایه، مرز دین و ایمان را نیز می‌بلعد تا مسیر سوداگری شهوت باز بماند.

فلور با استناد به داده‌های اقتصادی که منابع به‌دست او می‌دهند، تصویری شفاف از وضعیتی ترسیم می‌کند که در آن، روابط جنسی خارج از چهارچوب رسمی و فحشا نه صرفاً نوعی انحراف اخلاقی، بلکه به‌مثابه منبعی برای تأمین درآمد دولت تلقی می‌شود (فلور، ۲۰۱۰: ۱۸۸). در این چهارچوب، حکومتی که به‌صورت رسمی با پدیده روسپی‌گری اعلام مبارزه می‌کند، هم‌زمان از آن مالیات دریافت می‌کند. افزون بر این، نقدبودن و دسترسی فوری به درآمد حاصل از روسپی‌خانه‌ها، ترک این منبع مالی را برای دولت با دشواری مواجه می‌سازد. در اینجا، نظریه «سایه» یونگ به روشنی مصداق می‌یابد؛ زیرا سایه نه تنها در ناخودآگاه فردی یا جمعی، بلکه در ساختارهای مالی و اداری دولت نیز رسوخ می‌کند. درآمدهای حاصل از فحشا که از منظر شرعی «نامشروع» تلقی می‌شوند، از طریق دستوراتی همچون تخصیص آن‌ها به روشنایی معابر یا آتش‌بازی‌های کاخ، نوعی تطهیر نمادین می‌یابند (همان، ۱۹۵)؛ بدین‌سان، سایه که پیش‌تر تنها در خفا پذیرفته شده بود، اکنون در مسیر کسب مشروعیت عرفی نیز قرار گرفته است.

بر اساس نظرات فلور که مستند به مشاهدات شاردن و کمپفر است، درآمد حاصل از روسپی‌خانه‌ها در برخی دوره‌ها از سایر منابع قانونی و رسمی پیشی می‌گرفت؛ به گونه‌ای که در شهر اصفهان، درآمد ناشی از فحشا از کل درآمد رسمی شهر فراتر می‌رفته است. مطابق با محاسبات فلور، در ۹۵۶ ق / ۱۵۴۹ م یا در همین سال‌ها، مجموع درآمد سرانه کشور به‌دست‌آمده از روسپی‌خانه‌ها، قمارخانه‌ها و شیره‌کش‌خانه‌ها و میخانه‌ها حدود ۱۲،۰۰۰ تومان بود. در اوایل سده هفدهم، درآمد کشوری

به دست آمده از روسپی خانه ها تنها ۳،۰۰۰ تومان یا ۲۵٪ تمام کارهای غیرقانونی و خلاف برآورد می شد. مالیات بر گرمابه ها و روسپی خانه ها هر ساله بیش از یک تن طلا بود (همان، ۱۹۴).

فلور بر اساس نظرات شاردن، درآمد روسپی خانه ها را سالانه ۱۳،۰۰۰ تومان و بر اساس نوشته های کمپفر مالیات بر درآمد روسپی خانه ها را سالانه نزدیک به ۱۰،۰۰۰ تومان ذکر کرده است که تنها ۶،۰۰۰ تومان آن از اصفهان بوده است. در حالی که شاردن کل درآمد سالانه اصفهان از منابع اقتصادی دیگر را ۸،۰۰۰ تومان برآورد کرده است. در سال ۱۱۲۱ ق / ۱۷۰۹ م خزانه داری صفوی برآورد کرده بود که با تحریم و ممنوعیت روسپی گری هر روز ده من شاهی یا ۵۳ کیلوگرم طلا به خزانه واریز نمی شود و از آن محروم می شود (همان، همانجا)، به زعم او علت چشم پوشی نکردن صفویه از درآمد ناشی از مالیات روسپی گری سود زیاد آن بود که حدود ۱/۷ درآمد سالانه حکومت صفویه را تشکیل می داد (همان، ۱۹۵).

در چنین شرایطی، «سایه جنسی» در قالب نهادی اقتصادی ظاهر می شود که گاه حتی از ساختار رسمی اقتصاد شهری قدرت مندتر عمل می کند. در همین راستا، روایت کاتف از شادخواری و آزادی های جنسی نرورزی خبر می دهد و می نویسد: «در شب عید نوروز، برخی مردان و زنان و دختران خوشگذران در مهمانخانه ها می خوابند و هرچه بتوانند به شهوت رانی می پردازند و می گویند این اعمال نه تنها گناهی ندارد بلکه ثواب هم دارد!» (کاتف، ۱۳۵۶: ۷۵). مرز میان روسپی گری حرفه ای و لذت جویی جنسی طبقات بالاتر را محو می کند. گویی سایه، مرزهای طبقاتی، جنسی و دینی را درمی نوردد و همه را به نوعی به «هم دست ناخودآگاه» بدل می سازد.

اگرچه آموزه های دینی، هنجارهای عرفی و مناسک اجتماعی بر پاکدامنی و ممنوعیت روابط جنسی خارج از چهارچوب های مشروع تأکید داشتند؛ با این حال، شبکه ای گسترده از روسپی گری، واسطه گری جنسی، زنان تن فروش و دریافت مالیات های حکومتی از این «حرفه ی ننگین» در عمل وجود داشت. این تناقض دقیقاً همان نقطه ای است که در آن، سایه به گونه ای زنده و فعال به حیات خود ادامه می دهد؛ سایه ای که به سطح آگاهی راه نمی یابد، در تاریکی رشد می کند و قدرت می گیرد.

در بیشتر اسناد گزارش‌شده، از تلاش حکومت برای دریافت مالیات گرفته تا خشونت‌های بی‌رحمانه علیه زنانی که هنجار را شکستند، یک الگوی تکرارشونده دیده می‌شود؛ جامعه هم‌زمان با نفی روسپی‌گری، آن را در تاریکی پذیرش، تحمل و حتی بهره‌برداری می‌کرد.

به بیان دیگر، سیستم اجتماعی صفوی با انکار رسمی سایه، آن را در سطح ناخودآگاه جمعی به صورتی وحشیانه بازتولید کرد. روسپیان، به‌مثابه تجسم عینی این سایه، قربانی خشونت، طرد و سرزنش بودند؛ در حالی که مردان، چه از طبقه پایین، چه از طبقه حاکم، چه ایرانی و چه خارجی، بی‌هیچ هراس یا قضاوتی از این خدمات بهره‌مند می‌شدند. این دوگانگی، نه نشانه‌ای از «فساد» اخلاقی صرف، بلکه نشانه‌ای از سرکوب شدید یک بخش بنیادین روان جمعی بود. با همه این توصیفات، تلاش جامعه همیشه بر آن بود که روسپی‌گری را در لایه‌های زیرین جامعه به صورت یک سایه اجتماعی پنهان نگاه دارد و از بازکردن آن در سطح جامعه حتی‌الامکان جلوگیری کند تا چهره یک جامعه سالم و عاری از بحران جنسی از خود نشان دهد و به منصفه ظهور رساند؛ مثلاً اروج بیگ بیات یا دون ژوان ایرانی، از سازوکار فرافکنی در تبیین روسپی‌گری جاری در زیر سطح لایه‌های اجتماع استفاده کرده و آن را تنها از آن کولی‌ها که جزو طبقه پست و ضعیف اجتماعی بودند می‌دانست و آن را برای خارجیان ترسیم می‌کرد. وی در این باره می‌نویسد: «در ایران برخلاف کشورهای دیگر اسلامی، هرگز روسپی بسیاری دیده نمی‌شود. کولی‌ها که علی‌ای حال در مرزهای مجاور ایران زندگی می‌کنند، به کشور ایران دسته‌دسته و گروه‌گروه وارد می‌شوند و خانواده خویش را با خود می‌آورند و زن‌هایشان با فحشا و روسپی‌گری ارتزاق می‌کنند... اما واقعاً این عمل تنفرانگیز و وحشیانه کاری است که مردان با شرف و با وجدان هرگز تحمل آن را نمی‌کنند» (بیات، ۱۳۳۸: ۸۰).

آنچه تکان‌دهنده‌تر جلوه می‌کند، گزارش سانسون از قتل‌های موسوم به «ناموسی» است؛ روایتی که نشان می‌دهد نه تنها خانواده و عامل قتل، بلکه نهاد حاکم نیز خشونت علیه زنان را به‌مثابه ابزاری برای «تطهیر شرافت» مورد تأیید و تشویق قرار می‌دهد (سانسون، ۱۳۴۶: ۲۱۵)؛ چنین مواجهه‌ای با «سایه»، نه تنها به بقای آن انجامیده،

بلکه به تقویت و تثبیت آن نیز منجر شده است؛ به بیان دیگر، سایه نه تنها انکار نشد، بلکه به سطحی از قداست ارتقا یافت؛ خشونت علیه آن مشروعیت یافت و سرپیچی از آن به مثابه انحراف از دین و عرف تلقی شد.

بدین ترتیب، نه تنها زنان، بلکه کل جامعه، به دلیل هراس از مجازات‌های هولناک، از بلوغ روانی و روبه‌رو شدن با واقعیت جنسی خود بازماند.

با استناد به نظریه یونگ، سایه بخشی ناخودآگاه، سرکوب‌شده و غیرقابل پذیرش از روان فرد یا جمع است که معمولاً از طریق نمادها، تناقض‌ها و رفتارهای دوگانه در فرهنگ و اجتماع خود را نشان می‌دهد. شواهد متعدد تاریخی بررسی‌شده در این پژوهش حاکی از آن است که جامعه عصر صفوی با وجود ادعای پرهیزگاری دینی و هنجارهای عرفی، واجد یک سایه جنسی گسترده و پیچیده بود که از وجوه مختلفی قابل شناسایی است:

۱. گسترده‌گی پنهان روسپی‌گری در تمام لایه‌های شهرنشینی صفوی، از میدان‌های مرکزی تا مناطق خاصی چون باغ‌ها و میخانه‌ها.

۲. سیاست رسمی حکومت در قبال این پدیده که از یک‌سو آن را ممنوع اعلام می‌کرد و از سوی دیگر به عنوان منبع مالی قابل توجه، مالیات‌گیری می‌کرد.

۳. ابزارهای شرعی چون متعه که با دادن شکل «قانونی» به روابط جنسی کوتاه‌مدت، نه تنها راه فرار مذهبی و عرفی فراهم می‌کرد، بلکه عملاً مرز روشنی میان «روسپی» و «زن صیغه‌ای» ترسیم نمی‌کرد.

۴. خشونت و تحقیر نظام‌مند علیه زنان که هنجارهای جنسی رایج را نادیده می‌گرفتند؛ چه در قالب قتل‌های ناموسی و خواهرکشی و چه در تنبیه‌های عمومی با نمایش در شهر.

در واقع، همه این عناصر در کنار هم، یک جامعه با دوگانگی مزمن جنسی را ترسیم می‌کند؛ جامعه‌ای که در ظاهر، پاکدامنی، قبح فحشا و حراست از ناموس را فریاد می‌زد، اما در عمل، از فروش، مصرف و مدیریت جنسی زنان، سود می‌برد و به نیازهای جنسی پنهان اما جاری در ساختار خود پاسخ می‌داد.

اگر چه صیغه در فقه شیعی ابزاری مشروع برای رفع نیاز جنسی بدون ورود به روسپی‌گری تلقی می‌شود، اما در عصر صفوی، بسیاری از زنان روسپی با استفاده از

پوشش صیغه، از قضاوت اجتماعی گریخته و در عین حال کارکرد جنسی خود را حفظ می‌کردند. این نشان می‌دهد که صیغه نیز بدل به ابزاری در دل سایه شده بود، نه وسیله‌ای برای رویارویی با آن (Mathee, 2000: 131)

درنهایت، می‌توان گفت که جامعه صفوی با تظاهر به طهارت و تقبیح رسمی امیال جنسی، نه تنها سایه را مهار نکرد، بلکه آن را در لایه‌های پنهان‌تری از زندگی اجتماعی، قانونی و مذهبی، بازتولید و نهادینه کرد.

مجازبودن ازدواج موقت با تعداد نامحدود زنان در ایران، رسم «صیغه» یا «متعّه» را به یکی از شاخص‌های اصلی فرهنگ و جامعه شیعی بدل کرده بود؛ نه تنها در سطح عام فرهنگی، بلکه به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد زندگی روزمره خانوادگی در برخی طبقات خاص. کارکرد اصلی این نهاد، تأمین راهکاری شرعی، آسان و ارزان برای ارضای میل جنسی و تنوع‌طلبی مردان بود؛ در عین حال، برای بسیاری از زنان بی‌سرپرست یا محروم، صیغه تبدیل به تنها راه تأمین معاش شد و جایگاه شغلی و منبع درآمد محسوب می‌شد (شهیدانی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۰۱).

جواز شرعی این نوع ازدواج موقت در فقه شیعه، به ویژه در ساختارهای مردسالار و فقرزده، موجب شد که صیغه‌شدن برای زنان طبقات پایین جامعه به تدریج به یک «حرفه» تبدیل شود. در برخی موارد، خانواده‌هایی که درگیر فقر شدید بودند، دختران خردسال خود را مدام به عقد موقت مردان مختلف درمی‌آوردند و در قبال آن پول دریافت می‌کردند. شاردن هزینه مهریه این ازدواج‌های موقت را بین ۱۵ تا ۲۰ پیستول معادل ۳ تا ۴ تومان عصر صفوی محاسبه و تخمین می‌زند که در این میان سهم روحانی صیغه‌خوان و حکومت را نباید نادیده گرفت. (Ibid, 134)

طبق فقه شیعه، زنی که صیغه می‌شد می‌بایست پس از پایان مدت عقد، تا ۴۵ روز عده نگه دارد تا ازدواج مجدد برایش مجاز باشد، اما زنانی که معیشت‌شان به این نوع ازدواج‌ها وابسته بود، اغلب نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند این دوره عده را رعایت کنند؛ از همین رو، با بهره‌گیری از شیوه‌هایی ظاهراً شرعی و ترفندهای فقهی، این مانع را دور می‌زدند و در بازهی کوتاه، چندین بار به عقد موقت مردان مختلف درمی‌آمدند.

با اینکه این الگو در سراسر ایران وجود داشت، اما شهرهای مذهبی و پررفت‌وآمدی

چون اصفهان، مشهد و قم به کانون‌های اصلی این شکل از درآمدزایی زنانه تبدیل شده بودند (موسی‌پور بشلی، ۱۳۹۵: ۱۴۵). در چنین بستری، صیغه به جای آنکه نهادی برای «صیانت جنسی» باشد، بیشتر به ابزاری مذهبی برای استمرار ساختاری از بهره‌کشی جنسی تبدیل می‌شد که هم در آن «سایه» جنسی جامعه مجال بروز می‌یافت و هم زنان فرودست ناگزیر به بازی در چهارچوب قواعدی می‌شدند که نه خودشان نوشته بودند و نه می‌توانستند به سادگی از آن رهایی یابند.

شرلی درباره جایگاه صیغه در زندگی روزمره مردان ایرانی می‌نویسد: «در ایران، مردها فقط یک زن دارند، اما هر چقدر که میل داشته باشند می‌توانند صیغه نگه دارند» (شرلی، ۱۳۵۷: ۱۸۸).

یکی از نمودهای عینی این واقعیت در محدودیت سفر زنان نمایان می‌شد؛ بر اساس عرف و مقررات اجتماعی مذهبی ایران، هیچ زنی، چه متأهل، چه بیوه و چه مجرد، مجاز نبود به تنهایی سفر کند. افزون بر دغدغه امنیتی، در مسیر سفر ناچار بود با چارواداران، قهوه‌چی‌ها، مأموران گمرک و سایر مردان نامحرم مواجه شود؛ از این رو، تنها در صورتی می‌توانست به سفر برود که یکی از محارم مذکر همراهش باشد.

با این حال، زنان مشتاق سفرهای زیارتی گاه راه‌حلهایی را برای عبور از این محدودیت‌ها می‌یافتند. در برخی موارد، زنی که همسرش قادر به همراهی در سفر نبود، با توافق وی طلاق می‌گرفت، به عقد موقت مردی درمی‌آمد که وی را به زیارت می‌برد و پس از بازگشت، دوباره به خانه شوهر سابق بازمی‌گشت؛ اگر حتی خرج راه یا همراه محرم نداشت، صیغه چارواداران می‌شد. حتی در برخی کاروانسراهای نزدیک شهرها، حجره‌هایی ویژه وجود داشت که در آن، ملاهایی مستقر بودند تا زنان را برای چارواداران صیغه کنند. این زنان پس از رسیدن به عتبات، گاه در آنجا می‌ماندند و صیغه روضه‌خوانان و زیارت‌نامه‌خوانان می‌شدند، یا با عقد موقت دیگری بازمی‌گشتند (موسی‌پور بشلی، ۱۳۹۵: ۲۵۸).

بدین ترتیب، ساختار سخت‌گیرانه شرعی در مورد سفر زنان، به راهکاری فقهی انجامیده بود که هم مشکلات مالی برخی از زنان را حل می‌کرد و هم به آنان امکان زیارت و حتی کسب درآمد می‌داد؛ افزون بر این، با بازگشت از سفر، زنان بهره‌مند از

این مسیر به القاب مذهبی اجتماعی مانند مشهدی، کربلایی بی‌بی، حاجیه خانم و... مفتخر می‌شدند. این زنان عامی، برخلاف زنان اشرافی که گاه به دلیل الزام به همراهی همسر یا نبود امکان صیغه از سفر بازمی‌ماندند، بعضاً از آسایش، استقلال و حتی افتخار بیشتری بهره‌مند می‌شدند (همان، ۲۵۹).

در واقع، برای زنان فرودست جامعه، نهاد صیغه ابزاری چندمنظوره بود؛ وسیله‌ای برای تحقق انگیزه‌های دینی، دستیابی به سفر، رفع محدودیت‌های جنسیتی و حتی کسب درآمد. این هم‌زیستی اهداف معنوی و مادی در قالبی شرعی، بازتابی از سازوکارهای انطباق‌پذیر جامعه سنتی ایرانی در مواجهه با نیازهای متضاد و طبقه‌مند زنان بود.

۵. همجنس‌گرایی

یکی از نمودهای بارز «سایه جمعی» در تاریخ ایران را می‌توان در پدیده دگرباش‌گرایی جنسی یا همجنس‌گرایی جنسی در عصر صفوی مشاهده کرد؛ در حالی که فقه اسلامی و شیعی با قاطعیت این رفتار را نهی کرده و احکام شدیدی علیه آن صادر می‌کرد، گزارش‌های تاریخی و سفرنامه‌های خارجی، روایتی متفاوت از واقعیت اجتماعی آن دوران ارائه می‌دهند. از منظر یونگ، آنچه در سطح هشیار جمعی سرکوب می‌شود، در سطح ناهشیار به صورت رفتارهای پنهان، تناقض‌آمیز و گاه افراطی بروز می‌یابد. این مکانیسم در دوره صفویه به وضوح قابل مشاهده است.

سفرنامه‌نویسان و گزارشگران خارجی، که با نگاهی بیرونی و بدون تقید به ملاحظات دینی یا سیاسی به ایران نگاه می‌کردند، اطلاعات صریح‌تری درباره رواج و بروز همجنس‌گرایی در دربارها و میان عامه مردم ارائه داده‌اند؛ برای نمونه، ونیزیان از اعمال شاه اسماعیل اول گزارش می‌دهند که چگونه او و اطرافیانش با زیباترین جوانان شهر رابطه برقرار کرده و آنان را به اطرافیان خود نیز واگذار کرده است (بازرگانان ونیزی، ۱۳۸۱: ۴۵۷)؛ این روایت نه تنها از بروز سایه جنسی پنهان جامعه حکایت دارد، بلکه نشان‌دهنده آن است که سرکوب رسمی، منجر به ناپدیدشدن این میل نشده؛ بلکه آن را به قلمرو قدرت و سلطه رانده است.

این رفتارها در سطح نخبگان فرهنگی نیز رسوخ داشته است؛ نمونه بارز آن محتشم کاشانی است؛ شاعری که هم مدح اهل بیت را سروده و هم عاشقانه‌هایی با مضامین

همجنس‌گرایانه. رساله جلالیه، اثری آمیخته از نثر و نظم عاشقانه خطاب به معشوقی مذکر، سندی گویا بر این تناقض درونی و بیرونی است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۱۰). از نگاه یونگ، محتشم به شکلی ناخودآگاه سایه خود را از طریق زبان شعر و هنر بروز می‌دهد؛ سایه‌ای که محصول یک فرهنگ نرینه‌سالار، زن‌گریز و دین‌محور است.

در همین راستا، فرمان شاه تهماسب اول پس از توبه‌اش نیز گواهی بر این واقعیت است که حکومت وقت از گستردگی برخی از مظاهر فساد اخلاقی در جامعه آگاه بوده و سعی در کنترل و سرکوب آن‌ها داشته است (میرمحمدصادق، ۱۴۰۰: ۳۸)، اما آنچه در سطح سیاسی و مذهبی سرکوب می‌شده، در سطح ادبیات، هنر و روابط پنهان، به حیات خود ادامه می‌داده است. این پویایی دقیقاً همان فرایندی است که یونگ از آن به بازگشت اجتناب‌ناپذیر سایه یاد می‌کند (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۲).

به بیان دیگر، پدیده همجنس‌گرایی در این دوره نه تنها یک کنش جنسی یا اجتماعی، بلکه نمودی از شکاف میان خودآگاه دینی فرهنگی و ناخودآگاه سرکوب‌شده جامعه ایرانی بوده است. سایه، همان امیالی است که از دید رسمی زشت، شیطانی و گناه‌آلود تلقی شده‌اند، اما به جای محو شدن، در خلأهای قدرت، هنر و روابط پنهان نفوذ کرده‌اند و صورت‌بندی تازه‌ای از واقعیت تاریخی ساخته‌اند (یونگ، ۱۳۶۸: ۷۳).

ادبیات عاشقانه عصر صفوی، با چرخشی قابل تأمل از دلدادگی‌های سنتی زن و مرد به سوی دلدادگی‌های مردانه، صحنه‌ای از افشای سایه فرهنگی - جنسی جامعه ایرانی در قرون میانه را پیش روی ما می‌گذارد. در این دوران، همان‌طور که یونگ در نظریه روان‌شناسی تحلیلی خود مطرح می‌کند، محتواهایی که در سطح آگاه جامعه سرکوب می‌شوند (نظیر میل به همجنس‌خواهی)، در لایه‌های ناهشیار و در فرم‌های غیرمستقیم یا نمادین بروز می‌یابند (یونگ، ۱۳۹۰: ۹۰). شعر، مناسبات درباری و ساختارهای زیباشناختی، در حکم دریچه‌هایی برای عبور و تجسم این سایه عمل می‌کردند.

نمونه‌هایی چون غزل‌های وحشی بافقی، با مصرح ساختن معشوقی مذکر (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۲۰)، نه تنها گویای تجربه زیسته شاعر، بلکه تجلی «سایه سرکوب‌شده جمعی» جامعه‌ای هستند که از یک‌سو دین‌مدار، اخلاق‌محور و ساختارگرا بوده و از سوی دیگر، در خلوت و ناخودآگاه خویش، حامل تمایلاتی است که در ساحت عمومی مشروعیت ندارند.

تحلیل‌های ادبی چون آنچه سیروس شمیسا در مقایسه میان منظومه‌های عاشقانه کلاسیک (مانند خسرو و شیرین یا لیلی و مجنون) با اشعار شاه‌بازانه بیان کرده است، بر همین دگردیسی ذائقه فرهنگی تأکید دارد. او نشان می‌دهد که با تحول ساختارهای اجتماعی، حضور و تأثیر زن در حوزه عمومی و ادبی کم‌رنگ شده و عشق نیز به سمت رابطه با پسران جوان و نورسته سوق یافته است (همان، ۲۲۵)؛ این دگردیسی را می‌توان تلاشی ناخودآگاه برای جبران غیبت زن در صحنه اجتماعی و هنری تلقی کرد؛ جبرانگری که دقیقاً همان کارکرد «سایه» در نظریه یونگ است.

روایت تاریخی درباره شاه اسماعیل دوم و رابطه او با حسن بیگ حلواچی نیز بار دیگر از چیرگی این سایه در درون نهاد قدرت سیاسی پرده برمی‌دارد (هیتس، ۱۳۸۱: ۱۳۸)؛ رابطه‌ای چنان صریح، که نه تنها در قالب رابطه‌ای عاشقانه ظاهر شده، بلکه در ساختار سیاسی نیز رسوخ کرده و به عامل تأثیرگذار در تصمیم‌گیری‌ها بدل شده است. این اتحاد میان قدرت و میل سرکوب‌شده، نمود بارز «پادشاهی در اسارت سایه» است و آنگاه که چنین سایه‌ای بسط می‌یابد، مرز میان صراحت و پنهان‌کاری، عشق و سیاست، اخلاق و تناقض در هم می‌آمیزد.

از منظر روان‌شناسی تحلیلی، این موقعیت‌ها و متون تاریخی، نشان از یک ناهشیار فرهنگی دارند که میل، قدرت، سرکوب و خلأ جنسیتی را در قالب‌هایی شاعرانه، درباری و سیاسی متجسم می‌کند. در جایی که عشق ممنوعه، مشروعیت دینی ندارد، ادبیات و سیاست آن را با نمادهای تازه‌ای باز می‌سازند؛ این همان بازنمایی سایه‌ای است که نه تنها حذف نمی‌شود، بلکه به شکلی عمیق‌تر و ریشه‌دارتر، ساختار فرهنگی را شکل می‌دهد (رابرتسون، ۱۳۹۸: ۲۳۸).

ورود غلامان و اسیران قفقازی (گرجیها، ارمنی‌ها، چرکس‌ها) در دوران شاه عباس اول، باعث شکل‌گیری فضای جدیدی از تنوع قومی و جنسی در جامعه ایران شد (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۳۲؛ باستانی پاریزی، ۱۳۶۲: ۲۳۵)؛ اگرچه همچنان در سطح رسمی و دینی، اعمالی مانند لواط با نفی و مجازات روبه‌رو بودند، اما در لایه‌های اجتماعی و به ویژه در ساختارهای درباری، سایه فرهنگی-جنسی جامعه، از مسیرهای جدیدی مجال ظهور می‌یافت. از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ، این پدیده نه یک

انحراف یا تناقض ساده؛ بلکه بیانگری از «سایه جمعی» است که از طریق مکانیسم‌های سرکوب، جابه‌جایی و فرافکنی عمل می‌کند.

در حالی که متونی چون سفرنامه شرلی (شرلی، ۱۳۵۷: ۸۸) و شاردن (شاردن، ۱۳۷۵: ۴۳۴/۱) ظاهر جامعه ایرانی را اخلاق‌مدار و پاک‌دامن توصیف می‌کنند، روایات دیگر همچون فیگوئروا (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۳۲) و اولئاریوس (اولئاریوس، ۱۳۶۹: ۶۱۰/۲) پرده از واقعیت پنهانی برمی‌دارند که در آن همجنس‌خواهی، به ویژه نسبت به غلامان نوجوان، به امری روزمره و پذیرفته‌شده در عمل بدل شده بود؛ اگرچه در سطح گفتمان رسمی انکار می‌شد. این دقیقاً همان دوگانگی است که یونگ آن را نمود تضاد بین «خودآگاه اخلاقی» و «سایه سرکوب‌شده» می‌داند.

شاهدبارگی گسترده در شهرهایی چون اصفهان، تربیت و آراستن غلامان نوجوان به شکل زنانه و تبدیل آنان به ابزار لذت و نمایش در مجامع عمومی (شاردن، ۱۳۷۵: ۸۴۵/۲) را می‌توان یکی از نمودهای فرافکنی میل سرکوب‌شده دانست. میل جنسی که در نسبت با زن امکان بروز ندارد، در نسبت با پسران زیباروی و بی‌قدرت به بیرون فرافکنی می‌شود. این فرافکنی‌ها در قالب رفتارهای جمعی، آیین‌های نمایشی و ساختارهای مصرف‌گرایانه (همچون خرید و فروش غلامان برای رقص، عشرت و بهره‌کشی جنسی) قابل مشاهده‌اند. مفهوم «سایه» در اینجا نه تنها در سطح روان فردی، بلکه در سطح نهادهای اجتماعی و حکومتی نیز فعال است. تضاد میان گفتار رسمی (که همجنس‌گرایی را گناه و جرم می‌داند) و کردار پنهان، اما رایج (که آن را درون ساختار قدرت و لذت جا می‌دهد)، حاکی از یک شکاف عظیم فرهنگی‌ست که نه تنها درون روان فرد، بلکه درون روان تاریخی اجتماعی یک ملت جاری‌ست.

از این منظر، بررسی گزارش‌های سفرنامه‌نویسان خارجی همچون فیگوئرا و تاورنیه، تنها ارائه شواهد تاریخی نیست؛ بلکه تحلیل نمادهایی‌ست که به «ناهشیار فرهنگی» اشاره دارند. این گزارش‌ها پرده از ناهشیاری برمی‌دارند که در آن، تمنای ممنوع، نه در خفا، بلکه در قالب نظام‌مندشده‌ای از استثمار و بازتولید جنسی جا خوش کرده است.

روایت‌های مربوط به دوران شاه صفی، به ویژه آنچه از زبان اولئاریوس و فریر نقل شده است، لایه‌ای دیگر از سایه سرکوب‌شده جامعه صفوی را آشکار می‌کند؛ این بار،

فرافکنی میل همجنس‌خواهانه نه تنها در اشعار و مناسبات درباری، بلکه در خشونت‌های عریان علیه قربانیان بی‌دفاع ظهور می‌یابد. پسرچه‌هایی که زیبایی ظاهری آنان را بدل به ابژه میل کرده، در عین حال هیچ قدرتی برای دفاع از خود ندارند. همین امر آن‌ها را قربانی کامل ساختار سایه می‌سازد.

سرگذشت پسری که برای دفاع از خود مرتکب قتل می‌شود و در نهایت به فرمان شاه به شکل فجیعی کشته می‌شود (اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۶۴۹/۲) مصداق روشن از خشونت‌ست که وقتی سایه به آگاهی نمی‌آید، جامعه آن را متوجه بی‌گناهان می‌سازد. میل سرکوب‌شده، به جای آنکه در بستری آگاهانه، اخلاقی و انسانی مورد تحلیل قرار گیرد، در قالب استثمار، اعدام، آزار و حاشیه‌رانی بازنمایی می‌شود.

چنین مثال‌هایی گواه آن‌اند که «سایه جنسی» تنها به صورت شاهدبازی پنهان یا اشعار عاشقانه مردانه ظاهر نمی‌شود؛ بلکه در قالب بی‌عدالتی ساختاری و چرخه‌ای از خشونت اخلاقی اجتماعی بازتولید می‌شود؛ هنگامی که جامعه‌ای از مواجهه صریح با امیال انسانی خود می‌هراسد، سایه‌اش را بر ضعیف‌ترین اقشار فرافکنی می‌کند. از دید یونگ، اگر سایه درک، ادغام و آگاهانه‌سازی نشود، خود را به شکلی ویرانگر در جامعه تحمیل خواهد کرد (یونگ، ۱۳۹۰: ۹۰).

آنچه از خلال متون تاریخی، سفرنامه‌ها و اشعار دوره صفوی به دست می‌آید، صرفاً تصویر خشکی از انحرافات جنسی و لذت‌طلبی ساختارهای قدرت نیست؛ بلکه نشان‌دهنده یک روان‌اجتماع فروخورده و دوپاره است؛ از سویی، گفتمان رسمی و دینی، همجنس‌گرایی را امری شنیع، شرعی‌ستیز و غیرقابل پذیرش می‌دانست و در بسیاری از متون آن را جرم و گناهی کبیره معرفی می‌کرد (میرمحمدصادق، ۱۴۰۰: ۳۸)، اما از سوی دیگر، همان جامعه و حکومت، فضاهایی را شکل داده بود که در آن میل‌های ممنوعه، به‌ویژه میل به پسران نوجوان، نه تنها نادیده گرفته نمی‌شد بلکه به نوعی ساماندهی، زیباسازی و حتی کالایی‌سازی شده بود.

از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ، چنین جامعه‌ای اسیر سایه جمعی خود است (یونگ، ۱۳۸۶ الف: ۱۵)؛ سایه‌ای که میل جنسی غیرمتعارف را نه در مسیری آگاهانه و اخلاقی، بلکه در هیئت انحراف، خشونت، بهره‌کشی و استثمار کودکان و نوجوانان بازنمایی می‌کند. سایه

وقتی به سطح آگاهی راه نمی‌یابد، خلاقانه نمی‌شود؛ بلکه ویرانگر و مرگ‌آور ظاهر می‌شود. پدیده‌هایی مانند پسران رقصنده در قهوه‌خانه‌ها، کودکانی با پوشش زنانه در شیرخانه‌ها یا نوجوانانی که به بهای جنسی در مجالس درباری حضور دارند؛ همگی جلوه‌های این روان‌نژندی جمعی‌اند (روحی، ۱۴۰۰: ۸۰-۹۵).

نظام صفوی که در ظاهر بر اقتدار دینی، اخلاقی و سیاسی تکیه داشت، در باطن ساختاری از تعارضات حل‌نشده را در خود می‌پروراند؛ تعارض میان امر مشروع فقهی و امر واقعی روانی جنسی، به بیان دیگر، نظام سیاسی-فرهنگی صفوی نمونه‌ای روشن از جامعه‌ای است که به‌جای مواجهه صادقانه با سایه خود، آن را به حاشیه می‌راند، کالایی می‌کند؛ سپس قربانیان همین سرکوب را با خشونت طرد می‌کند (همان، ۹۰).

همجنس‌گرایی آنقدر در ایران عصر صفوی شایع شده بود که به بحران رسیده بود و یکی از مصادیق بارز این بحران سنت «منار...ون برنجی» بود. مطابق این رسم، زنان اصفهان به مکانی به نام «منار...ون برنجی» می‌رفتند و برای بازشدن بخت خود گردویی می‌شکستند. این دختران ضمن شکستن گردو این اشعار را می‌خواندند:

«ای منار...ون برنجی	حرفت می‌زنم زودی نرنجی
میان من دسته می‌خواد	مرد کمر بسته می‌خواد»

برخی مورخان و پژوهشگران این سنت را به درخواست باروری زنان نازا فروکاسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که این سنت برای گشادن بخت دختران و زود شوهررفتن ایشان بوده است، اما نکته حائز اهمیت آن است که در ادبیات عامیانه یادشده، دختران درخواست تزویج با «مردان کمر بسته» دارند. شاید منظور از «کمر بسته»، مردی است که در کودکی یا نوجوانی از طرف مرد دیگر مورد تعرض جنسی قرار نگرفته باشد و یا مردی که با مردان و مختنان رابطه جنسی نداشته است؛ درواقع مردی چشم و گوش بسته که تاکنون نه در جایگاه فاعل و نه مفعول تجربه جنسی نداشته باشد. شاید بتوان رواج این آیین و زمزمه این شعر را به رواج همجنس‌گرایی مفرط مردان حداقل در جامعه اصفهان عصر صفوی تفسیر کرد (کریمی، ۱۳۹۵: ۱۷۳). افزایش میل به چنین مردانی، نشانه‌ای ضمنی از یک بحران عمیق است؛ بحرانی که در آن مردان

بسیاری یا تجربه همجنس‌گرایانه داشته‌اند یا به شکلی غیرآگاهانه وارد آن شده‌اند و دختران و زنان، در پی یافتن مردانی «سالم» و «دست‌نخورده» هستند.

از سوی دیگر، اگرچه همجنس‌گرایی زنانه در منابع کمتری ثبت شده، اما شاردن با اشاره به روابط میان زنان در حرمسراها، از وجود نوعی فرهنگ پنهان و ممنوعه همجنس‌خواهی میان زنان سخن می‌گوید. او تأکید می‌کند که این روابط معمولاً سرکوب می‌شدند؛ زیرا تصور می‌شد سبب کاهش میل طبیعی زنان به مردان می‌شوند (شاردن، ۱۳۷۵: ۱۳۲۰/۴).

چنین اشاراتی، هرچند در حاشیه و گذرا، نشان می‌دهند که جنسیت و میل در جامعه صفوی نه تنها در تضاد با اخلاق رسمی و شرع بود؛ بلکه در سطوح ناخودآگاه و مردمی نیز دچار تنش و گسیختگی شده بود، سنت‌های آیینی، آرزوهای زبانی زنان و حتی تمناهای ممنوعه در حرمسراها، همگی نشانه‌هایی از یک کشمکش پنهان و تاریخی میان میل، اخلاق، بدن و قدرت هستند.

در واپسین سال‌های عصر صفوی، بر اساس گزارش منابعی چون رستم‌التواریخ، برخی از رجال درباری دچار انحرافات در روابط جنسی می‌شدند که نشان‌دهنده بحران در مناسبات اخلاقی و قدرت بود. نویسنده از موردی یاد می‌کند که در آن وزیر اعظم وقت، به پسری از خانواده اشرافی دل بسته شد و تلاش کرد با وساطت و دسیسه، او را به ارتباطی خصوصی بکشانند. این مسئله که در محافل عمومی فاش شده بود، به واکنشی تند و خشونت‌بار از سوی برخی افراد ناشناس که ظاهراً مخالف این رفتار بودند، انجامید.

طبق روایت، افرادی با لباس مبدل و چهره‌پوشیده در کمین نشستند و در لحظه خلوت به محل قرار حمله کردند و وزیر را مورد تحقیر و ضرب‌وشتم قرار دادند و با اعمالی نمادین، نظیر تراشیدن موها و داغ‌گذاری او را رسوا کردند؛ این اقدامات، به وضوح حامل پیام‌هایی اجتماعی درباره مرزهای ممنوعه در قدرت و جنسیت در آن دوره است (رستم‌الحکما، ۱۳۴۸: ۱۰۹). این واقعه را می‌توان به منزله نمادی از گسترش بحران‌های اخلاقی و نیز نوعی واکنش اجتماعی و سیاسی به شکاف میان رفتار رسمی

و شخصی در سطوح عالی حکومت تحلیل کرد؛ علاوه بر آن، زبان و توصیف رویداد در متن، گرچه آمیخته به سبک هزل‌آمیز و متأثر از نثر ادبیات دوره قاجار است، حامل مفاهیمی عمیق درباره نظارت اجتماعی، فضیلت‌طلبی متظاهران و مجازات فراتر از ساختار رسمی قدرت نیز است.

در واپسین دهه‌های حکومت صفوی، به ویژه در دوره سلطنت شاه سلیمان و شاه سلطان حسین، نشانه‌های فراگیر فساد اخلاقی و اجتماعی، از سطح عمومی جامعه تا درون دربار و طبقات بالای حاکمیت قابل مشاهده است؛ بر اساس اسناد، تذکرها و روایت‌های معاصران، نه تنها فحشا و روابط همجنس‌گرایانه، بلکه استعمال مواد مخدر، قمار و رواج کوکنارخانه‌ها در بطن جامعه نهادینه شده بود (آقاجری، ۱۳۸۹: ۴۳۴).

نصرآبادی، در تذکره نصرآبادی، بارها با لحن انتقادی به این وضعیت پرداخته است؛ مواردی نظیر روابط نامتعارف ملا شوکتی، وابستگی‌های عاطفی و جنسی شیخ شاه متولی به فواحش، اجاره قمارخانه توسط میرمعصوم یا اعمال خلاف شرع میرظلی که هم سید و هم مداح بود به وضوح نشان‌دهنده حضور گسترده انحرافات در میان افراد صاحب نفوذ و متظاهر به تقواست (همان، ۱۳۸۵: ۴۳۵).

در باب روابط همجنس‌خواهانه میان زنان (لزبی‌گری)، اطلاعات منابع تاریخی بسیار محدودتر است، اما وجود برخی آیین‌های رایج، از جمله «صیغه خواهرخواندگی»، می‌تواند حامل دلالت‌های غیررسمی و غیرصریح بر چنین پیوندهایی باشد. این صیغه، که بیشتر در امام‌زاده‌ها و در حضور روحانیون و در روز عید غدیر انجام می‌شد، گاه با مخالفت شدید شوهران روبه‌رو بود؛ زیرا آن را پوششی برای روابط عاطفی و جنسی خارج از عرف و ازدواج می‌دانستند؛ علائمی چون استفاده از چرمینه یا مچاچنگ (احتمالاً ابزارهای نمادین یا جنسی) نیز در میان زنان خواهرخوانده ذکر شده است، که در صورت شناسایی توسط شوهر ممکن بود به جدایی و طلاق بینجامد (فلور، ۲۰۱۰: ۲۹۴).

۶. نتیجه‌گیری

۱. نقش پنهان اما مؤثر روسپی‌گری در ساختار اجتماعی
با وجود تلاش‌های رسمی برای پنهان نگه‌داشتن روسپی‌گری و نمایش تصویری عفیف

از جامعه، واقعیت این است که روسپی‌گری به‌مثابه سایه‌ای اجتماعی در بطن جامعه ایرانی حضور داشت و نیازهای سرکوب‌شده جنسی، اقتصادی و طبقاتی را پاسخ می‌داد. رفتارهای خشونت‌آمیز علیه روسپیان یا زنان خارج از هنجارهای اخلاقی نشان‌دهنده شدت کنترل اجتماعی بر بدن و کنش جنسی زنان بود.

۲. ازدواج موقت (صیغه) به‌عنوان ابزار دوگانه: شرعی‌سازی و بهره‌کشی
صیغه در فقه شیعه به‌مثابه راه‌حلی مشروع برای رفع نیاز جنسی مطرح شد، اما در عمل، این نهاد به ابزار مشروع‌سازی روابط نابرابر جنسی و اقتصادی تبدیل شد. بسیاری از زنان فقیر به ناچار آن را به‌عنوان شغل پذیرفتند و گاه خانواده‌ها نیز از دختران خود برای منبع درآمد بهره‌برداری می‌کردند.

۳. تداخل مفهومی میان صیغه و روسپی‌گری
به‌دلیل کاربرد عملی و کارکرد مشابه، مرز روشنی میان زنان صیغه‌ای و روسپیان وجود نداشت؛ اگرچه از نظر فقهی این دو پدیده تفاوت داشتند، اما در واقعیت اجتماعی، صیغه‌گری برای بسیاری از زنان تفاوت چندانی با روسپی‌گری نداشت و گاه فقط پوششی مشروع بر همان پدیده بود.

۴. راهکارهای شرعی برای عبور از محدودیت‌های جنسیتی
محدودیت شدید زنان در زمینه سفر، معاشرت و استقلال فردی، با استفاده از نهاد صیغه در مواردی دور زده می‌شد. زنان برای سفر زیارتی یا کسب درآمد، به عقد موقت مردانی درمی‌آمدند که نقش همراه شرعی یا کارفرما را ایفا می‌کردند؛ این‌گونه، نهاد صیغه تبدیل به ابزاری برای سازگاری با ساختارهای محدودکننده و تأمین منافع عملی زنان فرودست شد.

۵. تقاطع دین، فقر و جنسیت
تحلیل این وضعیت نشان می‌دهد که در جامعه سنتی ایران، نهادهای دینی، فشارهای اقتصادی و ساختارهای مردسالارانه به گونه‌ای درهم‌تنیده بودند که بدن زن هم‌زمان موضوع کنترل، معامله، تقدس و منفعت قرار می‌گرفت. صیغه و روسپی‌گری هر دو بر بستری از نابرابری جنسیتی و طبقاتی شکل گرفته و حفظ‌شدن آن نشان‌دهنده آن است که نظام اخلاقی حاکم توان پاسخ‌گویی به نیازها و بحران‌های روانی - اجتماعی جامعه

را نداشته است؛ همچنین سانسور و حذف این واقعیت‌ها از سوی منابع رسمی صفوی، سبب شده است که تصویر واقعی جامعه صفوی را بیش از هر چیز در سفرنامه‌ها و ادبیات غیررسمی جست‌وجو کنیم.

۶. در حوزه دگرپاش‌گرایی نیز رفتارهایی چون:

- رواج روابط همجنس‌خواهانه در شیرخانه‌ها، قهوه‌خانه‌ها، حرم‌سراها و حتی درباریان
- روابط پنهانی میان زنان تحت عنوان «خواهرخواندگی»
- فساد جنسی برخی علما و متولیان مذهبی
- سوءاستفاده جنسی از کودکان و نوجوانان،

نشان از وجود رفتارهای نامتعارف جنسی در لایه‌های مختلف جامعه به صورت پنهانی داشت.

بر پایه نظریه روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ «سایه» بخش سرکوب‌شده، انکارشده یا ناپذیرفته از روان فرد یا جمع است؛ بخشی که از هراس (سرکوب) یا شرم (انکار)، به ناخودآگاه رانده شده است، اما با شدت بیشتری در حاشیه‌ها، در نمادها و رفتارهای متناقض نمایان می‌شود. در این پژوهش، نشان داده شد که جامعه ایران در عصر صفوی، شاهد شکل‌گیری و نهادینه‌شدن یک سایه جمعی قدرتمند در حوزه جنسی بوده است.

این بحران‌های اخلاقی و روانی، در کنار سایر متغیرها چون مشکلات اقتصادی، ضعف نظامی، نفوذ بیگانگان و فساد اداری، از عوامل مهم افول بنیان‌های اجتماعی و در نتیجه سقوط صفویه در آغاز قرن ۱۸ میلادی محسوب می‌شوند؛ به عبارت دیگر، سقوط صفویه تنها ناشی از حمله افغان‌ها یا ضعف نظامی نبود؛ بلکه نتیجه فروپاشی تدریجی انسجام اخلاقی و اجتماعی جامعه نیز بود.

فهرست منابع

- اسکندر بیگ ترکمان (۱۳۹۰)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش فرید مرادی، ج ۲، تهران: انتشارات نگاه.
- اشترویس، یوهان (۱۴۰۲)، *سفرنامه یوهان اشترویس*، ترجمه ساسان تهماسبی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اودویانیک، ولادیمیر والتر (۱۳۷۹)، *یونگ و سیاست*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.

- اولثاریوس، آدام (۱۳۶۹)، *سفرنامه آدام اولثاریوس*، ترجمه حسن کردبچه، تهران: انتشارات کتاب برای همه.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: انتشارات طرح نو.
- بازرگانان و نیزی (۱۳۸۱)، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهرامیری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۶۲)، *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران: انتشارات صفی علیشاه.
- براون، ادوارد (۱۳۷۵)، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۵، ترجمه بهرام مقدادی، تهران: نشر مروارید.
- بیات، اروج بیگ (۱۳۳۸)، *دون ژوان ایرانی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بینیون، لورنس و دیگران (۱۳۹۶)، *تاریخ تحلیلی هنر نگارگری ایرانی*، ترجمه محمد ایرانمنش، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- پالمر، مایکل (۱۳۸۵)، *فروید، یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی، تهران: انتشارات رشد.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۸۹)، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه حمیدرضا ارباب شیروانی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- تهماسب اول صفوی (۱۳۸۸)، *تذکره شاه تهماسب*، به تصحیح کریم فیضی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- جونز، ایونز وارنت (۱۳۵۱)، *گفت‌و شنودی با یونگ*، ترجمه علی محمد برادران رفیعی، مشهد: انتشارات صحافیان.
- چاپرا، دیپاک و دیگران (۱۳۹۲)، *تأثیر سایه*، ترجمه ساره سرگلزایی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ و زندگی.
- الحسینی، خورشاه بن قباد الحسینی (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلیچی نظام شاه*، به تصحیح محمدرضا نصیری و کوئچی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- خمینی، روح‌الله موسوی (۱۳۴۹)، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، نجف: دارالکتب العلمیه.
- دل‌آواله، پیتر (۱۳۸۱)، *سفرنامه پیتر دل‌آواله*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- دلیر، نیره (۱۴۰۰)، «گفتمان ظل‌اللهی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی»، *دوفصلنامه جستارهای تاریخی* (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، سال ۱۲، شماره ۲، صص ۷۵-۹۹.
- رابرتسون، رابین (۱۳۹۸)، *کهن‌الگوی یونگی*، ترجمه بیژن کریمی، تهران: نشر دف.
- رستم‌الحکما، محمود هاشم آصف (۱۳۴۸)، *رستم‌التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران: نشر تابان.
- روحی، زهره (۱۴۰۰)، *تن‌بارگی در عصر صفوی*، تهران: نشر انسان‌شناسی.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴)، *احسن‌التواریخ*، ج ۳، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات اساطیر.
- سانسون، نیکلاس (۱۳۴۶)، *سفرنامه سانسون*، ترجمه تقی تفضلی، تهران: انتشارات ابن سینا.
- سیوری، راجر (۱۳۸۰)، *در باب صفویان*، ترجمه رمضان علی‌الهی، تهران: نشر مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۷۵)، *سفرنامه ژان شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۵ تا ۵، تهران: انتشارات توس.

شرلی، رابرت و آنتونی (۱۳۵۷)، *سفرنامه برادران شرلی*، ترجمه آوانس، به تصحیح محبت آیین، تهران: انتشارات کتابخانه منوچهری.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۱)، *شاهدبازی در ادبیات فارسی*، تهران: انتشارات فردوس.
شهیدانی، شهاب، اصلاحی، مهشید سادات و اصلاحی، متین سادات (زمستان ۱۴۰۰)، «تبیین رویکرد جامعه و علل رواج روسپی‌گری زنان در عصر صفوی»، *پژوهش‌نامه زنان*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۲، شماره ۴، صص ۷۵-۱۰۳.

صفت گل، منصور (۱۳۸۱)، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران: نشر رسا.
عبدی بیگ شیرازی (۱۳۸۹)، *تکمله الاخبار*، به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی.
فروید، زیگموند (۱۳۸۵)، *مکانیزم‌های دفاع روانی*، ترجمه سید حبیب گوهری راد و محمد جوادی، تهران: انتشارات رادمهر.

فلور، ویلم (۲۰۱۰)، *تاریخ اجتماعی روابط جنسی در ایران*، ترجمه محسن مینوخر، چ ۱، استکهلم: انتشارات فردوسی.

فن فرانتس، ماری لوئیز، ادینجر، ادوارد، اف. (۱۳۹۳)، *چهارمقاله یونگی*، ترجمه مهدی سر رشته‌داری، تهران: انتشارات مهراندیش.

فورد هام، فریدا (۱۳۸۸)، *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: نشر جامی.
فیگوئروا، دن گارسیا دسلویا (۱۳۶۳)، *سفرنامه فیگوئروا*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
قمی، قاضی احمد (۱۳۹۴)، *خلاصه التواریخ*، به تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
کاتف، فدت آفاناس یویچ (۱۳۵۶)، *سفرنامه کاتف*، ترجمه محمدصادق همایون فرد، تهران: انتشارات کتابخانه ملی.

کارری، جووانی فرانچسکو جملی (۱۳۸۳)، *سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کدیور، جمیله (۱۳۷۸)، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران: انتشارات طرح نو.
کریمی، بهزاد (۱۳۹۵)، *زنان در گفتمان پزشکی ایران با تکیه بر دوره صفویه*، تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام.

متی، رودی (۱۳۹۹)، *تفریحات ایرانیان (مسکرات و مخدرات از صفویه تا قاجاریه)*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نشر نامک.

مورنو، آنتونیو (۱۳۸۶)، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.
موسی‌پور بشلی، ابراهیم (۱۳۹۵)، *دین زیسته و زندگی روزانه*، تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام.
میچل، کالین (۱۳۹۷)، *سیاست‌ورزی در ایران صفوی*، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.

میرمحمدصادق، سعید (۱۴۰۰)، *تاریخ صفویه به روایت سنگ نبشته‌ها*، تهران: انتشارات محمود افشار و سخن.

هربرت، توماس (۱۴۰۰)، *سفرنامه توماس هربرت*، ترجمه حسن جواد و ویلم فلور، تهران: انتشارات آدابوم.

هینتس، والتر (۱۳۸۱)، *شاه اسماعیل دوم صفوی*، ترجمه کیکاووس جهاندار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۸)، *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: انتشارات به نشر.

————— (۱۳۷۲)، *جهان‌نگری*، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس.

————— (۱۳۸۱)، *انسان امروزی در جستجوی روح خود*، فریدون و لیلا فرامرزی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

————— (۱۳۸۳)، *آیون (پژوهشی در پدیده‌شناسی خویشتن)*، ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی انتشارات به نشر.

————— (۱۳۸۵الف)، *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدیقانی، تهران: انتشارات جامی.

————— (۱۳۸۵ب)، *راز پیوند*، ترجمه پروین و فریدون فرامرزی، تهران: انتشارات به نشر.

————— (۱۳۸۶الف)، *روانشناسی و دین*، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

————— (۱۳۸۶ب)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانی، تهران: انتشارات جامی.

————— (۱۳۹۰)، *روانشناسی انتقال؛ مجموعه آثار یونگ*، ترجمه پروین فرامرزی و گلناز رعدی آذرخشی، مشهد: آستان قدس رضوی انتشارات به نشر.

Mathee, Rudi; (2000,) *Prostitutes, courtesans and Dancing Girls: Women Entertainers in Safavid Iran, Iran and beyond*: Mazda Publisher.

Transliteration

- ‘Abdī Beīg Šīrāzī (1990), *Takmalat ul-Akḡbār*, edited by Abdolhossein Navaei, Tehran: Ney Publications.
- Aghajari, Hashem (2010), *An Introduction to the Relations between Religion and State in Safavid Iran*, Tehran: Tarḡ-e Nū Publications.
- Bastani-Parizi, Mohammad Ebrahim (1983), *Politics and Economics of the Safavid Era*, Tehran: Safi Ali Shah Publishing House.
- Binyon, Laurence. (1989), *Persian miniature painting including, a critical and descriptive catalogue of the miniatures exhibited at ...*, Translated by Mohammad Iranmanesh, Tehran: Amīr Kabīr.
- Brown, Edward (1996), *History of Iranian Literature, Volume 5*, Translated by Bahram Moqdadi, Tehran: Morvārīd Publishing House.
- Chardin, Jean (1996), *Journal du voyage du Chevalier Chardin en perse aux Indes Orientals*, translated by Eqbal Yaghmaei, vols. 1 to 5, Tehran: Toos Publishing.
- Chopra, Deepak (1993), *the shadow effect*, translated by Sarah Sargolzaei, Tehran: Culture and Life Foundation Publications.
- Delir, Nayereh (2021); *The discourse of Zellu-l-lahi (the shadow of God) in the historiography of the Safavid, Bi-Quarterly Historical Essays (Institute of Humanities and Cultural Studies), Year 12, Issue 2.*
- Della Valle, Pietro (2002), *Les famavx voyages de Pietro Della Valle, gentil - homme romain, Svrnomme l'illvstre voyageur , avec vn denombrement tres exact des choses les plus curieuses*, translated by Shua'eddin Shafa, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- ESkandarbeīg Tūrkamān (2011), *Tārīḡ-e ‘Ālam Ārā-ye ‘Abāsī*, edited by Farid Moradi, Volume 2, Tehran, Negāh Publications.
- Figueroa, Dan Garcia de Silva (2004), *Travelogue*, translated by Gholamreza Samii, Tehran: Nū Publications.
- Flor, Willem (2010), *Social History of Sexual Relations in Iran*, translated by Mohsen Minukherad, Stockholm: Ferdowsi Publications.
- Fordham, Frida (2009), *An introduction to gung's pychology*, translated by Masoud Mirbaha, Tehran: Jami Publications.
- Freud, Sigmund (2008), *Defense mechanisms*, translated by Seyyed Habib Gohari-Rad-Mohammad Javadi, Tehran: Rādmehr Publications.
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco (2004), *Voyage du tour du monde*, translated by Abbas Nakhjavani _ Abdol-ali Karang, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Ḥassan Beīg Rūmlōo (2005), *Aḡsan ul-Tawārīḡ*, Volume 3, edited by Abdolhossein Navaei, Tehran: Asatir Publications.
- Herbert, Thomas (1400), *A description of the Persian monarchy now being: the orientall*, translated by Hassan Javadi _ Willem Flore, Tehran: Ābādboom Publications.
- Hinz, Walter (1381), *Walter Hinz. Shah Isma'il II Safavi*, translated by Keikavus Jahandari, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Jones, Evans Warrant (1972), *Interview with Jung*, translated by Ali Mohammad Baradaran Rafiei, Mashhad: Journalists' Publications.
- Jung, Carl Gustav (1368), *four archetypes: mother, rebirth, spirit, Trickster*, translated by Parvin Faramarzi, Tehran: Beh-Našr Publications.
- Jung, Carl Gustav (1372), *Worldview*, translated by Jalal Sattari, Tehran: Toos Publications.

- Jung, Carl Gustav (1383), *Aion (A Study in the Phenomenology of the Self)*, translated by Parvin Faramarzi - Fereydoun Faramarzi, Tehran: Beh-Našr Publications.
- Jung, Carl Gustav (1386), *Man and His Symbols*, translated by Mahmoud Soltanieh, Tehran: jāmī Publications.
- Jung, Carl Gustav (2006a), *L'ame et la vie*, translated by Latif Sedqiani, Tehran: jāmī Publications.
- Jung, Carl Gustav (2006b), *Mysterium coniunctionis: an inquiry into the separation and synthesis of psychic opposites in alchemy*, translated by Parvin Faramarzi and Fereydoun Faramarzi, Tehran: Beh-Našr Publications.
- Jung, Carl Gustav (2007), *Psychologie et religion*, translated by Fouad Rouhani, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Kadivar, Jamileh (2000), *the Evolution of Shiite Political Discourse in Iran*, Tehran: Tarh No Publications.
- Karimi, Behzad (2016), *Women in Iranian Medical Discourse with a Focus on the Safavid Period*, Tehran: Islamic History Research Institute Publications.
- Katof, Fedot Afanas Yevic (1977), *Travelogue*, translated by Mohammad Sadeq Homayunfard, Tehran: National Library Publications.
- Khomeini, Ruhollah Mousavi (1960), *Tahrir al-Vasilah*, Volume 2, translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Najaf: Dār ul Kotob al-Ilmiyah.
- kūršāh b. Qobād Al-Hosseini (1990), *Tārīk-e İlchī-ye Nezām-e Šāh*, edited by Mohammad Reza Nasiri_Koichi Hane Da, Tehran: Association of Cultural Works and Honors.
- Matti, Rudy (Rudolf) (2010), *The pursuit of pleasure*, translated by Mani Salehi Allameh, Tehran: Nāmak Publications.
- Mir Mohammad Sadeq, Saeed (1400), *History of Safavids as Narrated by Stone Inscriptions*, Tehran: Mahmoud Afshar and Soḵan Publications.
- Mitchell, Colin Paul (1397), *The practice of politics in Safavid Iran: power, religion and rhetoric*, Tehran: Farhang jāvid Publications.
- Moreno, Antonio (1386), *Jung, Gods and Modern Man*, translated by Dariush Mehrjuei, Tehran: Markaz Publishing House.
- Musapour Besheli (1395), *Lived Religion and Daily Life*, Tehran: Islamic History Research Institute Publications.
- Odoyannik, Vladimir Walter (2000), *Jung and Politics*, translated by Alireza Tabib, Tehran: Ney Publications.
- Olearius, Adam (1990), *Vermechrte neue Beschreibung der muscowitischen und persischen Reyse*, translated by Hassan Kordbacheh, Tehran: Book Publications for Everyone.
- Oruj bey Bayat (1959), *Don Juan of Persia*, translated by Masoud Rajab Nia, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Palmer, Michael F (2006), *Freud and Jung on religion*, Translated by Mohammad Dehganpour-Gholamreza Mahmoudi, Tehran: Rošd Publishing House.
- Qāzī Aḥmad Qomī (2015), *ḵolāṣat ul-Tawārīḵ*, edited by Ehsan Eshraghi, Tehran: Tehran University Publications.
- Robertson, Robin (2019), *Jungian archetypes: Jung, Gödel, and the history of archetypes*, translated by Bijan Karimi, Tehran: Daf Publishing.
- Roohi, Zahra (1999), *Body burden in the Safavid era*, Tehran: Anthropology Publishing.
- Rostam al-Hokamā, Maḥmūd Hāšem ‘Āṣef (1969), *Rostam ul-Tawārīḵ*, with the help of Mohammad Moshiri, Tehran: Tābān Publishing.

- Sanson, Nicholas (1985), *Voyage ou relation de letat present du royaume de perse*, translated by Taghi Tafazzoli, Tehran, Ibn Sīnā Publishing.
- Savory, Roger Mervyn (1981), *Studies on the history of safawid Iran*, translated by Ramadan Ali Elahi, Tehran: Markaz Publishing.
- Sefat Gol, Mansour (1982), *the Structure of Religious Institutions and Religious Thought in Safavid Iran*, Tehran: Rasā Publications.
- Shahidani, Shahab and others; An article explaining the approach of society and the causes of the prevalence of female prostitution in the Safavid era, *Women's Research*, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, Year 12, No. 4, Winter, 1400, p. 101
- Shamisa, Cyrus (1982), *Šāhed-Bāzī in Persian Literature*, Tehran: Ferdows Publications.
- Sherley, Anthony (1978), *Relation of travels into persia*, translated by Avanc, edited by Mohabbat Ayyin, Tehran: Manoūchehrī Library Publications.
- Struys, Jan Janszoon (2023), *The voiaiges and travels of John Struys through Italy, Greece, Muscovy, Tartary, Media, Persia, East-India, Japan, and other countries in Europe, Africa and Asia*, translated by Sasan Tahmasebi, Tehran: Amīr Kabīr.
- Tahmāsp I of Safavid (2009), *Tazkareh Šāh Tahmāsp*, Edited by Karim Feyzi, Qom: Religious Press Publications.
- Tavernier, Jean Baptiste (2009), *Tavernier's Travelogue*, Translated by Hamid Reza Arbab Shirvani, Tehran: Nīlōufar Publishing House.
- Van Franz, Marie Louise Edinger, Edward, F. (2014), *Encounter With the Self*, translated by Mehdi Serreshteh Dari, Tehran: Mehrandīš Publications.
- Venetians (1381), *Travelogues of Venetians in Iran*, translated by Manouchehramiri: Tehran, kārasmī Publications.

Sexual Shadows in Safavid Iran: A Historical/Psychological Analysis Based on Jung's Shadow Theory

Extensive Abstract

Introduction: Iran in the Safavid era, despite the establishment of a Shiite government based on Islamic law and the heritage of Persian tradition, witnessed the continuation and reproduction of various concealed forms of informal and marginal sexual relationships. Based on the principles of Imami jurisprudence, the legitimacy of sexual relations was defined solely within the framework of permanent or temporary marriage (*nikah* and *mut'ah*). Other relationships, such as fornication (*zina*) and sodomy (*liwat*), were condemned and subject to religious and criminal penalties. It was expected that a political system based on religious legitimacy would minimize these phenomena, but social reality shows the opposite. Relying on Jung's "Shadow" theory, this study aims to show that the repression and denial of sexual tendencies at the official and social levels not only failed to prevent their manifestation but also led to their relegation to the collective unconscious and a subterranean existence within society. Consequently, these desires continued to live on in symbolic and hidden forms. The main question of the article is how the religious policies and customary norms of the Safavid era, through official repression, facilitated the formation and persistence of sexual shadows. Subsidiary questions addressed the manifestations of these phenomena (prostitution, homosexuality, and *mut'ah*), the cultural and political factors for their continuity, and the capacity of Jung's theory to explain this situation.

A review of the literature shows that the existing research has primarily focused on historical aspects or reports from European travelogues paying less attention from an interdisciplinary perspective of social history and analytical psychology. Thus, the present article seeks to partially fill this gap.

Method: This study was conducted using an interdisciplinary approach and a qualitative, interpretive method. Data was collected based on two main sources: First, Persian sources from the Safavid period, such as official histories like *Alam-ara-ye Abbasi* and *Khulasat al-Tawarikh*; Second, European travelogues, such as those by Chardin, Kaempfer, Tavernier, and Della Valle, which provide a more detailed picture of social realities.

The collected data were then analyzed within the framework of Jung's 'Shadow' theory. The present study is focused on three main axes—prostitution, homosexuality, and the institution of *mut'ah*—and these phenomena are examined at three levels: the individual shadow, the cultural shadow, and the historical shadow.

Findings: The results indicate that various forms of marginal sexual relations in the Safavid era still had a significant presence despite official condemnation:

1. Prostitution: It was prevalent in urban centers, especially Isfahan. This is evidenced by numerous reports of the collection of informal taxes or the turning of a blind eye by authorities. Despite religious condemnation, this phenomenon became part of the social and economic structure.
2. Homosexuality: It is reflected in courtly culture, poetry, and art. The depiction of beautiful adolescents in Safavid miniatures or the allusions made by European travel writers point to the presence of this phenomenon. Society rejected it on one hand while symbolically reproducing it on the other.
3. Mut'ah (Temporary Marriage): It was a legitimate institution in Imami jurisprudence, but during the Safavid period, it effectively became a dual-purpose tool for concealing sexual relationships and even a semi-formal type of prostitution.

This evidence is indicative of a kind of cultural duality, whereby Safavid society and government simultaneously engaged in overt condemnation and hidden exploitation of these phenomena.

Discussion and Conclusion: Applying Jung's 'Shadow' theory reveals that what is repressed at the level of the social conscious continues to persist in the collective unconscious. In Safavid society, the official repression of unconventional sexual desires caused these desires to be reproduced in symbolic, artistic, economic, and ritual spheres. Therefore, the Safavid era was marked by a cultural duality: explicit condemnation at the ideological level and hidden continuation in social practice. This finding shows that mere repression not only fails to prevent the continuation of such phenomena but also facilitates their reappearance in new forms.

As a suggestion, future studies could clarify the role of 'historical shadows' in shaping Iranian culture through a comparative analysis of later periods, thereby contributing to the historical and social self-knowledge of society.

Keywords: Safavid, Sexual Shadow, Jungian Psychology, Prostitution, Homosexuality, Mut'ah (Temporary Marriage).